
تشنيف المسامع
بجمع الجوامع..
أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر
الزركشي الشافعي

الناسيل قال الآمدي وابن الحاجب ان الامر بمطلق الماهيه امر بجزي من جزيات
الماهيه لا بالكلي المشترك فاذا قيل امر بمعين فالمطلوب الفعل الجزي
المعين المطابق للماهيه الكليه المشتركه لان الماهيه هي المطلوبه لان الماهيه
الكليه يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب قال المصنف وليس بشيء لانا
نفرق بين الماهيه بشرط شيء وبشرط لا شيء وبلا شرط واذا اوقع بها علم ان
المطلوب الماهيه من حيث هي لا بقيد آخر به ولا بقيد الكليه ولا يلزم من عدم اعتبار
احدهما اعتبار الآخر ثم ان ذلك غير مستحيل بل هو موجود في الخارج وذهب امام
الحرمين الى انه امر بالماهيه المشتركه بين الافراد لا بجزي معين وهو ما حكاه
ابو اسحاق الزجاج عن مذهب الشافعي وان الاول مذهب ابي حنيفه والحق ان الماهيه
من حيث هي لا تستلزم التعدد ولا الوحده بل هي صادقه بان يعرضها كل واحد منهما ودليه
ما اشار اليه المصنف من بناء هذه المسئله على هذا الاصل ان من قال الامر بمطلق الماهيه
امر بواحد من جزئياته فالمطلق عنده عبارة عن جزي ما من مطلق الماهيه لا عين
الماهيه من حيث هي ومن قال انه امر بالماهيه من حيث هي فالمطلق عنده عبارة عن
الماهيه من حيث هي واشار الى الاصل الذي هو المراد بقوله اذن فيه
اشارة احتمال ابداه الصفي الهندي بقوله بالقياس يعني الدلالة على جزيته بقوله بعد
فاعتبر واجيب اعترض الخصم بان الدال على الكلي لا يدل على الجزي ولا يلزم الامر
بالقياس الذي هو جزي للكلي الذي هو مطلق الاعتبار قال الهندي ويمكن
ان يجاب بان الامر بالماهيه الكليه وان لم تستلزم الامر بجزي ما لكن تستلزم تخيير
المكلف في الاتيان بكل واحد من تلك الجزيات بدلا عن الآخر عند عدم التقييد
المعين لواحد منها او بجميعها ثم التخيير هنا يقتضي جواز فعل كل واحد منها
مسئله المطلق والمقيد كالعام والخاص وزياده انها ان اتحد حكمها وكانا
مثبتين وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وقيل
المقيد ناسخ ان تاخر وقيل يحمل المقيد على المطلق من ماسنى يعني قبيل الخاص
والعام من متفق عليه ومختلف فيه مجري في المطلق والمقيد ويريد مسئله في
حمل المطلق على المقيد فلا حلوا اما ان يختلف حكمها او لا فان لم يختلف حكمها فلا

حكمان اما ان يتحد موجبهما اى سببهما او لا فان اتحد موجبهما فلا يخلوا اما ان
يكونا مثبتين او منفيين او احدهما مثبتا والاخر منفيا القسم الاول ان يكونا مثبتين
بان يذكر المطلق مطلقا في كلام المتقدم ويقيد بالايمان في كلام المتاخر فيما
فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد فيه
لانه مذاهب اصوليا حمل المطلق على المقيد جميعا بين المتقدم والمتاخر ويكون المقيد
بيانا للمطلق اى يكون المراد بالمطلق المقيد لاستحالة سواء تقدم المطلق او تاخر
والثاني انه حمل المطلق على المقيد ويكون المقيد ناسخا للمطلق ان تاخر المقيد
والثالث انه حمل المقيد على المطلق سواء تقدم او تاخر وحاصله انهما مسلكان
حمل المطلق على المقيد وفيه قولان والثاني اذا امكن حمل لهما هو بين او ضعيف
قولان والراجح الاول واعلم ان جماعة نقلوا الاتفاق في هذا القسم على حمل
المطلق على المقيد منهم الغاضي ابو بكر وليس الامر كذلك وذكر ابن السمعاني في القواطع
ان اصحابه اتفقوا على انه لا يحمل اذا اختلف السبب ومنهم من قال يحمل المطلق على
المقيد واختلفوا اذا اتفق السبب فقال بعضهم يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على
تقييده كما اذا اختلف السبب ومنهم من قال يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة انتهى
وذكر الطرطوشي من المالكية ان اصحابه اختلفوا في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد
السبب والحكم كالطلاق والمسح في قوله فمسح المسافر ثلاثة ايام وتقييده في قوله اذا تطهر
فلبس خف وان كان مثبتين مقابل المفهوم تقييده به وهي خاص وعام من القسم الثاني
ان يكونا منفيين نحو لا يعتق مكاتبا ولا يعتق مكاتبا كافرا فمن يخصص بالمفهوم لا يجزان
يقيد المكاتب مفهوم قوله مكاتبا كافرا وهو من باب تخصيص العام لكونه في سياق
النفي لا تقييد المطلق واما من لا يقول بالمفهوم فلا يعتق المكاتب اصلا ويعمل
بمقتضى الاطلاق ولا يخصه النهي التنزيه انه بعض ما دخل تحته هذا حاصل مراد
المصنف وفيه بحث على ان جعل ابن الحاجب هذا من باب المطلق والمقيد
معترض وكلام ابن دقيق العيد مخالفه فانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لا
يمتشط احدكم ذكره بعينه وهو قول انه تنزيه انتهى فتقييد النهي بحالة البول وورد
رواية اخرى في النهي عن مسه بالغير مطلقا من غير تقييد بحالة البول قال الناس

من احد بهذا المطلق وتدبر سوال المصنف ان العام محمول على الخاص فيخص النهي بعده الخ له
وفيه بحث ان هذا حقه في باب الامر والاباب فانا اذا جعلنا الحكم المطلق او العام الامر ح
في صورة الاطلاق او العموم كان فيه اخلال باللفظ الدال على طلب المقيد وقد بادله
المقيد وذلك غير جايز واما في باب النهي فانا اذا جعلنا الحكم للمقيد اخللنا بمقتضى
اللفظ المطلق مع تساول النهي له وذلك غير سايغ وهذا كله بعد النظر في تقديم
المفهوم على ظاهر العموم ص وان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالمطلق مقيد
بعد الصفة ش اعلم ان كون احدهما مثبتا والاخر منفيا مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بغير الكافر لاستحالة
اتيان الرقبة الكافرة مع عدم ملكها هما ضروري لذلك ولان المطلق فيها
محمول على المقيد وهذا قال المصنف مقيد بعد الصفة ص وان اختلف السبب بغير الكافرين
او حيضة اجل وقتل عمل لفظا وقال الشافعي تاتلي ما بقي جميعه عند اتحاد سبب
فان اختلف كالطلاق والظهار في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان في العمل فهي عمل
الطلاق فقال ابو حنيفة اجل عليه اصلا والاظهر رفع ما اقتضاه المطلق بان صورة
ذات يكون نسخا والنسخ لا يكون بالاحاد وهذا اعظم الى انه حمل المطلق على
المقيد اختلفوا هل حمل موجب اللفظ او يتوقف على جامع او لابد من دليل من
قياس وغيره كما مر تخصيص العموم بالقياس وغيره والاول هو الذي عليه جمهور
اصحابنا وقال الماوردي والروياني في باب النعاسة انه ظاهر مذهب الشافعي واما
المصنف فتابع الامدي في نسبة الثاني الى الشافعي والاقرب الاول فان اصحاب
الشافعي اعرف بمذهبه وقد قال سليم الرازي في القرب انه ظاهر كلام الشافعي
وظهران في جوابه كلام المصنف لهذا الذهب امر من احدهما ما ذكرنا وانهما
خصصه الحاجة بالقياس وهو منه متابع لابن الحاجب مع ان القايل انه لا حمل بنص
اللفظ يقول لابد من دليل اما قياس او غيره على ما سبق واخصه بالقياس ص وان
اتحدا موجب واختلف حكمهما فعلى الخلاف ش كذا قاله القاضي ابو بكر العدني ومثله
في كتابه المسمى بالحصول بانه الوضوء فانه قيد فاحتاج ابدين الى المرفقين والمطلق
في التيمم لا يدي والسبب واحد وهو الحدث وان الحاجب قال ان اختلف حكمهما

مثل الكسوة والطعام طعاما نفيسا فلا يحمل احدهما على الاخر لوجود الفارق سواء اتحد السبب او اختلف وقال المصنف وادعى غيره الى المخالفة فقال ينبغي ان يكون الثوب نفيسا كالطعام ويشهد لخريان الخلاف وهو ما ذكره الباجي في الفصول وغيره اختلاف قول الشافعي في ان العاجز اذا لم يقدر على القيام هل يجب عليه الاطعام حملا للكفارة المقيدة على كفارة الظهار كما قيدنا الرقبة المطلقة بالايمان حملا لها على الرقبة المقيدة والاصح المنع لان به القتل لم يتعرض الا للاعتاق والصيام فلا يلحق بهما حصله تلميذه واما اعتبارنا الايمان لان الرقبة مذكورة في الاثنين وان اطلقت في احداهما واما الاطعام فسكوت عنه من اصله والمسكوت عنه لا يحمل على المذكور ص والمقيد لمساو فيما يسعى عنه ان لم يكن اولى باحدهما فالاس ما سكت عنه بما اذا قيد في موضع واطلق في موضع فاما اذا اطلق في موضع وقيد في موضعين متساويين فمن قال بالحمل لغة قال بقي المطلق على اطلاقه اذ ليس المقيد باحدهما اولى ومن قال بالحمل قياسا حمله على ما حمله عليه اولى فان لم يكن قياس رجع الى اصل الاطلاق وبهذا يندفع اعتراض الحصيرة حيث قالوا لم قلتم لا تشترط التتابع في قضاء رمضان مع كونه ورد مطلقا في قضاء ثلاثة ايام اخر ولم يحملوه على القتل ولا على صوم الظهار ولذا صوم كفارة اليمين لم يحملوه على الصوم في كفارة القتل والظهار فان الاظهر عندكم جواز التفريق فيه لانا نقول هذا الحمل قد عارضه اطلاق اخر اعني صوم المتعة حيث نص فيه على التفريق وصوم الظهار حيث نص فيه على التتابع فلم يكن الحاقه باحدهما اولى من الحاقه بالاخر فتركناه على حاله والكلام في مطلق له مقيد واحد وتابع بعض الحنفية في كون صوم المتعة مقيدا بالتفريق وانما يحمل يوم النحر لانه مضاف الى وقت الوجوب بحرف اذا في قوله وسبعة اذا رجعتم سلمناه لكن ليس هو في القتل بل في بعض اجزائه قال الاصحاب ويجب بقاء كل من المقيدين على تقييده واما حمله على تقييد صاحبه فيظهر فيه فان تنافي الجمع بينهما كصوم التطوع مع صوم المتعة لم يحمل احدهما على الاخر وان لم يتنافيا ففي حمله من غير دليل وجهان فان حملناه صار كل منهما مقيدا بالتقييدين معا قاله الماوردي والروياني في باب

العصا قال وعلى هذا يجوز حمل المطلق ايضا على المقيد بن ويصير كل من الكلامين متعدا
بشرطين من الظاهر والمأول الظاهر ما دل دلالة ظنية اما بالوضع اللغوي كالاسد او العرفي
كالغائط فقوله ما دل جنس وقوله ظنية احتراز عن النص فانه يدل دلالة قطعية
وهذا التعريف اعم مما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم حيث قال الظاهر
ان احتمل مرجوحا كالاسد فان المراد هنا ما يفيد معنى سواء افاده مع معنى اخر
افاده مرجوحه او لم يفده ص والتاويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ش فان
حمله لدليل صحيح او لما يظن دليلا فاسدا او لشيء يلعب لا تاويل ش التاويل لغة
مر آل يؤل اي رجع رجع واصطلاحا ما ذكره فقوله حمل الظاهر خرج على حمل
النص بمعناه وحمل المشترك على احد معنييه بلا شيء تاويلا وقوله على المحتمل اخرج
حمل الظاهر على ما لا يحتمله وقوله المرجوح احترازا عن حمل الظاهر على معناه الراجح
بلا شيء تاويلا وخرج بحمل اللفظ على الدليل الظاهر المرجوح والمحتمل معا فلا
شيء تاويلا وهذا التعريف شامل الصحيح والفاسد فان حمل الدليل غير واضح
صحيح سواء كان ذلك الدليل قطعيا ام ظنيا او لما يظن دليلا وليس كذلك فاسد
او لشيء يلعب لا تاويل ص ومن البعيد تاويل امسك على ابتدئ ش التاويل قد يكون
قريبا فيرجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للقوي وقد يكون متعددا فرد
وقد جرت عادة الاصوليين بذكر ضروب من التاويل هنا تغير الصحيح عن الفاسد
ليقاس عليها غيرها والقصد بها التمرين والتدريب للرياضة نحو سائل الجوزيين في المراد
بمن البعيد تاويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة وقد اسلم على
عشر امسك اربعا وفارق سائرهن فانهم حملوا امسك على ابتدئ النكاح في
اربع منهن ووجه بعده انه لم ينقل عن احد من امته ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار
المتزوجين ص وستين مسكينا على ستين مدا من البعيد ايضا قولهم في قوله تعالى
فاطعام ستين مسكينا اي اطعام طعام ستين لان المقصد دفع الحاجة وحاجة ستين
مسكينا في يوم واحد كحاجة واحد في ستين يوما فجعلوا المعدوم وهو طعام
مذكورا ليصح كونه مفعولا لاطعام وجعلوا ستين مسكينا عددا مع ملاحظة ان

تكون معتبرة لاطعام ثم هذه العلة واقعة لاعتبار العدد الذي هو حكم الاصل
فكانت مطلقة له ولا يجوز ان يستنبط من النص معنى يعكر على اصله بالابطال وان
في العدد تأييد وهي ان دعاءهم اقرب الى الاجابة فلا يجوز الغاؤها ص واما امراة
نكحت نسوة على الصغيرة والامة والمكاتبة ش اي جاز المراة في الحديث على ذلك ووجه
بعده ان الصغيرة ليست بامراة في حكم الشاهد كما ان الصبي ليس برجل والزموا سقوط
التاويل على مذهبهم فان الصغيرة لو زوجت نفسها فالعقد عندهم صحيح موقوف
نفاذه على اجازة الولي فصح وان ذلك وقالوا هو محمول على الامة فالزموا
خطاه انه يقوله فلها المهر ومهر الامة لاجب فاجاب السيد فصح وان ذلك قالوا
هو محمول على المكاتبة فقيل لهم هو باطل ايضا والقياس وان قوي هنا في نفسه لكن
دلالة العام قويت لانه قال اي وهي كلمة عامة ولذا بكلمة ما صيغا الى ان هذه
الصيغة الموكدة مع ارادة صورة ما دونها بين السائل الخطوا المال ومن هذا
القبيل تظهر لك حسن جمع المصنف بين هذه الادلة وايرادها على هذا الترتيب وهو
فيه متبع لابن الحاجب وقد غفل عنه شراحه ص والصيام لم يشتمل على الصغار والذكر
ش لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية في النهار فجعلوه كالفقراء فجاوه على النادر مع
استعماله على صيغة العموم ص وذكاء الجنين ذكاء امه على التشبيه ش عند الحنفية
يجب ذكاة الجنين وعند الشافعي ان ذكاة امه تغني عن ذكاته ان اكمل ذكاته والحديث
مروي برفع الذكاة ونصبها والرفع هو المعروف في المحفوظ وبه يستدل الشافعي
ورواه الحنفية بالنصب وزعموا انه يدل لهم على كلا الروايتين ووجهوا النصب لوجهين
احدهما ان التقدير كذكاة امه حذف الكاف فانتصب اي ذكوه كذكاة امه
وثانيهما انه اعمل فيه الذكاة الاولى لانها مصدر فكانه قال فان ذكاة الجنين
ذكاة مثل ذكاة امه واضمر محذوف اي واجبة واما على الرفع فلان التقدير مثل
ذكاة امه وحاصل حمله على التشبيه كما قاله المصنف واما اصحابنا فهم رووا
النصب وقالوا المحفوظ في الرواية كما قاله العجلة الحرث كالخطابي وغيره وهي محمل
اوجها اعنى ذكاة الجنين خبر مقدم وذكاة امه مبتدا والتقدير ذكاة ام
الجنين ذكاة ولده قالوا ولو كان كما قالت الحنفية لم يكن للجنين مزية وحقيقة

الجنين ما لان في البطن وذكره في البطن لم يكن فلم ان ليس المراد انه يدرك
ذكاة امه بل ذكاه امه كائنه وبوبه رواية البيهقي ذكاه الجنين ذكاه امه
وفي رواية بذكاه واما توجيه الحنفيه للنصب فضعيف اما الاول وهو تقدير
النصب بحذف حرف الجر فقال ابن عمرون ليس بشئ لانه يلزم منه جواز قولك
زيد عمرا اي كمرو واما الثاني فلان فيه حذف الجر والاصل خلافه بل روايه
النصب ان صحت محموله على ان تقديره وقت ذكاه امه ثم حذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه فانتصب على الظرف وهو يدل للشافعي ان الثاني انما يكون
وقتا للاول اذا اعتبر الفعل الثاني عن الاول والا فمن المحال وقوع الذكاه الاولى
في وقت الثانيه وهذا التقدير للنصب اولى من تقديرهم لو صح احدهما عدم
احتياجه للمجرور وبانيهما موافقته لرواية الرفع واما ما قاله في تقدير الدفع
فساعدهم ابن حجي على عادته وقال اذا حمل على ما قاله ابو حنيفه يكون الجار والمجرور
في الخبر وهو الكثير فكان الحمل عليه اولى وهذا مردود كما قاله ابن عمرون ان بيان
الحديث وسوالهم تلفيد انما كان لانهم شكوا ان ما ادرك ذكاته وذكي من هذا
الصنف اما كل محل اكله وانما سالوه عما تعدد فيه الذبح فوجب حمله على ذلك ليكون
الجواب مطابقا للسؤال ص واما الصدقات على بيان المصرف س اي دون اراده
استيعاب الاصناف بالعطاء واشك ان المقتصر على الاعطاء لصنف واحد معطل
للتاويل ص ومن ثم لذا رحم محروم على الاصول والفروع س هذا الحمل لبعض الشافعيه
وجه تعبيره تعطيل لفظ العموم فانه يعدان بالنبي صلى الله عليه وسلم
بالصيغه العامه ويريد به الاب والابن مع ان له اسما آخر يعرف به وهو ابن
في التعريف كما قال مرد خل داري فله درهم ثم قال اردت به الاب ليس له ان
قيل كيف جعل المصنف هذا بعيدا وهو مذهبه فالجواب ان مذهبنا احتمالان
العتق بالاصول والفروع اما حمل الحديث فلا وانما تلك طريقه ضعيفه لبعض
الاصحاب وحذاقهم لم يرضوا لانهم يتنوعون الحديث فقال النسائي حديث منكر
وقال الترمذي لا نتابع عليه وهو خطا عند اهل الحديث ولذا قال ابن عساكر
والذي عليه العمل انما هو حمل الحديث على خلاف ظاهره واما مقام الاحتجاج

اما ان ص

ه فامر اخر وكذلك ما قبي عليه با لبعد مرا ولان الخصوم قايما بعد مرقبل
لفظه ولا يمكن ان يكون عليه دليل من خارج الا ان يدل مساعد قرينه وحط
الاصولي ما بيناه ص والسارق ليس في البيضه على العهد بخلاف هذا التاويل حكاه
ابن شبه عن يحيى ان اكثم قال حضرت مجلسه فراينه يتاول البيضه على الحديد
واكبل على حبال السفن ورايته يعني به وهو اطل قال هذا ليس بموضع تكثير لما يجده
السارق وانما هو موضع تقليل فانه تعالى قبح الله فلانا عرض نفسه للضرب في عدد
جوهر انما ينال عرض به في خلق رث او كبه شعر قال وكان احدث او رد على ظاهر
الاية في قطع القليل والكثير واراد بالبيضه بيضه الدجاجه ثم اعلم ان تعذر القطع
لا يكون الا في ربع دينار فصاعدا ص وبلال يسمع الاذان على تحمله شفعا واذان
ابن ام مكتوم سر المشهور ان الاذان مثنى لقوله ان بلالا يسمع الاذان وقيل عن
بعض السلف افراده واول قوله يسمع الاذان وقيل عن بعض السلف افراده واول
قوله يسمع اي يجعل اذانه شفعا لاذان ابن ام مكتوم وهو ضعيف ان بلالا كان
ينادي بليل وابن ام مكتوم يناخر حتى يقال له اصبحت اصبحت فكيف يكون الاول
شفعا للثاني وقد اعترض على المصنف في هذا الثاني بان يسمع فعل مثبت لا عموم له
وجوابه ان العموم في المتعلق به وهو الاذان لسياقه لجميع كلماته ص المجمل
ما لم يسمع دلالته سر انما قال ما ولم يقل لفظ ليشمل القول والفعل وانما قال
لم يسمع دلالته ولم يقل لم يدل ممن اجاز اعن الفعل ادلالته وهذا لا دلالة
والكل عبر واحد ص فلا اجمال في ايدا السرقة سر اي لان اليد والقطع
خلافا لبعض الحنفيه فان اليد للعضو الى المنكب حقيقه واما الاصابع فالكوع من
اطلاق الكل على الجزء وقد دل عليه دليل وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع
وذلك اولى من الاجمال المودي الى التعطيل واما القطع فانه المفصل هو ظاهر
عند لا اجمال ولا في لخوخ من بيتكم امتاعكم اي فيما وقع فيه التحريم على الاعيان
ان المعقول منه التحريم فعم جميع انواعه من العقد على الام ووطاء هذه المسله
مكررة سبقت في باب العموم في قوله وقد يعم القطع عرفا كالجوز ونحو اجبت عليكم
امتاعكم وانما اعادها لان عاده الاصوليين يذكرون هنا الخلاف في الكرسي

واجمع عليه الشيخ ابو حامد بان المجاز احجوا ظاهر هذه الاية في اثبات
العزم ولم يرجعوا اليه وعلى الاول فيكون من المجاز المعمول حتى صار حقيقة
عرفية وقيل انه من باب الحذف تقديره دالة العمل على ان الاحكام الشرعية
انما تتعلق باعمال المكلفين دون اعيانهم وبهذا عرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق بفعل
المكلف وذهب الكرخي وجماعة من الحنفية الى ان الحكم متعلق بالعين كالعبد
الفعل الذات ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة
الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اضمار الحذف او المجاز وايضا
معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد ممنوع من اكتسابه ومعنى حرمة العين
ممنوع عنه وذلك لان شرب هذا الماء هو عين فعله ومعنى حرمة العين
منعه من التصرف فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنها وذلك كما اذا صبت
الماء الذي من يده وهو ابلغ ص واسحوا برؤوسكم ر اي لاجل واحلوا لبعض
الجبهة بل هو حقيقة فيما يتناول عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض
فيصدق مسح البعض وعزاه في المحصول للشافعي ونقل ابن الحاجب عنه ثبوت
التعميم بعرف ص لانتاج الاول ر السبع الوارده في الشرع لدوران واقعة
كقوله لانتاج الاول لاصلاة الا بفاتحة الكتاب لاصيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل احتجوا اذا بالجمهور على انه ليس بحجة بناء على القول بثبوت المخالفة الشرعية
وان الشرعي مخصوص بالصحيح وانه محمول على الشرعي دون اللغوي وعند من يقول
ومع ذلك فوجه الاجمال ان الشك في اسقاط الدوات وذهب الماجشون ابو بكر وبعض
المعتزلة الى انها محمله بناء على نفيه المخالفة الشرعية وان الشرعي للاعم من الصحيح والفاسد
والقائلون بالاجمال اختلفوا في سببه على ثلاثة مذاهب احدها كون اللفظ
لم يرد به نفي وقوع اذ وقوعه مشاهد وانما اريد به امر اخر لم يذكر وهو غير
معلوم فكان مجملا الثاني انه ظاهر في نفي الوجود وفي الحكم فصار مجملا
الثالث انه متردد بين نفي الكمال ونفي الجواز وهو الذي صرح به الماجشي
في المغرب وزعم المازري ان الماجشي يقول بالوقف في هذه المسئلة قال وهو
عندي هذا الاجمال وقول محمل عندي في الاجزاء ونفي الكمال لا اكثر من ذلك

حتى يعلم دليل من احد الامرين والقايل بالاجمال يقول انه يستفاد جميع
الاشيا فالتحق بالمجملات ص ورفع عن امتي الخطا والنسيان ش ذهب ابو الحسن
وابو عبد الله البصراني الى انه مجمل لتردده والجمهور على خلافه لظهوره
في نفي المواخذه والعقاب لتوصل ذلك بالعرف او باللغه جزم ان الحاجب
بالاول وهو الذي قاله الغاضي في العرب تقريعا على ثبوت الاسما الشرعيه
وذكر ان السهماني الثاني واعلم ان المصنف تقدم له في باب العموم في
ان يكون هذا عاما حيث قال لا المقتضى وهنا في ان يكون مجملا وهو في هذا الاطلاق
متابع لابن الحاجب ص لاصالة الاباحه الكاب ش وقد سبقت في الاشياء الاول
ولا وجه للتكرار وقال ابن دقيق العيد صار بعض الاصوليين الى ان هذا اللفظ
مجمل من حيث انه يدل على الحسيه وفي غير مستقيه محتاج الى الاضمار والسبيل
الى اضمار كل محتمل لوجهين احدهما ان الاضمار اكثر قد ناقض بان اضمار الاكثر
يقتضي اثبات اصل الصحه وفي الصحه يعارضه واذا تعين اضمار قد قلنا البعض
اولى من البعض فتعين الاجمال وجواب هذا انا لا نسلم ان الحسيه غير مستقيه
وانما يكون غير مستقيه لو حمل لفظ الصلاه على غير عرف الشرع وكذلك السلام وغيره
اما اذا حمل على عرف الشرع يكون مستقيما حسيه ولا يحتاج الى اضمار ويروى الى
الاجمال ولكن الشرع نحوله على عرفه لانه الغالب وانما يحتاج اليه عنده انه
ليث لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغه ص لوضوح دلاله اللفظ وخالف
قوم ش هو راجع لجميع ما مشى وقد بينا وجه الظهور والخلاف ظاهر وانما الاجمال
في مثل القرو والنور والجسم ومثل المشترك لتردده بين الفاعل والمفعول ش الاجمال
يكون تاما في المفرد وناقصا في المركب والاول له اسباب احدها ان يكون وضع
كذلك كالقرو للطهر والحيض والشفق على الحمره والبياض وهذا ذكر ان الحاجب
وغيره لكن ذكر الامام تقي الدين في شرح المفرح وجوه دقيقة الفرق بين
المجمل والمشترك ان المجمل يشتمل على ثبوت احتمالين متساويين بالنسبه الى
الفهم سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقه او لاحدهما مجازا وفي الاخر حقيقه
فالاجمال انما هو بالنسبه الى الفهم والمشترك لا يكون الا لاحتمالين متساويين

لنسبه الي الوضع لا بالنسبه الي الفهم فلا يكون مجملا امي بانها صلاحيه اللفظ
تما لين بوجه ودلك كا لنور للعقل ونور الشمس بالنسبها صلاحيته لتمالين
ردلك كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو وهدا الذي قلته ذكره الغزالي
رابعها صلاحيته للفاعل والمفعول كالمختار نقول اخترت فانا مختار وهو
مختار ومثال العسكري وتميز بحرف الجر مفعول به الفاعل مختار لكذا وفي المفعول
مختار من كذا ص وقوله تعالى او يعفو عن الاجمال في التركيب له امثله سنا هذه الآيه
لترددالذي بيده عقدة النكاح بين الزوج والولي ولذلك اختلف فيه فقال
الشافعي بالاول ومالك بالثاني ويرجح قول الشافعي بانه الولي المروي عن علي
وابن عباس عالي الصحابه ولا يعرف لهما مخالف من الصحابه انما المخالف الزهري
ومجاهد والحسن ثم هو جار علي القواعد فان الولي له عفو له ان يعفو فان
نبينه بوجه من الوجوه وحمل المجمل علي ما وافقه القواعد التي هي اولي والعلم
ان المصنف تابع ابن الحاجب في جعل هذا من الاجمال وهو منازع فيه علي مذهبه
لظهور عند الشافعي في الزوج ومع ذلك لا اجمال الا ما يتلي عليكم ص ومنه ان
يكون موضوعا لجمله معلومه الا انه دخلها استثناء مجهول فيكون مقتضيا الاجمال
جميعه كقوله تعالى احلت لكم بهيمه الانعام الا ما يتلي عليكم فانه صار مجملا لما
دخله الاستثناء ومثله قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
لما كان الحق مجملا صار ما بين عند من يقتل مجملا وقوله عليه السلام والسلام السلح
جايز بين المسلمين الا سلحا احل حراما او حرم حلالا وما يعلم تاويلها الا الله والراسخون
في العلم ص وبنا الترديد بين العطف والقطع فالواو يقوله والراسخون ومن جاء
بالخلاف في جواز الوقف لان الراسخ فيه الاجمال علي قوله الا الله وقد سبقت
هذه المسئله وهذا يجوز ان يكون معدودا من اسباب الخلاف الا ان الراسخ فيه
الاجمال لما سبق من ترجيح خلافه ص وقوله عليه السلام لا يمنع احدكم جاره
ان يضع خشبه في جداره ص ومعنى في رجع الضمير الي ما تقدم فان ضمير الجدار
يحتمل العود علي نفسه اي في جدار نفسه وعلي جداره اي في جدار جاره ولهذا اختلف
قول الشافعي في الجدار المختص احد الجانبين هل للاخر ومنع الجدوع عليه والجديد

المنع بنا على ان الضمير في جدار لصاحب الحسه اي لا يمنعه الجار ان يضع خشبه على
جدار نفسه ورجح هذا بانه الاوفق للقاعده النحويه في عود الضمير للاقرب ص
وقولك وقد طيب ما هو س ومنه اني مرجع الصفه فان ما هنا قد رجع الى الطيب
وقد رجع الزيد وسفاوت المعنى باعتبارهما ص الثلاثه زوج وفرد س ومنها
ترد د اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات نظرا الى اللفظ وان كان احدهما
متعينا بخارج كقولك الثلاثه زوج وفرد فانه بالنظر الى دلاله اللفظ لا تعين
احدهما وبالنظر الى صدق القابل متعين لان المراد منه جميع الاجزاء فان حمله
على جميع الصفات او جميعها يوجب كذبه ص والاصح وقوعه في الكتاب والسنه س اي
حلافا لداود وقال الصيرفي ولا اعلم احدا اباه غيره والدليل عليه ما سبق من الايات
والاحاديث تاييد هل يعلم الزام شيء قبل ورود البيان قال صاحب
المواقف يعلم الزام المجمل قبل بيانه واجب واختلف اصحابنا في كيفيه الزامه
قبل البيان على خمس احدها انا متعبدون قبل البيان بالزامه بعد البيان
والثاني انا متعبدون قبل البيان بالزامه مجملا وبعد البيان بالزامه مفسرا
وهذا الخلاف بناء على ان المصنف وكله وهو ترك من الخلاف السابق في العام
هل يجب اعتقاد عمومه قبل ورود التخصيص ص وان المبين الشرعي اوضح من اللغوي
وقد يتقدم س اي فيحمل على الشرعي الا ان يدل دليل على ارادته اللغوي لاستعراء
عرف الشارع على اتيانه الطلاق لفظ الصلاه والصوم وغيرها لما ثبت له فيه عرف
استعمال وقيل يحمل عليه قال الغاضي قال الامام وهو ينافض مذهبه في نفي
الاسامي الشرعيه اللهم الا ان يكون له قول اخر بانها اسامي واما اذا اجمل مع اعتاد حمله
على الشرعي لاحاله او يكون ذلك تفريعا منه على قول من يقول بها وهذا ضعيف فانه
من اين له الحكم عليهم بانهم يسوون بين الشرعي واللغوي وقد تقدم اي في
فصل الحقيقه والمجاز ص فان تعذر حقيقته فيراد المجاز نحو راوعجل او يحمل على
اللغوي اقوال س اذا وردت لفظه لها معنى لغوي ومعنى شرعي وتعذر الشرعي
حقيقه ولم يمكن الرد اليه المجاز كقوله الطواف بالبيت صلاه فانه لا يمكن حمله
على الصلاه الشرعيه حقيقه ولا الى المجاز فيحمل على ان حكمه حكم الصلاه في الطهاره

والسنة ونحوها لان غرض الشارع تعريف الاحكام فيرد كلامه الى الشرعي ما امكن
وقيل يحمل عليها اللغوي ونظيره المسئلة ايضا ان يتعذر الحمل على اللغوي كما تعذر
على الشرعي فهل يرد الى الشرعي او يكون مجملا فيه هذا الخلاف وعبارة المصنف
شاملة لكل من الصورتين فان قوله تعذر احدهما من الشرعي واللغوي والغزالي
ذكر الاولى ومثل لها بالطواف البت صلاة كما ذكرنا ويمكن ان يكون هذا مثالا
للثانية فان الطواف ليس هو نفس الصلاة الشرعية ولا اللغوية فهل يرد الى الشرعية
او يكون مجملا ومثل الاولى بقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة قال
فانه محتمل ان يكون المراد انه يسمى جماعة وانعقاد الجماعة وحصول فضيلة ص
والمختار انه اللفظ المستعمل لمعنى ثان ولمعنى ليس ذلك المعنى احدهما اجمل فان كان
احدهما متعلقا به وتوقف الاخر اذا امكن حمل كلام الشارع على ما يفيد معنيين كما
لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد واختاره الامدي واطلق المسئلة تبعا للغزالي
وحمله المصنف على ما اذا كان المعنى الواحد ليس واحدا من المعنيين فهذا اجمله خلاف
في الحمل بذلك المعنى بل يقطع بكونه مجملا وقال الحمل على ما لا يفيد معنيين اولى لانه
اكثر فايدة لانا نقول انما يصح هذا لو كان المعنى الواحد احد المعنيين اما اذا
لم يكن هو فسيمه وفي الحمل عليه دفع لاحد محتملي اللفظ فجرد كون الاخر اكثر فايدة وهو
لا يوجب هذا فاما اذا كان المعنى الواحد احدهما اي احد المعنيين من الحمل الاخر
فيحمل به اي بالمعنى الواحد على كل حال والاجمله فيه خلاف لانه كان هو تمام
المراد باللفظ فلا اشكال وان لم يكن احد المرادين فلا مانع من الحمل ويوقف الاخر
فانه محل التوقف ص البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي س هذا نقله
ابن السمعاني وغيره عن ابي بكر الصيرفي وزاد عنه امام الحرمين وابن الحاجب
والوضوح وانما اختاره المصنف لانه اجاب عما اورده ابن الحاجب عليه فان
الشافعي قال خرج عنه البيان ابتداء وهو الظاهر من غير سبق اجمال واجاب المصنف
ان للصيرفي منع تسميته بيانا فان البيان الذي هو فعل المبين انما يكون للمجمل وانما
وان ما ورد ابتداء افاد علما لكن حاصلا للسامع فهو قبل السماع كمن اشكل عليه
خطاب سبق وروده واعرض عليه امام الحرمين بانه يجوز بالجمع والحاجة لم يدخل

في التعريف واجاب المصنف بان المجاز الظاهر يجوز دخوله والاولم يسلم لهم
تعريف س وانما عب لمن اورد فهمه افقاما س لان لهم شرط المكلف فان لم
يرد لم عب وهذا ذهب بعضهم الى انه لا عب البيان في الخبر وانما عب في الكلف
التي تحتاج الى معرفتها للعمل إس والاصح انه قد يكون بالفعل س بدليل انه عليه
الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقال خذوا عني مناسككم صلوا كما
رايتموني اصلي وقيل بسنع لانه يطول فتاخر البيان به مع امكان فعله ومحل
الخلاف ما اذا ورد مجملا ثم فعل فعلا فالاصح ان يكون بيانا له فيعلم بذلك انه واقع
منه على جهة البيان والا للزم خلو المجمل عن البيان وهو ممتنع اما اذا قال لقد
ما كلفتم بهذه الا به ما افعله ثم فعل فعلا فلا خلاف انه لا يكون بيانا قاله الاصبهاني
في الغرب واعلم انه لا خلاف في وقوع البيان بالقول وانما الخلاف في الفعل
وسكتوا عن الاشارة والكتابة فيجب ان يكون على خلاف الفعل لكن قال صاحب الواضح
من الحنفية اعلم خلافا في ان البيان يقع بها س وان المظنون من المعلوم
س هذا ما نقله الماجي في الغرب عن الجماهير وقال انه المختار واختار الامام
الرازي والقاضي ان الحاجب على نقله عن ابي الحسين ثم اختار ان البيان يجب ان
يكون اقوى دلالة من المبين وعن الكرخي المساواة واستدرك الهندي ذلك وقال
لا توهم في حق احد انه ذهب الى اشتراط انه كالمبين في قوة الدلالة فانه لو كان
كذلك لما كان بيانا لدليل كان هو محتاجا الى بيان اخر وحكى الماجي عن العراقيين التفصيل
بين ما يعم وجوبه سائر المكلفين كبيان مقدار الصلاة والزكاة وصفاتها وبقائها
فيجب ان يكون بيانه معلوما متواترا ومن ما لا يعم به البلوى ويختص معرفته بالعلماء
كقدر نصاب السرقة واحكام المدبر والمكاتب فيقبل في بيانه خبر الواحد فحصل
ثلاثة مذاهب س وان المتقدم وان جهلنا عينه من القول والفعل فهو البيان وان
لم يسع البيانان كالوطاف بعد الحج طوافين وامر بواحد فالقول ونعله ندب
او واجب فعند ثلاثة ومتاخر وقال ابو الحسين المتقدم س اذا ورد بعد المجمل قول
وفعل فاما ان يتفقا في الحكم او يختلفا فان يتفقا فاما ان يعلم المتقدم منهما او لا فان
اتفقا وعلم المتقدم منهما فهو البيان قولا كان او فعلا والثاني تاكيد وان جهل

وهو في الزايد صحيح وفي المساوي معارض بان الباقي يكون توكيدا كما
قاله الرافعي في الاقرار وان لم يكن مستغرقا عاد الباقي الى الاول نحو عشرة الا
ثمانية الا اربعة فيلزمه تسعة كذا قطعوا به لكن ذكر الرافعي في الطلاق في
كلامه على الاستثناء الذي اباه لو قال انت طالق ثلاثا الا اثنين الا واحدة اه
يقع ثنتان وقال الحناطي يحتمل ان يعود الاستثناء الباقي الى اول اللفظ قال
في الروضة والصواب الاول فايدتان احدهما هذه المسئلة مفرعة على
جواز الاستثناء المستغرق وهو الصحيح لقوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين
الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته قال الروياني ومن اصل للغة من ينكر
ذلك ويقول العامل في الاستثناء الفعل الاول بتوسيط حرف الاستثناء والعامل
الواحد لا يعمل في معمولين ويقول في الآية ان الاستثناء الثاني من قوله اجمعين
وعنه يجوز ذلك ويقول العامل الاول الباقي لا يقال سلك المتوسطون عن
نحو هذه المسئلة وهي ان يتعدد المستثنى منه ويتحد المستثنى كما تقول في مسئلة الاستثناء
عقب الجمل وسنذكرها ص والوارد بعد جمل متعاطفة للكل وقيل ان من
الجمل الاخيرة وقيل ان عطف بالواو وقال ابو حنيفة والامام للاخيرة وقيل
مشترك وقيل بالوقف س الاستثناء الواقع عقب جمل عطف بعضها على بعض
كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية اختلفوا فيه فعندنا يعود الى الجميع
ما لم يقم دليل على ارادة البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفين في جميع المتعلقات
كالحال والشرط ويكون الجمل معطوفا بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة
هذا هو المشهور عن الشافعي واصحابه وكان ابن ابي هريرة ينسبه في نسخه
ذلك اليه ان ابن الصباغ نقل عن نص البويطي اذا قال انت طالق ثلاثا
وثلثا الا اربعا وقعت ثلاث قال ابن الصباغ وهذا انما يجوز انه اوقع جملتين
واستثنى احداهما عليها فلم يقع لان الاستثناء يرجع الى الاخيرة من الجملتين
انتهى وجوابه ان شرط العود للجميع امكان عوده الى كل واحد منها وهو
متعذر هنا فلهذا اختص بالاخيرة وذكر المصنف في شرح المختصر في الجواب
عن سؤال هذا السؤال تخصيص المسئلة بغير العدد وليس كما قال ثم العاملون

يعوده الى الجميع منهم من شرطه ان يسبق اللام لغرض واحد كاكرم بني تميم واخلع عليهم فان الغرض التعظيم فيهما فان اختلفا عاد الى الاخير وهو قول ابي الحسين ومنهم من شرط كون العطف بالواو وهذا ما نقله الرازي في كتاب الوقف عن امام الحرمين بعد ان ذكر ان اصحابنا اطلقوا العطف قال واي الامام يشبه بامرين احدهما ان يكون العطف بالواو او الجامعة فان كان ثم العطف بالاخيه والثاني ان لا يحال بين المتعاطفين كلام طويل وعليه جرى ابن الحاجب والصواب ان العاطف مطلقا وحتى كالواو وقد صرح الغزالي في باب الوقف من البسيط بان كل حرف يقتضي الترتيب كذلك وصرح الفاضي في التقريب بالفاء وغيرها وذهب ابو حنيفه الى عوده للاخيره لان الجمله الاولى قد استقرت مرادا بها لانه اذا تعلق بين المستثنى والمستثنى منه كلام استقر ولم يجز ان يرجع اليه واختاره الامام في المعالم وقال المرتضى مشترك بينه وبين الفاضي والغزالي الوقف لبعضي عدم العلم بمدلوله في اللغه فلا يدري ما حكمه تنبيه كان الفاضي جلال الدين القزويني رحمه الله يقول ان عود الاستثنا الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد وجوابه ان من يجعل العامل هو الاول ومنهم ابن مالك لا يرد عليه ذلك ومن يجعل العامل غيرها له ان يقول انه قد حذف من المتقدم لدلاله المتاخر ثم ان توارد العوامل على معمول واحد فيه خلاف وقد ذكر في باب النعت اذا قلت جاني زيد والى عمرو العاملان فان مالك وجماعه يجوزون ذلك من غير قطع وغيرهم يمنعه ويقدره مقطوعا على تقدير مبتدا ص والوارد بعد مفردات اول بالاصل ش صور الاصوليون المسئله بالوارد بعد الجمل والظاهر انه جرى على الغالب فان الوارد بعد المفردات اولى بعوده الى الكل لعدم استقلالها وبهذا اندفع كلام جماعه الا ما وقع في المفردات وجعل الرازي قوله حفصه وحمزه طالقان ان شاء الله من باب الاستثنا عقيب الجمل ص اما القران بين الجملتين بالواو فلا يقتضي التسويه في غير المذكور حكما خلافا للاسفرايني والمرزبي ش القران بين الشيئين في اللفظ في حكم لا يقتضي التسويه بينهما في غيره من الاحكام وبهذا

العتاد ولا على ما وراه بل يطرح لدا العاده السابقه ش التخصيص بالعاده
مما اختلف فيه نقل الامام الرازي والامدي واتباعهما فذكر الامام ان
العاده تخصص وعكس الامدي وان الحاجب قسم الناس من اجراء على ظاهره ومنهم من
حاول الجمع بينها ظنا توارد هما على محل واحد والصواب ان المسئله صورتين احداها
وهي التي تكلم فيها صاحب المحصول واتباعه ان يوجد النبي صلى الله عليه وسلم او يحرم
امرا بلفظ عام ثم يرى من بعد العاده جاريه بترك بعض او بفعله فالمختار كما قال
في المحصول انه ان علم جريان العاده في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه منعه منها تخصص
تخصص والتخصيص في الصوره تقريري وان علم عدم جريانها لم تخصص الا ان يجمع عليه
فتخصص ويكون التخصص هو الاجماع لا العاده وان جهل فالحق ان الباب مفتوح
اذ لم يتكلم فيها الامدي وان الحاجب ان كون العاده جاريه قبل ورود العام تجعل
معين كاكل الطعام معين ملائم اذ عليه الصلاه والسلام نهاهم عنه بلفظ متناول له
كما لو قال حرمت الربا في الطعام فهل يكون النهي مقصورا على ذلك الطعام فقط او يجري
على عمومه ولا اثر للعاده فيه والحق الثاني وعندهم ان الذي جرت به العاده مرادا
قطعا واما الخلاف في ان غيره هل هو مراد معه وقال ان دين بعد الصواب
التفصيل بين العاده الراجعه الى الفعل والى القول فما رجع الى الفعل يمكن ان يرجع
فيه العموم على العاده مثل ان يحرم بيع الطعام بالطعام وكون العاده بيع البر
فلا يخص عموم اللفظ بهذه العاده الفعليه واما ما يرجع الى القول فقبل ان يكون
اهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتيادا ليس الذهن يتبعه الى
ذلك الخاص فاذا اطلق اللفظ العام فيقوى بقرينه على الخاص العاده ان الظاهر
انه انما يدل بالفظ على ما شاع استعماله فيه لان المبادر الى الذهن هو وان
هو فقهي بالسنه للجار الرابع وقائما للاكثر ش لان ما ذكره ليس لفظ الرسول
بل حكايه لفعله ويحتمل ان يكون قضاه بجاري كان بصفه معين جاوقد يتابد
قول السابقي وقابع الاحوال اذا نظرت الا الاحتمال تسقط بالاستدلال وخالف
ابن الحاجب فاحتاط انه يعم العاده مطلقا وانما ذكره الامدي بحثا فاقامه ان
الحاجب مذهبا وارضاه وقال في شرح العنوان اعتاد بعض الفضلا عموم نحو فعني

بالشفعة الجار بناء على عدالة الشفيع ومعرفته بالشفعة ومواقع الطمع وجوز
ان يكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان ومنهم من قال الاصح ان الحكم
في الحكي ولا عموم الحكي والحق التفصيل فان كان الحكي فعلا لوحضي كان دالا على العموم فيعمل الصحابي
فيه يجب ان يكون مطابقه للقول لما تقدم من معرفته وعدالته تنبيهان الاول
قد علل في هذه المسئلة مكررة مع قوله في باب العموم ان الفعل المثبت ليس بعام وليس كذلك
وهذا اطلق ان الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في اثناء هم ذكر قضية الشفعة الجار
واختار انه يعم والفرق ان الفعل لا صيغة له حتى يتمسك بعمومه بخلاف النفي
والامر والنهي فانه لا بد لا من صيغة وقد يفهم الراوي من العموم فيرويه
على ذلك الثاني ان هذا الاخص يعني بل الخبر في نحو نهى عن بيع الغرر ونكاح
الشغار وامر بغسل الاناء اذا ولغ الهر فيه وخالفه غيره وقطع بها بالتعميم ان امر
ونهي عباد عن امة وقع منه خطاب التكليف ولما يذكر ما موزا ولا منهيا علم ان
المخاطب به الكل ص مسئلة جواب السائل غير المستقل تابع للسؤال في
عمومه والمستقل الاخص جائز اذا امكن معرفة المسكوت والمساوي واضح لان السؤال
في دعوى العموم فيما يذكره السامع من الصيغ السابقة ابتداء اما ما ذكره جوابا لسؤال
سائل فلا يخلو اما ان يستقل بنفسه بدون السؤال او لا فان لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء
به فهو على حسب السؤال ان كان عاما فهو عام وان كان خاصا فخاص حتى كان السؤال يعاد
فيه سئل ان يقال هل يتوضأ بالبحر فيقول نعم ولا خلاف فيه وان استقل بنفسه
بحيث لو ورد مبتدأ لكان مفيدا للعموم فهو على ثلاثة اقسام اما ان يكون اخص من
السؤال او مساويا او اعم والاول الاخص مثل قولك من جامع في نهار رمضان فعليه
ما على المظاهر في جواب سؤال من افطر في نهار رمضان وهذا الجواب انما يجوز
بثلاثة شرائط احدها ان يكون فيما خرج الجواب تنبيه على ما اخرج منه والا
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وثانيها ان يكون السائل من اهل الاجتهاد والا لم
يعد التنبيه وثالثها ان لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد
لئلا يلزم التكليف بالامتثال والاولان يمكن فهمها من قول المصنف اذا امكن

معرفة

بالمعربين المجرد نعني من المعاني السابعة ومثله قوله تعالى وقالوا كونوا هودا
او نصارى قالوا التعبير عنه بالمعربين اولى من التقسيم لان استعمال الواو فيما
هو تقسيم اكثر من استعمال او ونوزع في ذلك بان مجيء الواو في التقسيم لا تقتضي ان
او لا تاتي له بل تقتضي ثبوت ذلك عرفا ومثال الاول لا تزال تكذب او تصدق ومثل
بعضهم منه قوله تعالى او تعرضوا فمن فريضة اذا قدر تعرضوا منصوبا بان مضمرة
ويكون عاملها في الجار ومثال الاضراب قوله تعالى او تريدون قال الفراء
هنا بمعنى بل وقيل تجيء للاضراب مطلقا وعن سيبويه لشيئين قام فعلى اوهى واعاده
العامل نحو يا قام زيد او يا قام عمرو ولا قعد زيد ولا بل عمرو ومثال الترديد
ذكره المصنف ما ادري اسلم او ودع اي لغرضه وان كان يعلم انه سلم او ومثله لا يدري
ما ادري اذن او اقام وحكايته عن الجوهري تابع فيه السيرافي في المقتضب وقد
ذكروا لها قسما رابعا وجعل منه قوله تعالى وما امرنا الا كلمح البصر
او هو اقرب ثم قال السيرافي وهو من الفساد وانما هي في الشك وانما استبعد
الفراء مرادها استيناف الكلام بالتوبيخ او حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين
سمع او مستبعد قلت وهذا المعنى لا بد من الاعتراف برجوعها الى الابهام على
المخاطب واما دعوى افادته ذلك ضمنا بعدا فلا خصوصية له لهذا المعنى لهذا
ذهب قوم الى انها موضوعة للقدر المشترك بين المعاني السابعة وهي لاحد
الشيئين او الاشياء واما ذهب هذه المعاني من القرآن ص الرابع اي
بالفتح والسكون والكسر والمد للقرب او البعيد والمتوسط قول ش
معنى الاشارة ان يكون المشار اليها وعادة عنه وهي اعم من ان تكون للمتكلم او اي
تدخل على الجملة والمفرد ويقع بعدها القول وغيره مثال المفرد عندي عشرة اي
ذهب ومثال الجملة قول الشاعر ٭ وترمينني بالطرف اي انت مذنب وتقلينني
لكن اياك لا اقلي ٭ فجعل اي انت مذنب تفسيرا لترمينني بالطرف اذ كان ترمينني بالطرف
معناه نظرا لك نظر مغضب ولا يكون ذلك الا عن ذنب واغرب ابن ابي الربيع
في شرح الجمل فقال شرطها ان يكون ما قبلها جملة تامة مستغنية بنفسها يقع بعدها
جملة اخرى تامة ايضا يكون الثانية هي الاولى في المعنى ثم لما وقع بينهما

الكسر

ما بعد اي

اي وادعى بعضهم انها اسم فعل بمعنى عُوا واقموا وضعف لعدم دلالتها
على معنى في نفسه بغير اضافته وحكى ابن مالك عن صاحب المعتوني انها حرف
عطف ثم قال والصحيح انها حرف تفسير تابع يتبع ما بعدها الاجلى الاخفى وهو
عطف بيان توافق ما قبلها في التعريف والتنكير ومثال النداء اي زيد وفي
الحديث اي رب وعلى هذا فحل نادى بها القرب كالبعد او البعيد مضافة او
حكما او المتوسط اقوال والاول قال المبرد والزمخشري وابن مالك قال ابن
برهان وعليه اسمان ربنا تاليه وهي المتوسط ولا يعرفه الجمهور والراجح الثاني
وعلله ابن مالك عن سيبويه لانه صرح بانها تأتي للبعيد وعلل العواس
الاول بقلة لفظها وعدم احتياجه لمدا لصوت وتظهر فائدة التعليلين في الاولى
الاول هي سادسها فما وعلى الثاني فلا وفي كتاب الادوات اي للقرب حاضرا
اذا كان مُعرِضا عنك والالف للقرب المتصل عليك وبا للجمع ص والسين
للشرط والاستقبال وموصوله ودالة على معنى الكمال وموصلة لندا ما فيه
ال ش اي وبالفتح والتشديد مثال الشرط ايهم لاكرمني اكرمه والاستفهام ايهم
زاد ثم هذه اما ناقل المدلول والاكون استفهاميه او شرطيه الا مع فيه وهو
مردود بل يجوز ان يكون معرفة او نكرة بحسب ما يضاف اليه ومثال الموصولة
اي بمعنى الذي قوله تعالى ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد التقدير لننزعن
الذي هو اشد قاله سيبويه وخالفه الكوفيون والدالة على معنى الكمال في
الصفة وتقع نادرة صفة للنكرة نحو زيد رجل اي رجل اي كامل في الصفات
الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي رجل واعلم انها اذا وقعت صفة
ما اضيف الى مشتق كانت للمدح بالمشتق منه خاصة وان اضيفت الى غير المشتق
كانت للمدح بكل صفة يمكن ان يتبع بها فالاول كمررت بعالم اي عالم فالمدح عليه
بالعلم خاصة والثاني كمررت برجل اي رجل فالمدح عليه بكل ما يمدح به الرجل
وكلام المصنف شامل للقسمين ومثال الموصلة يا ايها الرجل وزاد بعضهم مجيرا للتخصيص
نحو اللهم اغفر لنا ايتها العصابة والنعت كقوله اي فتى اصبحت وحارها وهذا
راجع الى الاستفهام تنبيه كان ينبغي ان يذكر اي بكسر الهمزة وسكون الياء

ليسوفي جميع اقسامها وهي حرف جواب بمعنى نعم والاجاب بها الواقع قسم في جواب
الاستفهام نحو ما تستفتيك احق هو قل اي وربي ص الخامس اذا اسم للماضي
ظرفا ومفعولا به وبدلا من المفعول ومضافا اليه اسم زمان والمستقبل في الاصح ويرد
للتعليل حرفا وقيل ظرفا وللمفاجاة وفاقا لسيبويه ش اجمعوا على اسميته اذ يدخل
تنوينها في نحو يومئذ والاضافة اليها نحو اذ هدينا وهي اسم لوقت اذ قام زيد سوا
دخلت على الماضي او غيره ومثال استعمالها ظرفا قوله تعالى اذ اخرجها الذين
كفروا وقدمه المصنف لانها الغالب فيها ومثال المفعولية اذكروا اذ كنتم
قليلا فكثركم ومثال البدلية اذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل اشتمال
من مريم على حد الهدى في قولك عن الشهر الحرام قتال فيه ومثال المضاف اليه الزمان
اي سواصلح للاستعانة عنه نحو يومئذ او لا نحو يومئذ هدينا ومثال المستقبل بمعنى وحينئذ
اذا يومئذ تحدث اخبارها وهذا ما اختاره ابن مالك وجمع من المتاخرين بمحض بقوله
تعالى فسوف تعلمون اذ الاغلال في اعناقهم ولكن الاكثرين على المنع واجابوا
عما تمسك به المولون بان امور المستقبل لما كانت في اخبار الله متيقنة معلومة
جاء عنها بلفظ الماضي وبهذا اجاب الزمخشري وابن عطية وغيرهما ومثال
التعليل لن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم وادغم يعقوب فسيقولون هذا افك قديم
ويقولون ع انها حسد هل تكون حرفا نمزلة لام العلة وتنتصب سيبويه وصرح
به ابن مالك ع بعض نسخ التسهيل وظرفا والتعليل مستفاد من فحوى الكلام لا من
اللفظ والمراد بالمفاجاة الواقعة بعدينا وبينما قال سيبويه بينا اكرما
اذ جاء زيد فهو لما توقعه وتجزم عليه والخلاف السابق آنفا هنا هل هي حرف
بمعنى المفاجاة او اسم على ظرفيته الزمانية ويرد هنا قول ابن طرف مكان
قابل بدا بي اذا التقيا ص السادس اذا للمفاجاة ش وهي التي تقع
بعدها المبتدا فرقا بينها وبين الشرطية نحو خرجت فاذا الاسد بالباب ومنه
قوله تعالى فاذا هي حيه تسعى قال صاحب الكشاف انما اذا الكائنة بمعنى الوقت
العامل فيه ناصبا لها وجلة تضاف اليها خصص بعض المواضع بان يكون ناصبها فعلا
مخصوصا وهو فعل المفاجاة والجلة ابتدائية لا غير فتقدير نحو قوله تعالى حاشر

وعصيهم وفاجأ موسى وقت عَمَلِ حبالهم وقال ان الحاجب معنى المفاجاة حضور
الشيء معك في وصف من اوصافك المتعلقة وتصويره في هذا المثل حضور السبع
معك في زمن وصفك بالخروج او في مكان خروجك لان حضورك في مكان فعلك
حين تلبسك به امّا مرّ حضرك في زمن فعلك حين تلبسك به لان ذلك المكان يحصل
ذلك الحين دون من اشبهك وذلك الزمان لا يحصل دون من اشبهك وكما كان المفاجئ
يسبق بالمفاجي كانت المفاجاة اقوى ص حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك المبرد
وان عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان ش اختلفوا فيها
على ثلاثة مذاهب احدها انها حرف لان المفاجاة معنى من معاني اللام كالاستعلاء
والتي والاصل في المعاني ان تودي بالحروف نحو كلم فوه وما درج توهم فاذا ان
زيدا الباب كذا ان اذا يعلم ما بعدان فيما قبلها وانا التي انها ظرف زمان والثالث
انها ظرف مكان بدليل توعا خبرا عن الجثة في نحو خرجت فاذا زيد وظرف الزمان
لا يقع خبرا عن الجثة واجاب الثاني بانه على حذف مضاف اي حضور زيد وجب
هذا وما قبله لسيبويه وفائدة الخلاف تظهر اذا قلت خرجت فاذا الاسد فعلى
الاول لا يصح كونها خبرا لان الظرف لا يخبر به ولا عنه وكذا على الثاني لان الزمان
لا يخبر به عن الجثة ويصح على الثالث اي فيما الحضرة الاسد ص وترد ظرفا للمستقبل
متضمنة معنى الشرط غالبا ش ولذلك يجاب بما يجاب به اداة الشرط نحو اذا
زيد قم اليه قالوا واختصت من ادوات الشرط بانها لا تكون الا في الخبر تقول
اذا طلعت الشمس فاتني وانما ان ونحوها تكون للشكوك فيه ولهذا قال تعالى
واذا سكن البحر فيه البحر لما كان من البحر لا البحر محققا خلاف قوله وان مسه الشر
فذو دعاء عريض فانه لم يقيد مس الشر بل اطلقه وقاسه على البحر الذي يحقق فيه
ذلك غالبا وهذا تضعيف لتاويل الذي حكاه البخاري عن اسحق بن راهويه في
الحديث الذي حسنه الترمذي ان المرء اذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله
ووضعه في ساعة واحدة ان معناه ان شهوة الولد كان ولكنه لا يشتهيه بمثل
ليس هذا طبيعة اذ بل طبيعة غيرها من ادوات الشرط واستظهر نحوه غالبا الى
كونها مجردة من معنى الشرط كما ياتي ص وتقع خبرا للماضي والحال ش اما الماضي

وقال ابن

وحضوره معك في مكان خروجك
الضمير يعود على زيد من حضوره معك في زمن وصفك

ولا امنع ان يقع موقع اذ كقوله تعالى وآية لهم الليل اذا ما انسلخ منها النهار فاذا هم مظلمون
لا احبك ما احبكم وقوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها فكذا اشبه بعضهم
وتابعه ابن مالك والجمهور سمعوه وما ولوا ما اوهم ذلك واما الحال وعلما بعد
القسم نحو والليل اذا يغشى والنهار اذا جلاها فرق بانها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفا للفعل
القسم به انشاء لا اخبارا عن قسم لان الله سبحانه وتعالى قديم وذو الكون مجدود
فوجب ان يكون المقسم به الليل والنهار الاستقبال والحال متنافيان واذا بطل هذان تعين
ان يكون لاحدهما على ان المراد به الحال وقال ابن الحاجب في شرح المفصل قد تاتي
لمجرد الظرفية دون الشرطية نحو والليل اذا يغشى اقسم وقولك اقسم متعلقا بالشرط
وهو ظاهر لانها لو كانت شرطية لاحتاجت الى جواب وليس في اللفظ ما يكون معدودا
بدليل فعل القسم وهو فاسد لانه يصير المعنى اذا يغشى اقسم فيكون القسم معلقا
بالشرط وهو ظاهر الفساد واذا ثبت انها لمجرد الظرفية فليست معلقة بفعل
القسم لانه يصير المعنى اقسم في هذا الوقت بالليل فصير القسم مسندا والمعنى على
خلافه بل تتعلق بفعل محذوف اي اقسم بالليل حاصلا في هذا الوقت في اذن في
موضع الحال من الليل انتهى وقد وقع في محذور اخر وهو ان الليل عبارة عن الزمان
المعروف فاذا جعلت اذا معمولة لفعل هو حال من الليل لزوم وقوع الزمان
في الزمان وهو محال والجواب اذا كما مجردا للشرط كذلك تجرد عن الظرف فهي هنا
لمجرد الوقت من دون تعلق بشيء تتعلق الظرفية وهي مجردة المحل هنا للكونها
بدلا عن الليل كما جرت لحتى في قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اقسم بالليل
وقت غشيانه اي اقسم بوقت غشيان الليل ص او مجاورا للاضافة ش اي اضافة الى الاضافة جنسه
او مجاورا اس معنى الاضافة ان يضيف الفعل الى ما كان مضافا اليه وملصقه
به لزوما نحو فما خرجت اليوم من بيتي ومشيت براسي وهو اصل عاما ولم يذكر
لما سيويه عنه ولهذا قالت المغاربة لا ينفك عنه الا انا قد تجرد له وقد
يدخلها مع ذلك معنى اخر وقال عبد القاهر الجرجاني فهو لم ايا للاضافة ان حملناه
على ظاهره اقتضى فادة له في كل ما يدخل عليه وهذا محال انما الجريح الاضافة
نفسه كقولنا الصقه به والصق به وحينئذ فلا بد من تاويل كلامهم والوجه فيه

ان تكون غرضهم من ذلك ان يقولوا للمتعلم انظر الى قولك الصفة به وتامل الملابسة
التي بين الملصق والملصق به فاعلم ان الباء انما كانت كانت الملابسة التي تحصل
باسبابها هذه الملابسة التي نراها في قولك الصفة به انتهى ثم الالصاق قد يكون
حقيقة وهو الاكثر نحو امسكت الحبل بيدي قال ابن جني اي الصقتها به وقد يكون
مجازا نحو مررت بزيد فان المرور لم يلصق بزيد وانما الملصق بمكان يقرب منه
قال الزمخشري المعنى الصق مروري بموضع يقرب منه كانه ملصق به فهو على
الاتساع ص والتعدية س وهي التي يقال لها ان الفعل لا يسند الفاعل
لفظه مفعولا نحو ذهبت بزيد اي اذهبته وذهبت بزيد اي اذهبته وان كان المتعدية
لا تعارضها ولكن المراد بالتعدية هذا النوع الذي في مقابلة اللزوم قال ابن مالك
وهي الغالبة مقام الفعل في ايصال معنى الفعل اللازم الى المفعول به نحو ذهب
الله بنورهم وقد ذهب بسمعهم واعترضه الشيخ ابو حيان بانها قد وردت مع المتعدي
في نحو قولهم صككت احدى بالحجر وقد بعث بعض الناس بعض فلهذا كان الصواب
قول غيره هي الداخلة على الفاعل فصيره مفعولا لا لاصل المتعدي واللازم وغلط
الشيخ في ذلك لان الباء في المثالين انما دخلت على ما كان مفعولا والمغلط غالط بل
انما دخلت على ما كان فاعلا واصل دفع بعض الناس بعضا وصك احدى الحجرين بعضهم
المفعول لان المعنى ان المتكلم صير البعض الذي دخلت عليه الباء دافعا للبعض
المجرد عنها ولكن قوله واصله دفع بعض الناس بعضا وصك احدى الحجرين بعضهما
قد يشعر بان الفاعل قادهم كون الباء داخلة على ما كان مفعولا كما قدمه المعترض وهما
قولان احدهما مذهب الجمهور ان با التعدية بمعنى همزة النقل لا تقتضي مصاحبة
الفاعل للمفعول في الفعل فاذا قلت قمت بزيد فالمعنى جعلته يقوم والمذهب
ان يقوم معه وذهب المبرد والسهيلي والزمخشري الى اقتضائها المصاحبة خلافا
للجمهور قال السهيلي اذا قلت ذهبت به فلا بد من مصاحبة ولو اريد ورد عليها
بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لان الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور
واجيب بانه يجوز على معنى يليق به كما وصف نفسه بالمجيء في قوله وجاء ربك
ويؤيد ان با التعدية بمعنى الهمزة قراءة اليماني اذهب الله نورهم فانه

من جنس ما قبلها ولا يحصل ذلك الا بذكر الكل قبل الجزء قال الجرجاني الذي اوجب ذلك انما للغاية والدلالة على اعتناء المتكلم بالشيء وطرف الشيء يكون من غيره وقد كان فيها معنى التعظيم والتحقير وذلك ان الشيء ان اخذ من اعلاه فادناه غايته وهي التحقير وان اخذته من ادناه فاعلاه غايته وهو التعظيم قلت ويرد على القائلين بانها ليست للترتيب قولهم انها للغاية اما في نقص او زيادة نحو غلبك الناس حتى النساء وسجان من يخفى عليه شيء حتى مثقال الذر والجمع بين كلاميهم مشكل فانا لو لم نقل بالترتيب لم يكن لاشتراط العلو والضعف فائدة ولو لم يعتبر التأخر عقلا او عادة لم يحسن ذلك فان قلت فائدة افادة العموم قلت ذلك مستفاد من اللفظ قبلها وقال الفراء تفيد مع الترتيب المهلة الا ان المهلة قد تقل ربما تكون مهلة فيها كالنسا وقيل هي بمنزلة الواو وقال والاول اظهر لان شرطها في العطف ان يكون ما بعدها جزأ مما قبلها فلو لم يفد الترتيب لزم جواز تقدم جزء الشيء المتأخر عليه وهو محال ص الثاني عشر رب للتكثير والتقليل والخص احدهما خلافا لمن زعم ذلك ش اختلف في رب على مذاهب احدها انها للتقليل دائما وعليه الجمهور ونسبه صاحب البسيط لسيبويه والثاني للتكثير دائما وبه قال صاحب العين واختاره ابن درستويه والجرجاني والزمخشري وعزاه ابن خروف لمالك الى سيبويه مستدلين بقوله في باب كم ومعناها معنى رب والثالث ترد لهما بقرائن التكثير قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وقوله صلى الله عليه وسلم يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيمة ومن التقليل قول الشاعر

يا رب مولود وليس له اب وذي ولد لم يلده ابوان

ومقتضى تعبير المصنف انها ترد لهما على السواء فيكون من الاضداد وهو قول الفارسي في كتاب الحروف لكن المختار عند ابن مالك انها اكثر ما تكون للتكثير والتقليل بها نادر وهو المختار وتحصل من ذلك اربعة مذاهب وتخرج من كلام جمع من المعاربة خامس وهو انها للتكثير في مواضع المباهاة والافتخار وتأتي للتقليل في غير ذلك ثالث لم يوضع للتقليل ولا للتكثير وانما يستفاد ذلك من القرائن واختاره ابو حيان وفيه

قيل

من التكثير

تعد للزومه وجود حرف لا يفيد معنى صلا الا بالقران الصحيح ص الراجح
على الراجح انها قد تكون اسما بمعنى فوق وتكون حرفا ش ذهب ابن طاهر
وابن خروف وابن الطراوة والاعلم والسلوبين الى انها اسم ابدا وزعموا
انه مذهب سيبويه ومشهور مذهب البصريين انها حرف جر الا اذا دخل عليها
حرف كقول الشاعر * غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها * وزاد الاخفش
موضعا اخر وهو ان تكون مجرورها وفاعل متعلقها ضمير من يعني وامثلته
تعالى امسك عليك زوجك وقال الفراء حرف ولو دخل على اخر الجر فهذه
اربعة مذاهب حرف مطلقا اسم مطلقا حرف الا في موضع حرف الا في موضعين
كالاحتمال ص للاستعلاء والمصاحبة والمجاوزة والتعليل والظرفية والمبدلية
والزيادة ش الاستعلاء اما حسي كقوله تعالى كل من عليها فان او معنوي كقوله
وان بعضهم على بعض ونحو عليه دين كأنه لزمه له علا عليه وهذا مثال ركبه
الدين وهذا المعنى يطرق اوجهها الملائمة فانك اذا قلت زيد على الخابط فقد
دللت على استعلائه عليه وكذا على زيد على الحائط وكذا سرت من عليه فان الساير
من فوق مستعل على السابر من اسفل ولم يثبت لها اكثر البصريين غير هذا المعنى
واولوا ما اوهم خلافه وكذا قدمه المصنف واما نحو توكلت على الله واعتمدت
عليه وقوله تعالى وتوكل على الحي فهي لتعدي الاضافة والاسناد اي
اضفت توكلي واسندته الى الله لا الاستعلاء فانها لا تفيده هنا حقيقة ولا
مجازا وبمعنى المصاحبة وأتى المثال على حده والمجاوزة معنى عن كقوله *
اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها * وخرج عليه المزني وابن
خزيمة قوله صلى الله عليه وسلم من صام الدهر ضيقت عليه جهنم اي عنه
فلا يدخلها والتعليل ولكبروا الله على ما هداكم والظرفية واتبعوا ما تتلو
الشياطين على ملك سليمان والاستدراك فلان لا يدخل الجنة لشؤمه
على انه لا ييأس من رحمة الله والزيادة كقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على
يمين اي يمينا وقد يزاد للتعويض من اخرى محذوفة كقول الشاعر *
ان لم اعد يوما على من شكل * اي عليه وفي هذا خلاف مذهب سيبويه ان

على وعن كما يراد ان ص اما علا يعلو فتعل س ومنه قوله تعالى ان فرعون
علا في الارض فانها لو كانت حرفا لما دخلت على في وقد اجتمعت لتعليه واخر فيه
في قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض واشار المصنف بذلك الى انها تارة
اسما وفعلا وحرفا وبينه بقوله يعلوا على ان لتعليه تفارق الاسمية والحرفية
تصرفها قال لبيد ، يعلوا طريق الهام مشيخ في قدره نصارا ويحانا ؛
الرابع ص الخامس عشر الغاطمة للترتيب المعنوي والذكري ش مثال المعنوي
قام زيد فعمرو والذكري هو عطف مفصل على مجمل هو هو في المعنى نحو
فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ونحو توضا فغسل وجهه ويديه
ومسح براسه ورجليه وقال الفراء بعد الترتيب واستكره هذا منه مع قوله
بان الواو بعد الترتيب واحتج بقوله اهلكناها فجاءها باسنا واحب بانها
للترتيب الذكري او على حذف اي اردنا اهلاكها واقتصار المصنف على هذين
النوعين مخرج الترتيب في الاخبار وذكر جماعة ان الغالب ترك ثم في الترتيب
الاخباري كما يشاركها في الترتيب الوجودي نحو مطرنا بمكان كذا وكان
كذا وربما يذكر بعد كمن نزل بارض وربما ذكرت الذي كان اولا اخرا وتعقل
الشيخ في شرح الالمام فصلا عن ابن برى في الترتيب ثم ضعف فيه القول
بالترتيب الاخباري قال بعد ان زعم ان ثم للترتيب الثاني على الاول في الوجود
بمهلة ان ثم ياتي لتفاوت الرتب ثم قال ومحى هذا المعنى ايضا مقصودا بالغاء
الغاطمة نحو هذا افضل فالاكمل واعلى الاحسن فالاجمل ونحو رحم الله المحلقين
فالمقصرين فالغاء في الاول لتفاوت مرتبة الفضل من الثاني والحسن من الحال في
الثاني لتفاوت رتبة المحلقين من المقصرين بالنسبة الى تحليقهم وتقصيرهم وقوله
تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا الغاء المعنيين معا ويجوز
ان يراد بالتفاوت رتبة الصف من الزجر ورتبة الزجر من التلاوة ويجوز ان
يراد بالتفاوت رتبة الجنس الصافات من رتبة الجنس الزاجرات بالنسبة الى صنفهم وزجرهم ص
وللتعقيب في كل شيء بحسبه ش معنى التعقيب في الشهود كون الثاني بعد الاول
من غير مهلة خلافا لم وقد قال بعضهم لم يلاحظه اول زمن المعطوف عليه

والفا للاحطه اخره قال ابن جني في خاطريا تي وقد اجاد العلامه ابو حيان
في قوله الفا للتعقيب على مواصله فقوله للتعقيب اي ليست كالواو التي
هي مع ما قبلها بمنزله المتبوع في لفظ واحد وقوله على مواصله اي لما قبلها من وقع
الاتباع وانه لا مهله بينها انتهى فصار المعقول لنا ان التعقيب في كل شي بحسبه
وهذا يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مده الحمل وان كانت مطاوله
ودخلت البصره فالكوفه اذا لم يقم في البصره بين البلدين وفي هذا انفصال
عما اورده السيرافي على قول البصريين ان الفا للتعقيب في هذه الاشياء فانا نقول
في التعقيب على الوجه الذي يمكن قال ابن الحاجب المراد بالتعقيب ما يعد في
العاده تعقيبا لا على بسيل المضايقه فرب فعلين يعد الثاني عقب الاول عاده
وان كان بينهما ازمان كثيره لقوله تعالى خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه
مضغه فخلقنا المضغه عظاما الايه ونحو الهادي في الايضاح على ان ثم اسد
زاحيا زائدا وهذا يدل على ان الفاء يراخي ووجهه ان لك في الربع بان
الاتصال يكون حقيقه ومجازا فاذا كان حقيقه فلا تراخي فيه واذا كان مجازا
فيه تراخ بلاشك نحو دخلت البصره فالكوفه وقد يكون التراخي قليلا فيكون كالمتصل
وتوسع ابن مالك فذهب الى انها تكون للمهله كثم نحو قوله تعالى الم تر ان الله انزل
من السماء ماء فتصبح الارض مخضره والاصل انها للتعقيب على ما سبق وشبه
قصيه كلام المصنف احتماس التعقيب بالعاطفه فخرج الرابطه للجواب ويخرج
الفاء في نحو كرم فاكرم وقال ابو لا لا تقتضي التعقيب في الاحوبه وزاد ابن مذهب
المعتزله في ان اللام حروف واصوات فقالوا في قوله تعالى كن فيكون ان اللام
عندهم القديم هو الكاف والنون فاذا تعقبه الكاين فاما ان يودي الى قدم
الحادث او حدث القديم صر وللشبهه شر نحو خلق ادم من به كلمات فتاب
عليه لا كلمون من تخرير رقوم لما لنون فا البطون وجعل منه الجعدي يا سرح
اليك طلعا الشمس فوجد الزاد وحدث فاذا دكم فاركعوا قال فالقدم هنا بالشبه
فان لم تعدم طلوع الشمس لوجود الزاد بازمان فقد تقدم بانه سبب وجود الزاد
وكذلك الامام فان لم يتقدم ركوعه ولا سجوده بازمان سجود المامور وركوعه

قوله

فقد تعدما بالتشبيه وجعله السهيلي حقيقة في التعقيب وردا لترتيب والتسبيه
اذ لا زمان الماضي بعدها انما يجيء في قسمها الاول ص الخامس عشر في الظرفين من اي
المكاني والزماني واجتماعهما في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين والمراد بالظرفية ان يكون محلا لوقوع الشيء
اما حقيقة كما سبق ان الاجسام هي القابلة للحلول او مجازا نحو نظر في الكتاب
وسعي في الحاجة لان العلم قد صار وعاء للنظر ومنه قوله تعالى يدخل في رحمته
من يشاء ان الرحمة لما صارت محيطة بالمؤمنين احاطة الجسم بالجسم وفي هذا
تاكيد للمفصل حيث اخرج العرض الى حكم الجوهر والضابط ان الظرف والمظروف
ان كانا جسمين كزيد في الدار او الظرف جسما والمظروف عرضا كالصبغ في الثوب
فالظرفية حقيقة وان كانا عرضين كالخاء في الصدق او الظرف عرضا والمظروف
جسما نحو اصحاب الجنة هم فيها فاكهون كانت الظرفية مجازا وقد يقع اليوم
قال اسماء طالق اليوم وفي الغد وبعد الغد وقع في كل يوم طلقة ان جرت في الظرف
والمظروف لابد له من مظروف كذا قاله المتولي قال الرافعي وليس هذا التوجيه بواضح
اذ يجوز ان يختلف الظرف ويتحد المظروف ص في الصاحبة والتعليل والاستعلاء
س مثال الصاحبة خرج علي قومه في ريعه والتعليل قوله تعالى لمسكم فيما اخذتم
والاستعلاء لاصلبنكم في جذوع النخل وهذا قول كوفي ومنعه
بعضهم لانه يلزم منه المجاز فيكون فيه مجازان استعمال في بمعنى على وكون على ليس
فيها العلو على حقيقته وانما هي على بابها للظرفية المجازية ولما قصد المبالغة
في الاستقرار استعمل حرف الظرف لذلك وهو احياء رصاحب المفصل فقال
وقولهم انما في الامر بمعنى على على الظاهر والحقيقة ان على اصلها لتمكن المصلوب
في الجذع تمكن الماء في الظرف فيه ص والتوكيد والتعويض ومعنى الباء والى
ومن س مثال التوكيد وقال اركبوا فيها والتعويض هي الزائدة عوضا من الجر
المحذوف نحو لك رغبت فيمن رغبت اي فيه وقوله ان ملكا والباء دركم فيه اي
يلزمكم به وآل فردوا ايديهم في افواههم ومن نحو لك هواي لبيس
وهل يعمن من كان احدث عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة احوال اي من ثلاثة

وفيه رد على ابن مالك حيث زعم انه لا يستعمل عما الا فعل امر من السابع عشر كالاطلاق
شرح بمنزلة اللام قال ابو البقاء ما حرف سبب وعلة كذا يقولون النحويون
واذا تاملت وجدتها حرفا تقع بين فعلين الاول سبب للثاني والثاني علة للاول
وذلك قولك جئتك كي تكرمني فالمجيء سبب لوجود الكرامة والكرامة علة في
وجود المجيء ص وامتنع ان المصدرية ش كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم فانها
لو كانت حرف تعليل لم تدخل على احرف تعليل يلزم اقترانها باللام لفظا او تقديرا
فاذا قلت جئت لكي تكرمني فكي هنا ناصبة للفعل بنفسها لان دخول اللام
عليها يمنع ان تكون مصدرية واذا قلت جئت كي تكرمني احتمل ان تكون مصدرية
ناصبة بنفسها واللام قبلها مقدرة وان تكون حرف جر وان بعدها مقدرة وهي
الناصبة ص الباب السابع عشر كل اسم لاستغراق افراد المنكر والمعرف المجموع واجزاء
المفرد المعرف ش لكل بلانه احوال ثلاثة اما ان تضاف الى نكرة فهي للاستغراق باعتبار
ما دخلت عليه نحو كل نفس ذائقة الموت واما ان يضاف الى معرفة وعنه قسمان
احدهما ان يكون مجموعا نحو كل الرجال والثاني ان يكون مفردا نحو كل زيد حسن يعني
العموم في اجزائه والخلاف في هذا القسم واما الذي قبله فمثل نقول الالف
واللام تفيدا العموم وكل تاكد لها او لبيان الحقيقة وكل ناسين فيد احتمالا لان قوله
المصنف ثم قال ويمكن ان يقال ان الالف واللام تفيدا العموم في مراتب ما دخلت
عليه وكل تفيدا العموم في اجزاء كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال افادت الالف
واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجال وافادت كل استغراق الافراد كما قيل
في اجزاء العشرة فصار لكل منها معنى وهو اول من اتى بكل تاكيد قال ومن هنا يعلم ان لا يدخل
على المفرد المعرف بالالف واللام اذا اريد بكل منها العموم وقد نص عليه صحيح وهو
ابن في الاصول قلت لم لا يجوز على ان كل موكدة كما هو احد الاحتمالين السابقين عقله
في المعرف المجموع ويكل القرن وذكر اخوا المصنف ان من دخولها على المفرد المعرف
قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق
واقع الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي قلت وكانه
نظر لصورة اللفظ والا فهو في الحقيقة من قسم المجموع لان المقصود به الجنس من حيث

الرابع

الخامس

السادس
وشرح التخليص مع

كل الناس بعد رد ص الباب عشرة اللام للتعليل والاستحقاق والاختصاص والملك
شبه مثال التعليل زرتك لشرفك ومنه قوله تعالى لتعلم ان الناس بما اراك الله
لئلا يكون للناس عليك حجة بعد الرسل وخرج عليه اصحابنا انت طالق لرضا زيد
اذا طلق فانه وقع في الحال يعني فلان ام سقط لان اللام للتعليل ومثال
الاستحقاق النار للكافرين ويل للمطففين قال بعضهم وهو معناها العام لانها وضعت
وضع الثوب للقلان ومثال الاختصاص نحو الجنة للمومنين وفرق الفراء بين
الاستحقاق والاختصاص ان الاختصاص اخص فان ضابطه ما شهد به العادة
كاسهاء الفرس للسرج والدار للباب وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة
نحو هذا ابن لزيد فانه ليس من لوازم النسب ان يكون له ولد كما تقول في الفرس مع
السرج ومثال الملك المال لزيد قال الراغب ولا يعني بالملك ملك العين
بل قد يكون ملكا لبعض المنافع او لضرب من التصرف فالملك العين نحو قوله تعالى ولله ملك
السموات والارض وملك التصرف كقولك لمن اخذ متاعك خذ طريقك لا اخذ
طريقي قلت كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسما للاختصاص والظاهر
ان اصل معانيها الاختصاص ولهذا لم يذكر الزمخشري في مفصله غيره واما الملك
فهو نوع من انواع الاختصاص وهو اقوى انواعه وكذلك الاستحقاق لان من
استحق شيا فقد حصل له نوع اختصاص وحكى ابن السمعاني عن بعض النحويين
انه زعم ان اللام للملك وقالوا اذا قيل هذا اخ لعبد الله فاللام لمجرد المقاربة وليس
احدهما في ملك الاخر وفي قولهم هذا الغلام لعبد الله فانما عرف الملك بدليل
اخر قال وزعم هذا القايل ان لام الاضافة تجعل الاول اضافيا والثاني
محضا قال والذي ذكرناه هو الذي تعرفه العرب والصحيح ان لام العاقبة
اي التي لام العاقبة ولام المآل نحو قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
وقال ابن السمعاني في القواطع عندي ان هذا على طريق التوسع والمجاز قال
هذا مثال لما يزعمه المعتزلة من تاويل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن
والانس قلت وكذا قال الزمخشري المحققون على ان اللام للعلة وان التعليل فيها
ورد على طريق المجاز دون الحقيقة فانه لم يكن داعيه الا التقاطهم ان يكون لهم

عدوا الى المحبة والتبين عيان ذلك لما كان يحبه المقاطعهم له وقربه منه
بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعارة لما يشبه التعليل كما استعير
الاسد لمن يشبه الاسد وقال ابن عطية قيل اللام في قوله تعالى ليجعلهم لام العاقبة
اي مآلهم وليس بصحيح لان لام العاقبة انما يصح اذا كان فعل الفاعل لم يقصد
به ما تصير اليه وانما هذا فعل قصد به ما تصير اليه امرهم من شكاهم واعلم
ان بعضهم حكى عن البصريين انها لام العاقبة لكن رأيت في كتاب المبتدي لابن خالويه
ما نصه لتكون لهم عدوا نفي لام كي عند الكوفيين ولام الصيرورة عند البصريين
انتهى ص والتعليل وشبهه ش مثاله وهبت لزيد دينارا وقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء وشبهه نحو واعد لكم من ابتاعكم ازواجا وكان ينبغي للمصنف ان يذكر
ما يشبه التعليل نحو اردوم لك ما دمت لي ص وبوكد النفي ش نحو وما كان الله
ليعذبهم ما كان الله ليذر المومنين ونسبي لام الجحود لتحيزها بعد النفي بان الجحود عبارة
عن نفي ما سبق ذكره قال ابن الحاجب وهي كلمة لام كي وفرق بينه ان لام كي للتعليل
بخلاف هذه وبان هذه لو اسقطت لاختل المعنى المراد وتلك لو اسقطت احتمل
وبان هذه يعد نفي داخل على كان بخلاف تلك وكان ينبغي للمصنف تقييد النفي المذكور
بكان لما سبق ص وللتعدية ش نحو ما ضرب زيد لعمرو وجعل منه ابن مالك
قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا والظاهر انها لشبه التمليك وقسم الراغب المعدية
للفعل ضربين ما منع حلا فنحو ذلك للجن وما نحو يريد الله ليبين لكم وقال ومن يرد
الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله فابيت في موضع وحذف لي
اخر ص والتاكيد ش وهي اما لتقوية عامل ضعيف بالتاخير نحو ان كنتم للرويا
تعبرون فان الاصل ان كنتم تعبرون الرويا فلما قدم المفعول زاد اللام او لكونه
فرعا في العمل نحو ربك فعال لما يريد وهو ان يجوز التاس عليها وغيره ليسه
ان زاد مع المفعول به غير ذلك نحو ردف لكم ولم يذكر سيبويه زيادة اللام
وتابعه الفارسي وقد اول بعضهم ردف لكم على التضمين اي اقترب وليشهد له
ما في البخاري ردف بمعنى قرب ص وبمعنى الى وعلى وفي وعند ومن وعن ش
مثال الى وسقناه لبلد ميت بان ربك اوحى لها وانكر الراغب ذلك قال كان

الوحي للفعل جعل ذلك له بالتسخير والالهام وليس ذلك كالوحي الوحي لانه انما
منه باللام على جعل ذلك الشيء بالتسخير انتهى وكان نظره انتقل من اية الزلزلة
الى اية الفعل واية الفعل انما هي الى بها باللام وعلى قوله تعالى يخرون للاذقان
وحكى السهيلي عن هرمله عن الشافعي في قوله صلى الله عليه وسلم واسترطى لهم ارطا
اي عليهم وفي وضع الموازين القسط ليوم القيمة وعندوا المراد بها الماتيت
اذا قرن لوقت او ما جرى مجراه مثل سوموا لرويته ومنه كتبه لخمس ليال
وجعل منه الزمخشري اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل قلت سيجيء وجعل
منه قراءة الجمهور بل كذبوا بالحق لما جاءهم اي عند ما جاءهم ومثال سمعت قولهم
له صراخا اي منه وعن وهي المجاوزة اتم من غاب حسنه او حكاه عن قول قائل
يتعلق به نحو وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اي عن الذين
امنوا والاول اسهل ما سبقونا ولم يخصه بعضهم بما بعد القول ومثلوا لغير القول
بنحو كففته عنك اي عن كفه لانهم قالوا الفته عن كفه والمعنى واحد
واعلم ان مجرا لهذه المعاني مذهب كوفي واما حذاق البصريين فهي عندهم
على بابها تضمن الفعل ما يصلح معها ورون الحروف على الفعل اسهل من الحروف الاخر
ص العشرون لو اخر معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه
ش نحو لولا زيد لاكرمتك اي لولا زيد موجود ولا يرد قوله عليه الصلاة
والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم فان التقدير لولا امتناعه ان اشق لامرتهم امر
الحاب والا انعكس المعنى اذ الممتنع المشقة والموجود الامر ص وفي الصارعه
التحضيض نحو ش نحو لولا يستغفرون الله والتحضيض طلب بحث وكذا العرض
وهو الطلب بلين نحو لولا اخرتني الى اجل قريب وكان المصنف استغنى عنه
بالتحضيض لانه بعضهم من باب اولى واخرتني معناه الاستقبال ص وفي الماضيه
التوبيخ ش نحو لولا جاءوا عليه باربعة شهداء لولا اذ سمعتموه قلتم ص وقيل وترد
للنفي ش بميز لم قاله الهروي في الازهيه وجعل منه قالوا لا تخف قريه والجمهور
انها للتوجع اي فهلاكات قريه واحده من القرى المهلكه ناب عن الكفر
قبل مجيء العذاب منعها ذلك ص الحادي والعشرون لو اخر شرط للماضي ش

اى وان دخلت على المضارع فانها تصرفه للمضي والقصد انها انما تفيد الشرط في الماضي
وهذا ما درج عليه ابن الشرطيه فانها تصرف الماضي الى الاستقبال وما صرح به المصنف
هو قول ابن مالك والزمخشري وغيرهما واي يوم تسميها حرف شرط لان حقيقه
الشرط انما تكون في الاستقبال ولو انها في للتعليق ملبت زادوات الشرط وقيل
ان الزاع لفظي فان اريد بالشرط الربط المعنوي الحكمي فلا شك انها تفع شرطا
وان اريد به ما يعمل في الجزء فلا صرح وقيل المستقبل شرط اي قد ترد لمعنى ان
الشرطيه لمعنا المستقبل وتصرف الماضي اليه لا لاستقبال كقوله تعالى وما استكانوا
لنا ولو قاتلوكم وقوله ولخشى الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا
عليهم كذا قاله جماعه وخطاهم ابن الحاج في كافيه على المغرب قال والقاطع
بذلك انك لا تقول لو تقوم زيد تعرمنطلق كما تقول ان لم تقم زيد تعرومنطلق
وقال بدر الدين ابن مالك عندي انها لا تكون لغير الشرط في الماضي وارجحه
فيما تمسكوا به لصحه حمله على المضي حرف قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع
غيره وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال السلوبين لمجرد الربط والصحيح وفاقا
للشيخ الامام امتناع ماليه والتزامه لثاليه ثم منتفي الثاني ياب ولم علت المقدم
عيه لوكان فيها الهه الا الله لفسدتا لا ان حلفه غيره كقولك لوكان انسانا
لكان حيوانا وست ان لم ياب وياب بالاولى كلوم تحلم بعمر او بالمساواه
كلوم يكن وبينى لاحلت للرضاع او الادون كقولك لو اشفق اخوه ابنه لاحلت
للرضاع حرف حاصله ان في لو اربع مقالات احدها قول سيبويه لما كان سيقع
لوقوع غيره ومعناه كما قال ابن مالك انها تقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته
لثبوت غيره والمتوقع غير واقع فهو قال لو حرف تقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان
يثبت لثبوته والثاني حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع الثاني لامتناع
الاول فاذا قلت لو جئتني اكرمتك فاداته ما حصل المجيء ولا الاكرام وهي
عباره الاكثرين لاسيما المعربين وظاهرها غير صحيح لانها تقتضي كون جواب لو ممتنعا
غير ثابت دايما وذلك غير لازم لان جوابها قد يكون ثابتا في بعض المواضع كقولك
لغلامك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا فانسانيته محكوم بامتناعها وحيوانيته

في الماضي

حرف

ما يليه وكذا قول عمر في صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعدم المعصية محكوم بثبوته له
اذا كان ما بنا على تقدير عدم الخوف فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت الخوف اولى
وكذا قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده اسبعة ابحر ما نفدت كلمات الله
على تقدير كون ما في الارض من الشجر اقلاما والبحر مدادا وسبعة امداد فثبوت النفاد
على تقدير عدم ذلك اولى وكذا قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم تعني
انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قوله تعالى ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه
انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام ينفي
نفي الخير واخره ينفي حصوله وهذا استدلال صار قوم الى المذهبين
الاخيرين والثالث قول الشلوبين انما المجرد الربطي انما يدل على التعليق في
الماضي كما دلت ان على التعليق في المستقبل ولا يدل على امتناع الشرط وامتناع جوابه
وتابعه ابن هشام الخضراوي وهو ضعيف بل جحد للضروريات فان كل من سمع لو
تعلق فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد ولهذا جاء استدراك قول لو جاني اكرمته
لكنه لم يجئ الرابع انها تنفي امتناع ما ليه وامتناع تاليه وحكاه الصفار
عن والده وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ التسهيل واستدرك بانا لا نسلم ذلك
انتفاءها للامتناع في الماضي فاول نفي في الماضي امتناع ما ليه كان راجح وحاصله
انها تدل على امرين احدهما امتناع شرطها والاخر كونه مستلزما لجوابه وايدل على
امتناع الجواب في نحو لو لم يخف الله لم يعصه فاذا قلت لو قام زيد لقام عمرو فقيام
زيد محكوم بانتفائه فيما مضى وكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام عمرو وهل لعمرو
قيام اخر غير اللازم عن قيام زيد او ليس له تعرض في اللام لذلك ولكن الاكثر
كون الاول والثاني غيرا تعين وقولهم ثم ينفي الثاني اي واما الثاني
فاما ان يكون المترتب منه ومن الاول مناسبا او لا فان كان مناسبا فطرات
لم تخلف الاول عنه والثاني منتف في هذه الصورة لو كان فيها الهة الا الله
لفسدتا وقولك لو جئتني لاكرمتك لكن المقصود الاعظم في المثال الاول هو الشرط
ردا على من ادعاه وفي الثاني ان الموجب لانتفاء الثاني هو الاول لا غير وان كان
للاول عند انتفائه شيء اخر علقه بما ينفي وجود الثاني نحو لو كان انسانا لكان

حيوانا فانه عند الانسانيه قد تخلف غيرها مما تقتضي وجود الحيوانيه وان لم تكن
الترمت الاول والثاني مناسبا لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب اولى
نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصيه منتفيه عند عدم الخوف
فعند الخوف اولى ثم جعل المصنف المناسب مراتب احدها ان يكون الاول كلما
لم يخف لم يعص مناسبا بالمساواه اي يكون مناسبا الثاني مساويه لمناسبه العدم
كقوله صلى الله عليه وسلم في حق مرسله انا لو لم تأكل بنبي يحرم ما حلت لي انا لا اسقيه
اخي من الرضاعه فان حلها له عليه الصلاه السلام منتف مرجحين كونها بسبب وكونا
ابنا اخيه من الرضاعه فالمناسب ان يكون مناسبه ذلك دون مناسبه العدم فلم يصح
ايضا للاسراك ٤ المعنى كقولك في اخيك من النسب والرضاع لو استفاخوه النسب لما
كان حلالا لانها اخت من الرضاعه فتحريم اخت الرضاعه دون تحريم اخت النسب
ولكنها علة مقتضيه للتحريم كاقتضا النسب ولو اسقط اقوى العلتين لاستند الضعيفه
بالتعليل اذ كاسبي نسر اصالحه وانما قال المصنف كقولك لانه لا وجود له في كلام
الشارع ولا العرب وكذا قوله لو كان انسانا لكان حيوانا بخلاف الاسئله الباقيه
وحاصل الخلاف في افاده الاستاع اقوال احدها لا يفيده ابدا وهو قول النوين
والثاني يفيد استاع الشرط واستاع الجواب جميعا وهو قول المعربين والثالث يفيد
استاع الشرط خاصه ودلالته لها على استاع الجواب ودلالته على ثبوته ولكنه ان كان
مساويا للشرط في العموم نحو لو كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا لزم استفاده
لانه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان اعم نحو لو كانت الشمس طالعه
كان الضوء موجودا فلا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوي منه للشرط
وعزاه بعض ائمتنا للحنفيين وهو ظاهر عبارة سيبويه فان قوله لما كان سيقع دليل
على انه لم يقع وهذا تصريح بانتفاء دلالته على استاع شرطها وقد اعتمد بدر الدين بن مالك
كلام المعربين وورده لكلام سيبويه وقال انه مستقيم على وجهين الاول ان يكون المراد
ان جواب لو ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت لثبوت غيره بناء منهم على مفهوم الشرط
٤ حكم العله والثاني ان يكون المراد ان جواب لو ممتنع لامتناع
شرطه وقد يكون ثابتا لثبوت غيره لانه اذا كان ممتنعا لما يليها واستلزامه لما يليه

قد دلت على امتناع الثاني لامتناع الاول لانه متى انتفى ما يساويه في اللزوم مع احتمال ان يكون ما بالنسبة اخر احر فاذا علمت لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فلا بد من امتناع المقدم المساوي فيه للشرط نحو اذن تعالى لو حرف يدل على امتناع الثاني لامتناع الاول ص ورد للتمني ش نحو طوان لنا كرة اي ليت لنا وهذا نصب فيكون في جواب كما انتصب فاقوز في جواب ليت في قوله تعالى فاقوز فوزا عظيما فاقوز وهل في امتناعه اغرب يعني التمني اذ تم براسه فلا عاب بجواب الامتناعية او انها المصدرية اغنت عن التمني كنت تمنحر لكونها امتنع غالبا الا بعد منهم لمن ثلاثة اقوال والى الاخير صار ابن مالك وغلط الزمخشري في عدها حرف لمن لجزما مع فعل التمني في قوله ودوا لو تدهن فلو كانت للتمني لجامع منها كلام لجمع بين لت ونعل بن وهذا مردود فانه جاله دخول فعل التمني عليها لا كون حرف تمن بل لتجرده عنه بزاد الزمخشري وغيره ممن اثبتها للتمني حتى قيل نعل بن ص وللعرض والتحضيض طلب بحث وقيل بن ذكر التحضيض من التحويين وقد ذكره العكبري في المسائل ومثله ما ذكرنا قال واكثر ما يجيء مع ما ص والتعليل نحو لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ذكر ابن هشام الخضراوي وابن السمناني في القواطع والحق انه مستفاد مما بعدها لان الصيغة والطلب انما يكونان للغرض وانما يمثل المصنف بقوله ائتوا النار ولو بشق تمرة لوجاء ثامن حديد مع انها اصح مما ذكره لانها دخلت الواو في التعليل بخلاف التمر والخاتم ص الثاني والعشرون لن حرف نفي ونصب واستقبال ونفيد تاكيدا النفي وتابيده خلافا لزاعم ان ناصبا للفعل المضارع وتخلصه للاستقبال نحو لن تقوم زيد وهي عند مطلق النفي ودعوى الزمخشري في الكشاف انها تفيد تاكيد النفي وفي الانموذج تابيده قال ابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يرى وهو اعتقاد باطل وقال ابن عصفور وما ذهب اليه دعوى لا دليل عليها بل قد تكون النفي بلا اكد من النفي بلن لان النفي بلا قد يكون جوابا للقسم والنفي بلن لا يكون جوابا له وتنفي الفعل اذا اتسم عليه اكد ورد عليه بانها لو كانت للتابيد لم تقيد منفيا باليوم في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا ولان ذكر الابد في قوله تعالى

الكاوي المشهور

ولن يتمنوه ابدا تراءا فالاصل عدمه وبقوله تعالى لن يرجع عليه بالنفي
يرجع الينا موسى ولو كانت للتابيد لما صح ان يوقت قلت ووافق الزمخشري
في الكشاف ابن عطية واقتضى كلامه انها موضوعة في اللغة لذلك حتى قال
ولو بقيا على هذا النفي المجرد لتضمن ان موسى لا يراه ابدا ولا في الاخرة لكن ورد
ما يخالفه اخرى في الحديث المتواتر ان اهل الجنة يرونه قلت ويحتمل ان
يكون مراده ان نفي المستقبل بعدها يعم جميع الازمنة المستقبلة من جهة ان
الفعل نكرة في سياق النفي نعم ووافق الزمخشري في الاول جماعة منهم ابن
الحاجب في شرح الايضاح فقال لن لنفي المضارع على جهة التاكيد وتفيد ابلغ
من نفي لا الا ترى انه يستعمل في المواضع التي تستمر فيها عدم الاتصال فيها كقوله تعالى
لن تراني لن لا يراني في الدنيا وقوله لن يخلف الله وعده لان خلف الوعد على الله
محال ومنهم صاحب البيان فقال ان لن لنفي المظنون حصوله ولا لنفي المشكوك
فيه فلن اكلم اليوم انسيا لن نبرح عليه عاكفين ولا يعتد بمعنى النفي فيها كما يعتد في ما ان
ما اخرها لن يمتد معها الصوم خلاف ما اخره نون وقد رد عليه ابن عصفور
في التنبيهات هذا الكلام وقيل ان السهيلي ذكره في شرح الكرص ورد للدعا
وفاقا للاخفش وسيبويه اي كما ان لا كذلك حكاه ابن السراج عن قوم وخرج عليه
قوله تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين والصحيح عند ابن مالك وغيره انه لم
يستعمل في الدعا من حروف النفي الا لا خاصة واجمعوا فيما استدلوا به احتمال
ان يكون خبرا وان الدعا لا يكون للكلام واعلم ان عبارة التسهيل وان يكون
الفعل معها دعاء خلافا لبعضهم وبه يظهر ان تعبير المصنف بقد ص الثالث
والعشرون ما ترد اسميه وحرفيه موصوله ونكره موصوفه وللنحاة في استوفاء
شرطيه زمانه وغير زمانيه ص تر د ما اسما وحرفا فالاسميه هي التي لها وجه
موضع من الاعراب والحرفيه بخلاف ذلك وللاسميه موارد احدها ان
تكون موصوله وهي ما صلح في موضعها الذي هو يعجبني ما عندك وهو ما عندكم
سعد نابها فيجب نحو ما احسن زيدا اي شيء والفعل بعدها في موضع نكره
موصوفه وتقدير شيء نحو مررت بما معجب لك اي بشيء واستدل سيبويه ه

ربما كره المنوس من امراته وجه كحل العقال ٭ اي ربتي وكره المنوس صفته
له وا لعايد محذوف اي كرهه وانما لجعلها منفيه لان تلك حرف فلا تعود عليها
ضمير ما التعجبيه نحو ما احسن زيدا اي شيء والفعل بعدها في موضع خبرها
كانه قيل شيء احسن زيدا اي صيره حسنا عندي وجاز الابتدا بالنكره لكان التعجب
كما جاز في قولهم عجب لزيد وهذا على مذهب سيبويه وقال الاخفش موصوله
والفعل بعدها صله لها وآخر محذوف لازم الحذف وحمله على ذلك اعتقاده
انه لم يوجد ما نكره غير موصوفه الا في شرط او استفهام وهو باطل بدليل قولهم سبحانه
ما يسبح الرعد وما تشتد قوله لان التعجب انما يكون من شيء خفي السبب واعلم ان هذه ليست
تسما للنكره كما يوهمه كلام المصنف بل النكره تسمان ناقصه وهي الموصوله ونا
وهي التعجبيه نحو ما احسن زيدا اي شيء حسن زيدا والتعجب استفهاميه نحو وما
تلك بيمينك يا موسى ثم اما ان يستعمل بها مستفتا او غير مستفت فان كنت غير مستفت
لم يجز حذف الفها الا مع الجوازض نحو مم جئت وعم رغبت وا لم اشرت قال تعالى
عم يتساءلون وم تبشرون ولا يحذف مع غير الجوازض الا في ضروره وان كنت مستفتا
حذفت الالف مع غير الجوازض وا ذا قال رايت شيا حسنا قلت له ما رايت او رايت
حاشيها الشرطيه نحو ما تصنع اصنع اي ان تصنع شيا اصنعه وهي قسم الى زمانيه
نحو متى ما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ومنه استقاموا لكم وقد ابت ذلك لغا رسي
واين ما لك والى غير زمانيه نحو ما تنتج من ابه وتسائها وذكر امام الحرمين في باب
الطلاق من الزياده قول الاصحاب في كلما لم اكلك فانت طالق انه للتكرار وليس
فيه تعرض للوقت واجاب بان اهل العربيه اجمعوا على ان ما في كلما ظرف زمان
يعني بتاويله اذا قلت واما الذي اجمعوا عليه انصاب كل في كلما على
الظرفيه وجاز ان الظرفيه من جهة ما فانها تحتمله لان تكون اسما كرر يعني وقت
او حرفا مصدريا والاصل كل وقت لم افعل كلام ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل
ثم انيبا عن الزمان ص ومصدريه كذلك وناقصه وزايده كافه وغير كافه ش الحرفيه
استعمالات احدها ان تكون مصدريه اي تكون مع ما بعدها في تاويل المصدر نحو
اعجبني ما ملت اي تولك واشار بقوله كذلك الى ما عني ظرفيه وغير ظرفيه نحو

اي استفهموا لهم ح

الظرفية نحو يحبني ما يقوم اي فيما يظهر وقوله تعالى لما تصف السنتكم الكذب هذا
والظرفية ان يقع موقع الظرف نحو ما دمت حيا اي مدة دوامي فاتقوا
الله ما استطعتم وتسمى المصدرية كذلك ذكره الجزولي ونازع فيه ابن عصفور
لان الظرفية ليست من معاني ما بل ما مع الفعل بمنزلة المصدر والمصادر
قد تنوب عن الظروف كقولهم اتيك خفوق النجم وخلافة فلان اي وقت خفوق
النجم ومدة خلافته فلا ينبغي ان تعد قسيما للمصدرية تأتي ايضا ناقصة اما عاملة
كقوله تعالى ما هن امهاتهم او غير عاملة نحو ما قام زيد وما يقوم عمرو تأتي زائدة
وهي اما كافة او غير كافة فالكافة اما عن عمل الرفع نحو قلما او طالما او النصب نحو
وهي المتصلة بان واخواتها نحو انما الله اله واحد او أختيها وهي المتصلة بأن وغير
كافة اما عوضا نحو اما انت منطلقا انطلقت او غيره نحو شتان ما بين زيد وعمرو
ص والرابع والعشرون من ابتدا الغاية غالبا ش اي ويعرف بان يذكر
معها الى التي للغاية لفظا نحو سرت من البصرة الى بغداد او تقديرا بان يعرض
للابتدا من غير قصد الى انتهاء مخصوص اذا كان المعنى لا يقتضي الا الابتدا منه نحو
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وبدأ فصل بن عمرو ونحوه وقال الخفاف
معنى الابتدا به التي تقع بعدها المحل الذي ابتدا منه الفعل نحو خرجت من المسجد
اي ابتدا الخروج منه ولا بد بعدها من ذكر موضع الى ما وقد تحذف للعلم به وقد
تقع بعدها المحل الذي وقف عنده ابتدا الفعل وانهاؤه كما حذفت المال من الكيس
واشار المصنف بقوله غالبا الى انه الغالب عليها حتى قال بعضهم انها حيث وقعت
فهي لابتدا الغاية وسائر معانيها يرجع اليه تقول اخذت من الدراهم فقد
جعل مالك ابتداء غايته ما اخذ وانما دل على البعض من حيث صار ما تنتهي اليه
قال ابن السمعاني هذا قول النحويين واما الذي نعرفه نحن فهو ابتدا الغاية
والبعض جميعا وكل واحد في موضعه حقيقة ثم في ابتدا الغاية في المكان
اقسام فمن المسجد الحرام وفي الزمان عند الكوفيين نحو من اول يوم ومن اول
تهجد به ولله الامر من قبل ومن بعد وصحح ابن مالك وغيره لكثرة شواهده
وتأويل البصريين متعسف لكن ذكر ابن ابي الربيع ان محل الخلاف بين الفريقين

ب ان من اهل نجوز ان تقع موقع مذ فانما لابتداء غاية الزمان بالاحلاف فالبصريون
لمنعون ذلك والكوفيون يجوزونه وما ورد في القران لا حجة به على البصريين
لانه لم يرد مذ قبل ومذ بعد ص وللبعض ش نحو منهم من كلم الله وعلا منها
حوار الاستغناء عن بعض ه وهنا بحثان احدهما انه قد يظن بساوي لبعض ما فوقه
البعضين اعني بعض ومن قال ان اي الرجع كان بعضهم يقول ذلك وليس كما
قال فاذا قلت اكلت من الرغيف دلت من على ان الاكل وقع بالرغيف على جهة البعض
اذ متعلق الاكل الرغيف على وجه ما على انه عنها وجه بعضه وقد خلف من
لبيان ذلك واذا قلت اكلت بعض الرغيف فليس الرغيف متعلق الاكل وانما متعلقه
البعض وسبق الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال سباعه واذا قلت اكلت من
بعض الرغيف فالرغيف متعلق الاكل ودخلت من ليبين انه لم متعلق به على انه عنه على انه ح
بل تعلق به وقع به على جهة البعض الباقي في صدق البعض على النصف
ما دونه قولان اهل اللغة وقياسه جريانه هنا وبدل للباقي قوله تعالى
منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وقال الامام ياكلني لو كان له من الابل لو
قال بع من عبيدي من شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم فان من تعني البعض فوق
جميعهم الا واحدا قد ناقش الاصحاب وان كان للبعض في النظم المعروف
وما يورد على النصف ما دونه قال وهذا باطراد الاستعمال فان الغالب استثنا
الاقل واستيفاء الاكثر ولكن لو قال علي عشرة الا تسعة صح وجعل مقرا بدرهم
ص وللبيان ش نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان الاوثان كلها رجس
في بين بها بعدها الجنس الذي بلها وقوله خضراء تنبيس وقوله
وعد الله الذين امنوا منكم اي الذين هم انتم لان الخطاب للمومنين فلا يتصور ان
يكون بعضيته وعلامة ان يصح وضع الذي بلها لانه لو قيل اجتنبوا الرجس
الذي من الاوثان لصح او ان يكون ما بعدها وصفا لما قبلها لصحة فاجتنبوا
الرجس الوثني وجعل منه صاحب الازهية قول سيبويه هذا باب علم ما الكلم
من العربية من الكلم قد يكون عربيا وعجميا فمن المراد وهو العربية كاندقال الذي
هو العربية وحكى الصيمري من اصحابنا عن الشافعي فيما لو قال له من هذا المال الى

فكان المال كله الغاية فانه اقرار بجميعه حلالا لمن على السين ص والمعلل
والاول س مثال الاول يعلون امتابعهم ع اذا نهم من الصواعق والثاني اصبعهم
باصبعه الدباس الاخر ص والغاية س محتمل لعدم ما الغاية دون انها الغاية
امرين احدهما الغاية كلها وحكاه ابن ابي الربيع عن قوم فاخذت من الساعة
فالساعة مبتدأ الاخذ ومنتهاه فدخلت من الغاية كلها قال وهذا اذا حقق رجع
لابتداء الغاية لانا دخلت ولم تكن للفعل امتداد وجب ان يكون المبدأ والمنتهى
واحدا الثاني ان من لا يعدها الا ما خامسه وانما يكون للابتداء وما زاد على ذلك
فالاجزاء والثاني وهو الظاهر انه على حذف مضاف اي ابتداء الغاية منزله
الى فيكون لابتداء الغاية من الفاعل والتها غايه الفعل من المفعول مثل رأيت
الهلال من داري من خلل السحاب اي من مكاني الى خلل السحاب فابتدأ الرويه
وقع من الدار وانتهاؤها في خلل السحاب وذكر ابن مالك ان سيبويه اشار الى هذا
المعنى وانكر جماعه وقالوا لم يخرج عن ابتداء الغاية لكن الاولى ان يقطعها في حق
الفاعل والتانيه في حق القابل والواحده في حق المفعول لان الرويه انما وقعت
بالهلال وهو في خلل السحاب ومنهم من جعلها ع التانيه لابتداء الغاية ايضا
الا انه جعل العامل فيها فعلا كانه قال رأيت الهلال مرئيا ظاهرا من خلل
السحاب فجعل من لابتداء غايه الظهور لان الظهور الهلال بدا من خلل السحاب
ورد بان الخبر المحذوف الذي يقوم المجرور مقامه انما يكون بما يناسب معناه
الحرف ومن لابتداء لا يناسبها معنى الكون ولا الظهور فلا ينبغي ان يجاب
ومنهم من جعلها بدلا من الاول ص وتعيين العموم س وهي اذا دخله على كلام
يحتمل النفي نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الواحد ولهذا
يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من اما الواقعه بعد الاسماء
العامه التي لا تستعمل الا في النفي فتفيد معنى التاكيد لا غير نحو ما جاني من احد
فقولك ما جاني احد سواء قاله الاخفش والفارسي وابن السيد وغيرهم
اما الواقعه في الاثبات فلا يجوز زيادتها عند الكوفيين والاخفش لهم في بعض
كلامهم مرجوح نحو قوله ارادوه البعض فان من كل نوع من الذنوب حتوف العباد والله

لا يعمرها بل يستوعبها وما قيل ان قوله ان الله يعفر الذنوب جميعا ابان عن ذلك فجوابه ان قوله من ذنوبكم انما ورد في قوم نوح ولو سلم انه في هذه الامة فلا بعد ان يعفر بعض الذنوب لقوم وجميعا لاخرين ص والفصل س يخوفه بعلم المفسد من المصلح ويعرف بدخولها على ثاني المتضادين ص ومرادفه الباقي وعند و على س والاول مطرد ومن مطرف الخفي قال الوسائي يطرف ويحمل ابتدا الغاية والثاني نحو ما ذا خلفوا من الارض قالوا والظاهر انها على بابها والمعنى صحيح والاحسن الفصل بما حكاه ابن الصباغ في الشامل عن الشافعي في قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم انها بعضية في بدليل قوله وهو مؤمن والثالث تخولن تعني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيا قاله ابو عبيده والرابع نحو نصرناه من القوم وقيل على التضمين اي شعاه ص الخامس والعشرون من شرطيه واستفهاميه وموصوله وتكره موصوفة قال ابو علي وتكره تامة س من بالفتح ما في شرطيه نحو من يعمل سوا يجزبه واستفهاميه نحو لمن ربكما يا موسى وموصوله نحو اولم يروا ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض وتكره موصوفة نحو مررت بمن معجب لك زيدا انسان معجب فوصف بالنكرة وهو نكرة دليل على ان من تكره ولا تستعمل موصوفة الا في حال تنكير سواء كان الموضع صالحا لان يقع فيه المعرفة او لم يكن خلافا للكسائي فانه زعم ان العرب استعملها نكرة موصوفة الا بشرط وقوعها في موضع لا يقع فيه الا النكرة نحو رب من عالم اكرمت ورب من انا بي احسن اليه وهذا ضعيف وقد انشد سيبويه ٥

ربما تكره النفوس من الامـ ـر له فرجة كحل العقال

فوصف بالنكرة على من غير واجب لسبها ايانا ٥ لخفض غيرا اي على انسان غيرا واثبت ابو علي الفارسي مجيء تكره تامة قاله في قوله ٥ ونعم من هو في سر واعلان ٥ فزعم ان الفاعل مستتر ومن تمييز وقوله هو مخصوص بالمدح وقال غيره من موصولة فاعل ونعم مذكر المصنف الزيادة في ما دون من انها لا تجيء الا زائدة وهو مذهب البصريين لان الاسما لا تراد بالقياس خلافا للكسائي ص السادس والعشرون الواو لمطلق الجمع وقيل للترتيب وقيل للمعية س في الواو والفا طئه مذاهب احدها لمطلق الجمع اي الدال على ترتيب ولا معيته فاذا قلت قام زيد

الثالث الترتيب

وعمرو احتمل ثلاثة معان يقيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام او الاول
المتاخر قام او لا قال ابن مالك لكن احتمال تاخير المعطوف كثير وتقديمه قليل
والمعيه احتمال راجح وهذا محاكاة لكلام سيبويه فانه قال وكذلك
قولك مررت برجل وحمار كانك قلت مررت بهما وليس في هذا دليل انه بدا بالذي
قبل الواو ولا الذي بعدها انهي واستدل ابن مالك بقوله تعالى حكاية عن منكري البعث
وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيي فالموت بعد الحيوه مع انهم قدموه
لما كان العرض هي الجمع لا الترتيب وانما عبر بالصنف بطلق الجمع دون الجمع المطلق
كما عبر ابن الحاجب بنبها على صواب العبارة فان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف
بالاطلاق لانا نشوق بالضرورة بين الماهيه بلا قيد والماهيه المقيده بوحدة
والجمع الموصوف بالاطلاق يتناول غير صورة واحدة وهي قولنا مثلا قام زيد
وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعيه ولا بالتقديم ولا بالتاخير لخروجها بالتقييد
عن الاطلاق واما مطلق الجمع فنعم في اي جمع كان سواء كان مرتبا او غير مرتب
فيدخل فيه الصور الثلاث ونظيره قولهم مطلق الماء والماء المطلق والقول
الثاني انها تفيد الترتيب ونقل عن الفراء وثعلب واكره السيرافي وقال ابن في
كتاب الفراء وعزاه الماوردي في باب الوضوء للجمهور من اصحابنا وابن مالك انها
للمعيه ونسبه الامام في البرهان للجمهور وعلم بذلك ان ما ذكره السيرافي والفارسي
والسهيلي من اجماع النحاة بغيرهم وكونهم على ان الواو للترتيب غير صحيح وعزى
ابن الحباز وغيره من النحويين الترتيب للشافعي وهو غلط وقد اسند كثيرا ان الدهان
والاستاذ ابي منصور وغيرهما على من نسب ذلك الى الشافعي وقال ابن عصفور
في شرح الايضاح الخلاف في ان الواو للترتيب محله اذا كان الفعل يكن صدوره
من واحد فاما نحو اختصم زيد وعمرو فلا خلاف انها لا تقتضي الترتيب وذكر
في شرح الجمل محتجا على القائل بالترتيب بان هذه الافعال لا تعيد الترتيب
وكذلك غيرها ص الاوامر وحقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل
وقيل للقدر المشترك وقيل مشترك بينها وبين الشان والصفه والشئ
نبه بقوله امر ربه اي الامر المدلول له كما هو المتعارف في الاخبار عن اللفظ

ان يلفظ به والمراد مدلوله بل المراد لفظ الامر كما يقال زيد مبتدا وضرب
فعل ماض و من حروف هذا اللفظ حقيقة في القول المخصوص والمراد
بالقول الصيغة والمراد بالمخصوص الطلب للفعل وهو افعل وما يجري
وهو تسع من اقسام الكلام وقد يطلق على الفعل نحو زيد في امر عظيم
او غيره وقوله تعالى التعجبين من امره حتى اذا جاءها امرنا اصلنا فيها ذهب
احدها وهو قول الاكثرين ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل
وغيره والالزم الاشتراك والمجاز خير منه الثاني انه مشترك بين القول والفعل
الاشتراك اللفظي لانه اطلق عليهما والاصل الحقيقة وعزاه في المحصول لبعض
الفقهاء وعزاه ابن برهان الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعا الاشتراك والمجاز واعلم ان هذا
القول لا يعرف قائله وانما ذكره صاحب الاحكام على سبيل الفرض والالزام
اي لو قيل بما المانع منه وهذا حكاه ابن الحاجب ثم قال في آخر المسئلة وايضا فانه
قول حادث هنا واذا علمت هذا تعجب من المصنف في حكايته وترك ما قبله والرابع
انه مشترك بينهما اي بين القول والفعل وبين الشان كقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد والصفة كقول الشاعر لامر ما اسود من اسودة اي لصفة من صفات
الكمال والشي كقولنا تعالى تحرك هذا الجسم لامر ما اي لشي وهذا ما عزاه المصنف الى
الحسين البصري فانه قال في المعتمد واما الذهب الى ان قولنا لامر مشترك بين
الصفة والشي والطريق ومن جملة الشان والطريق ومن القول المخصوص اعني
وقصيته انه مشترك عنده بين جملة اشياء لكنه في شرح المعتمد فسر الشان والطريق
بمعنى واحد فيكون الاقسام عنده اربعة فهذا حذف المصنف الطريق لكن
عليه نقد فانه يقتضي انه مشترك عنده بين هذه المفاهيم ومن جملتها الفعل بخصوصه
وابو الحسين لم يتعرض للفعل بخصوصه انما تعرض للشان والطريق كما تراه وبهذا
اعترض الامدي على صاحب المحصول والمنتخب فانهما عبرا بعبارة المصنف فهذا
لم يتعرض في المحصول للفعل في حكايته عن ابي الحسين ص وعده افتعال
عرك يدل عليه بغير كف ش الكف في الامر يطلق على معانين احدهما في لفظه وقد

سبق والثاني في مدلوله والكلام الان فيه وقد اختلف فيه فذهب قدماء الكلام
الشيخ الى انه عبارة عن اللفظ الطالب للفعل وذهب المتأخرون الى تفسيره
بالمعنى الذهني وهو ما قام بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك
المعنى واللفظ دال عليه وعليه جرى المصنف وهذا اصدد الحد بالاقتضاء
دون القول فاقتضاء الفعل جنس يشمل الامر والنهي والمراد بالاقتضاء ما قام
بالنفس صيغة امر ونحوها احترز به عما خرج من الطلب فخرج ما ليس باقتضاء كالاباحة
في قوله تعالى فاصطادوا والتعجيز في فاتوا بسورة واخواتها فالصيغة صيغة
امر في هذه المواضع الا انه ليس بامر على الحقيقة لعدم الاقتضاء وقوله غير كف
فعل خرج به النهي فانه وان كان طلب فعل ايضا ولكن فعل هو كف لان مقتضاه
كف النفس عن الفعل لا الفعل وقوله مدلول عليه بغير كف هذا قيد زاده على
ابن الحاجب فانه يرد عليه نحو كف نفسك عن كذا فانه امر بالكف مع انه ليس غير
كف بل هو ايضا اقتضاء فعل هو كف وحينئذ فيكون مدلول مجرد امر صيغة لكن اضاف
اليه في قوله غير كف والمعنى ان الفعل الذي تقتضيه الامر فعل خاص وهو غير كف
والامر غير مطلق الكف بل غير كف خاص وهو المدلول عليه بغير كف اما المدلول
عليه نحو كف او امسك ونحوه فهو امر فاذن ليس فعل هو كف غير امر بل انما
يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير قولنا اكفف ونحوه مثل لا تفعل ونحوه ولم
يحتج ابن الحاجب ان يقول اراد غير كف عن الفعل الذي استفيد منه صيغة الاقتضاء
فلا يرد عليه اكفف ونحوه ص ولا تعتبر فيه علوا ولا استعلاء وقيل يعتبران واعتبرت
المعتزلة وابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو واعتبرا ابو الحسين
والامام والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء شرح في اعتبار العلو والاستعلاء في الامر
اربعة مذاهب اصحها عدم اعتبارهما ونقله في المحصول عن اصحابنا لامكان
ان تقوم بذات الادنى طلب من الاعلى ويحسن انه امر ودعاه والفرق بين
العلو والاستعلاء ان العلو كون الامر في نفسه اعلى درجة والاستعلاء ان يجعل
نفسه عاليا كبرا او غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلو من الصفات
العائدة للمأمور والاستعلاء من صفات كلامه والثاني يعتبران ويجزم ان

الغزي

القشيري وابن القشيري واعتبر العلو وبه قالت المعتزله وجمع من اصحابنا وقالوا
لا يصدق الا بهذا ان يكون الطالب اعلى رتبه من المطلوب منه فاما ان
يكون مساويا له فهو التماس او دونه فسوال الرابع لعبر الاستعلاء دون
العلو وايضا ليس في المذهبين بقوله تعالى حكايه عن قول فرعون لقومه
في مجلس المشاوره ماذا تامرون ومعلوم انتفا العلو اذ كان فرعون في ملك
الحاله اعلى رتبه منهم وقد جعلهم آمرين له وانتفا الاستعلاء لم يكونوا مستعلين
عليه وهذا منه على ان معنى الامر في الاصل القول المخصوص وليس كذلك وانما المراد
المشهور نعم قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا تقتضي جعل معه الامر
مع ان الامر ادون رتبه وافسد مذهب الحسين بان كثيرا من ايات الامر في القرآن
في غايه اللطف وزياده الاستجلاب كذكر النعم والوعد بالنعيم كما في قوله تعالى
انوا ذكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله الى غير ذلك من الايات المنافيه للاستعلاء والملزمه اجماعا للوجوب
صر واعتبر ابو علي وابنه اراده الدلاله باللفظ على الطلب شرط مذهب الفقها
ان الامر امر لصيغته ولا يعتبر معه اراده اخرى ان هذه الصيغه وضعت
لمعنى فلا تفتقر في افادتها اياه الى الاراده كسائر الالفاظ الدالله على معانيها
وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو هاشم وعبد الجبار وابو الحسين الى اعتبار
اراده الدلاله بها على الامر وعلى هذا قالوا لا يكون صيغه التهديد امرا ولا
يكون المعلوم من الله موته على الكفر مامورا بالايمان لانتفاء الدلاله على الطلب
قالوا ان شرط الدلاله على الطلب كون المدلول عليه بالصيغه مرادا لحيث لم يرد
لم تكن الصيغه دالله على الطلب لانتفاء شرطه واحتجوا بان الصيغه كما ترد
للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلا بد من تميز منها ولا تميز سوى ارادته
واجيب بان التميز حاصل بدون الاراده لان صيغه الامر حقيقه في القول
مجاز في الفعل وهذا كاف في التميز واعلم ان برهان قال الاراد ان ثلاث
احدها اراده ايجاد الصيغه احترازا عن النائم وهو متفق على اعتبارها
وثانيها اراده صرف اللفظ عن غير جهه الامر احترازا عن التهديد ونحوه فاختلف

تام

الى جهة الامر

اصحابنا فاعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها النحاة وقالوا الصيغة محمولة على الامر
والنهي اذا ورد فعل المامور به والامتثال احترازا عن الحاكي والمبلغ
وهذه مسئلة الحلاف بيننا وبين من ذكر من المعتزلة وهذه غير طريقة المصنف ص
والطلب بديهي ش لما اخذ في احد الاقضاء وهو الطلب اورد عليهم ان الطلب
اخفى من الامر فهو تعريف بالاخفى فاجابوا بالمنع فان الطلب بديهي التصور
فان كل احد يفرق بالبديهة بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين الوجوب
من اخبر لانه من الامور الوجدانية كالجوع والشبع وهذا النوع من الاستدلال
عولوا عليه في مواضع كثيرة في اثبات بداهة الشيء وهو ضعيف لانه لا يلزم
من الحكم بالشيء والتفرقة بينه وبين غيره بالبديهة ان يكون ذلك الشيء
معلوما بكنه حقيقته بالبديهة لعم يلزم منه ان يكون معلوما من يعلم الوجه
بالبديهة وذلك لا يلزم بداهته فان قيل البديهي لا يفتقر الى الدليل وانتم
قد استدللتم عليه قلنا قد يكون التصور بديهيا وبداهة لا يكون بداهيه
وقد احدوا البديهي من التصورات بالذي لا يفتقر في حصوله الى تصور اخر
لعلم باحد ماهيته ولا يقدح ذلك في بداهته لان بداهته غير ذاته وايا
والقادح في بداهته توقف حصوله على تصور اخر وقد فسروا الطلب باسد المعنى
القائم بالنفس فجري مجرى العلم والقدرة وسائر الصفات القائمة به وهذه
الصيغة المخصوصة دالة عليه ص والامر عند الاراده خلافا للمعتزلة ش لا
خلاف بيننا وبين المعتزلة ان الامر دال على الطلب وانما اختلفوا في حقيقة الطلب
فعند المعتزلة هو اراده الماموربه وعندنا هو شيء غير الاراده وانه تقوم بالنفس
معنى سوى اراده الفعل الماموربه فانا نجد الآمر يامر بما لا يريده ان الايمان
من الكفار مطلوب بالاجماع ومنهم من اخبر الله بانه لا يومن فمحال ان يومنوا
لاخبار الله بعدمه والمحال لا يكون مرادا لله تعالى وان الطلب قد تحقق
بدون الاراده لانه يجتمع مع كراهته ولانه لو كان الامر الاراده لوجب
وجود كل ما امر الله كلها فان اراده الفعل تخصيص حال حدوثه فاذا لم توجد
اختص به فان قيل هلا قال المصنف وهو غير الاراده فانه اخصر وكاعم

في المزاج فلا كل منها صحيح ان الامر دال على الطلب النفساني والطلب
يدلول الامر فصح ان يقال الامر غير الارادة وان يقال الطلب غير الارادة لكن
تعبير المصنف اولى لان الطلب كله ليس هو امرا عند المعتزلة بل امر خاص وهو
العلو فلهذا صح بلفظ الامر انه محل الخلاف لا الطلب مع الارادة ص مسئلة
القائلون بالنفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه والنفي عن الشيخ فقيل
الوقف وقيل للاشتراك والخلاف في صيغة افعل من المبتون للام النفسي
اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه فنقل عن الشيخ الاشعري انه لا صيغة
له تختص به وان قول القائل افعل يتردد بين الامر والنهي وان ورد حمله على
النهي فهو محمل متردد بين جميع محتملاته ثم اختلف قائلوه في تنزيل مذهبه
فقيل اراد الوقف على معنى لا يدري على اي وضع جرى قول القائل افعل
في اللسان وقيل للاشتراك فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك
للمعاني التي ثبت اللفظ لها واستدل بقوله والخلاف الى ما قاله امام الحرمين
والغزالي ان خلاف الاشعري انما هو في صيغة افعل خاصة لكونها ترد
في اللغة بين محامل كثيرة فاما قول القائل امرتك وامور وادب فلا خلاف
فلا خلاف انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري وذا زعم الامدي وغيره
قالوا الاوجه لتخصيص تامور وادب الخلاف لصيغة افعل فان مذهب الشيخ
ان الامر عبارة عن الطلب للقائم بالنفس وليس له صيغة مخصوصة به بل
تعبر عنه العبارات والاشارات الدالة عليه بواسطة انضمام القرائن معها
وقال غيره من شيوخ الكلام النفسي ان له صيغا تخصه بحيث يفهم منها غيره عند
تجردها عن القرائن الصارفة عنه وهي كصيغة افعل وليفعل وتفاعل وما
في معناها من سائر اللغات وتحو قول القائل امرتك وامور من صيغ
الامر وليس من صيغ الامر فلا يدفع ذلك الخلاف اذ الخلاف في الامر
هل له صيغة انشا تخصه بهام لا وهذا الخلاف انما هو عند القائلين بكلام
النفس واما المنكرون له كالمعتزلة وغيرهم فالامر وسائر اقسام الكلام
لا حقيقة له عندهم الا العبارات فلا ياتي ذلك الخلاف عندهم ص وترد

للوجوب والندب والاباحه والتهديد والارشاد واراده الامتثال والادب
والامتثال والاكرام والسخر والتكوين والتعجيز والاهانه والتسويه
والدعاء والتمني والاحتقار والخبر والانعام والتفويض والتعجب والتكذيب
والتسويه والاعتبار شر ورد صيغه افعل لبضع وعشرين معنى اولها الوجوب
نحو اقيموا الصلاه تاليها الندب نحو كاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا تاليها
الاباحه كلوا من الطيبات وقال ابو علي الجبائي في قوله تعالى في اهل الجنه
كلوا واشربوا هنيا اباحه ولا يريد العدم تعالى ولا كرهه كما حات الدنيا
وقال ابو هاشم يجوز ان يريده لما فيه من زياده السرور للثواب وقال القاضي
عبد الجبار يحب ان يريده لان الثواب لا يصح الا بها رابعها التهديد اعملوا
ما شئتم خامسها الارشاد واستشهد واشهدوا والفرق بينه وبين الندب
ان المندوب مطلوب لثواب الاخره والارشاد لمنافع الدنيا ولا يتعلق به ثواب
فانه لا ينقص الثواب بترك الاشهاد ولا يزيد بفعله سادسها اراده الامتثال
وقد نظر بتفرد المصنف بذكره وليس كذلك فقد اشار اليه في المستصفى في الكلام
على ان الامر لا يستلزم الاراده الا انه لم يذكره عند تعديد معاني افعل ومثله
بقولك عند العطش اسقني ماء فانك لا تجد من نفسك الا اراده السقي التي طلبه
والميل اليه وهو خلاف المعاني التي لفقه وان فرضنا ذلك من السيد في حق
عبده تصور ان يكون للوجوب او الندب مع هذه الاراده وهو ان يكون لغرض
السيد فقط وذلك غير متصور في حق الله فان الله غني عن العالمين ويدل على ان
مراد المصنف حكايه ان صيغه افعل حقيقه لاراده الامتثال بالمعنى الذي
سنبينه ولولا انه قدمه هنا لحسن ذكره فيما يأتي تابعا للاذن كقولك
لمن طرق الباب ادخل وكانه قسم من الاباحه تاسعها الندب كقوله صلى
الله صلى الله عليه وسلم لعمرو اني بعثه كل ما يليك وجعله بعضهم قسما من
المندوب ان الامر مندوب اليه تاسعها الانذار قل تمتعوا فان مصيركم
الى النار وجعله بعضهم قسما من التهديد والعقاب بقارهما فان التهديد يقع
للخوف والانذار هو الابلاغ لكن لا يكون الا في الخوف فقوله تعالى تمتعوا

والندب والامتثال

وما بعد قوله وان سر ذلك

قوله والجواب ان يريد المصنف به اراده الامتثال الامر اخر كقول صلى الله عليه وسلم لكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ولعل الاراده الامر بالتعرض لان يكون مقتولا مثل اراد الاستسلام وعدم مقاتله الخ

امرا بلاغ هذا الكلام المحتوب الذي عبر عنه بالامر عاشرها الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة مجردة عن الامتنان وانه
لابد من قران الامتنان بذكر احتياج المخلوق اليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه
بين الاباحة قد سقط من خطر مثل فاذا حللتم فاصطادوا حادي عشرها الاكرام
نحو ادخلوها بسلام امنين فان قرينة سلام امنين يدل على ان صاحب الجنات
والوجه يحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فان الاخرة ليست دار تكليف
ولا تكلف فيها بالوعيد على الترك ثاني عشرها التسخير نحو كونوا قردة خاسئين
وتوهم الغزالي ان المراد به الاشتهار فقال اللايق بنسمة سخريا
سخرية بكسر السين لا تسخيرا فان النعمة والاكرام قال الله تعالى تسخر لكم الليل
والنهار وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وسخر لكم الفلك تجري بامره
والبحري بالكسر لغير قال الله تعالى ليتخذ بعضهم بعضا سخريا قلت وانما
التسخير فيه التذليل والاهانة والمراد انه عبر بهذا عن نعلمهم من حاله الى الخزي
الا ترى انهم ثالث عشرها التكوين نحو كن فيكون وسماه الغزالي بكلمة التقدير
ان المراد منه اظهار كمال قدرة الله فان ارادة لا تتاخر عن ارادته والفرق
بينه وبين التسخير لغة ان التكوين نقل العدم الوجود عن العدم وليس فيه انتقال
الى حالة ممتهنة بخلاف التسخير فانه لغة النقل والامتهان في النقل رابع عشرها
التعيير نحو قالوا لبسوة من مثله خامس عشرها الاهانة ذق انك انت العزيز
الكريم ومنهم من يسميه التهكم وضابطه ان يوتى بلفظ يدل على الخير او الكرامة
ويراد منه ضده سادس عشرها التسوية اصبروا او لا تصبروا سابع عشرها الاحتقار
لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام عما طب السحرة بل القوا ما انتم ملقون
يعني ان السحر اعلى ثامن عشرها وان اعظم ففي مقابلة المعجز حقير والفرق
بينه وبين الاهانة انما يكون بالقول او الفعل او تركهما دون مجرد الاعتقاد
والاحتقار لا يدخله من الاعتقاد بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا
يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل
نهي عن ذلك تمام العشرين الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع

التسخير

ان الاهانة تم

الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت

امرا بلاغ

ماشيت اي صنعت ماسبت على احد الاقوال الحادي والعشرون الانعام كلوا
من طيبات ما رزقناكم كذا قاله الامام في البرهان فقال وهو وان كان فيه
معنى الاباحة فان الظاهر منه ذكر النعمة الثاني والعشرون المفوض نحو فاقض
ما انت قاض ذكره الامام الثالث والعشرون التعجب ذكره الصفي الهندي ومثاله
قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا وهذا مثل به ابن برهان والهندي للتعجيز
ولكن العبادي قال انه مثل التعجب بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال
الرابع والعشرون التكذيب نحو فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين
الخامس والعشرون التسوية نحو فاصبروا او لا تصبروا السادس والعشرون الاعتبار
انظروا الى ثمره ص والجمهور حقيقة في الوجوب لغة او شرعا مذاهب وقيل او عقلا م
في الندب وقال الماوردي للمشترك بينهما وقيل مشترك بينهما وتوقف الغزالي والآمدي فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل في الثلاثة والتهديد وقال
عبد الجبار ارادة الامتثال وقال الابهري امر الله تعالى للوجوب وامر النبي
صلى الله عليه وسلم لاستدعاء الندب وقيل مشترك بين الخمسة الاول وقيل بين
الاحكام الخمسة والمختار وفاقا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين حقيقة في الطلب
الجازم فان صدر من الشارع وجب الفعل س اجمعوا على ان صيغة افعل ليست
حقيقة في جميع هذه المعاني وانما الخلاف في بعضها وفيه مذاهب احدها قول
الجمهور انه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في الباقي وهو المحكي عن الشافعي واكثر
العلماء بل هو هل ذلك لغة او شرعا او عقلا وصحح الشيخ ابو اسحق انه لوضع الله
وفعله امام الحرمين عن الشافعي وبهذا صدر به المصنف والثاني انه حقيقة في
الندب وبه قال ابو هاشم وغيره والثالث قول ابي منصور والماتريدي ان الصيغة
انه للمشترك بينهما اي القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب فيكون
متواطئا الرابع انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وبه قال الرضي من الشيعة
والخامس قول الشافعي ومن تبعه انه لوضعها لو هو حقيقة اما في الوجوب واما
في الندب واما بينهما جميعا بالاشتراك اللفظي لكنا لا ندري ما هو الواقع في
الاستعمال الثلاثة وحكى الصفي الهندي عن الشافعي وامام الحرمين والغزالي التوقف

اوعقلا م

في انه حقيقه في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك اللفظي او
المعنوي وهذا هو الذي تردده بين اربعه والذي في المستصفى تردده بين ثلاثه
ولم يذكر الاشتراك المعنوي واطلاق السادس مشترك بين الوجوب والندب
والاباحه واختلف القائلون به هل هو من الاشتراك اللفظي او المعنوي واطلاق
المصنف حكايته محتمل الامرين والسابع مشترك بين هذه الثلاثه والتهديد واما من
قول عبد الجبار انه حقيقه في اراده الامتثال فقط والوجوب وغيره فمستفاد من
القرافي وعزاه ابن السمعاني لابي هاشم واوضحه فقال اذا قال القائل لغيره افعل
فهو دال على انه يريد منه الفعل فان كان القائل حكيما وجب كون الفعل على صفه
تزيده على حسنه يستحق بها المدح فاذا كان الفعل له مكلفا جاز ان يكون واجبا
وان يكون مندوبا فاذا لم يقم دليل على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار
على المحقق وهو كون الفعل مرادا يستحق فاعله المدح واعلم ان هذا من المصنف
تكرار فقد سبق في قوله واعتبر ابو علي وابنه اراده الدلاله باللفظ على الطلب
ثم ان هذه المسله مفرعه على القول بالكلام النفسي وعند الجماعه من منكريه فمعنى
ان يقول واما المنكرون له فقالوا لا يكون امرا الا بالاراده والسابع للجبائي
ان امر الله وامر رسوله فامر الله حقيقه في الوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم
المجرد الندب وحكاه الباقي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه ابي بكر الابهري
واحترز بالمجرد عما كان موافقا لامر الله او لامر رسوله فيكون للوجوب ايضا
وذكر الماوردي ان الفعل احتلف عن الابهري فروي عنه هذا وروي
عنه انه للندب مطلقا والعاشر ان صيغه افعل مشتركه بين الخمسه الاول
اي بين الوجوب والندب والاباحه والارشاد والتهديد كذا حكاه العراقي
الحادي عشر مشتركه بين الاحكام الخمسه اعني الوجوب والندب والاباحه والكراهه
والتحريم حكاه في المحصول الثاني عشر مشتركه بين الاحكام قول الشيخ ابي
حامد الاسفرايني وامام الحرمين وغيرهما انه حقيقه في الطلب الجازم رجحه
اللسان وكون هذا الطلب متواعدا عليه بشر اخرات في اوامر الشرع بدليل
مراجح وحينئذ فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من الشرع واللغه فقد

وافق القائلين بالوجوب وان كان قد خالفهم في هذا المركب واعتذر المصنف
في هذا الفصل الآمدي فانه قال في شرح البرهان هذا الذي اختاره امام
الحرمين صرح به الشيخ ابو حامد الاسفرايني وسبقه الى اختياره قاضي القضاة
الامر يقتضي كف المأمور على الفعل واقتضاؤه منه اقتضاء جازم ولكن اذا ثبت
هذا من جهة اللسان بقي بعد الوعيد قال المصنف وهو المختار عندنا فان الوعيد
لا يستفاد من اللفظ بل هو امر خارجي عنه ولكنا نقول المعقول عن الشافعي
ان الصيغة تقتضي الوجوب ومراده الصيغة الواردة في الشرع اذ لا غرض له
في اللغة في غيرها ولم يصرح الشافعي بان اقتضاءها للوجوب مستفاد من فعل
يقتضي هذا المركب ويقول به وهذا المذهب تعابر المذهبين السابقين صدر
المسئلة اعني القول بالوجوب هل هو بالشرع او باللغة فصار المذاهب ثلاثة
الوجوب بالشرع الوجوب باللغة الوجوب بالشرع الى اللغة ص وفي وجوب
اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام س ما سبق في صيغة افعل وجيء
فاما اذا صدرت من الشارع مجردة عن القرائن وجب الفعل عملا بالحقيقة وهل
يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عن كون المراد بها ذلك فيه خلاف
العام في وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص وسياتي ان شاء الله تعالى في
مباحث العام وهذه المسئلة غفل عن ذكرها ومن صرح بجريان الخلاف
هنا الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه في الاصول وابن الصباغ في العدة ص فان ورد
بعد حظر قال الامام او السيدان فللاباحة وقال ابو الطيب والشيرازي
والسمعاني والامام للوجوب وتوقف امام الحرمين في الخلاف في ورود الامر بعد
حظر سابق كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واشهدوا واما وروده بعد
السيدان فذكر الامام القرافي ومثله بقول الصحابة كنا نفعل كيف فعل قال
قولوا اللهم صل على محمد وفيه ملاءمة مذاهب اصحابنا انه للاباحة فان سبق الحظر
قرينة صارفة كما صاحب القواطع وهو ظاهر كلام الشافعي في احكام القرآن
ونقله ابن برهان عن اكثر الفقراء والمكلمين والباقي للوجوب لان الصيغة تقتضيه
وورود بعد الحظر لا يزيله وهو اختيار القاضي ابي الطيب والشيخ ابي

مغايرة لقد اصاب الثلاثة
الى آخره

اسحق والسمعاني والامام في المحصول ونقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه
عن اكثر اصحابنا ثم قال وهو قول كافة العلماء واكثر المتكلمين وان لك الوقف
فيها وهو اختيار امام الحرمين مع كونه ابطل الوقف في لفظه ابدا من غير
تقدم حظر واعلم انهم لم يحكوا هذا القول الاتي في المسئلة بعدها برجوع
الحال الى ما كان قبلها وبعد طروه ش الاول قوله او قال الامام
او استيذان ليس معناه ان الامام قال ان ورد بعد حظر او بعد استيذان
فللاباحة بل معناه ان وروده بعد الاستيذان فائدة افادها الامام ان حكم
وروده بعد الحظر وحكمه بعد الحظر فيه الخلاف وهي دافعة في الاستدلال
على وجوب الصلاة في الشهيد الثاني ترجمة المسئلة بالامر بعد الحظر قاله
الجمهور وعن القاضي ابي بكر انه رجع عنها وقال الاولى ان يقال افعل بعد
الحظر ان فعل يكون امرا او اباحة وغيرها والمباح لا يكون مامورا به واما هو
ما دون فيه ص اما النهي بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وقيل للكراهة
وقيل للاباحة وقيل لاسقاط الوجوب وامام الحرمين على وقفه ش النهي الوارد
بعد الوجوب هل يبقى التحريم على مذاهب اصحها قول الجمهور انه للتحريم
ولا يسقط الوجوب السابق فرعه في حمل النهي على رفع الوجوب وعلى الاستاد
والقاضي فيه الاطلاق وفي قواعده ومن الامر بعد الحظر حيث اعتبروا الترتيب
هناك ولم يعتبروها هنا لوجهين احدهما ان النهي لدفع المفاسد والامر لحصل
المصالح واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح مانبهنا ان
ان النهي عن الشيء موافق للاصل الدال على عدم الفعل وكذلك الامر
والثاني انه للكراهة التنزيه وهذا القول موجود في المسودة الاصولية
لبني تيمية عن حكاية القاضي ابي يعلى منهم والثالث انه للاباحة كالقول به
هناك ودليل له قوله تعالى قال ان لك الا تصابر الخ والراجح
انه يرفع ذلك الوجوب فيكون نسخا ويعيد الامر الى ما كان قبله وهذا
يوجد في كلام صاحب المسودة الاصولية وحكاه ابن القطان انه على الوقف وهو
قول امام الحرمين فقال اما انا فاشبه ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة

الامر بعد الحظر ص مسئلة الامر يطلب الماهية لا التكرار والامر المرة
ضرورية وقيل مدلوله وقال الاستاذ والقزويني للتكرار مطلقا وقيل ان
علق بشرط او صفة وقيل بالوقف ش الامر يطلب الماهية اي المجرد عن المفيد
بالمرة او التكرار اختلفوا فيه على مذاهب اقتصر قول المصنف انه لا يدل على في
المرة ولا على التكرار وانما يدل على طلب ماهية المامور به فعلم ان المرة
الواحدة لا بد منها في الامتثال في ضروريات الانسان بالمامور به لا ان الامر
دل عليها بذاته والثاني انه يدل على المرة بلفظه ولا يحتمل التكرار اصلا الا
لدليل عليه بدليل وقف له الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا وابي حنيفة وابن
الصباغ والثالث انه للتكرار مطلقا المتبوع لزمان العمر وبه قال الاستاذ
ابو اسحق والشيخ ابو حامد القزويني في ما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح
اللمع لكن شرط هذا القول الامكان دون ازمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات
الانسان كما قاله الشيخ ابو اسحق وان الصباغ ومراد المصنف بالاطلاق ما سيذكره
في مقابله من الحالات والرابع ان علق بشرط او صفة اقتضى التكرار وقل وان كثر
حتى قاطعوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كان مطلقا لم يقتضه
واختاره الآمدي وابن الحاجب انه لا يقتضي التكرار في المعلق ايضا وقال الشيرازي
لا يقتضيه لفظا ويقتضيه قياسا الخامس الوقف قالوا وهو محتمل لشيئين احدهما
ان يكون مشتركا بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله في احدهما على قرينة والثاني
انه لا احدهما ولا نعرفه فيتوقف لجهلنا بالواقع ش والا لفور خلافا للنوم وقيل
للفور او العزم وقيل مشترك بين الفور والا لفور عطف على قوله لا التكرار اي الامر
المطلق سواء طلب الفعل المامور به دالا له على خصوص الفورا والتراخي
فيجوز البدار الى الامتثال عقيب وروده ويجوز التاخير الا بقرينة احدهما لخصوصه
الا بدليل قال امام الحرمين مذهب الشافعي واصحابه وهو الذي تقتضيه قاعدته في
الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول والثاني انه يقتضي الفور اي
وجوب البدار الى الفعل ومنع التاخير عن اول وقت الامكان بلا عذر وهو
قول الحنفية واختاره ابن القاسم المالكية كما قاله القاضي عبد الوهاب واحتار

اصحابنا القاضي ابو حامد المروروذي وابو بكر الصيرفي وأمالك انه للفور اذا العزم وهذا عائد لأعم من المضيق والموسع ثم العزم اما يكون في الموسع والثاني هذا العود للاعم اذا تقرر معنى اراد الاعم بالحكم لا يوجب عدم العود الى الاعم وهذا قال ابن الحاجب وقال القاضي اما العود واما العزم مع تصوير المسئلة مطلق الامر عند هما الموسع والمضيق وكل من تكلم على المسئلة حتى القاضي نفسه تكلم عليها مطلقا ثم اختار هذا بناء على اصله في ان واجب الموسع وان العزم فيه واجب عندنا خلافا للحنفية والرابع انه مشترك حكاه في المراح واصله ان في المسئلة قولا بالوقف اما لعدم العلم بدليله او لانه مشترك بين اقتضاء الفور والتراخي بالاشتراك اللفظي فكان الاحتياط التصريح بالوقف ليسهل به بين الاحتمالين ص والباقون ممثل خلافا للمرتضى ومن وقف س لو بادر الى فعله اول الوقت ثم عرض تاخير فالمشهور انه ممتثل سواء قلنا الامر يقتضي الفور ام لا ووراءه قولان عزيان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدة عن بعضهم انه قال لا تقطع بكونه ممتثلا لجواز اراده التراخي وقال ان القابل به خرق الاجماع ومثله قول الامام في البرهان ان من رتم المسئلة بان لصنعه هل يقتضي التراخي فلفظه يدخل فانه يقتضي لكونه مشكوكا في ان المراد به الفور او التراخي فيوقف في الامتثال وهو يقتضيه كلام امام الحرمين ص مسئلة الكرخي والشيرازي وعبد الجبار الامر يستلزم الاجزاء بمرة بعد اتيان المامور به على الامر اتيانا يعني انه يستلزم سقوط القضاء لا انه عينه وان ذهب عبد الجبار والامام في المحصول الى الثاني مستدلين بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فقوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الامر الاول باق عليه وان الواجب بعد الوقت هو الواجب الذي كان في الوقت وما نقله المصنف عن الشيخ ابي اسحاق الشيرازي سهو فانه صحح في اللمع قول الاكثرين وذهب الاكثرون الى ان القضاء بامر جديد لانه قال الامر بنوات الوقت يقتضي الوجوب واحتج بحجة لنا الا ان قوله فليصلها امر جديد فلو كان الامر الاول باقيا عليه لم يحتج الى هذا الثاني فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الامر لا بالامر الاول ص والاصح ان الاتيان بالامور

قوله كذا القضاء بامر جديد ... الاصل

يستلزم الاجزاء اي ان المكلف بالمامور به على الوجه المشروع يستلزم الاجزاء
والا فان الامر بعد الامتثال منقضيا اما ذلك الماتي به ويلزم تحصيل الحاصل
او لغيره ويلزم ان لا يكون الاتيان تمام المامور به بل بعضه والفرض خلافه
وقال ابو هاشم وعبد الجبار لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد قال في المنهاج
اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده فعله تسلم ورجع النزاع في تسميته قضاء وان الاداء
لا يدل على سقوطه فساقط قلت وبالاول صرح عبد الجبار في العهد انه
لا نسلم معنى انه لا يمتنع ان يقول الحكيم افعل كذا فاذا فعلت اوقعت الواجب
ولم يزل مع ذلك القضاء والخلاف مبني على تسمية الاجزاء اسقوط القضاء اما اذا فسراه
بسقوط التعبد فالامتثال محصل للاجزاء بلا خلاف فكان حق المصنف التنبيه
على ذلك ليعرف به خلل من اطلق الخلاف ص وان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به
ش اي ليس امرا لذلك الغير بذلك الشيء على الاصح فانه صلى الله عليه وسلم قال لعمر
لما طلق ابنه عبد الله وزوجته في الحيض مره فليراجعها فلم يكن امرا لعمر بامر
عبد الله لما كان الامر له بذلك مرادا به خلاف ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم لابيه
اخبره ان الله امره بالرجعة او اني آمره او ايصاد الى انه امر الا بدليل ونقل
الباقي من الحنفية عن بعضهم انه امر وحكى سليم الرازي في المذهب ما يقتضي انه
يجب على الباني الفعل حتما واما الخلاف في تسميته امرا وقال في المحصول الحق
ان الله اذا قال لزيد اوجبت على عمرو كذا وقال لعمرو وكل ما اوجب عليك زيد
فهو واجب عليك فالامر بالامر امر بالشيء في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة
انما جاء من قوله كلما اوجب زيد عليك فهو واجب عليك اما لو اصل ذلك فلا
يجب كما في قوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان ذلك
الامر لا يقتضي الوجوب على الصبي اتفاقا والحق التفصيل فان كان للاول ان يامر
الثالث فالامر الثاني بالامر للثالث امر للثالث والا فلا ص وان الامر بلفظ متناول
داخل فيه ش اي الامر بلفظ متناول لنفسه هل يدخل في الامر نظرا الى عموم اللفظ
وكونه امرا لا يصلح معارضا فيه قولان اصحهما عند المصنف نعم وهذا ما رجح
فيه الهندي فانه عزاه للاكثرين لكن ذكرت في كتاب الوصول الى تمام الاصول

في باب

باب العموم ان الاكثرين وهو مذهب الشافعي عدم الدخول استدلوا على قولين
الشرط في الامر العلو وينبغي ان يكون موضع التحلان ما اذا لم يكن ما مورا المخاطب
غيره فان كان لم يدخل فيه قطعا وهذا قطع اصحابنا فيما لو وكله ولم يسمه
الامر ليشتري عبدا وا لوكيل من جملة العبيد انه ليس له ان يشتري نفسه وعلله
صاحب التنقيح بما ذكرنا ونص الشافعي انه لو وكله ان يعتق رقبة على الكفارة
ليس له صرفه الى نفسه وان كان فقيرا او مسكينا ووجهه الماوردي في تعليقه
بان المذهب الصحيح ان المخاطب لا يدخل في امر المخاطب اما في امر غيره فان اذا
امر الله تعالى نبيه بان يامر امته ان يفعلوا كذا لم يدخل هو في ذلك الامر امر
واحترز بقوله بلفظ منا وله عن اذا امر بلفظ خاص فانه لا يدخل الآمر
تحته قطعا وقد اعترض على المصنف فقيل كيف يجتمع هذا مع قوله في احد العام
الاصح ان المخاطب داخل ان كان خبرا لا امرا وقد عرف بحوده السؤال لم انفصل
عنه وقال الآمر يطلق على المشي وعلى المبلغ عن المشي فقال الله سبحانه امر
بطريق انه الحاكم المشي الحاكم بمضمون الامر وهذا بطريق الحقيقة ويطلق على
النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار انه المبلغ عن الله تعالى اذا عرفت هذا فالآمر
بلفظ منا وله قد يجيء بلفظ عام وقد يجيء بخصه كالتثنية والجمع غير المحلى اذا عرفت
دخول فيها بطريق من الطرق وحاصله ان موضوع المسئلة يختلف فمسئلة
الامر في الانشاء من مشى او مبلغ ومسئلة العموم في الخطاب اعم من ان يكون انشاء
او خبرا ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده في الصور التي يجتمعان فيها
ولو انه جمع بينها على المذكور هنا على ما اذا كان الخطاب منا وله كقوله ان الله
يامركما كذا وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ونحوه فلا يعموم الصيغة والمذكور
هنا على ما اذا لم يكن اللفظ منا وله كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فلا يدخل فيه كلام يدخل موسى في ذلك الامر بدليل قوله في اخر القصة فذبحوها
وما كادوا يفعلون ولا يظن بموسى عليه السلام ذلك وقول المصنف هنا بلفظ منا وله
ولم يذكره هذا السيد هناك صرح في ما ذكرته والله اعلم منه كيف لم ينبه على هذا
وهو ظاهر من لفظه وبه يرتفع الاشكال وقد رايت في ابن عبد البر في الخطاب بهذا

التفصيل في هذه المسئلة والله اعلم وغاية ما يلزم المصنف انه فرق المسئلة في موضعين
وذكر كل طائفة في موضع ص وان النيابة تدخل المأمور به المانع س قال الامدي
يجوز عندنا دخول النيابة في ما طريقه الافعال البدنية خلافا للمعتزلة احتجوا
بان الوجوب انما كان لقهر النفس وكسرها والنيابة تنافي ذلك واجاب اصحابنا
بان النيابة انما تاتي مما يدل المؤنة وتحمل المشقة وقول المصنف المانع قد
يكون البدن لخروج بعض البدنيات كالصلاة والاعتكاف وكذا الصوم على احد
الناس من عكس هذه العبارة فقال الطاعات لا يدخلها النيابة الخ والصوم
على قول ان القصد من الطاعة الاجلال والنيابة تلزم من تعظيم الوكيل تعظيم
الموكل فكانه وكله على ما يتعذر عليه فلا يصح وعلى هذا نص الشافعي في الام كما بينته
في شرح الاصول واقتصر الشيخ عز الدين في امالية قال وبهذا يظهر ان ثواب العبادة
البدنية لا يصح للغير لانه مرتب على الاجلال وهو حاصل من الغير وان يشتغل
بمنع الاستنابة لانه يفعل فعل مصلحته من الموكل كما يحصل من الموكل وجوز
الصفي الهندي المسئلة فقالوا اتفقوا على جواز دخول النيابة في المأمور به اذا كان
ماليا وعلى وقوعه ايضا لاتفاقهم على انه يجوز للغير صرف زكاة ماله عنه
وان يوكل فيه وكيف يصرف زكاة الاموال الظاهرة الى الامام اما واجب
او مندوب ومعلوم انه لم يصرفها للفقراء الا بطريق النيابة واختلفوا في جواز
دخولها فيه اذا كان بدنيا فذهب اصحابنا الى الجواز والوقوع مطلقا بحيث انه
لا يمنع لشيء اذا سمع قول السيد لعبده اترك خياطة هذا الثوب فان خياطتي
تشغلك او استعنت فيه بابيك وان ترك الامر عافيك واجمعوا بالنيابة في الحج
وفيه نظر فانه لا يدل على جواز النيابة في المأمور به اذا كان بدنيا صرفا بل
انما يدل على ما هو بدني ومالي معا كالحج ولعل الخصم يجوز ذلك فلا يكون دليلا
عليه واحتج المانع بان القصد من ايجاب العبادة البدنية امتحان المكلف والنيابة
تخل بذلك واجيب بانه لا يخل به مطلقا فان النيابة امتحان ايضا ص مسئلة
قال الشيخ والقاضي الامر النفسي معين نفي عن صدوره الوجودي وعن القاضي
نقيضه وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامدي وقال امام الحرمين والغزالي

الاعيه ولا يقتضيه وقال امام الحرمين يقتضي فقط اما الفعل فليس عين النهي قطعا ولا يقتضيه على الاصح ش الكلام في هذه المسئلة يقع على وجهين احدهما في النفساني وهو الطلب القايم بالنفس والمتون له اختلفوا على مذاهب احدها انه عين النهي عن ضده وهو قول الاشعري والقاضي واطبق نصره في المغرب ناقلا على اصلهم ان كلام الله واحد لا يتنوع وهو يتضمن امرا بالشيء ونهيا عن ما نهي فكان ما امر الامر به نهيا عن ضده ولا يقتضيه لانه بل هو وعلى العكس والثاني ليس عينه ولكن يقتضيه عقلا وذكر امام الحرمين ان القاضي صار اليه في اخر مصنفاته وتبعه الشيخ ابو حامد الاسفراييني فذكرا اصحابنا ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه وفيه شيء يذكره والثالث انه ليس بها عن ضده ولا يقتضيه بل هو مستلزم واختاره امام الحرمين والغزالي وابن الحاجب وقال الكيا انه الذي استقر عليه القاضي والرابع التفصيل بين امر الايجاب فيتضمن النهي عن ضده وامر الندب ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه فان اضداده مباحة غير منهي عنها وهو قول بعض المعتزلة ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد فهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا وانما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على انه ليس الخلاف في صيغه الامر وصيغه النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند القايلين بالنفسي ان الامر هو الطلب القايم بالنفس راجع الى ان طلب الفعل النفسي هل هو طلب ترك اضداده ام لا وهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو متضمن لما ذكرنا والشيخ والقاضي لما بنيا على الاول النفسي وذكرا ان تضاد الشيئين لكونه امرا وجوديا لمنابذه اقتضاء الكون الواحد لكونه نفيا مترتبا بعد امر عينه الثاني اللساني والمكروه للنفسي الذاهبون الى ان الامر هو نفس صيغه افعل وهم المعتزله قد اتفقوا على ان الامر ليس بها عن ضده بمعنى انه لا يحسن النهي عن ضده بمعنى ان صيغه افعل مثلا تنفي اجزاء الضد فهل تستلزم النهي عن ضده بمعنى انه يحسن النهي عن ضده ايجاد الضد دائم لا مذهب قد مال اليه ابو الحسين وعزاها الى اتباعه وهو انما تكلموا على اللساني فان الامر عندهم

العبارة فقط تنبيهان الاول ظهر بما شرحناه ان حكايته المصنف عن عبد الجبار وابي الحسين في المقام الاول منقوضة فانهما لم يتكلما الا في اللساني واما المعنوي فانه قال ان جوز ان يكلف ما لا يطاق فليس عنه ولا يستلزمه وان منعناه استلزمه الثاني احترز بقوله معينا عن الواجب الموسع والمخير فان الامر بها ليس نهيا عن الضد والمسئلة مفروضة على الواجب المعين صرح بذلك الشيخ ابو حامد الاسفرايني والقاضي في التقريب وغيرهما واحترزنا بالوجود عن الترك فان الامر بالشيء نهي عن تركه قطعا ص واما النهي فهل امر بالضد وقيل في الخلاف س اختلفوا في النهي عن الشيء هل هو امر بضده على طريقين احدهما انه على الخلاف السابق في الامر والثانية انه امر بالضد قطعا وهي طريقة القاضي في التقريب فانه جزم بان النهي امر بالضد بعد ما حكى الخلاف في الامر ووجهه ان دلالة النهي على مقتضاه اقوى من دلالة الامر على مقتضاه ويدل لذلك ان مطلوب النهي فعل الضد فاستحضاره في جانب النهي اولى منه في جانب الامر لانه في جانب النهي مطلوب وفي جانب الامر لقائل ان يمنع ذهنه فالنهي يستدعي من جانب المفسدة والامر يستدعي جانب المصلحة واعتناء الشارع بدرء المفاسد اكثر من اعتنائه بالمصالح وضعف امام الحرمين هذه الطريقة وقال يلزم منها القول بمذهب الكعبي في ان المباح ليس مامورا به وذلك مرجح لان النهي يقتضي مباحا الا وهو ضد محظور فيكون حسنا واجبا واعلم ان ان الحاجب حكى الطريقة الثانية وحكى بدل الاولى انه ليس امرا بالضد قطعا ولا يجتمع في المسئلة ثلاثة طرق لكن المصنف نازعه في ثبوتها وقال انه لم يعثر عليه نقلا ولم يجده له عقلا وقال فيها انه مبني على ان النهي طلب فعل الضد او طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد ص مسئلة الامران غير متعاقبين او بغير ما ليس غيرا ان والمتعاقبان ما ليس كذلك مانع من التكرار والثاني غير معطوف قيل معمول بها وقيل تاكيد وقيل بالوقف وفي العطف الخامس ارجح وقيل التاكيد ان رجح التاكيد لعادي قدم والا فالوقف ش اذا صدر من الآمر امران فان كانا غير متعاقبين

الثاني لم يكن الثاني عقيب الاول ولا حلاف انهما غيران وجب العمل بهما وان كانا
متعاقبين فلا يخلوان اما ان يختلف المامور بهما او يتماثلا فان اختلفا فذلك
ضربان قطعا سواء امكن الجمع بينهما كفصل وصم او امتنع كالصلاة مع اداء الزكوة
وان كانا متماثلين فلا يخلوا اما ان يكون المامور به ما لا يمتنع فيه التكرار او يمتنع
فان امتنع فالثاني تاكيد قطعا كقوله اقتل زيدا وان لم يمتنع فلا يخلوا اما
ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان لم يكن معطوفا نحو صل ركعتين
صل ركعتين فيه ثلاثة اقوال احدها انه يعمل بهما فيجب التكرار لان التاسيس
اولى من التاكيد وعزاه الهندي للاكثرين والثاني تاكيد فيجب العمل بالكثير
التاكيد في كلامهم والاصل عدم الزايد وبه قال الصيرفي وقد راسته في كتابه
الدلايل والاعلام والثالث الوقف بين حمل الثاني على الوجوب او التاكيد
للاول لتعارض الاحتمالين وبه قال ابو الحسين البصري وغيره واما اذا كان
معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فحكى المصنف قولين ارجحهما يجب العمل بهما
فيجب التكرار لاقتضاء العطف المغاير فيكون الثاني تاكيدا مرجوحا والثاني يحمل
على التاكيد فيجب مراعاة المسبق فان رجح في المعطوف التاكيد بعادك من
التعريف نحو صل ركعتين وصل الركعتين وتم التعارض بين العطف ومانع التكرار
فالعطف والتاسيس يقتضي التكرار والتعريف والاعادة يمنعه ويفيد ان التاكيد
فصار الى الترجيح فيقدم الارجح وهو العمل بالثاني لان حرف العطف المقتضي
للتغاير معارض بلام التعريف وبقي اظهر به التاسيس سالما من المعارض وان
لم يوجد المرجح بل تساويا وجب الوقف كذا قالوا والظهر ان التوكيد في هذا
الاخير ارجح لان التاسيس يعارضه مخالفة دليل براءة الذمة فبقي العطف
يعارضه احد الامرين فيبقى الامر الاخر سالما من المعارض وهو يقتضي التوكيد
هذا شرح كلام المصنف وقد زاد على ان الحاجب حكاية قول في المعطوف بحمله
على التاكيد وفيه نظر فان ظاهر سياقه تصوير مسئلة العطف بما اذا لم
يكن معه لام التعريف وفي هذه الحالة صرح جماعة بانه لا خلاف في حمله
على التاسيس لان الشيء يعطف على نفسه ومنهم الهندي في النهاية قال واما اذا

اكان معرفا منهم من حمله على التاسيس لاجل العطف وهو الاولى يعني التاسيس
ومنهم من توقف فيه كابي الحسين البصري بناء على تساوي دلالتها على الاعادة
والمغايرة على ما شرح من اصله قال واما اصل الصيرورة فمقتضى حمله عليها اقتضاء
الاول لوصل يساوي دلالتها والاوجب اثبات مقتضى الراجح قلت وكذا حكي
ان الصباغ في العدة جزم بالتاسيس مع العطف ثم قال فان دخله لام التعريف
او العطف مثل صل ركعتين وصل ركعتين فقيل يحمل على الاستئناف وقيل بالوقف
فائدة ذكر ابن الحاجب هنا مسئلة الامر بمطلق الماهية امر تحريم وخالف
المحصول وتبعه ذكرها المصنف في باب المطلق والمقيد فلا نطيل بانا اهملناها ص الى
اقتضاء كف عن فعل بالقول كف س الاقتضاء حسن لتناوله الامر واضافته الى
الكف تخرج الامر لانه اقتضاء فعل وقولنا بالقول كف معناه انه ليس كل اقتضاء
كف عن فعل نهيا كما اقتضاه اطلاق ابن الحاجب وغيره بل النهي اقتضاء كف عن فعل
وكون ذلك الاقتضاء دالا على ذلك الكف لا بقول كف فان دل بقول كف
كان امرا ولم يكن نهيا كما سبق في حد الامر والحاصل ان كف واكفف واترك
ودع وجاوز ودعه وعد وجاوز واياك ورويدك ومهلا وقف واشباهها اوامر
بالمطابقة وان اقتضت كفا واما كون نواهي بالتضمن بناء على ان الامر الذي فهم
عن ضده ضمنا ص وقضيته الدوام ما لم تقيد بالمرة وفعل مطلقا ش النهي ان
قيد بمرة حمل عليها قطعا وان كان مطلقا فمقتضيه الدوام بمعنى انه يقيد الانتهاء
عن المنهي عنه دائما وهذا بخلاف الامر لانه لا يحصل الا بايقاع الماهية مرة ذلك وقيل انه
يقتضي الدوام مطلقا واطلق الشيخ ابو حامد وغيره الاجماع عليه وقضيته عبارة
المصنف في حكايته القول به مع المقيد بالمرة وقال الماوردي حكى غير واحد
الاتفاق على ان النهي يقتضي الاستيعاب للازمنة بخلاف الامر لكن القاضي عبد
الوهاب حكى قولا انه كالامر في اقتضائه المرة الواحدة والقاضي وغيره اجروه
مجرى الامر في انه لا يقتضي الاستيعاب انتهى فحصل ثلاثة مذاهب ص وترد
صيغه للتحريم والكراهة والارشاد والدعاء وبيان العاقبة والتعليل والاحتقار
والياس س ترد صيغة افعل لتسعة امور احدها التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا



ثانيها الكراهة كقوله تعالى ولا تسألوا عن اشياء الخ ومنه سئلوه وتاليها الارشاد
لا تسألوا عن اشياء كذا مثل امام آخرين وفيه نظر بل هو للتحريم والفرق بين
الارشاد والكراهة ماسبق في الفرق بينه وبين الندب ولهذا احلف اصحابنا
في كراهية الشمس بمعنى ارشاد بداي تعلق الثواب او يرجع لمصلحة طبيعية
رابعها الدعاء نحو ربنا لا تزغ قلوبنا خامسها بيان العاقبة نحو ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت سادسها التعليل
والاحتقار اي للنهي عنه كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به فهو
احتقار للدنيا قاله في البرهان وفيه نظر بل هو للتحريم سابعها الياس نحو
لا تعتذروا اليوم ذكر المصنف آخر نحو ليسه الا المطهرون ذكره في الحاصل
والتهديد كقولك لمن لا يمتثل امرك امتثل امري والاباحة وذلك في النهي
بعد الامر فانها اباحة للترك والالتماس كقولك لنظيرك لا تفعل هذا ص وفي
الارادة والتحريم ما في الامر ش اي انه هل يعتبر في النهي ارادة الدلالة باللفظ
على الترك ام لا وكذا اللام في ان صيغة النهي هل هي حقيقة في التحريم او
الكراهة او مشتركة بينهما او موقوفة على ما سبق في الامر وقد سبق من الشرع
او اللغة او المعنى لجئ فيه ذلك كله ص وقد يكون عن واحد ومتعدد جميعا كالحرام
المخير وتفرقا كالنهي عن لسان او بزعان او الغرق وجميعا كالزنا والسرقة
ش النهي اما ان يكون عن واحد وهو ظاهر واما ان يكون عن متعدد اي
شيئين فصاعدا فاما ان يكون نهيا عن الجمع اي عن الهيئة الاجتماعية فيحرم الجمع
منها ويجوز له فعل احدهما ايهما شاء كالجمع بين الاختين ومثله المصنف بالحرام
المخير وقد سبق هناك عن الاصحاب ان الحرام المخير لا تسقط حرمتها جميعا بل
تحريم احدها فقط فله ان يأتي احدها دون الاخر ويخير في ذلك وقالت المعتزلة
تسقط بتحريمها جميعا فيجب عليه ترك كل واحد منها واما ان يكون نهيا عن
الفرق نحو النهي عن لسان او بزعان فلا يجوز الفرق بان يلبس احدهما
ويترع الاخرى واما ان يكون النهي عن الجميع اي عن كل واحد سواء اتى به مع
صاحبه او منفردا كالنهي عن الزنا والسرقة ص ومطلق نهي التحريم وكذا النهي

في الاظهر للفساد شرعا وقيل لغة وقيل معنى في ما عدا المعاملات مطلقا وفيها
ان رجع قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا
للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات فقط ش النهي عن الشيء هل يدل
على فساده فيه مذاهب احدها انه يعني الفساد مطلقا في العبادات والمعا
وعزاه ابن السمعاني لاكثر اصحاب وقال انه الظاهر من مذهب الشافعي وعلى
هذا فعل يدل عليه مرجعه الشرع او وضع اللغة لان الصيغة تدل على عدم المشروعية
وجهان حكاهما الماجي في الغرب وابن السمعاني ونقل عن طائفة من الحنفية
ثالثها انه يقتضيه مرجب المعنى لا مرجب اللفظ لان النهي يدل على قبح المنهي عنه
وحظره وهو مناف للمشروعية وقال انه الاول والثاني لا يقتضيه مطلقا
واختاره القفال الشاشي والماجي ابو بكر والغزالي وغيرهم قالوا وانما
الاعتماد في افساده على قوات الشرط وتعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى
ارتباط الصحة به والقائلون به افترقوا فريقين فالجمهور على انه لا يدل على
الصحة اصلا لحاجة الى دليل يدل عليه وعلى خارجي من ذمة او وجوب
فعل مثله وادعى الماجي فيه الاتفاق ومنهم من قال بل يدل على الصحة
وعزي لابي حنيفة ومحمد بن الحسن والثالث وهو ما اورده المصنف التفصيل
بين المعاملات وما عداها من العبادات والمناكحات يدل على الفساد مطلقا
اي سواء نهي عنها لعينها او لامر خارج عنها لازم لها وفي المعاملات نظر فان رجع
الى امر داخل كبيع الملامسة او الى امر خارج عنه لازم كبيع الربا فان المعاملة
لازمة للعقد اقتضى الفساد في هذين وان رجع الى امر خارج عنه لازم لبعض
الفساد كالبيع وقت النداء فان النهي عنه راجع الى فوات الجمعة وهو امر
مفارق غير لازم للعقد هكذا صرح الاصحاب بالراجع الى امر داخل او خارج او
لازم وسكتوا عما لو كان راجعا الى داخل او خارج وقد تعرض له
الشيخ عز الدين في القواعد فقال كل تصرف نهي عنه لامر مجاور او مقارنه مع
توفر شرائطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لما ذا نهي عنه فهو باطل
حملا للفظ على الحقيقة انتهى وهي مسلة مهمة زادها المصنف على الاصوليين

والرابع انه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والانتفاعات
وهو مذهب ابي الحسين البصري واحد اقوال الامام في المحصول ونقله المصنف عن
الغزالي وفيه نظر وقد صرح في اخر المسئلة من المستصفى بان كل نهي تصور ارتفاعه
الاخلال بشرطه دل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي وهذا
قول مفصل اخر حكاه ابن السمعاني ان كان في فعل النهي اخلال بشرط في صحته
ان كان عبادة او نقوده ان كان عقدا وجب القضاء بفساده وان لم يكن فيه اخلال
بما ذكرنا لم يجب القضاء بفساده فهذه اقوال اربعة الاول اخذ بمطلق النهي عن
النهي العبادة بالمقرون بقرينة تدل على الفساد او تدل على عدمه فليس من محل الخلاف
الثاني اشار بقوله نهي التحريم الى ان محل الخلاف في النهي هل يقتضي الفساد هو في
التحريم وان التنزيه ملحق به في الاظهر ان المكروه مطلوب الترك والصحة
امر شرعي فلا يمكن كونه صحيحا لان طلب تركه يوجب عدم الاعتداد به اذا
وقع وذلك هو الفساد لكن يعكر على تعميمه بالاظهر قول الشافعي المتقدم بمحل الخلاف
في نهي التحريم اما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم وصرح بذلك بعض
المصنفين انتهى اي لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد لكن ما قاله الهندي
ممنوع وقد سبق في مسئلة ان الامر المتناول المكروه خلافا له وبهذا صحح الاصحاب
فساد الصلاة في الوقت المكروه وان طلبها النهي للتنزيه ولا يقتضيه عدم فساد
الصلاة في الحمام والكنيسة ونحوها فان عدم الفساد في تلك لدليل خصها وبهذا لم
يخالف اصحابنا في عدم افسادها وان اختلفوا في الصلاة في الوقت المكروه وكذا
الوضوء بالماء المشمس المكروه فيه للتنزيه وطعا ولا يمنع صحة الطهارة بالاتفاق
الثالث ما اختاره المصنف من المذاهب عزاه فيه ان برهان حكاه عن
الشافعي وذكر غيره انه منصوص في الرسالة لكن قد يورد على اطلاقهم الفساد
ما عدا المعاملات مطلقا ان النهي قد يكون للتحريم ولا يمنع الصحة في امر الخارج
كاستعمال اواني الذهب والفضة في الطهارة وكذا يرد على اطلاقهم الفساد
في اللازم بيع الحاضر للبادي فان النهي لامر خارج لازم ومع ذلك لم يقتض الفساد
وبعد ان يقولوا اخرج ذلك بدليله انما تراجع لاصل القواعد فان كان

خارج كالوضوء بالمغصوب لم تفد عندنا الا كراهة وقالت احمد تعيد مطلقا لان ما سبق في
النهي عن الشيء لرجوعه لامر داخل او خارج لازم فان كان لامر خارج عنه بفك
عنه في بعض موارده سواء كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والوضوء
او البيع بالمغصوب والذبح بسكين مغصوب فان النهي راجع لامر خارج عن الصلاة والوضوء
كبيع الحاضر للبادي وهو شغل مال الغير والانفاق او في العقود كالبيع وقت النداء او في الاعيان كالطلاق
الحائض فالاكثرون على انه لا يقتضي الفساد وقال بعضهم الا النهي فيه لكن عن احمد
انه يفسد مطلقا اي في المنهي عنه لعينه او لخارج عنه وهذا بطل الصلاة في الدار
المغصوبة وبيع فناك وفي تعميم الاطلاق عنه نظر وانما قال ذلك في بعض العبادات
كبيع الحاضر للبادي وبعض العقود خاصة كالبيع عند النداء والصلاة في المغصوب والاصوليون متفقون
على وقوع الطلاق في الحيض وكلامي طلق جامع فيه وارسال الطلاق وان كان
سنيا فاص ولفظه حقيقة وان يقتضي الفساد لدليل ش هذا متفرع على المنقول عن
احمد ان النهي يقتضي الفساد وهو انه اذا قام دليل على ان النهي ليس للفساد كان اللفظ
باقيا على حقيقته ولم يكن مجازا لانه لم ينقل عن جميع موجبه وانما نقل عن بعض
موجبه فصار كالعموم الذي خرج بعضه فبقي حقيقة فيما بقي وهذا ذكره ابن
عقيل في كتاب الواضح وهو مبني على ان لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته والا فاذا
قلنا انه يدل عليه شرعا او معنى لم يكن فيه اخراج بعض مدلول اللفظ ولعل
هذه المسئلة من فوائد الخلاف السابق انه يدل لغة او شرعا ص وابو حنيفة لا يفيد
مطلقا نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع فيفسد عرفي قال والمنهي عنه لغيره اما
والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة نقل اطلق بعضهم النقل عن الحنفية ان النهي
يفيد الفساد واستدرك عليه المصنف فقال انما خلافهم في المنهي عنه لغيره اما المنهي
عنه لعينه فلا يخالفون في افساده بذلك صرح ابو زيد في تقويم الادلة وغيرهم قال
يعني ابو حنيفة والمنهي عنه لوصفه وان كان لا يفسد الفساد فانه يفيد الصحة
اي ولم ينقل ذلك في المنهي عنه لعينه وقد صرح سمس الائمة السرخسي من الحنفية بان
المنهي عنه لعينه غير مشروع اصلا وعبارته ان الخاص توهم ان العامل بالصحة يطرده
ولا وليس كذلك فلهذا استطهره المصنف وغيره مذهبهم انه يدل على فساد ذلك

الوصف لافساد المنهي عنه وهو الاصل لكونه مشروعا بدون الوصف وبنوا على
هذا ما لو باع درهما بدرهمين ثم طرحا الزيادة انه يصح العقد واختار القائلون
بالفساد الصحة ان النهي عن التصرف يقتضي امكانه واقدرة عليه لان من العاجز
قبيح اذ العقل للزمن والاعمى لا يبصر واجيب ان ذلك اذا كان المنهي عنه
امرا محسوسا فان كان تصرفا شرعيا على معنى انه لا يسند احكامه لم يصح كالاذان في
الحدث وعن الصلاة في الحائض عن الصوم وايضا فنهي العبادات انما يقبح اذا لم تكن العقد
مسندا امر المنهي كالذكر فان اسند منه فانه صحيح كالاذان الموكل وكيله عن
البيع فانه يصير عاجزا لانه يصير المنهي معزولا فلا يكون ذلك قبيحا وان كان نهيه
للعاجز لما كان القبح مستفادا من النهي ولعل هذا معنى قول ابي الحسين البصري ان
الشرعية تكون صفاتها لان سبب النهي يجدها او يتعطل عن احكامه مصر وقيل ان نفي
عنه القبول وقيل بل النفي دليل الفساد س اذا نفي عن الفعل القبول نحو لا تقبل الله
صلاة حائض لا عادة لا تفعل الله صلاة احدكم اذا احدث فقيل يقتضي الصحة بنا
على تغاير الصحة والقبول وتظهر ثمرة عدم القبول في نفي الثواب وعدم الصحة في
سقوط القضاء وقيل بل نفي القبول يدل على الفساد وهو قضية استدلال اصحابنا
بالحديث الماضي على اشتراط الطهارة وسترا لعورة في الصلاة بناء على ان الصحة
والقبول متلازمان ومن حكى الخلاف في هذه المسئلة ان يمثل من الحنابلة في كتاب
الاصول ومثال الصحيح لا يكون مقبولا ولا يكون مردودا الا وتكون بالطلاق
وحكى ابن دقيق العيد في تقسيم القبول قولين احدهما ترتب الغرض المطلوب من الشيء
على الشيء يقال فلان قبل عذر فلان اذا ترتب على عذره الغرض المطلوب وهو عدم
المؤاخذة باعتباره وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان والثاني ان القبول
كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها وعلى هذا فالقبول اخص من الصحة فكل
مقبول صحيح ولا ينعكس ص ونفي الاجزاء كنفي القبول وقيل اولى لان الفساد مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن رواه الدارقطني
اربع لا تجزي في الضحايا منها ان اصحها القطع انه لنفي القبول والثاني
فيه الخلاف السابق بالترتيب واولى بالدلالة على الفساد لان الصحة قد توجد

صحة العبادة تكون مع عدم القبول

حت قوله بخلاف الخ اقول الصحيح من العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر بشئ لفظ جنس يتناول العام والخاص وبه احتراز من المعاني فان العموم من عوارض الالفاظ ويعني به الواحد للاحتراز عن الالفاظ المتعددة الدالة على اسامتعددة وقوله يستغرق اي يستغرق لما يصلح ان يدخل تحته فخرج النكرة في الاثبات ولو بصيغة الجمع كرجال وقوله من غير حصر يحترز به عن اسماء العدد فانها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر وهذا بناء على ان ليست بعامة وهو المعروف وبه صرح ابن الحاجب هنا وجعل الخلاف غير نافع لو لم يحرر عنه لان كلامه لكن كلامه في بحث الاستثناء استثنى اسماء العدد وقد تابعه المصنف هناك ومنهم من زاد في هذا الحد بوضع واحد ليحترز عن مثل قولنا وله بوضعين فصاعدا كالمشترك وما له حقيقة ومجاز لان عمومه لا يتناول مفهوميه معا وانما لم يذكر المصنف للتنبيه على انه غير محتاج اليه لانا ان قلنا لا يعم المشترك على معنييه فقد خرج بقيد الاستغراق فانه لا يستغرق جميع ما يصلح له عندهم وان قلنا يعم فلان التعريف للعام يحتمل المشترك وما له حقيقة ومجاز له عموم على رأي الجمهور لكن بطريق البدلية ص والصحيح دخول النادر وغير المقصود من فيه مسلتان احداهما ان العموم النادر هل يدخل تحت العموم فيه خلاف زعم المصنف ان الشيخ ابا اسحق الشيرازي حكاه ولم اجده في كتبه وانما وجدته في كلام الاصوليين مضطربا فيه يمكن ان يوخذ منه الخلاف وكذا في كلام النحاة ولهذا اختلفوا في المسابقة على الفعل على وجهين اصحهما نعم لقوله صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في خف او حافر والثاني لا لانه نادر عند الخاطبين بالحديث ولم يرد باللفظ وقال الغزالي في البسيط لو اوصى بعبد او فرس من ماشيته جاز دفع الخصي وذكر صاحب التقريب وجها انه لا يجزي لانه نادر ولا يخطر بالبال وهو بعيد لان العموم متناول لها شهي وذكروا في المنع العادم الهدي انه يصوم ايام في الحج قبل عرفة فلو اخر طواف الزيارة عن ايام التشريق وساغ له لكون اداء وان بقي الطواف لان تاخره عن ايام التشريق مما بعد وشذ فلا يمنع مرادا من قوله تعالى ثلاثة ايام في الحج بل هو محمول على الغالب المعتاد فان الرافعي كذا

حكاه الامام وغيره وفي المهذب حكايه وجه شاذ فيه قلت وهذا الخلاف
ينبغي ان يكون في ما ظهر ارادته في اللفظ فان لم يظهر وساعده المعنى فلم ارهم
تعرضوا له وينبغي ان يجري فيه خلاف من اصحابنا في بيع اب مال ولده من نفسه
وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس على وجهين احدهما لا فان المعول اخبر وهو
انما ورد في المتبايعين والولي قد تولى الطرفين واصحهما الثبوت فانه بيع يحتمل
وغرض الشارع اثبات الخيار في البيع وانما خصص المتبايعين بالذكر اخرا للكلام على
الغالب المعتاد وكذا وجهه الامام في الرهن قال المصنف والصحيح دخول
النادر تحت العموم ولو المعنى لتناول هذه الصور الثانية ان الصور غير
المقصوده هل يدخل في العموم فيه خلاف حكاه الماسرخسي عبد الوهاب في كتابه المسمى
بالملخص والصحيح الدخول لان المراد انما هو اللفظ فلا يبالي بصور لم يقصد فان
المقاصد لا انضباط لها وارجع الى منضبط اول قلت ويوجد الخلاف
في مطلق ي
يراجع في كلام اصحابنا ايضا وهذا الماحكي في البسيط الخلاف في التوكيل بشراء عبد فاشتر
من يعتق على الموكل قال وساء الخلاف التعلق بالعموم او الالتفات الى المقصود
هذا لفظه قال المصنف وليست غير المقصوده هي النادره كما توهم بعضهم
بل النادر هي التي يخطر غالبا ببال المتكلم لندره وقوعها وغير المقصوده قد تكون
ما يخطر ببال ولو غالبا فرب صور تتوفر القرائن على انها لم توجد وان لم تكن
نادره ورب صور تدل القرائن على انها مقصوده وان كانت نادره فاذا ذكر
اللفظ لفظا عاما وهناك صور لم يقصد ولكن داخله في دلاله اللفظ وكثيرا
ما يقع هذا في الفاظ الواقفين فهل يعتبر لفظه ويدخل تلك الصور وان لم
تقصدها او يقصر على المقصود والاصح الاول واكثر ما يقولون الى يرجح الذي
ويقولون عليه اصوا عطيه في باب الوقف واستنبط ابن الرفعه من كلام القرابي
في العتاقي ان مقاصد الواقفين تعتبر فيخصص العموم ويعم بالخصوص وليس
المراد ان المقصوده اخراجا يدخل وفرق بين عدم المقصوده والمقصوده الاخراج
المقصوده الاخراج لا سبيل الى القول بدخولها عزانا نقول الاطلاع
على قصد الاخراج الدليل وذلك الدليل يخصص لفظ اللفظ فلا يمنع دخول

حكاه

الصورة في مدلوله فان التخصيص اخراج من الحكم لا من المدلول ومسئلة الكتاب انما هي في غير المقصود فان قصدا اخراجها ام لا فان لم يقصد دخل لفظا وحكما وان قصد اخراجها دخلت لفظا وخرجت حكما كسائر المخصصات ونظير غير المقصودة المجاز هل يدخل في عموم خطابه فان المخاطب لم يقصد تنبيه عامي ولا يمتنع ان يكون مجازا ش لا خلاف ان حكم الحقيقة ثبوت ما وضع اللفظ له خاصا كان او عاما واختلفوا في المجاز هل هو كذلك فيثبت ما استعير له اللفظ خاصا كان او عاما فالاكثرون نعم فيسوى بين في اثبات الاحكام بها ولم ينقل عن احد من ائمة اللغة ان الف واللام او النكرة في سياق النفي وغيرها تفيد ان العموم بشرط ان يكونا في الحقيقة بل ادلة العقل بالعام مطلقة فشملها وخالف بعض الحنفية فزعم ان المجاز لا يعم لصيغته انه على خلاف الاصل فيقتصر على الضرورة كما قالوه في مسئلة عموم المقتضى ان ما قدر بالضرورة يقدر بقدرها فاذا ورد ابيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ورد ولا الصاع بالصاعين انصرف اليه ولا يعم كل مكيل وهذا ضعيف وليس المجاز مما يحسن تحاشي الضرورات بل هو عند قوم غالب على اللغات وليس العموم دائما للحقيقة بل باسباب زائدة كتعريف الجنس باللام وغيره فاذا وجد هذا السبب في المجاز تعين المصير اليه كما تعين الصاع في ابيعوا غير مراد بل ما كيل فيه بطريق المجاز فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة وبالدليل على ان العام قد يكون مجازا الاستثناء في قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله احل فيه الكلام فان الاستثناء معيار العموم فدل على تعميم كون الطواف صلاة وكون الطواف صلاة مجاز

تنبيهان الاول ظهر بهذا ان العبارة مقلوبة والصواب ان يقول وان المجاز يدخل العموم فان صور المسئلة ان يسلم المجاز على السبب المقتضي للعموم من الف واللام وغيرها والمحل قابل للعموم فهل يجب القول بعمومه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض كما يجب العمل به عند وجوده في الحقيقة ام لا لانه ثبت للضرورة ومن ثم ذكر هذه المسئلة صاحب البديع في بحث المجاز لا في بحث العموم وعبارة ابن السمعاني في القواطع واختلف اصحابنا في المجاز هل يعم

به العموم على وجهين مفصل لا يدخل في العموم الا الخاص وقال اخرون يدخل
فيه المجاز كالحقيقة لان العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقة الثاني عن
المعتبر في الموانع ان هذه مسئلة المعنى وليس كذلك فان المعنى لم يشتهل على
دليل العموم لانه ليس بملفوظ وانما يقدر لاجل صحة الملفوظ ومرجعها لضعف ما اخذ
مراد الحقيقة بالمعنى لان التقدير لاجل الصحة ضروري فلا يجوز ان يقدر زايد على
قدر الحاجة فاذا خولف هذا الاصل لضرورة لم يجز ان يراد المخالفة على قدر
الضرورة بخلاف المجاز المشتمل على ارادة العموم فانه اذا دل على العموم
يلزم منه الدليل العموم ص وانه من عوارض الالفاظ قبل والمعاني وقيل به
في الذهني ش لا خلاف ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة قال في البديع نعني
وقوع الشركة في المفهوم اي معنى الشركة في اللفظ يريد انه ليس المراد بوصف
اللفظ بالعام هو وصفه به مجردا عن المعنى فان ذلك لا وجه له بل المراد وصفه
به باعتبار معناه الشامل للكل واختلفوا في المعاني على مذاهب احدها انها ليس
من عوارضها لا حقيقة ولا مجازا وهو بعيد اقوال بل في بعضه نظر والثاني
انه من عوارضها مجازا وعزاه الهندي للجمهور لانه لا يصور اسطاما يجب لفظ
واحد اذا اختلفت في انفسها واذا اختلفت تدافعت وتولهم عم الخصب
والخامد متعدد فان ما خص هذه البقعة غير ما خص اخرى والثالث انه
تعرض لها حقيقة كما تعرض للفظ وصحح في الالفاظ شمول امر متعدد لصحة في المعاني
لشمول معنى لمعان متعددة بالحقيقة فيها وقال الفاضي عبد الوهاب يراد
قابله حمل الكلام على عموم الخطاب وان لم يكن هناك صيغة نحو قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة وعنا لما لم يصح تناول التحريم لها عمما بالتحريم جميع التصرف
من الاكل والبيع واللبس وسايرانواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام ذكر
في التحريم لا بعموم ولا بخصوص والرابع التفصيل بين المعاني الكلية الذهنية
فهي عامة لمعنى انها معنى واحد متناول لامور كثيرة دون المعاني الجارحة
لان كل ما له وجود في الخارج فلا بد ان يكون متعينا محل وحال مخصوص
لا يوجد في غيره فلا يحتمل شمول لمتعدد وهذا التفصيل يحكي للصفي الهندي نفسه

قوله الاسود والاحمر

قوله نفس الميتة

الاول عطف المصنف على الاصح يقتضي وجود خلاف في كونه من عوارض اللفظ
المعاني وليس كذلك ينبغي ان يجعل استثنافا لا عطفا على ما قبله الثاني ظهر
مما سبق انه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعاني المعاني التابعة للالفاظ
بل المعاني المتعلقة كالمسمى والمفهوم فان المعاني التابعة للالفاظ اخلاف
في عمومها لان لفظها عام ص ويقال للمعنى اعم واللفظ عام س بقال في اصطلاح
الاصوليين للمعنى اعم واخص واللفظ عام وخاص قال العراقي ووجه المناسبة
ان صيغة افعل تدل على الزيادة والرجحان والمعاني اهم من الالفاظ
فخصت بصيغة افعل للفضل ومفهوم من يقول فلان عام وخاص ايضا ص
ومدلوله كليه اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة امتنانا او سلبا لكل ولا كلي
س هذا موقوف على معرفة الفرق بين الكليه والكلي والكل اما الكل فهو
المجموع الذي لا شيء بعده فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على
الافراد كاسما العدد ونقابله اخر وهو مشارك منه ومن عيه كل كالجنسه مع
النسبة واما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كمفهوم الحيوان
في انواعه والانسان في انواعه فانه صادق على جميع انواعه ونقابله افراده
الجزئي لزيد فهو الكلي مع قيد زايد وهو تخصصه فلا كان يقول الكلي بعض الجزئي
واما الكليه فهي التي يكون فيها الحكم على كل فرد فرد بحسب ما سبق فرد لقولنا كل
رجل بسعه دعمان غالبا فانه يصدق باعتبار الكليه اي كل على حدته بسعه دعمان غالبا ولا يصدق باعتبار الكل اي المجموع من حيث هو مجموع
فانه لا يسعه دعمان ولا ما طبق متعدده لان الكل والكليه يندرج فيها
الاشخاص الحاضره والماضيه والمستقبله وجميع ما في مادة الامكان واما
الفرق بينها ان الكل يصدق من حيث المجموع والكليه تصدق من حيث الجميع وفرق
بين المجموع والجميع فان المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الافراد
والجميع على كل فرد فرد وتقابلها الجزئيه وهي الحكم على افراد حقيقة من غير
حقيقة من غير حقيقة من غير تعيين كقولك بعض الحيوان انسان فالجزئيه بعض
الكليه اذا علمت هذا فنفي العموم كليه الكل والا لتعذر الاستدلال به على

ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي اذا كان معناه الكلية التي يحكم
فيها على كل فرد فرد بحيث لو نفي فرد كما عرف وحينئذ يستدل به على فرد من
الافراد في النفي والنهي اما على سبيل الكل والكلية في النفي والنهي لا في
الامر وحين الثبوت يدل ذلك العموم كلية لا كلا لصحة الاستدلال به على ثبوت
حكم لكل فرد من افراده عند القائلين به اجماعا فان قوله لا تسلموا النفس التي
حرم الله الا بالحق دال على تحريم قتل كل فرد من افراد النفوس بالاجماع وليس معناه
ولا تسلموا مجموع النفوس والا لم يدل على فرد فرد فلا يكون قاصا لقتل الواحد
لانه لم يقتل المجموع وهذا التقدير بزول الاشكال الذي شنع به الغزالي فانه
قال دلالة العموم على كل فرد من افراده نحو دلالة المشترك فلا من المشترك لا يمكن ان
يكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام واذا بطل ان يدل لفظ العموم على
كل مطابقة وتضمنا والتزاما بطل ان يدل لفظ العموم مطلقا لانحصار الدلالة
في الاقسام الثلاثة واما قلنا لا يدل عليه بطريق المطابقة لان دلالة اللفظ
على مسماه وكذا لفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة
واما قلنا لا يدل عليه بالالتزام لان دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه
ولازم المسمى لا بد وان يكون خارجا عن المسمى وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم لانه لو
خرج لخرج عمرو وخالد وحينئذ لا شيء في المسمى شيء واما قلنا لا يدل بالتضمن لان
دلالة اللفظ على جزء مسماه وانما تصدق اذا كان المسمى كلا لانه مقابله ومدلول
لفظ العموم ليس كلا كما عرف فلا يكون زيد جزءا فلا يدل عليه تضمنا واجاب عنه
الشيخ شمس الدين الاصفهاني شارح المحصول بانا حيث قلنا بدلالة اللفظ على الثلاثة
انما هو في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين وذلك
لا يأتي هنا فلا ينبغي ان يطلب ذلك وحينئذ فقوله اقتلوا المشركين في قوة حمله
من القضايا وذلك لان مدلوله اقتل هذا المشرك الى آخر الافراد وهذه الصيغة
اذا اعتبرت جملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ولكن اقتل يدل على قتل زيد
المشرك لا لخصوص كونه زيدا بل لعموم كونه فردا من افراد ومن ضمنه اقتل زيدا المشرك فانه
مرجله هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة

واقتل هذا المشرك

على وجهين مثل زيد المشترك لفظا ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في معنى ذلك المجموع هو دال على ذلك بمطابقه قال فافهم ما ذكرناه فانه مزلق يزل الاقدام وليس ذلك مزيل دلالة المعنى بل هي من قبيل دلالة المطابقة تنبيه ما قالوه ان دلالة العموم كليه معناه ان الحكم ثابت على كل فرد هو في الاثبات فان كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد فرد وفرق بين عموم السلب وسلب العموم ص وهو دالة على اصل المعنى قطعيه وهو عند الشافعي وعلى كل فرد لخصوصه ظنيه وهو عند الشافعيه وعند الحنفيه قطعيه ش العام دلالته على احدهما على اصل المعنى وهي قطعيه بلا خلاف ودلالته على استغراق الافراد اي على كل فرد لخصوصه وهل هي ظنيه او قطعيه المنسوب للشافعيه الاول وقالوا الدليل على القطع الاجماع القرائن وكانه لا مستند لدلالة الا القرائن واجيبوا بان هذه الالفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض فامتنع القطع ولم يصر الاجمال للقطع بان الصحابه واهل اللغه طلبوا دليل التخصيص ادليل العموم واجيب ايضا بانه لو اراد ذلك لما جاز تاكيده بصيغ العامه اذ لا فايده فيه وقد قال تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمنسوب للحنفيه الاول وانما توجب الحكم في جميع الافراد الداخله تحته قطعا ونسبتها كما سبق في ما تناوله وعزاه الابياري في شرح البرهان الى المعتزله وان اخذهم فيه اعتقادهم استحاله تاخير البيان عن مورد الخطاب فلو كان المراد به غيرها هو ظاهر فيه للزم تاخير البيان وما عزاه المصنف للحنفيه مراده جمهورهم والا فطايفه منهم على الاول منهم ابو منصور الماتريدي ومن تبعه من مشايخ سمرقند وما قيد به محل الخلاف تابع فيه الابياري فانه قيده بما زاد على اقل الجمع اما دلالته على الاقل فهو قطعي بلا خلاف وما عزاه في الاول للشافعي فلا خصوصيه له به بل القائلون بصيغ العموم عليه وهو محل وفاق ثم تعجبي انه لم ينقل عن الشافعي في المقام الثاني وقد قال امام الحرمين في البرهان اما الفقها فقد قالت جماهيرهم ان الصيغ الموضوعه للجمع نصوص في الاقل ظواهر فيما فوقه والذي يصح عندي من مذهب الشافعي ان الصيغه العامه لو صح تجريدها عن القرائن لدلت نصا في الاستغراق قال وانما التردد

في ما

جاء الخلاف الا اريد بعظهم الجمع من كلام الفريقين وانه لا خلاف بينهما ويحمل قول من
قال انها ليست للعموم في هذه الحالة كما نقل عن الخرقي والزعفري انها اذا
اريد بها نفي الفعل وليشهد لذلك ايضا ما نقله الشيخ ابو حيان في الارتشاف عن
سيبويه انها لتاكيد الاستغراق مع الاعراب في قولك ما جاءني من رجل بل رجلان
الاول ظاهر قوله وظاهر ان من تدل صورتين العامة على البس وهو واضح
والذي احاله عليه من الخلاف انما هو فيها اذا لم تعم فيه كما سبق الثاني لا وجه لتخصيصها بالذكر
في سياق الشرط والاستفهام ونحوها كذلك قال تعالى من عمل صالحا فلنفسه وان احد
من المشركين استجارك وقالوا هل رايت احدا ونحوه ص وقد تعم النفي عرفا كالخبري
وحرمت عليكم امهاتكم من يستفاد العموم اما من جهة اللغة او العرف او العقل
ووجه الحصر انه اما ان يكون لفظا او غير لفظ والثاني لا بد ان يكون دالا لغة على
معناه اما باصطلاح عام وهو اللغة او خاص وهو العرف وما ليس بلفظ هو العقل
اي فهم العموم بطريق العقل فالذي يدل عليه بالعرف سيان احدهما التعريف
والمراد به معلوم المواضعة اذا قلنا دلالته لفظية فان الحكم فيه انما يستفاد بطريق
الاول لاجل استفادته من العرف فانه رأى لم ير نصه المصنف والثاني اضافة
الحكم الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف تفاهموا عدم
العين ليلا عرم جميع الاستمتاعات المقصودة من البنات فيحرم جميع الاستمتاعات
من الوطي ومقدماته وقيل ان التحريم فيه من جهة الاقتضاء لان تحريم الاعيان
محال لنظام دليل العقل على ان الاحكام انما تعلق بافعال المكلفين
دون اعيانهم فلا بد من اضمار ولتتميم الكلام فيكون على الخلاف في عموم المقتضى
وقد يرجح بعضهم الاضمار وحرم من العقل كما في قوله وحرم الرباص او عقلا
كذب الحكم على الوصف وكعموم المخالفة ش المفيد للعموم بطريق العقل سيان احدهما
ترتيب الحكم على الوصف فانه يشعر بكونه علة له وذلك يفيد العموم بالعقل على معنى
انه كلما وجد ذلك العلة وجد المعلول وكلما انتفى انتفى فهذا دل بالعقل لا باللغة
ولا بالعرف وبانها مفهوم المخالفة عندنا كما بين به كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة
الغنم الزكاة فدل على انتفاء الوجوب لو كل ما ليس بسائمة غنم وهذا تابع لمبنى الحصول

لا خلاف ان العام اذا ورد على سبب خاص

واسقطه من المزاج فلم يذكر غير المقالة الاولى وهو حسن لان دلالة المفهوم المخالفة
لم تقل احد انها عقلية بل الذي اختاره في المعالم انه لا يدل على النوعين للعقل وانما يدل
عليه بحسب العرف العام فيكون من القسم الاول وقال ابن السمعاني هل دل عليه مرجب
اللغة او الشرع على وجهين اصحهما الاول ص والخلاف في انه عموم له لفظي ش قال
الغزالي المفهوم لا عموم له لان العام لفظ والمفهوم ليس بلفظ وانه الاكثرون
لعموم موجبه كالمنطوق واذا حرر محل النزاع لم يخص خلاف لانه ان كان الخلاف في ان
مفهوم الموافقة والمخالفة هل فيهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور او لا
فالحق الاثبات وهو مراد الاكثرين والغزالي لما تقرر فيه لانه من القائلين بان
المفهوم حجة وان رضي بان يوصف الحكم فيما المنطوق او لا فالحق النفي وهو مراد
الغزالي وهم الخالفون فيه لانه من دلالة فهما المكن رضه محلا للنزاع والحاصل
انه نزاع يعود الى تفسير العام بانه ما يستغرق في محل النطق وما يستغرق في الجملة ورجح
بعضهم ان الغزالي يقول ان المفهوم ان كان عن لفظ منوي فمفهوم الشك فيكون
للعموم وان كان بخلاف ذلك فيكون غير عام والذي يشكل على الغزالي انه جعل دلالة
الالتزام لفظية والمفهوم من جملتها اتفاقا ومع ذلك فلا يجه منه القول بانه لا
عموم للعلة التي ذكرها ص وفي اللغوي بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم ش اي في
اصل المفهوم وهو صحيح في اللغوي واما المخالفة فالمذكور هناك انه هل دل للعلة
او الشرع او المعنى ولم يذكروا العقل وفسروا هناك المعنى بالعرف العام فرجع التقسيم
السابق ص ومعنى العموم الاستغراق اي فان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب
دخوله في المستثنى منه فلزم ان يكون كل افراد واجبه الاندراج ومعنى العموم
الادراك واما طلبا بوجوب الاندراج لانه جائز الانتفاء فلو لم يكن واجبا ايضا لجاز
جواز الاستثناء من الجمع المنكر استراكها في امكان اندراج كل فرد من افرادها تحته
ويقول جاءني رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه ويضعف هذا التوجيه ان الاستثنا
اذا دخل على لفظ عام نقل دلالته على افراده من الظهور الى التنصيص وبه
صرح بعضهم قال واذا لم يكن للتخصيص المستثنى ما بعد وقد اورد على المصنف دخول
الاستثناء مقاديرا لاعداد والعموم فيها واجب بانا لم نقل كل مستثنى منه عام

بل قلنا كل عام نقل الاستثناء من ان الكلام فيه نظر واعلم ان هذا الاصل ليس متفقا عليه فقد ذهب مالك الى انه لا يشترط في صحة الاستثناء كونه من جنس المستثنى منه في البيان بشرط الغاية نحو جاني قوم صالحون الا زيدا وخرج عليه الاستثناء من العدد نحو لبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقال ابن الدهان الاستثناء اخراج بعض ما توجيه اللفظ من عموم ظاهر او عموم حكم او معنى يدل عليه اللفظ فعموم اللفظ نحو قام القوم الا زيدا وعموم الحكم نحو لا اكلك الا يوم الجمعة لان لا اكلك حكمه ان لا يكلمه ابدا يوم الجمعة داخل فيه فاخرجه الاستثناء والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام ش اي بل يحمل على ثلاثة او اثنين على الخلاف في اقل الجمع وقال الجباي نصفه كالمعرف وهو ضعيف لانه لو اقتضى الاستغراق لعرف وهو محال قال الهندي والذي اظنه ان الخلاف في جمع القلة واما الخلاف فيه بعيد جدا او هو محال لنصهم على انه للعشرة فما دونها قلت وقضيه كلام القاضي وغيره في لفعل من الجباي انه لا فرق فانهم قالوا حمل الجمع المنكر منزله المعرف ص وان اقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان ش اي ولا يطلق على ما دون الثلاثة الا مجازا وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة وقال مالك اثنان واحتج الاولون بان لفظ الواحد تسلم في تثنيته ولا تسلم في الجمع فلم يجز ان يتفق العدد فيهما مع اختلاف صيغة الجمع الموضوع لها وهذا انما ينبغي في المنكر اما المعرف فلا واجابوا عما قاله الخصم من الاستغراق بانه متفق من اجماع اهل العربية ان تثنيته مستعمله من اجماع الاثنين وغايته قولك مسمى التثنية على ان محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كمسلمين ونحوه اما في العموم من لفظ الجمع لغة وهو شمول شيء فان ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ثم الخلاف في جمع القلة اما جمع الكثرة فان اقله احد عشر اجماع النحاة كذا قالوا لكن ذكر الرافعي في فروع الطلاق لو قال ان تزوجت نساء او اشتريت العبيد فيما طال على عامين ان تزوج بثلاث نسوة او اشترى ثلاثة اعبد وكان ينبغي ان يحنث الا باحد عشر وقال الامام في البرهان ذكر بعض الاصوليين من فوائد الخلاف انه لو اقر بدراهم هل يحمل على ثلاثة او على اثنين وما اظن ان العقلاء يسمحون بهذا وهو عجب فان الخلاف مذكور حكاه الفروي في الاشراف وجزم به في الاشراف وذكره الماوردي في الحاوي بصاص وانه يصدق بدرهم واحد مجازا شرح ذهب امام الحرمين الى ان صيغ

رد لفظ الجمع الى الواحد بشرط قيام قرينة تدل على ان المراد به واحد وطرد ذلك في الامين
مرات اولى وهذا اقصر المصنف على الواحد وسلبه بقول الزجاج وهو ان اراد انه تصدق ظاهرا
تميز حين للرجال ولم ير الا رجلا واحدا ان مقصوده استوا الجمع والواحد رجحان
الواقعة واكمنه انما سنوها التميز للعدد احادا وجمعا والذي سمع منها في الواحد ستة مبانى
الجنس ولعل لفظ الجمع اوفق للغرض قال واذا لم يكن في الكلام ما يعين القرينة لم يصح
حمل صيغة الجمع على الواحد ثم ان يحتمل عندها فلا وجه للرد اليه وان يرد في اقرارا باللفظ
توقف فيه قال المازري يريد انه لو لم يكن في طبيعة الكلام ما يعين القرينة ما جاز اطلاقا
ولو اقترنت به القرينة وادعى ان لفظا اتى في المثل فان المتكلم لم يطلق الا حال ما تحتمل به
القرينة ما جاز اطلاقه ولو اقترنت به القرينة على واحد بل على جمع لصح انا ما مر حد لهذا
الواحد او قد يعرف لغيره تعريفا للواحد سببا لاطلاق اللفظ ان المراد رجال واحد
وقال الفاسي عزوزي في البرهان يجي الجمع والمراد الواحد بقوله تعالى قال اني مرسلة اليهم
بهدية فناظرة والمراد به سليمان وحده وكذا قوله ثم رجع المرسلون والرسول
واحد بدليل رجع اليهم وقوله تعالى ما يقولون والمراد ام المومنين وحدها وهذا
ثلاث كلمات للعموم وهي اولئك مبرؤون ولهم مغفرة ص ويعم العام لمعنى المدح والذم
اذا لم يعارضه عام اخر الا ان يعم مطلقا س العام اذا تضمن معنى المدح او الذم كقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ونحوه والمراد به مدح قوم وذم اخرين وتعلق به ذكر
العدد فهو عام نظرا للفظ وخاص من قصد العموم والذم وقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني
اخذا لمذهب قال ليس بعام نظرا لقصده وتبعه في هذا منع المسلمانية الزكاة في
وجوب زكاة الحلي لان اللفظ لم يقع مقصودا له وبما يعلم اعتماده انه قال الكلام ينقسم
الى مقصود ومجمل الى غير مقصود وهذا الخلاف اطلقه المتاخرون والصواب ان محله
اذا لم يعارضه عام اخر لم تقصد به المدح او الذم فان عارضه رجح الذي لم يتناول ذلك
عليه بلا خلاف قاله الشيخ ابو حامد وابن السمعاني وغيرهما من اصحابنا واطلق غيرهم الخلاف
وطرده في الجانبين وحسنه بعضهم لانه اقوال كما اشار اليه المصنف وقال المعاصر
قوله تعالى وان تجمعوا بين اختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم فالاولى بسببه لبيان الحكم
قدمت على ما سيأتي فيما اذا تعذر احدهما او على ملك اليمين وقد رد الصواب على داود احتجاجه

بالنسبة على ما حكاه الاصبهاني مالكا اليمين وقال الشيخ عز الدين ليس من هذا الباب
العام المخرب على شرط تقدم ذكره بل يختص بما تاتي كقوله تعالى ان يكونوا صالحين فانه
كان للاولاد ان عصوا فالشرط المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين وصلاحهم ليكون
سببا للعفو لم يتقدم من الام فيعلم اد ما بعدهم فان قواعد الشرع تابي ذلك اذ
صلاح كل احد لا يتعداه لعمران عدم الا ان يكون فيه سبب وهنا لا سبب فلا يتعدى
فيتعين ان يكون المراد فانه كان للاولاد ان يسلم عفوا فان شرط اخر لا يتعين جريان على
عدم وهذه فائدة لغوية وشرعية اما اذا لم يكن شرطا امكن جريان الخلاف فيه
هذه المسئلة سكت عنه مع قوله اول الباب وغير المقصودة قال القاضي عبد الوهاب لما
حكى الخلاف في تعميم مثل ايذاء الزكاة وافقه عليه الشيخ عز الدين في شرح
الالمام وهذا يحكى الاصبهاني في شرح المحصول الخلاف الذي نقله القاضي
عبد الوهاب في غير المقصودة هنا وجه يظهر العجب من المصنف في منع الواضح
الكبير فانه استغرب الخلاف في غير المقصودة حتى نقله عن المسودة الاصولية
للبني بسه ص وتعميم نحو لا يستوون س قوله تعالى افمن كان مؤمنا
كان فاسقا لا يستوون يقتضي نفي الاستواء من كل وجه حتى يستدل به على
ان الفاسق الملي عند النكاح خلافا للحنفية وقد سئل الاصوليون عن هذه المسئلة بقوله
تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فان
اصحابنا تمسكوا بها ان المسلم لا يقتل بالكافر لان نفي الاستواء يقتضي نفي الاستواء
من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا في شرعية القصاص اذا القصاص
مبني على المساواة قال المصنف وانما عدلت عن التمثيل بالاية الاولى
لان قوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون قرينة انها انما اراد نفي المساواة
في الفوز لا مطلقا فخلافه في الاية الاخرى لكن يحدث فيه بيان احدهما
ان هذا يمكن ان يقال بمثله في لا يستوون لقوله تعالى بعدها اما الذين امنوا
وعملوا الصالحات الاية لكن هو في لا يستوون ابعد منه في لا يستوي انه
يتبين لك اني احتمال ان يكون المراد بالفاسق الكافر فلا يدل على نفي وايه
الفاسق للنكاح وهي المسئلة الخلافية نعم هذا لا ينزله لانه ان لم يدل على نفي وايه

الفاسق دل على بنى ولا به الحاق على اسنه وسبق القلم ايضا بقوله تعالى لا
سورة ال عمران لسوسواء وفى سورة الجاثية ام حسب الذين اجترحوا السيات ان
نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء على قراءة النصب وقوله فى سورة الحديد
لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل وفى سورة الزمر هل يستوون فتامل
موارد هذه الايات وقد اعتبر المصنف امرا خالف فيه المذهبين واعتقد ان
لفظ المساواة معناه المعادلة والتسوية العدل وفلان لا يساوى فلانا معناه لا يعادله
ولا يكون وزانه ومنه قوله وليس سواء عالم وجهول ، وقوله
واعلم علما ان تسليما وتركا للاشتباه ان ولا سواء ، اى لا يعادلان
وقد سائر المعادلة واذا كان معناه المعادلة والكفاءة فقولنا فلان لا
يساوى فلانا معناه لا يكافيه او يساويه فمعناه بكافيه نفيا واثباتا وعند
توقف الاستدلال بالاية على عدم القصاص بين المسلم والكافر وبالاولى
على عدم ولاية الفاسق على انه ليس بكفو وان الكفاءة معتبرة ص والاكل
من الفعل المتعدى اذا وقع فى سياق النفى مثل لا اكل اذا اقتصر عليه ولم
يعرض للمفعول فهو عام فى مفعولاته فيعم المواكل كلها لانه نكرة فى سياق
النفى وقال ابو حنيفة لا يعم ولا ينزل التخصيص وتظهر فايدة الخلاف
فيما لو نوى ماكولا معينا قبل الاول حتى لو حلف لا اكل عمر بنا على العموم
اللفظ له ينزل التخصيص بعض مدلوله ولا ينزل عليه لنا فى تخصيصه ان
التخصيص فرع العموم ولا عموم فيه وساعد النزاع ان المفعول به محذوف
كسائر المتعلقات او منزل منزلة المذكور بالقوة وهو بعض ينزل لتيسير ذلك البعض لما فيه
ضرورى للفعل المتعدى دون غيره والاستعمال وارد بكل منهما اما الاول فى الظهور
واحتاج الى التحويل مذهبا فى حنيفة وقاس المفعول به على المفعول فيه بجامع ان كلا
من الاكل واراد بعض لازمه او بعض المواضع دون بعض حيث وقع ذكر هذا اللفظ بلا تخصيص
بالنية فوجب ان يكون المفعول به كذلك وفرق الاسدى بان الاحكام وصاحب الفصل
بينهما بان تعلق الفعل بالمفعول به اقوى من تعلقه بالمفعول فيه فلذا قبل
ذلك التخصيص ولم يقبله هذا وهذا الفرق مبنى على ان الحكم فى المفعول فيه كذلك

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

نسيان الاول فقد هي المسئلة التي بعقد في ان حرف النفي اذا دخل على النكرة
عم افراده او هو سلب للكلي وهو ايجاد السلب في الكل فان قلنا بالثاني لم يقبل
التخصيص انه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم وان
قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرها المصنف جميعا بين الاصل والفرع

الثاني علم من تمثيله تصوير المسئلة بان يكون الفعل متعديا غير مقيد بشيء وهو
الذي ذهب الامام والغزالي والآمدي وغيرهم وعلى هذا لا يتناول الافعال
القاصرة لكن الغاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق النفي يعم
بعض العموم كالنكرة في سياق النفي لان النفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا بالعموم
فكما قلنا للامام وعلى هذا التصوير تعلم المسئلة القاصر ص قيل وان كلت ش هذا
الذي ضعفه هو الذي اورده ابن الحاجب فسوى بين ما وقع في سياق النفي وفي
سياق الشرط نحو ان اكلت فانت طالق بان الشرط في معنى النفي لان المشروط لم
يجزم بوقوع الشرط حيث جعله شرطا وهذا لجعله الفاء في مقابلة الشرط فان
النفي في الشرط والاستفهام عندهم كل كلام غير موجب وهو يعني قول ابن الحاجب
في سياق الشرط تعم كفي بسياق النفي وهو ما صرح به الغاضي وامام الحرمين ومثله
بقولك من رآني فله الف درهم قال فلا حصر هذا بالمعين قال المصنف في شرح
المفاح ومراده العموم البدلي لا الشمولي يعني فانه لا يوقف الجزاء على الاتيان
بجميع الاموال بل بشيء واحد كما لو قال ان رايت رجلا فانت طالق بمع رؤية واحد
ولاجل هذا توقف المصنف ها هنا في الحاق الشرط بالنفي فان العموم في النفي للشمول
وفي الشرط للبدل وفهم الاسنوي من كلام امام الحرمين في الشرط انه اراد عموم
الشمول فقال لو كان للعموم لما استحق الاكرام بمال واحد بل يتوقف على اتيان بجميع
الاموال كما لو قال من رآني فله كل مال وانما عموم الشرط موجه في حق كل اتى بمال
واما يتعلق به الشرط من المال ص لا المعنى ش شرع في بيان احترازاته
من العموم والصحيح فيها خلاف ذكر ان هذا المعنى سمي بذلك لانه امر اقتطاعي الخ
وهو بكسر الصاد اللفظ الخطاب للافهام وبعضها ذلك المعترض منه الذي اقتطاعه

للجزاء

اللام تصحيحا له وهو المراد هنا فاذا كان اللام لا يستغرق الا بقرائن
متعدده ليستغرق اللام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يفيد الجميع بل
يفيد واحد بدليل فانه لم يقم دليل معين لاحدها كان مجملا مثل رفع عن امتي
الخطا والنسيان وهذا ما اختاره الشيخ ابو اسحق والغزالي وابن السمعاني والآمدي
والامدي وابن الحاجب وغيرهم ان العموم من عوارض اللفظ والمستثنى بعض اللفظ
ولان الضرورة تدفع بانبات فرد واحد له على ابيان ما وراءه فبقي على عدمه الاصل
بمنزلة المسكوت عنه ومقابله حكاه القاضي عبد الوهاب عن اكثر الشافعية والحنفية
وصححه النووي في الروضة في باب الطلاق نعم اذا تعين بدليل نحو كالمفهوم فان
كان موضعه العموم فعام والا فلا تنبيه جعل بعض الحنفية المسئلة الاتية
من فروع هذه اعني لا اكل او ان اكلت ومنعه بعضهم فان قوله للتخصيص يوجد
المحلوف عليه في كل صوره لا لعموم المستثنى ص والعطف على العام س اي لا
تستغرق عموم المعطوف خلافا للحنفيه حيث قالوا في قوله صلى الله عليه وسلم لا تقتل
مسلم بكافر لو كان عاما للذمي لكان المتدرج في قوله ولا ذو عهد في عهده عاما مخصوصه
استراك المعاطفين وليس كذلك اذ الكافر لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي اما
احتجابان استراك المعاطفين في اصل الحكم لا في صفته مع ان تعليل الامام
هو الاصل واعلم ان ترجمة المصنف تقتضي امورا احدها ان الحنفيه يسلمون
ان الكافر في قوله لا يقتل مسلم بكافر عام وانهم يقولون في الباقي كذلك وهو
فاسد فان الحنفيه يمنعون عموم الاول ضرورة وجوب تقديره ثانيا كذلك
استراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته والثاني انها عطف العام
على العام او الخاص على العام وهو كذلك لكن تعميم المعطوف اذا كان عاما ليس
من قبيل عطفه بل من وجوه لفظه الثالث انها عبارة جاوز المقصود لا
مطابقا على سبيل الاخلاص بها كما لو قيل ولا ذو عهد في عهده بحربي وهذا القول
احدثه بانقضا العطف على العام العموم وان المقصود انما هو بيان ان احد
الجملتين اذا عطفت على الاخرى وكانت الثانيه تقتضي اخراجا ليستقيم كقوله
ولا ذو عهد في عهده على قول الحنفيه فانه لا يستقيم عندهم بدون اخراج

الذي يقرره

تقتضي مطلق العطف ستوام

فصل

فصل

نحل تعم ما تقدم ذكره او ما يستقبل بد الكلام قال الحنفيه بالاول ثم عزى اليهم
ان العطف على العام يقتضي العموم المعطوف وقال اصحابنا بالثاني وللاول اي ان
الحاجب ترجمه المتاخرين محله عدل عنه وقال سئل قوله صلى الله عليه وسلم الى اخره
ويمكن ان يقال ان هذا جار مجرى اللقب فلا يصرفه او ولا يعطفه عن المقصود فيه
ص والفعل المثبت ونحوه كان جمع في السفر مثلا فيه مسئلتان احداهما
الفعل المثبت لا عموم له بالنسبه الى الاحوال التي يمكن ان تقع فيها العموم احتمال
ان يقع عليها او على وجه واحد ومع الشك لا يثبت العموم خلافا للعموم ومثاله قول
الراوي صلى داخل الكعبه فلا يعم الفرض والنفل ولا سيما لا بدليل وهذا مبني
على اصل نحوي وهو ان الافعال نكرات والنكره في سياق الاثبات لا تعم وقد
حكى الزجاجي اجماع النحاة على ان الافعال نكرات واحتج بانها لا تخلو من الفاعلين
والفعل والفاعل جمله والجمل نكرات كلها ومن ثم امتنع اضافه الى الافعال امتنا
فاندفع الاضافه واحترز المصنف بقوله المثبت عن المنفي فانه يعم وقيس ان الشرط
في معناه على خلاف فيه نعم المثبت ان كان في سياق الامتنان عم الناسخ نحو قوله
كان جمع بين الصلاتين في السفر لا يعم جميع السفر والفرق بين هذا وبين الذي قبله
ان لفظه كان تدل عند قوم على تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت فلا
يلزم من اتحاد تعميم الاول تعميم الثاني فهذا جمع المصنف بينهما نعم ان قلنا ان كان
لا تقتضي تكرارا الفعل فهو من القسم الذي قبله وقد لا نه مذاهب صحح ان الحاجب
انها تقتضيه قال وهذا استقرأناه من قولهم كان حاتم يقري الضيف وصحح في المحصول
انها لا تقتضيه لا عرفا ولا لغه وقال الهندي انه الحق وقال عبد الجبار تقتضيه
في العرف واللغه فانه لا يقال في العرب فلان كان يتجدا ذا تجد مرة واحده
واعلم ان المصنف قد ذكر مسئله نفي الشفعه للجار في آخر التخصيص فلا نطنه
اعادها ص والفعل المعلل نحله لنطالكن قياسا خلافا لزاعمي ذلك مثل اذا على
الشارع حكما على علته كما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع
صور وجود العله فيعم كل مسكر كل قول فاذا علمنا بهم نحومه له بالشرع قياسا او
باللغه عمم لمنه اقوال احدها ان عمومه بالشرع ووجب الاشتراك في الحكم

قياسا بناء على الاشتراك في العلة فان ذكر الوصف عقب الحكم يفيد علته والاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فيكون الحكم عاما للعموم علته لا لان اللفظ
يفيد تعميمه وقال القاضي ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة ومن امثلته قوله
صلى الله عليه وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما فانه يعم في كل شهيد وقوله خلافا للزاعمي ذلك راجع الى المسائل
الخمس من قوله لا المنفي الى هذه المسئلة ص وان نزل الاستفصال منزلة
العموم س هذه العبارة للشافعي وعليها اعتمد في الحكم بان الكافر وفي الاسلام على اكثر
من اربع فان غيلان اسلم على عشر فامره النبي صلى الله عليه وسلم باسر اربع ولم يسأله
عن كيفية ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب فكان ظاهرا في العموم لانه
افرق واشتمسه محمد بن الحسن خلافا لما نقوله ابو حنيفة من ان العقد اذا ترتب
تعينت الاربع الاوائل وعارضه الاصح المعتمد في كلام المصنف انه مجمل فيبقى على
الوقف وصار امام الحرمين الى انه يعم اذا لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بتفاصيل
الواقعة فان علم فلا يعم وكانه تقييد للاول ولهذا قال في المحصول بعد حكايته
قول الشافعي وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه
قد جاء عن الشافعي ما يعارض هذه العبارة وهي قوله حكايات الاحوال اذا تطرق
اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ولهذا ابت بعضهم
للشافعي في المسئلة قولين وليس بشيء وجمع القرافي بين العبارتين بالاحتمال والصواب
حمل الاول على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا يعم لانه فعل والثاني
على ما اذا اطلق اللفظ جوابا عن سؤاله فانه يعم احوال السائل لانه قول والعموم
من عوارض الاقوال دون الافعال ص وان خوطبنا بما النبي لم يتناول الامة
الا بدليل س الخطاب المختص بالنبي نحو يا ايها النبي يا ايها الرسول لا تدخل تحته
الامة كما لا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالامة بالاجماع الا اذا دل الدليل
على دخولهم تحته من قياس او غيره وحينئذ فيستفاد الحكم لا من اللفظ وقيل يدخل في
اللفظ فهو عام لا بدليل خرجه ونقل عن ابي حنيفة واحمد واحتاره امام الحرمين
ص وخوطبنا بما الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقترن بعلم او بالنبا

الفصل س الخطاب المتناول للرسول والامة كقوله يا ايها الناس وعباد
يشملها عندنا لاكثرين لصدق اللفظ عليه والثاني لا يدخل تحته النبي صلى الله
عليه وسلم لاجل الخصائص المتابعة له والثالث الفصيل بين ان يقترن بفعل فلا يشمله
لان الامر يا لتبليغ فيه عدم دخوله والا فعاد له وتقل عن الصيرفي وبه قال
امام الحرمين وغيره ص وانه يعم العبد والكافر ش فيه مسئلتان احداهما
الخطاب يا ايها الناس ونحوهم الاحرار والعبيد تباعا لموجب الصيغة واخرج
العبد الا بدليل والبعض لتعاميم من جهة مالكيته وكونه مملوكا لتوجه التكاليف
عليه بالاجماع في الصلوات وغيرها وقيل ان رمضان من معظم الخطاب وقيل
لا يدخلون الا بدليل الثانية انه يعم الكافر فلا يخرج الا بدليل لان الناس
وبني ادم صيغة والاصل عدم التخصيص وقيل لا يدخل ولعله بناء على انهم غير
مكلفين وقد سبقت قال الهندي والقائلون بعدم دخول العبد والكافر
ان زعموا انه لا يتناولهم من حيث اللغة فهو مكابرة وان زعموا التناول لكن لا ترى
والكفر في الشرع يخصصهم فهو باطل للاجماع على انهما مكلفان في الجملة ص
ويتناول الموجودين دون من بعدهم س الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي
صلى الله عليه وسلم كقوله يا ايها الذين امنوا وايها الناس يختص بالموجودين حاله
الخطاب ولا يتناول من بعدهم اي لغة الا بدليل منفصل من قياس او غيره وقالت
الحنابلة هو عام بنفسه واحالات لغوية الاقتران بما يدل على عمومه ولكن هل هو الصيغة
او بالشرع قياسا او غيره ص وان من الشرطية يتناول الاناث ش ودليله
قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى فدخل التنبيه بالذكر
والانثى عليه وقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وقوله صلى الله عليه وسلم
من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه فقالت ام سلمة فكيف تصنع النساء بذيولهن
صححه الترمذي فهمت سلمة دخول النساء في صيغة من واقرها النبي صلى الله عليه
وسلم وقوله لو ان رجلا من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عن الاجماع كما قاله
في المحصول وقيل يختص بالذكر كقولهم في الاستلام ثمة وستأتي حكاية ابن الخطاب
وغيره واعرب ابن الدهان الغوي قراءة الشافعي وابراهيم النخعي لبعض الحنفية وانهم

تسكوا بذلك في مسئلة المرتد فجعلوا قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
لا يتناول المؤنث وهذا امور احدها تخصيص الخلاف بالشرطية ذكره امام
الحرمين وهو خروج الموصولية والاستفهامية وقال الصفي الهندي الظاهر انه لا
فرق والخلاف جار في الجميع واعتذر بعضهم عن الامام بانه انما خص الشرطية
لانه لم يذكر الاستفهامية الموصولية في صيغ العموم الثاني ان ان الوقف لكون
حكم الخلاف في انها موضوعة للذكر والمؤنث او انها للذكر اصل يعني ولا يتبع
استعمالها في المؤنث الثالث ان هذا لا يختص بمن بل بما ونحوها مما لا تفرق فيه بين
الذكر والمؤنث وان كان العائد فيه مذكرا كذلك ص وان جمع المذكر
السالم لا يدخل فيه النساء ظاهرا س اللفظ ان اختص بالذكر كالرجال او بالمؤنث
كالنساء لا يدخل احدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالآخر وان تناولهما جميعا
ولبس لعلامة التذكير والتانيث فيه مدخل كلفظ الناس دخل فيه كل واحد منهما
اتفاقا وان استعمل اللفظ فيهما لكن بعلامة التانيث في المؤنث وحدها في المذكر
وجوبا وهو كلفظ مسلمين ومسلمات فاختلفوا فيه وذهب الجمهور الى ان المؤنث لا يدخل
في المجرد من العلامة نحو المسلمين ظاهرا الا بدليل منفصل كما لا يدخل الرجال في لفظ
المؤنث الا بدليل وقال الشيخ ابو حامد وعزاه انه مذهب الشافعي وقالت الحنابلة ما وضع
ظاهرا واخرج عنه المؤنث الا بدليل ورأى امام الحرمين الدخول بالتغليب اصل
الوضع فان اللفظ لم يوضع له واعتنى كلامه تخصيص الخلاف في الحكايات الواردة
في الشرع لقرينة غلبة المشاركة في الاحكام الشرعية قال الصفي الهندي واتفق
الكل على ان المذكر لا يدخل فيه وان ورد مقترنا بعلامة التانيث وهذا يعلم من
تخصيص المصنف الخلاف بالمذكر ووقع في بعض النسخ وكذا المذكر صريحا وهو
استدراك على تصويرهم المسئلة بالجمع السالم فان المذكر كذلك ولم ار لهم تصريحا بذلك
بل رأيت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه وليهدله
ما لو وقف على بني زيد فانه لا يدخل فيه النساء نعم ان دلت قرينة على الدخول
دخلن على الاصح كما لو وقف على بني تميم او هاشم فان القصد اجمعهم ص وان خطاب
الواحد لتنبيهاه وقيل لعمم عاده س الخطاب الخاص لمعين بواحد من الامة بل هو

خطاب للمائين الجمهور على المنع وانه لا يتعداه الا بدليل منفصل وعلل ذلك بسبعة
عادة واشار المصنف بهذا المثال الى ان المائين بالجمع لم يريدوا به واحدا كان
بمكانه فان صيغة الواحد غير صيغة الجمع لو اراد ان يعاده نفسه وقال امام
الحرمين الخلاف لفظي وقال غيره بل معنوي وهو انا نقول الاصل ما هو هل يرد
الشرع او مستفاد العرف ص وان خطاب القرآن واحد بنا اهل الكتاب ابتداء
ش الخطاب الخاص اهل الذمة نحو يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم يا اهل الكتاب
استوا بنا نزلنا ونحوه ليس مثل الا به الا بدليل منفصل لان اللفظ قاصر عليهم كذا
قاله المصنف لكن جزم الشيخ عبد الدين بن عبد الله بانه يساهم ان شركوهم في
المعنى الا ان يساهم بنا به خطابه اهل الحديث وعنايه لم بقوله اذهب فطابان
مكحولا الايات وخطابه اهل بدر بقوله فعلوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهو نظر خطاب
الواحد من الكليين فانه سبق الحكم في حق مسلة قال ثم اشكل هنا هل يطرق
العادة العرفية او الاعتبار اللغوي فيه الخلاف قال وعلى هذا ينبغي ان يدل
الايه على حكمنا مثل قوله امروني الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان هذه الغاية ورد بها
بني اسرائيل قال وهذا كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطاب
الله على لسان موسى وغيره من الانبياء في مسلة شرع من قبلنا والحكم هنا ثابت بطريق
العموم الخطابي بطابل بالاعتبار اللغوي عند الجمهور بقيه سكت
المصنف عنها وهو ان الخطاب الخاص بالمؤمنين هل يختص بهم وحكى ابن السمعاني
في الاصطلام عن بعض الحنفية الاختصاص ثم اختار انه ثابت في حق الكل وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا خطاب تشريف لا خطاب مخصص بدليل قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وقد ثبت تحريم الربا في حق اهل الذمة
بالاجماع قلت وفيه نظر لان اللام في الناول بالصيغة لا امر خارج
وهذه المسلة ترجع الى ان الكفار هل هم مخاطبون بالفروع ص وان الخاطب
داخل في خطابه ان كان خبرا لا امر ش الخاطب كبر الطابل يدخل في خطابه
فيه مذاهب احدها يدخل مطلقا سواء كان خبرا او امرا او نهيا لعموم الصيغة
كقوله تعالى والله بكل شيء عليم وقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله خالصا

من قبله دخل الجمله دخول العالم من احسن اليك فاكرمه او ملا تكرمه كذا قال
في المحصول وغيره للاكثرين والثاني لا يدخل نظرا للقرينه والثالث المفصل
ان الخبر فدخل لخصه والامر فلا وهو اختيار الغزالي والخطاب من الحنابله قال والفرق
بينهما ان الامر استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء فلو دخل المتكلم تحت الامر به
غير لكان مستدعيا من نفسه مستعليا وهو محال واكثر من نقل الخلاف في المسئله صورها
بالامر للتسويه على انه في الخبر بخلافه فهذا فصل المصنف من الخبر فدخل وبين الامر فلا
يدخل لان كونه امرا قرينه مخصصه وقد ذكر في المحصول احتمالا له واحق انه
ان كان وضع المسئله في ان ما وضع للخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك سواء
كان امرا ام خبرا وان كان المراد حكما فسلم اذا دل عليه دليل او كان الوضع تقاضاه كالامر
العموم وعندهذا يقول ان كان بلفظ الخاطبه للخاطبين كقوله الله بها كم
ان علموا بالام ولا فسلموا الاول بقائط وقول لا يدخل عليه الصلاه والسلام
في هذا الخطاب لان السنه مختصه بالخاطب ومن على فيه خلافا فقد شذ وهو
قريب من قول بعض الحنابله ان الخطاب مع الموجودين فقط ولمن بعدهم بغير
دليل منفصل بل بمجرد الخطاب الاول واما اذا كان بغير لفظ الخطاب كقوله
من نام فليتوضا من احيا ارضا ميته فله فالصحيح الدخول وقد سبق في المصنف
في باب الاوامر مايحالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه ص وان يخرج من اموالهم
صدقه تقتضي اخذ من كل نوع وقوف الامدي شر ما صححه المصنف نص
عليه الشافعي في الرساله والبرطي ونقله ابن برهان وغيره عن الاكثرين وكذلك
وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه وانه يكفي اخذ صدقه واحده من جمله
الاموال ونقل عن الكرخي وجمهور الحنفيه اضافها الى جميع اموال الجميع واجمع
المصان للعموم وقول الكرخي توفي لان من للتبعيض المطلق والواحد من الجميع
تصدق عليه ذلك ويوقف الامدي فانه قال في اخر المسئله وبالجمله فهي محتمله
وما خذ الكرخي وقال ابن حبان في صحيحه في حديث ليس فيما دون خمس ذود
صدقه ولا فيما دون خمس اواق صدقه هذا بين ان المراد من قوله خذ من
اموالهم اراد به بعض المال اذ اسم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك

وقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الجناح المتوهم عن ما دون الذي بعد ص
التخصيص قصر العام على بعض افراده س لم يبق اللفظ العام يتناول
ما عموم عرفي او عقلي وكان المفهوم على ما سبق فانه يدخله التخصيص مع انه ليس
بلفظ والعام لم يبق بدليل لان القصر لا يكون الا كذلك وتناول ما اريد به جميع
الافراد او العام اخرج بعضها كما في الاستثناء وما لم يرد البعض افراده ابتداء كما في
غيره وعدل عن قول ان الخاص على بعض مسمياته اي افراده فان نحو العام واحد
وهو كل الافراد ليس من جملة الافراد المادون وغير المقصودة كما سبق بينهما بدخلان
في العموم فكان بين يقيدها بما لم يلبه فان القصر على الافراد المادون ليس
تخصيصا شرعيا خلافا للحنفية كما وقع ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل عمله على المدخول به او المولى عليه لقدره هذا وظهور قصد العموم فيه واعلم
انه قال هنا قصر قال في الاستثناء اخراج فتوهم ان القصر ثابت في الاخراج
وليس كذلك بل القصر اعم منه فكل اخراج قصر ولا عكس وان الاخراج يستدعي سبق
الدخول او تقديره والقصر قد يكون كذلك وقد يكون ما بعدا للدخول البته وحاصله
ان الاخراج يصير العام مخصوصا واما القصر فالاخراج مراد به الخصوص ص
والقابل له حكم ثبت لمتعدد ش الذي يقبل التخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد اما
من جهة اللفظ كقوله اقتلوا المشركين او المعنى كالمفهوم وتخصيص العلة عند
من جوزه فلا يجوز التخصيص في الافعال لانه اخراج بعض من كل وما يعقل ذلك في
الواحد واعترض القرافي بان الواحد يندرج فيه الواحد بالتخصيص وهو صحيح اخراج
بعض اجزائه لصحة قولك رايت زيدا ويريد بعضه وان تعذر اخراج بعض
الجزئيات فيبقى التفصيل واعلم ان قوله لمتعدد قد يتوهم منه قابلية لتعريف
العام باستغراق الصالح له من غير حصر وليس كذلك فان التعدد الذي عدم الحصر
فان كل غير محصور متعدد ولم يكن كل متعدد غير محصور فقد اورد على هذا سببان
احدهما اسماء الاعداد فانها حكم ثبت لمتعدد ومع انها لا تقبل التخصيص فان
قلتم تقبل التخصيص لزم ان يكون عامة فيطلق قولكم لا احد العام من غير حصر
والثاني الجمع المنكر فانه ثبت لمتعدد ولا يقبل التخصيص لانه ليس بعام واجاب

لا نعلم عاما والتخصيص الا وقد خص منه البعض ولذلك ليس
والحاصل جواز تخصيص العموم

المصنف عن الاول بان مدلول اسما العدد واحد لا متعدد فان المتعدد
هو المعدود لا اسم العدد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لا يقبل التخصيص وقولك
لعدم عمومه قلنا هو صالح للعموم بقرينة لعقليه او معنويه ويلزم من قابليته
التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن العموم كما ان الانسان
قابل للثبوت على الماهيه ولا يلزم خروج المعدوم عن هذا الانسان حس وانحن
جوابه الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل الجمع ان كان وقيل مطلقا
وشذ المنع مطلقا وقيل بالمنع الا ان بقي غير محصور وقيل الا ان بقي قرب
من مدلوله س اختلف في ضابط العدد الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص
على مذاهب احدها التفصيل بين ان يكون لفظ العام جمعا بل صالحا للجمع والفرد
مثل من والالف واللام الداخله على اسم الجنس المفرد فيجوز التخصيص فيه الى اقل
المراتب الذي يطلق على ذلك اللفظ المخصوص وهو الواحد بل ادعى الشيخ ابو
حامد انه لا خلاف في هذا وان كان جمعا كالمسلمين جاز التخصيص فيه حتى يبقى
اقل الجمع اما ثلثه او اثنين على الخلاف فيه مراعاة لمدلول الصيغه وهذا التفصيل
للقفال الشاشي قال المصنف وما اظنه يقول به في كل تخصيص ولا خالف في
صحه استثنا الا قرالي الواحد بل الظاهر ان قوله مقصور على ما عدا الاستثنا
من التخصيصات بدليل احتجاج بعض اصحابنا عليه بقول القائل لغلامه عشره الا تسعه
ويحتمل ان نعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه وذلك الاستثنا ان كان من جمع
او ما في معناه كالقوم نهو يشترط بقاء اسم الجمع كما صرح به وان كان من عدد فليس
اللام فيه اذا لعموم والثاني يجوز في جميع الالفاظ العموم الى الواحد وهو قول
الشيخ ابي اسحق واستدل بقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم فان المراد نعيم بن مسعود الاشجعي والثالث لا يجوز وروده الا الى القليل
للجمع مطلقا حكاه ابن برهان والرابع انه لا بد من بقاء جمع غير محصور وصححه
الامام الرازي والبيضاوي والخامس لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
قبل التخصيص وحكاه ابن الحاجب عن الاكثر كذا جعل المصنف هذا المذهب غير
الذي قبله والظاهر انه هو وانما اختلفت العباره والمراد بقوله يقرب من

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

مجاز بلا خلاف واما المخصوص وهو المراد بالاول فقد اختلف هل يكون في
الباقي حقيقة على مذاهب احدها نعم وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي
واصحابه ومن حجتهم ان الواضع وضعه للدلالة على الجميع فلا يبطل دلالته
على الباقي لخروج البعض بدليل واذا دل وجب كون دلالته حقيقة كالوضع خروج
الاول وهو الاصل فان خروج البعض لم يبطل دلالته على البعض الخارج ايضا
ترجيح الصيغة بالعمل بالدليل الخاص وترك العمل بالعموم فيهما والباقي وبه
قال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي كثيرا يعسر العلم بعددها
والا فمجاز والباقلاني وبه قال ابو الحسين وغيره حقيقة ان خص بما لا يستقل بنفسه
كشرط او صفة او استثنا او غاية فان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز والرابع
وبه قال امام الحرمين حقيقة في تناول ما بقي مجاز في الاقتصار عليه والخامس
انه مجاز مطلقا لانه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك
والمجاز خير منه ونقله الامام الرازي وغيره عن الاكثرين واختاره ابن الحاجب
والبيضاوي والسادس مجاز ان استبقي منه حقيقة ان خص بشرط او صفة والسابع
مجاز ان خص بغير لفظ حقيقة ان خص بدليل لفظي متصل او منفصل شرعا
الاول هذه المذاهب حكاها ابن الحاجب في المختصر وعزى السادس منها الى عبد
الجبار والذي انه وقع فيه ابهام احترز عنه المصنف فان عبارة المختصر عبد الجبار
ان خص باستثناء او صفة وشرحوه على انه ان خص بشرط او صفة فهو حقيقة وان
خص باستثنا او غيره فمجاز فما ترجم انه في الشرط والصفة حقيقة صحيح واما
انه في الاستثنا وغيره مجاز فصحيح بالنسبة الى الاستثنا لا غير فان غيره من
المتصلات الغاية والمخصص عن عبد الجبار فيما نقل اما الذي نقط عنه انه في
الشرط والصفة حقيقة وفي الاستثنا يجاز سكت عن الغاية كذا نقله عنه ابو الحسين
في المعتمد فقال ما نصه وقال القاضي يكون مجازا الا ان يكون مخصصه
شرطا او تقييدا بصفة وجعله مجازا بالاستثنا انتهى فهذا سلم المصنف مذكر
الغاية فانه اقتصر على انه اذا استثني منه فهو مجاز فاما اذا لم يستثن فلم يصرح
فيه بشيء وحكمه انه في الصفة والشرط حقيقة وفي الغاية لم نخطه منقولا الباقي

اهل المصنف مذهب الثاني المعمول به المختصر قصرا لكونه لم يصح عنه وان
الثابت عنه قولان اولهما كونه مجازا مطلقا والثاني وهو الموجود في كلامه
انه ان خص بما لا يستقل جمن شرط او صفة او غاية او استثنا فحقيقة
او المستقل من سمع او عقل فمجاز ص والمخصص قال الاكثر حجة وقيل ان
خص بمعين وقيل بمنفصل وقيل ان ابا عنه العموم وقيل الا قل الجمع وقيل غير
حجة مطلقا س العام بعد التخصيص هل بقي حجة فيما لم يدخله التخصيص
فيه مذاهب احدها انه حجة مطلقا سواء خص بمعين كقولنا اقتلوا المشركين
الا زيدا او بمبهم كاقتلوا المشركين الا بعضهم وان اكثر العموم مخصوص والجمع
الا يمه من الاحتجاج بها والثاني انه حجة ان خص بمعين وليس حجة ان خص بمبهم
لاجماله وهو طريقة المعظم وكلام المصنف يقتضي ان الاكثر على انه حجة لم يصر
مجملا وقال عيسى بن ابان ان كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملا انتهى وبه رد
على الامدي وغيره ممن نقل الخلاف بالمعين وقال في المبهم انه لا خلاف انه ليس
بحجة واذا ثبت ان الخلاف جار في العام المخصوص مطلقا بهما او معينا فالقول
بالتفصيل بهما كما اورده المصنف والثالث حجة ان خص بمتصل كالشرط والاستثنا
والا فلا قاله الكرخي والرابع حجة ان ابا عنه العموم قبل التخصيص والا فلا سالة
اقتلوا المشركين فانه ينفي عن الحربي ابناء عن الذمي بخلاف السارق والسارقة
فاقطعوا فانه لا ينفي عن يكون المال في نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من
حرز فاذا بطل العلم به في صوره انتفائها لم يعمل به في صوره وجودها والخامس
يجوز التمسك به في اقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الامدي وهذا يشبه
ان يكون قول من لا يجوز التخصيص الى اقل الجمع والسادس انه غير حجة مطلقا
وليست لعيسى بن ابان واي تورد ومرادهم انه يصير مجملا وينزل منزله ما اذا
كان المخصوص مجهولا فلا يستدل به في نحو الميمات الا بدليل كذا قاله
الشيخ ابو اسحق وغيره ص ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج س اي حيث وجب
الوقوف فيه حتى يظفر في الاصول التي تعرف منها الادلة فان ظفر بمخصص عمل

به والا عند عمومه وعمل بموجبه والمذهب وجوب العمل به حتى يأتي المخصص
لان الاصل عدم المخصص وان احتمال الخصوص مرجوح وظاهر صيغة العموم
راجح والعمل بالراجح واجب بالاجماع وكما تقول في المنسوخ سواء وقد زعم عثمان برجم الى
وقد مات لستة اشهر وامر عمر برجم مجنونة عملا بالعمومات حتى عارضها على بالنص الخاص
واعلم ان اعتماد المصنف على ان سرخ تابع فيه المحصول والمزاج وقد حكاه الشيخ
ابو حامد الاسفرايني والشيخ ابو اسحق وغيرهما عن عامة اصحابنا سوى القفال وهذه
الطريقة اصح من طريقة الامدي وابن الحاجب فانها حكيا الاجماع على اتباع التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص ومنهم من جمع بينها وجعلها مسئلتين وجوب الاول وهو
موضع المنع واعتماد العموم وهو موضع الخلاف وباقي هذا تعبير المصنف بالتمسك
وبنحو على ما بدا اخرى وفي تخصيص الخلاف بما اذا ورد الخطاب العام بعد وفاة
النبي صلى الله عليه وسلم اما في عهده فيجب المبادرة الى الفعل واجراؤه على عمومه
بلا خلاف وبذلك صرح الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في كتابه واختص هذا الخلاف
بالعموم بل يجري في كل دليل مع معارضه كما قاله ابن الحاجب وغيره صرح بكثير في
البحث الظن خلافا للقاضي س اذا اوجبنا البحث فهل يحث الى ان تغلب
على الظن عدم المخصص ونقله الامدي عن الاكثرين وابن برهان وذهب القاضي وجماعة
الى انه لا بد من القطع بعدمه قال وحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار
كلام العلماء فيه من غير ان يذكر احد منهم تخصيصا وحكى الغزالي قولا انا انه لا
يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس لامتناعه
من المخصص قسمان س المخصص حيثما هو اراده المتكلم ويطلق على ادلة
على الارادة عادة وهو المراد هنا هو اما متصل او منفصل لانه اما ان يستقل
بنفسه كالمتصل او لا بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فالمتصل ص الاول
المتصل وهو خمسة لا سادسا وهو الاخراج بالا او احدى اخواتها س نوع المخصص
المتصل اربعة انواع واراد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسا فالاول الاستثنا
وعرفه بما ذكره بقوله اخراج جنس مدرج تحته كل الخصصات وقوله
بالا خرج منه ما عدا الاستثنا وقوله او احدى اخواتها اي مثل خلا وعدا

وحاشيتي وخص الاسما بالذكر لانها اصل ادوات الاسستا وانما عبر بها وليس على
فساد تعبير الشراح بالواو كما قاله في شرحه وانما عدل له جعلها تعني او لان
الاسستا لا يكون بالجموع بل بواحد منها ولم يحتج الى تقييد الاسما بغير الصفة احترازا
عن الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا كما فعل في الشراح بان
السابق الى ذهن السامع عند ذكر الاسما معنى الاسستا فاغنى ذلك عن احتراز واسيما
مع تقدم ذكر الاحراج كذا اعتمد الشيخ جمال الدين بن مالك في شرح الكافية عن لم
يعتبر وهو مصرح بان الا التي للصفة لا احراج فيها وساتي تحقيق معناه وقوله
بالواو او احد اخواتها احترز مما لو قال علي الف اسستي ما يه او احط وقيده وحان
في الحاوي للماوردي احدهما انه استسنا صحيح لانه صرح بحكمه فاعني عن لفظه
والثاني لا يصح لانه واعد بالاسستا او قال استثني واحط تعبيرا استسنا او قال
احط ص من متكلم واحد وقيل طلقا ش اعتبر بعض الاصوليين في الاتصال
كونه من متكلم واحد فلو خرج ما لو قال الله تعالى لما قال المشركين فقال النبي صلى الله
عليه وسلم على اثر قولهم الا اخرين فهو منفصل وقيل طلقا ونزلوا استسنا النبي
صلى الله عليه وسلم منزلة الاستسنا المصرح به في كلام الله تعالى وجعلوه متصلا وكان
ينبغي للمصنف ان اخر هذا الخلاف عن ذكر الاتصال وهو في ترجيح الاول سابع الهندي
وقال الماخي او بكر في التقريب انه الصحيح لكن ما حكاه في ذلك انما هو على ما اداه من
ان من شرط الكلام صدوره من ناطق واحد حتى لو قال القايل زيد فقال اخر
قام لم يكن كلاما وقد زيف ابن مالك هذه المقالة وقال بل هو كلام استسما له
على حدا الكلام وليس اعتماد الناطق معتبرا كما لم يكن اعتماد الكاتب معتبرا في كون
الخط خطا وللماخي ان يمنع استسماله على حدا الكلام وقوله فانه لو اصطلح قوم ان
الى اخره ليس مثله فانه اذا كتب رجل زيد يسمى هذا خطا وان كتب معه
غيره بخلاف ما اذا قال زيد فانه ليس كلاما فقد قام وقوله وكتب مع زيد فاصل
او نحوه مركبات اخر يمنع كون المجموع خطا بل هما خطان بحسب الحقيقة ثم
قال فان قيل لو كان كلاما لترتب عليه ما يترتب على منطق لواحد من اقرار
وتعديل وجرح وقذف وغير ذلك وذلك مستحيل فبطل كونه كلاما واجاب

بان استثنا ترتب الحكم على الكلام لا يمنع كونه كلاما فان بعض الكلام صريح وبعضه غير صريح فقط المطلعين وان كان كلاما لكنه غير صريح لان السامع لا يعلم ارتباط احد جزئيه بالاخر كما يعلم ذلك من نطق الواحد فلذلك اختلفا في الحكم وما ذكره من استثنا ترتب الحكم عليه يوافقه ما في الروضة لو قال لفلان علي مائة فمائتان الا درهما لم يكن مقرا بما عدا المستثنى على الاصح ص وتجب متصلة عاده وعن ابن عباس الى شهر وقيل سنة وقيل ابدا وعن سعيد بن جبير اربعة اشهر وعطا والحسن المجلس ومجاهد شهرين وقيل بالم ناخذني كلام اخر وقيل بشرط ان ينوي في الكلام وقيل يجوز في كلام الله فقط تنبيه شرط في الاستثنا ان يكون متصلا بالمستثنى منه عاده والا لما استقر عيش ولاطلاق ولاخذ بحواز الاستثنا بعده وان الاستثنا والمستثنى منه في حكم الجملة الواحدة واحترز بقوله عاده عما اذا طال الكلام فان ذلك لا يمنع صحة الاستثنا كما قاله الامام وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال ونقل عن ابن عباس انه لا يشترط الاتصال واطلق النقل عنه على ثلاث روايات قيل يجوز تاخيره الى شهر وقيل سنة وقيل ابدا وعن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن عطا والحسن ابدا حورا الاستثنا ما دام في المجلس حكاه الشيخ ابو اسحق وعن مجاهد سنتين وقيل يجوز مالم ناخذني كلام اخر وقيل بشرط ان ينوي في الكلام وعلى هذا نزل النقل عن ابن عباس قال بعض شراحه ان صح النقل فاذا توى الاستثنا متصلا بالكلام ثم اظهر بعد زمان فانه معين وقول المصنف في الكلام اعم من ان يكون المنبه عليه قبل الفراغ او في اول الشروع والاصح اشتراطه قبل الفراغ وانما ذكره المصنف هنا لانها مسئله نفيسه لا يشتمل متصلا حاجة الى اصول ابدا ولست قبل هنا في كلامه التبرعين وانما يكون اذا قول بمذهب ابن عباد وقال قوم يصح الاستثنا المتصل في كتاب الله دون غيره وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على انه يجوز ذلك في استثنا القرآن سوال لو قال له علي الف الا ثلاثة رجع في تفسير المستثنى اليه وقد استدل على اشتراط اتصال الاستثنا بقبول منه التفسير المنفصل عن اللفظ والجواب ليس اصل الاستثنا كالتفسير لان الاستثنا لفظ ظاهره الاتصال فاذا انفصل جعل منعا لابتدا الوجوب اذ الكلام

ناخه واذا انفصل لحض ابتدا اسقاط فكان مردودا فاما اللفظ المجمل يجوز
ان يتراخى تفسيره عن وقت وروده كالفاظ الشريعة قال الرماني وعلى
هذا قال اصحابنا لو فسر المجمل تفسيرا غير مقبول فاراد ان يستانف تفسيرا اخر
يمكن منه ولو وصل بالاصل استبار فع الجميع ثم اراد ان يستثني مرة اخرى لم يمكن
ص اما المنقطع فمنها متواطأ والرابع مشترك والخامس لوقف ش المراد
بالمنقطع عندهم ما كان من غير الجنس كقولك ما بالدار الا الحمار وقد اختلف فيه
هل هو استثناء حقيقة او مجازا والاكثرون على انه مجاز فيه وقد الاعلم العلما
الاستثناء المنقطع الا عند تعذر المتصل والثاني انه حقيقة لانه استعمل والاصل
في الاطلاق الحقيقة والثالث انه متواطأ اي يقول بالاشتراك المعنوي على المتصل
والمنقطع والرابع بالاشتراك اللفظي لكونه موضوعا لكل واحد منهما او اذا لا
قدر مشترك منهما فان المتصل اخراج والمنفصل تخصيص بالحالة من غير اخراج والخامس
الوقف وهو من زوايده على المخصص ولم يذكره في شرحه ولا خفى ما في هذا التعداد
من الداخل فان احدها مجاز والثاني حقيقة واختلف القائلون به هل هو حقيقة
على سبيل التواطي او على سبيل الاشتراك واعلم ان المصنف لم يذكر هنا المنقطع وذكر
ابن الحاجب على القول بالاشتراك والمختار انه لا يمكن جمع الاسنا المتصل والمنقطع
في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا
في الحقيقة تعذر جمعهما بحد واحد ثم يكن حدها بحد واحد لان احدهما مخرج من
حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا في الحقيقة تعذر جمعهما بحد واحد
ثم يمكن حدها بحد واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعد الا واخواتها
وهذا قاله نظر فان هذا تعريف المطلق لا يشترط ذكر جميع انواعه في التعريف
حتى يمنع اختلاف حقيقة نوعي المستثنى عن تعريف المستثنى من حيث هو ص والرابع
وقال لابن الحاجب ان المراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة باعتبار افرادها
ثم اخرجت ثلثة ثم اسند الى الباقي تقديرا وان كان صله ذكرا وقال الاكثر المراد
سبعة والا ثلثة وقال الماضي عشرة الا ثلثة باعتبار الاسمين مفرد ومركب ش
اختلف في تقدير دلالة الاستثنا على مذاهب احدها وبه قال ابن الحاجب ان

المستثنى منه مراد به جميع افراده وان الحكم بالاسناد حتى يخرج منه ما يريد
اخراجه بالاداة فاذا خرج منه ما اراد فحينئذ يحكم بالاسناد فاذا قال لله علي
عشرة الا ثلثة فالمراد بالعشرة عشرة اعتبارا فراده ولكن لا يحكم باسناد الخبر
وهو له الى المبتدا وهو عشرة الا بعد اخراج الثلثة منه ففي اللفظ اسند الى عشرة
وفي المعنى اسند الى سبعة والاسناد بعد الاخراج لم يسند الى سبعة وعلى هذا
ليس الاستثنا مبينا للمراد بل هو بل به يحصل الاخراج والباقي وعزى الاكثرون المراد
بالعشرة سبعة والاولى بينهم ان الكل استعمل واريد آخر مجازا وعلى هذا فالاستثنا
مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه فاذا قال على عشرة كان ظاهرا في الجميع فيحتمل
ارادة بعضها مجازا فاذا قال الا ثلثة قد بين ان مراده بالعشرة سبعة فقط كما في
سائر التخصيصات والمالك ان المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد وهو
ما يفهم من الكلام اخراجي كان العرب وضعت اسمين لمعنى السبعة احدهما مفرد وهو
سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة تنبيهان الاول اصل الخلاف
في هذه المسئلة اشكال معقوليته الاستثنا لانك اذا قلت جا القوم الا زيدا فلا يخلو
اما ان يكون زيد دخل في القوم ام لا فان لم يكن دخل فكيف يصح اخراجه وقد اجمع
اهل العربية على ان الاستثنا اخراج وان كان دخل فقد ناقض اللام لانك اثبته
اولا ثم نفيته وذلك يودي الى ان لا يكون الاستثنا في كلام الا وهو كذب من احد
الطرفين وهو باطل لاستعمال القرآن عليه وهذا الشبهة قرافي الى مذهبه
السابق وقال لا اخراج منه فعورض باجماع اهل العربية على ان الاستثنا اخراج
ما بعد الا مما قبلها واجماعهم حجة في تفاصيل العربية وصار ابن الحاجب الى ياسق
وقال انه ارتفع الاشكال بين قال في شرح المفصل ولا حكم للسبعة الا بعد كمال ذكر
المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان فيهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا
ثم حكم بنسبة القيام الى هذا الفرد الذي اخرج منه وقد يحصل الجمع بين المسالك
المقطوع بها على وجه مستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه
توفية باجماع النحويين وتوفية انك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا وابوك

الى المناقضة المذكورة قلت لكن فيه مخالفة لمذهب سيبويه وجمهور
البصريين ان المستثنى يندرج في لاسم المستثنى منه وان في حكمه ومذهب الكسائي
لم يندرج في المستثنى منه وهو سكوت عنه فاذا قلت قام القوم الا زيدا فزيد
يحتمل انه قام وانه لم يقم وذهب الفراء الى ان زيدا لم يخرج من القوم وانما اخرج
وصفه من وصفهم تنبيه على هذا الاستدراك امام الحرمين وقدم
فرعه الثاني ينشأ من هذا الخلاف خلاف في عدد الاستثناء المخصصات على
قول الغاية ليس تخصيص وعلى قول الاكثرين تخصيص ان اللفظ قد اطلق ويعنيه
ارادة الاستدراك واما على قول ابن الحاجب فيحتمل لكونه اريد الكل واسند الى
البعض كذا قاله ابن الحاجب وينبغي القطع بانه ليس بتخصيص ان التخصيص علة
الارادة المعارضة وهي منتفية الا بعد الاستثناء كما سبق ويظهر ثمرة الخلاف
في كون الاستثناء مبينا ام لا ما لو قال ان طلقتك الا واحدة ووقع الاستثناء
بعد موتها فان قلنا التبيين طلقت ثلثا والا فواحدة ص ولا يجوز المستغرق
خلافا لسدوس ش اي سواء كان العدد وغيره فلو قال عشرة الا عشرة او الا واحدا
المركبين الا المركب لم يصح لان الاستثناء انواع التخصيص ولا يجوز ان يرفع
التخصيص جميع ما تقدم فكذلك الاستثناء وادعى جماعة منهم الهندي وابن الحاجب
الاجماع عليه واشار المصنف بالرد الى ما حكاه القرافي عن المدخل ان طلحة
ان طالق ثلاثا الا اثنتين يقع الثلاث وقد رأيتها فيه فعدم اللزوم ينفي
صحة الاستثناء المستغرق واغرب من ذلك ما نقله الشيخ ابو الدين عن العبادية انه
يجوز ان يكون اكثر ومثله بقوله علي الف الا الفين قال لانه يكون منقطعا وقرب
منه ما حكاه المحاملي في التجريد اذا قال له علي الف الا ثوبا وفسر الثوب بما قيمته
الف فيه وجهان وينبغي تقييد محل الاجماع بما اذا اقتصر عليه فلو عقبه باستثناء
اخر فالخلاف فيه ثابت عندنا فيما اذا قال علي عشرة الا عشرة الا ثلثة فقيل
يلزمه عشرة فان الاستثناء الاول لم يصح وقيل يلزمه ثلثة واستثناء الكل من الكل
انما لا يصح اذا اقتصر عليه اما اذا عقبه باستثناء صحيح فيصح والثالث يلزمه سبعة
والاستثناء الاول لا يصح وسقط من الدين ص قيل فالاكثر والمساوي

وقيل ان كان العدد مرتجاشر ما ضعفه المصنف وهو مذهب فجاه البصرة قال
صاحب الارشاد ذهب البصريون الى انه يجوز استثنا الاكثر من المساوي وانا
نستثني دون النصف وذهب ابو عبيده الى جواز استثنا الاكثر وذهب قوم الى جواز
المساوي دون الاكثر انتهى وبالاول قال الفاضي ثم وبالثاني قال كثير من الاصوليين
فلو قال علي عشره الا تسعه لزمه درهم واحتجوا بانه يجوز اخراج اكثر افراد العموم
بالتخصيص وكذلك اخراج اكثر الجمله بالاستثنا بالاتفاق قالت الحنابله ونقل
الشيخ ابو اسحق عنهم استثنا المساوي ايضا كالقاضي وقال قوم ان كان العدد مرتجا
لم يجز استثنا الاكثر مثل عشره الا تسعه والا جاز مثل قولهم الدراهم الا ماني
الكيس الا لاني وكان ماني الكيس اكثر من الباقي وقال بعض النحويين الصحيح ان استثنا
الاكثر لان المسئله لغويه وقد ذكر اهل اللغه جواز ذلك واذا كان ليس في
اللغه فلا اصل واما الايه التي احتجوا بها في قوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين
مع قوله الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى كل واحد منهما من الاخر وانما كان الاكثر
محل المنسوب فيها جوابان احدهما انه استثنى في احدى الايتين المخلصين من
بني ادم وهم الاقل وفي الاخرى استثنى الغاوين من جميع العباد وهم الاقل ايضا
فان الملايكه من عباد الله تعالى قال تعالى بل عباد مكرمون وهم غير غاوين
وثانيهما ان قوله الا من اتبعك من الغاوين استثنا منقطع بمعنى لكن بدليل انه
قال في الايه الاخرى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي وحيث قلنا بجواز الاكثر فلا خلاف في الكراهه واستحسان استثنا القليل
وقال ابن فارس في فقه العربيه الصحيح في العباره ان يقال استثنى القليل من الكثير
ولا يستثنى الكثير ما هو اكثر منه وقول من قال يستثنى الكثير من القليل ليس بجيد واجمع
على جواز النصف بقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا
الى الليل ونصفه بدل منه فاما ان يكون من الليل بعد الاستثنا فيكون
الا قليلا نصفا واما من قليل فيكون جوابا اراد بالقليل نصف الليل ص وقيل
لا يستثنى من العدد عقد صحيح وقيل لا مطلقا ش اللام في الاستثنا من العدد
مبني على صحته والخلاف فيه مذاهب احدها الجواز مطلقا نصوص وصححه ابن

عند هذا المعنى ص ومال اليتيم س لقوله تعالى ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما الآية وعده في الصحيحين من السبع الموبقات وقبل انه يحرب
لسوء الخاتمة اعاذنا الله وقال الشيخ عز الدين في القواعد قد نص الشرع على اكفاه
شهادة الزور واكل مال اليتيم من الكبائر قال وتعاطي مال خطير وظاهره
وان وتعاطي مال حقير كرشوة وقد يقال هذا مشكل فيجوز ان يجعل من الكبائر
قطعا غير هذه المفاسد كشرب قطرة من الخمر ويجوز ان يضبط ذلك المال
بنصاب السرقة قلت ويؤيد هذا ما سبق في النصب ص وخيانة الكيل
والوزن س لقوله تعالى ويل للمطففين ومطلق الخيانة اكبر من الكبائر قال
تعالى ان الله لا يحب الخائنين وفي معنى الكيل والوزن الذرع في الذرعيات
ص وتقديم الصلاة وتاخيرها س اي تعمدا على وقتها وتاخيرها عنه بلا عذر
من سفر او مرض وعليه حملوا حديث الترمذي من جمع من صلاتين من غير عذر فقد
اتى بابا من ابواب الكبائر قال ابن حزم ولا ادب بعد الشرك اعظم من ترك الصلاة
حتى يخرج وقتها وقيل مؤمن يعرض وعلم منه تركها مرارا بلا ولي وهو المراد
بقوله ما سلككم في سقر وروى الجوزي عن عبد الله بن سنبق عن ابي هريرة
قال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئا من الاعمال تركه كفرا غير
الصلاة رواه الحاكم واخرجه الترمذي دون ذكر ابي هريرة وحكى البغوي
الهدب وجها غريبا ان ترك صلاة واحدة يطبع صاحب كبيرة حتى يعاد ذلك
مرارا ص والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم س لقوله من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار بل ذهب الشيخ ابو محمد الجويني الى ان الكذب عليه كفر
ولا شك ان تعمد الكذب عليه في تحليل حرام او تحريم حلال كفر محض واما الخطأ
في نحو ما سوى ذلك وفي الحديث من روى عني حديثا وهو يرى انه كذب
فهو احد الكاذبين قال الذهبي ومن هذا يعلم ان رواية الموضوع لا تحل
وتقييد المصنف الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوهم ان الكذب
على غيره ليس كبيرة وليس على اطلاقه ومنه الكذب في باب فوائله قال النمار
ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وقال قتل الخراصون في الصحيحين ان

الكذب يهدي الى الفجور وان الفجور يهدي الى النار وما يزال الرجل يكذب
حتى يكتب عند الله كذابا ومن محاسن الشرع اباحته المعاريض فلا ضرورة
حينئذ تدعوا الى الكذب والاخلاف في جوازها حيث يضطر اليها كما قاله
الراغب وغيره وقيل ورد في المعاريض مندوحة عن الكذب وفي الحديث ان
لله سرا من الناس قال من الماص وضرب المسلم س اي بلا عوض وزيادة على ما يستحق
وفي الصحيح صنفان من اهل النار لم اروهما قوم معهم كاذناب البقر يضربون بها الناس
وخص المصنف المسلم لانه اخص لقواعد والا فالذمي يعزر على ذلك ص وسب
الصحابة س لقوله صلى الله عليه وسلم من عادى لي وليا فقد اذنني بالحرب رواه
الحاكم وقال لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه متفق عليه ص وكتمان الشهادة س لقوله تعالى ومن يكتمها
فانه اثم قلبه وفي التعبير انه يمسخ القلب وهذا لو تعمد لم يذكر وغيره من
الكبائر قال ابن المنير ي من كتمان الشهادة الامساك عن اداءها بعد تحملها وسببه ان
لا يكون عند صاحب الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبه ص وارشوه س لحديث
لعنة الله على الراشي والمرتشي وهي بذله او توسطه بحق او باطل او بطل
حقا او اخذ بذل ما لا لم يكلم في امر مع السلطان ونحوه كما قاله العبادي وغيره
ص وادبانه وانيابه س الاول المستغرق على اهله والثاني على اجنبي قال
تعالى وارايكه لا يتخطاها الا ذاب او مسرك وحرم ذلك على الجنين وروى سليمان
بن بلال عن الاعرج عن سالم بن عبد الله عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ثلثة لا يدخلون الجنة العاق لوالديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي
اسناده صالح لكن بعضهم يقول عن ابيه عن عمر موقوفا قال فان كان يطن باهله
الفاحشة ويتعامل لجنسه ويردون من يعرض عليها ولا خير فيمن لا غيرة له ص
والصحابة س اي عند السلطان اي ما نصر المسلم وان كان مبتدعا قال صاحب
العرب وفي حديث ابن عباس الساعي لغير رشده اي الذي يسعى بصاحبه الى السلطان
ليرد به قوله هو ليس بثابت الذنب ولا دليل ومنه حديث كعب الساعي
سئلت يريد انه يهلك بسعايته ملائم نفر السلطان والمسعى به ونسبه في الحلية

ابي نعيم عن الشافعي قال قبول الصحابة اشرف من الشهادة لان الشهادة دالة
والقبول اجازة وليس من دل على شيء كمن قبل واجاز قال والشافعي ممنوع لعلمه
الامور واطلاعه الخ وبه يعلم ان كان كاذبا لما ذكرناه لكن قوله بقول البيهقي
وسياتي الرد ص ومنع الزكاة س لقوله تعالى والذين لا يؤتون الزكوة والمتوعد
عليه كبير وقد قال الصديق مانع الزكاة واجمع عليه الصحابة ثم الحنفي ان
المراد المنع المجرد مع الاعتراف بوجوبها فان جاحدها كافر والمراد اصلها
لكل فرد فرد حتى الابعر جاحد زكاته النظر والجاحد هنا في مال الصبي والمجنون
وغيره من المختلف فيه وفي معنى منع الزكاة تاخيرها اذا وجبت لا لعذر ص
وياس الرجعة وان لم تكرر س اما الاول فلقوله تعالى انه لا ييئس من روح الله
الا القوم الكافرون قال لا يقنط فقد جعل واسعا وكذا الغران في قوله تعالى
ورحمتي وسعت كل شيء واضاف بعضهم اليهما الغموط قال تعالى ومن يقنط من رحمة
ربه الا الضالون وقال ابن قتيبة الفرق بينها وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير
وفسر اليأس بانقطاع الطمع قلت ويحتمل تفسيرا ليأس بطلب لا يستحيل الى القطع
والقنوط بما فوقه وقد اجتمعا في قوله تعالى وان مسه الشر فيؤس قنوط والاول
لقوله ولا يأس منكم الا القوم الخاسرون فيشتمل على المعاصي ويدل على ذمه
الله تعالى قال تعالى ولكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
قال بعضهم من ذكر الله تعالى لهان عليه العبد وتغلبه من اعراض الدنيا ولهذا قال
رضي الله عنه من وسع عليه في دنياه ولم يعلم انه مكر به فهو مخدوع في عقله ص
والغلظة س اي وهو قوله لزوجته انت علي كظهر امي اشتق من الظهر
ودل على تحريمه قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لانهم صيروها
من المحرمات وجعلوا الكفارة قبل المسيس ليحل له فيئا بخلاف كفارة القتل
ص ولحم الخنزير والميتة س اي لغير ضرورة لقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير وهو من عطف الخاص على العام ص وفطر رمضان س بان
صرح بركن الاسلام وروي من افطر يوما من رمضان من غير عذر ولا رخصة
لم يقضه صيام الدهر ص والغلول س اي وهو تدبع الخيانة من الغنيمة وبيت

المال والزكوة قال تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة وروي الاغلال والاسلال اي الاحتياط ولا ترفه وقال الامام احمد ما نعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك السلاح على احد الا على الغال وقاتل نفسه وما فسرت به الغلول هو الذي قاله الازهري وغيره وقال ابو عبيد الغلول من المغنم خاصة والاغلال من الجيانة والاسلال من الحد فانه تعالى قال من الجيانة اغل يغل ومن الحد غل يغل بكسر الغين ومن الغلول غل يغل بالضم فيهما قال ابن الاثير وهذه تسمية صورة الغلول من الزكوة ان يخفي ماله ليلا فيحتمل ان تكون او يتأول لم يحل على ابي الحول او لم يؤد زكاة ما في جميع الحول وعرفنا حلال ما قاله ص والمحاربة س لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية ص والسحر س في الصحيح عده من السبع الموبقات وقال الساحر اشد ان يكفر قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ص والربا س وهو مقابلة مال تعالى مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حال العقد او مع تاخير في البدلين او احدهما لقوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله وفي الصحيح عده من السبع الموبقات وفيه لعن الله اكل الربا وموكله قال الشيخ عز الدين في القواعد ولم اقف على المفسدة المقتضية لجعله من الكبائر فان كونه مطعوما وقعه الناس او مقدرا الا تعين ان يكون كبيرة والبيع التعليق بما فيه تحريم ربا الفضل وربا النساء فمن باع الف دينار بدرهم وامتنع بيعه ومن باع كر شعير بالف كر حنطة او مد شعير بالف مد من حنطة او مدا من حنطة بمثله او دينارا بمثله واجل ذلك بلحظة فان البيع يفسد مع انه لا يلوح في مثل هذه الصور معنى يصار اليه قلت وذكر الغزالي في الاحياء في توجيه المفسدة كلاما فليطالع منه وقال السهيلي من تامل ابواب الرباح لمعرفة سر التحريم رجحه الشيخ المانع من حسن المعاشرة والذريعة الى ترك القرض وما في التوسعة من مكارم الاخلاق ولذلك قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله تنبيها على العلة ولهذا قالت عائشة ان تعالى ما تشبهه الا بطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تقل صلاته ولا صيامه لان الصيام لا يحبط الحسنات ولكن حبط الجهاد والاعمال لانه حرب لاعداء الله واكل الربا قد اذن بحرب من الله فموضوعه ولا يجتمع الايمان والطاعة مع انه تعبد وكان الذين يعاطونه يقولون هذا الرجل اخذ اكثر ابدا

لو بعت

لو لبث الثوب الذي فيه عشرة بخمسة عشر والله تعالى فوق من ارج في
الابتداء ومن ارج في لاتها وله ان يحكم بما يريد والجمع بين مفرق وجوز
ان تغير الام المصنف بابا الشاه من تحت فانه من الكبائر ايضا وفي مسلم في حديث
الشهيد والغازي والمنفق سئل الله تعالى لم فعلت ليقال ثم يؤمر بهم فيسحبون
الى النار وصح الحاكم البشير من الرياش كر وادعاء الصغيرة ص اي بانه بمنزلة
الكبيرة ولهذا اخره المصنف عن الكل وهذا هو المشهور وعلى الرملي في ادب القضاء
وجعل انه لا تصير الصغيرة بالمداومة عليها كبيرة كما تصير الكبيرة بالمداومة عليها
كفرا والادمان يكون باعتبار ان الاصرار بالفعل والاصرار حكما هو العزم على
فعلها بعد فراغه منها فحكمه حكم من كررها فعلا وتعبير المصنف بالادمان تفسير
منه للاصرار ولهذا قال ابن فورك الاصرار انما هو على التي يعتقد عليها من جملة
العزم على فعله والاصرار على الذنب يقتضي التوبة منه انتهى وهل المراد بالادمان
على نوع واحد من الصغائر ام الادمان من الصغائر سواء كانت من نوع او انواع
فيه تردد للاصحاب قال الرافعي والاول اوفق بقول الجمهور من علت معاصيه
طاعته كان مردود الشهادة **السبب الاول** انما عد المصنف هذه الانواع
لانها هم حصرها في سبع ولهذا قيل لابن عباس الكبائر سبع فقال هي الى السبعين
اقرب وعن ابن جبير هي الى السبع مائة اقرب قال ابن طهر ولا يعد مثل هذا اختلافا
فكل معصية كبيرة اذا اضيفت الى ما هو دونها فهو اخبار عما استفاده من مقامات
الكبائر ونحوه قول الحليمي ما من ذنب الا وهي نوعه كبيرة وصغيرة الا الكفر
بالله فانه الغض الكبائر ولكن في نوعه صغيرة ودرجات احاديث بعدها سبعا
واحاديث باكثر من ذلك كما بيناه فلا مفهوم مخالف لواحد منها فلا يلزم سبق
على سبعة معينة بل بينها تعاوت وطرق الجمع ما قيل في افضل الاعمال وهو ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يخص في بعض كل وقت بعض الكلام بالذكر بحاجة السائل
حينئذ الى بيانه وعلى حسب حال بعض الحاضرين واقتصر في بعض الاحاديث على
اكبرها كقوله الا انبئكم باكبر الكبائر **السبب الثاني** لم يراع المصنف ترتيبها وقال القرطبي
اكبرها الشرك ثم الاياس من رحمة الله ثم الامن من مكر الله ثم

واقتصر على الاربعة
في سرح العمدة وابن
حجر ولعل وجه ما ذكرا

العقل لان فيه اذهاب النفس واعدام الموجود ثم اللواط لان فيه قطع النسل قوله لانه لاحتلاط الانساب ثم الخمر لذهاب العقل الذي فيه ذهاب النفس واعدام الموجود ثم هي ساط التكليف قلت ومحتمل الفرق جعل عقوق الوالدين بعد الشرك لان الله تعالى واحد فاذا جعل معه ثانيا فقد اشرك والاب اعظم من الام لانه حق فاذا استغث به فاجرب لغيره وهذا قرن بينهما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وقال ان اشكر لي ولوالديك وجاء في بعض الاحاديث العقوق بعد الاشراك ص مسئلة الاخبار عن علم لا تدافع فيه الرواية وخلافه الشهادة ص الفرق بين الرواية والشهادة من مهمات هذا العلم وقد خاض فيه المتاخرون وغايته ما قرروا بينهما باختلافهما في بعض الاحكام كاشتراط العدد والحرية والذكورة وغيرها وذلك لا يوجب تخالفهما في الحقيقة قال القرافي واتم ما رايته انتقاب الفرق بينهما حتى ظفرت به في كلام المازري فذكر ما حاصله انهما خبر ان غير ان الخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين والدوافع فيه الى الحكام فهو الرواية وان كان خاصا بمعين والدوافع فيه مهمة فهو الشهادة واذا لاح الفرق بينهما وجب مناسبة اعتبار العدد في الشهادة استظهارا دون الرواية فانه دخل من التهمة في اثبات الحقوق المعينة ما لا يدخل في اثباتها في الجملة فحاز ان يوكد الشهادة بما لا يوكد الرواية فلهذا اكتفت بالعدد وعدم العداوة وغيرها لكن قد يعارض هذا ان الخبر وان لم يتضمن اثبات الحق على معين لكن يتضمن اثبات شرع عام في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة فالاحتياط فيه اجدر من الاحتياط في اثبات الحق على واحد معين فتبين بهذا المناسبة وجوه ذكرها الشيخ عز الدين احدها ان الغالب من المسلمين مباعدة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور فاحتيج الى الاستظهار فيها والثاني انه قد يغفر للحديث النبوي شاهد واحد فلو لم تقبل لفات على اهل الاسلام تلك المصلحة العامة بخلاف فوات حق واجب على شخص واحد في الحكومات والثالث ان كثيرا من الناس والمسلمين اخاء وعداوات تحملهم على شهادة الزور بخلاف الاخبار النبوية ص وليعد انما نصر الاحاد لم نحصر اخبارا واسانيد الاحاد س نصر لمنه مذاهب احدها

انه اخبار محض وهو ظاهر كلام التلويح قال ابن فارس في المجمل الشهادة خبر عن علم
وقال الامام فخر الدين في تفسير قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا فيه دلالة على
ان الشهادة مغايرة للعلم قال وليست الشهادة عبارة عن قوله اشهد ان اشهد اخبار
عن الشهادة والاخبار عن الشهادة غير الشهادة بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو
الذي سمته المتكلمون كلام النفس والدليل انها انشاء اليه مال القرافي لانه لا
يدخله تكذيب شرعا واما قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فعايد الى
تسميتهم ذلك شهادة لان الاخبار اذا خلا عن مواطاة القلب اللسان لم يكن ذلك
خبرا حقيقة وان كنا انما نعني بالخبر ما في النفس وفي هذا ما يجمع القولين واعلم
ان نقل المذاهب هكذا في هذه المسئلة لا وجد مجموعا وانا وجدت متفرقا في كلام
الائمة بالتلويح نسب احناف اصحابنا الى قول الملاعن اشهد بالله هل هو يمين موكد
بلفظ الشهادة او يمين فيها شوب شهادة والاصح الاول ص وصيغ العقود كبعت
انشاء خلافا لابي حنيفة س اختلف في صيغ الخبر المستعملة في الانشاء كبعت واشتريت
الى قسمها اتباع هذه العقود هل هي على ما كانت عليه من الخبرية او نقلت عن
الخبرية بالكلية وصارت انشاء على قولين قال في المحصول والشك انما في اللغة موضوعة
للاخبار وقد تستعمل في الشرع كذلك ايضا وفي استعمالات الاحكام وانما النزاع انها
حيث استعملت استعمالات احكام لم تزل على اخباراتها فيه على الوضع اللغوي
او انها آلت الامر الثاني انتهى وعزاه المحدث للاكثرين وكذلك الاصفهاني
وعزى مقابله للحنفية قال وهو اختيار ابي مطر من علماء الحنابلة قال وهذا
تفريع على القول بالنقل الشرعي اما مطلقا كقول المعتزلة او الى مجازاتها اللغوية
والثاني هذا التفريع على رأي انتهى واما المصنف فبحث في صيغة
وبه نظر فانه لا يعرف في صيغة فيه نص وغاية ما وقع في كلام المتأخرين نسبته
للحنفية وقد آل ذلك الى ما حكى شمس الدين السروجي وكان من ائمة الحنفية العارفين
بمذهبه فقال في كتاب النكاح من الهداية وقد حكي عن القرافي انه نسبه ذلك
الى الحنفية هذا لا اعرفه لاصحابنا بل المعروف عندهم انها انشاآت قلت وهذا
قال صاحب البديع الحق انها انشاء وهذا نقل المطلق رجعنا عن قوله طلقتك

ثانيا وكذا قال غيره من الحنفية قالوا وليس معنى كونها انشائية
ان المتكلم اخبار بالكلية ووضعوا لايقاع هذه الامور بل معناه انها صيغ يوقف
صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور فمتى علم المتكلم ما عتبره الشرع انشاء
من جهة بطريق الاقتضاء صححنا لهذه الامور من حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة ولهذا كان جعلها انشاء للضرورة حتى لو امكن الحمل على انه اخبار لم تجعل
انشاء بان يقول للمطلقة والمكوحة احدا كما طالق ولبيع الطلاق بلت
وكذلك عندنا وقال نصدق الاخيرة وقال بعض المتاخرين الحق انها
ان جردت عن القرينة صارت انشاء لا تحتمل الصدق والكذب ولكان
العاقد مخبرا عن سابق فلا تعقدها وان اريد بها انشاء الفعل كانت انشاء وان
اريد بها الاخبار كانت خبرا واحتج القائلون بانها اخبارات في ثبوت الاحكام
بان معنى قولك بعت الاخبار عما في قلبك فان اصل البيع هو الراضي ووضعت
لفظة بعت للدلالة على الرضى فكانه اخبر بها عما في ضميره وزيادة انه يقصد
بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية فلا يدل بعت على بيع اخر غير البيع الذي يقع
به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال
الصدق والكذب للقطع بخطئه من يحكم عليها باحدهما تنبيه لا يخص الخلاف
بالعقود بل يجري في الحلول كفسخت وطلقت فالطلاق انشاء اذا اقر بالطلاق
فقد ظاهرا ولا يعتد باطنا وحكى وجها انه يصير انشاء حتى يحرم باطنا قال
امام الحرمين وهو ملتبس فان الاقرار اخبار انشاء فيان فذلك اخبار عن
ماض وهذا احداث في الحال وذلك يدخله الصدق والكذب وهذا خلافه
ص وقال الناصي يثبت الجرح والتعديل لواحد وصيل في الرواية فقط وقيل
لا فيهما س في الاكتفاء بجرح الواحد وتعديله في الرواية والشهادة مذاهب
احدها الاكتفاء به فيهما وبه قال الناصي ابو بكر وعبارته في التقريب وهذا
القول قريب الشبه عندنا بالسنة وان كان الاحوط ان لا يسبل في تزكية الشاهد
خاصة اقل من اثنين والمخبر قريب من رتبة الشاهد انتهى والثاني يعتبر العدد فيهما
وهو رأي بعض المحدثين ووهاه الامام والثالث يكتفي به في الرواية دون

الشهادة

الشهاده و نسب للاكثر لان شرط التي لا يزيد على اصله بل قد ينتفي الاحصان
بسبب باين وان لم يثبت الزنا الا باربعه فاذا قبلت روايه الواحد فلان تقبل
تزكيه الواحد اوجرحه فيا اولى بان غايه مرتبه الشرط ان الحق شرطه
واذا لم تقبل في الشهاده الا اثنين لم تقبل في تزكيتها اقل من اثنين ص وقال القاضي
يقبل الاطلاق فيها وقيل يذكر سببها وقيل يسبب التعديل وعكس الشافعي
وهو المختار في الشهاده واما الروايه فيكفي الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح
س ينبغي ان يكون الواو في قوله وقال القاضي بمعنى ثم لانه دخول منه في مسئله
اخرى والضمير في قوله فيها عايد للجرح والتعديل وحاصله ان في التعرض
لسبب الجرح والتعديل مذاهب احدها انه يكفي الاطلاق فيهما ولا يجب
ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكيه وان كان بصيرا
به فلا معنى للسؤال وهذا ما نص عليه في المغرب ونقل عنه امام الحرمين
التفصيل الاتي في الثالث والثاني يجب ذكر سببها للاطلاق في اسباب
الجرح والمبادره الى التعديل بالظاهر والثالث يذكر سبب التعديل دون
الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقه ومطلق التعديل لا يحصل الثقه للسامع
الناس في انا اعتمادا على الظاهر فلا بد من سببه قال امام الحرمين وهذا
اوقع في مأخذ الاصول وآكد رابع عكسه يجب في الجرح دون التعديل وهو قول
الشافعي اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة
اذ ليس لها سبب واحد واختار التفصيل بين الشهاده والروايه ففي الشهاده
يجب السبب في الجرح فقط وفي الروايه يكفي الاطلاق اذا علم ان مذهب الجارح انه
لا يجرح الا بالمؤثر لكن اطلق النووي في شرح مسلم ان معنى عدم قبول الجرح المطلق
في الراوي انه يجب التوقف عن العمل بروايته الى ان يبحث عن السبب ص
وقول الامامين يكفي اطلاقهما للعالم هو راي القاضي اذا التعديل وترجيح الامن
العالم س ذهب امام الحرمين والغزالي الى التفصيل في المسئله وهو انا ان علمنا
علم الراوي باسبابها لم يجب ذكر السبب فيها اذا الراوي يصير عدلا بالاجتناب
وبنى المصنف على ان هذا ليس بمذهب خلافا لما تقدم بل هو راجع الى كلام القاضي

سهما

انه اذا لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصح التزكية فقوله للعالم اى باسباب
الجرح والتعديل فان العالم المتمكن من الجرح بامر مختلف فيه ص والجرح مقدم ان كان
عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعا وكذا ان ساويا او كان الجارح اقل وقال ابن
شعبان يطلب الترجيح س اذا تعارض الجرح والتعديل فاما ان يكون عدد الجارح
اقل من المعدل او اكثر او مساويا فان كان الجارح اكثر قدم بالاجماع كذا قاله المازري
والباجي وغيرهما واطلاعه على زيادة لم يطلع المعدل وان ساويا فكذلك وحكى القاضي
في محصوله المغرب الاجماع عليه ايضا لكن ابن الحاجب حكى قولا انهما يتعارضان ولا يرجح
احدهما الا بمرجح وان كان الجارح اقل فالجمهور على تقديم الجرح ايضا لما سبق وقيل يقدم
المعدل بزيادة عدده وقال ابن شعبان المالكي يطلب الترجيح حكاه عنه المازري
واعلم ان القول بتقديم الجرح انما هو بشرطين ذكرهما ابن دقيق العيد احدهما
مع اعتقاد المذهب الاخر وهو ان الجرح لا يقبل الا مفسرا والثاني ان يكون الجرح
مبنيا على امر متحقق به اى كونه جارحا بطريق اجتهادي كما اصطلح اهل الحديث في
الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر الى
كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ ص ومن التعديل حكم مشترط العدالة
بالشهادة وكذا عمل العالم في الاصح وروايته من لا يروي الا للعدل س التعديل يحصل
بالتزكية الصريحة بان يقول هو عدل ويذكر سببه فيقول لاني رأيته
كذي او لا يذكره ولم يوجبه وكذلك اشياع المتواتر الذي تفيض بالعدالة كل
القرافي وقد نص المصنف على ان من عرف بالعدالة لا يطلب له تزكية وسكت عنه
المصنف لوضوحه ويحصل بالضمني وهو الذي ذكره المصنف لغوصه ولمراد
احدهما وهو اعلاهما ان يحكم الحاكم بشهادته لانه لو لم يكن عدلا لما جاز له الحكم
بشهادته وهذا اذا كان الحاكم ممن يشترط فيه العدالة وهذا القيد ذكره الامدي وغيره
ولا بد منه واهمله في التاج ثم قيد سببان احدهما ان هذا انما يقدح اذا
منعنا حكم الحاكم بعلمه فان جوزناه فحكمه بالشهادة ظاهرا يقوم مقام اصالة
انه حكم بعلمه باطنا وهذا يقدح في جعل القرافي هذه المرتبة اقوى من التعديل
بالقول وحينئذ يتجه التفصيل الاتي في التي بعدها فان علم يقينا انه حكم بشهادته

تعديل وان لم يعلم بعينا فلا وهو ما اقتصر عليه العبدري في شرح المستصفى
الثاني ان هذه المرتبة من خواص الشهادة دون الرواية لكنهم ذكروها في
التعديل الراوي بالاستلزام بانهما عمل العالم بروايته تعديل اذا علم منه انه
عمل بها على وجه الاحتياط وتعقبه الامدي فيه الا تفاق لكن الخلاف
محكي في البرهان المقول وغيره فلعل المصنف بالرجح قال امام الحرمين
عمل الراوي بارداه مع ظهور استناده الى الرواية قال قائلون انه
تعديل وقال اخرون ليس بتعديل والذي اراه اذا ظهرت سنده فعلمه بارداه
ذلك ولم يكن من مسالك الاحتياط فهو تعديل وان كان ذلك في مسلك الاحتياط فليس
بتعديل لان الجرح سوى الشبهات كما في الجليات وفصل الشيخ تقي الدين بن
تيمية بين ان يعمل بذلك في الترغيب والترهيب دون غيرهما ومالك وهو اذا ما
رواية العدل عنه قبل التعديل مطلقا وقيل عكسه والاصح التفصيل ان علم من
عادته انه لا يروي الا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك فهو تعديل
والا فلا قال المازري وهو قول الحذاق وهو المعتمد في الاحكام ثم هنا امران
احدهما ان هذا تفريع على جواز تعديل الراوي لمن روى عنه وفي باب الفسق
من الحاوي حكايته وجهين في انه هل يجوز للراوي تعديل من روى عنه كالخلاف
في تركيه شهود الفرع للاصل الثاني النظر في الطريق المثبتة بما يعرف كونه
لا يروي الا عن عدل فان كان ذلك تصريحه فهو الغاية وان كان ذلك باعتبار ما
الجاله في الرواية ونظرنا الى انه لم يرو قط عن احد الا عن عدل فهذا دون الذي
الاول وكره ان دقيق العيد قال وهل يكفي بذلك في قبول روايته عمن
لا يعرفه فيه وقفه لبعض اصحاب الحديث من المعاصرين وفيه نشديد ص وليس
من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بشهوده س اي لانه يتوقف في روايته العدل
وشهادته لاسباب غير الجرح وقال الغماري ان محق تركه له مع ارتفاع
الموانع كان جرحا وان لم يبت فصده تالي بما لفته لم يجرحا ص والحق ان شهادة
الزنا ونحوها التي فيه مسلمان احدهما ليس من الجرح الحذر في الشهادة بالزنا
اذا لم يكمل النصاب لان الحد لاجل نصر العدد لا لمعنى في الشاهد وهذا على اظهر

قولي الشافعي فيما اذا شهد لمسلم بالزنا أو أقام بكل المعاصي ان الحد انما يجب لقصد المغيظ والحق الرافع به جارح الراوي بذكر الزنا اذا لم يوافقه غيره حتى يكون قادحا على الامع وخالفه النووي وقال المختار والصواب انه لا يحصل فسق فلا يكون معذورا في شهادته بالجرح فانه مسؤول عنها وهي يجب فيها ذكر كفايته او معينه خلاف شهود الزنا فانهم مندوبون الى الستر فهم معذورون وما قاله النووي هو الذي قطع به الشيخ ابو حامد والماوردي والحسين وغيرهما ولم يخرجوه على الخلاف في شهود الزنا الخامس ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه وقال بعض الحنفية في مسئلة اجتهادية كشرب النبيذ الذي لا يسكر وهذا قال الشافعي في الحنفي صحيح واصل شهادته لما سبق في الكلام على المشتق المظنون وكذلك قال اذا ردت شهادته المسجل بفتح الجيم والمعنى به والتأمل وهذا بناء على ان مستنده مظنون كما سبق وخالف مالك واعتقد انه مقطوع فقال انه للعصبية واردت شهادته لفسقه قال القرافي وهو اوجه من قول الشافعي لانه من التناقض ان هذا يمنع التعديل فيه فمن قلد فيه يشابه من لم يعدل فيكون عاصيا نفسه وليس كذلك فان باجتهاده المجروح شهادته مختلف فالحد للجرح فلم يراع فيه مذهب المخالف واردت بالكبيرة عندنا فاعلها وهذا مأول في شربه تعذر تأويله واعلم ان هذه المسئلة مكررة مع قوله فيما سبق وقبل من اقدم على مفسق مظنون ص والرابع التدليس بتسميته غير مشهور قال ابن السمعاني اذا كان يحدث عمن سمع منه ما رأى ليس من الجرح التدليس بتسميته الغريب لوقوعه من الاكابر كسفيان وغيره ولانه محض في نفس الامر واسمعني ابن السمعاني ما اذا لم ينبه عليه لو سئل عنه لانه تزوير وابهام لا احتياط له وذلك يوثر في عدالته خلافا لو كان اذا سئل عنه اخبر باسمه واضاف الحديث الى ناقله فقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وفصل الامدي بين ان يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه فيكون جرحا وان كان لصغر سن المروي عنه او كونه اعلى من الراوي فلا وان المروي عنه اختلف في قبول روايته وهو يعتقد قبولها كاهل البدع فلم يذكره باسمه المشهور رجي لا تدليس فيه ولا يكون جرحا وهذا هو الظاهر ان

الاول

الاول توجب العمل بخبر عدل لقيه خلاف التابعي وسكت عما اذا لم يعلم بعمله
ذا وهو محتمل ص ولا أعطاه بعض اهم اخر تسبيا كقولنا ابو عبد الله الحافظ
يعني الذهبي تسميها بالبيهقي يعني الحاكم س عاده البيهقي فيما يرويه عن شيخه
الحاكم ان يقول حدثنا ابو عبد الله والمصنف رحمه الله تقول في بعض نسخنا
١٧١ ابو عبد الله الحافظ يعني به الذهبي بنبه على ان هذا ليس من التدليس المعلم
بالمقصود وظهوره ص ولا بإبهام س لقوله حدثنا وراء النهر وهما حنفيون
و تشيرا الى نصر عيسى ببغداد او الحيرة بمصر لان ذلك من المعاريض لا من الكذب
قاله في الاحكام ص اما تدليس الشيوخ فجرح س قال الاستاذ ابو منصور وهو
الذي تسميه المحدثون بالمدرج اي انه اذرج كلامه مع كلام النبي صلى الله عليه
وسلم ولم يميز بينهما فظن ان جميعه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو عكس رواية بعض
الحديث ص مسئلة الصحابي اذا جمع موسا بجهد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو
ولم يظل خلاف التابعي مع الصحابي وقيل يشترطان وقيل احدهما وقيل الفرد
او سنه س من موصوله بمعنى الذي وهو مع الاجماع جنس وموسا حال من
الموصول وهو فصل خرج المجمع حال كفره ومجهد صلى الله عليه وسلم فصل ان
خرج المجمع بعده وانما عبر المصنف بلفظه راي الواقع في مختصر ابن الحاجب وغيره
لانك ان تسأل النبي ﷺ قولهم راي النبي وهو ظاهر لم يطرد لورود ذلك مكتوبا وفي
وغيرها من عميان الصحابة فانهم لم يروه ولم ينعكس لان من راه في المنام فقد راه في الصور
وليس بصحابي وان رفعت لزم ان يكون من وقع بصره على محمد صلى الله عليه وسلم عليه
صحابيا وان لم يقع بصره هو على محمد صلى الله عليه وسلم ولا قابل به ولو صح به لزم ان
يكون كل من عاصره بعده الصحابة لانه كشف له ليله الاسراء وغيرها عنهم اجمعين
وراهم كلهم فلهذا عدل المصنف الى لفظ الاجماع وزاد الايمان وتذكر ان
الصلاح من المحدثين والامدي من الاصوليين ولا بد منه فان من اجتمع فاذا به صلى
الله عليه وسلم لا تثبت له صحبته قاله البخاري في صحيحه حيث من صحب النبي صلى الله قال
عليه وسلم او راه من المسلمين فهو من اصحابه وحكاه القاضي عياض وغيره عن اجماعين
حنبل واشار بقوله وان لم يروه ولم يطل الى الاكتفاء بمجرد الرواية والصحبة ولو

ساعه سواء روى عنه اولم يروعنه وسواء اخص بحكم اولا وهو معنى لفظ الصحبه
من حيث الوضع بدليل انه يصح تقسيم الصحبه ساعة والى الصحبه مدة طويلة وكذا يصح
ان يقال صحبه ولم يروعنه واشار بقوله خلافا للبابي الى انه لا ينبغي ان يكون
الشخص تابعيا لمجرد اجتماعه بالصحابي وان لم يعرف ان طلعه المصطفى صلى الله عليه
وسلم يستطيع مرويتها او مجالستها ونحو لا يعلمها لاحد من خلق الله سئله فارجع في
تفسيره البابي الى العرف وقيل يشترط ان يطول مجالسه والروايه عنه وقيل
يشترط الروايه دون المجالسه كما يوهمه ظاهر هذه العباره قال الهندي والخلاف
لفظي والوضع يصح مذهب الاولين والعرف مذهب الاخرين وكذا قال ابن
الحاجب لكن لفظه وان بنى عليه الخلاف في تعديلهم وقيل يشترط الغزو او مدة
سنه وهو قول سعيد بن المسيب حكاه ابن الصلاح وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير
بن عبد الله ووائل بن حجر ومعويه بن الحكم السلمي ممن وفد على رسول الله صلى الله عليه
وسلم عام تسع وبعده فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى قومه وروى عنه احاديث
واخلاف في انهم من الصحابه ص ولو ادعى المعاصر العدل الصحبه قبل وفاقا للبابي
س لان دارع العداله يمنعه من الكذب وانما حكاه المصنف عن البابي ان كلام
ابن الحاجب يقتضي ان المسئله غير منقوله وتوقف فيها من حيث انه ادعى ريبه لنفسه
فهو متهم فيها كما لو قال انا عدل ص والاكثر على عداله الصحابه وقيل هم كغيرهم وقيل
الا من قتل ممن وقيل الا من قاتل عليا س جمهور الخلف والسلف على ان الصحابه عدول
فلا حاجه الى التنصيص على عدالتهم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخطاب
للموجودين قال امام الحرمين ولعل السبب فيه انهم حمله الشريعه فلو بحث لوقف على
رواياتهم لانحصرت الشريعه على عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولما استرسلت على باب
الاعصار وقيل ان حكمهم في العداله كغيرهم فيبحث عنها ومعرفتها في كل واحد
منهم ومنهم من زعم ان الاصل فيهم العداله الى ايام قتل عثمان لظهور الفتن ومنهم
من زعم ان من قال عليا فهو فاسق لخروجهم على الامام وهذه المذاهب كلها باطله سوى
مذهب الجمهور ص مسئله المرسل قول غير الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم س
غير الصحابي يسمى التابعي وتابع التابعي هلم جرا هذا قول الاصوليين واما المحدثين

فصوره

يخصونه بالتابعين كسعيد بن المسيب فان سقط واحد قبل التابعي كقول من روى
عن سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس بمنقطع او سقط اكثر
من ذلك فمعضل وعلى هذا فتشترك المرسل والمنقطع دون التابعي مرسل عندنا والمرسل
منقطع عند المحدثين وعلم من كلامه ان المرسل للصحابي وهو كذلك وسيأتي
واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد في مشهور ان كان المرسل من ائمة النقل
ثم هو اضعف من المسند خلافا للعموم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي والشافعي
قال مسلم واهل العلم بالاخبار اختلف في قبول المرسل على مذاهب احدها انه
صحيح مطلقا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين واختاره الآمدي
والثاني يقبل مرسل من هو من ائمة النقل دون غيره وهو قول عيسى بن ابان واختاره
ابن الحاجب وصاحب البديع وائمة النقل يدخل فيه الصحابة والتابعون وتابع
التابعين ثم هو على القول بانه صحيح اضعف من المسند خلافا للعموم من الحنفية حيث
زعموا انه اقوى من المسند والثالث انه ليس بصحيح وعليه الشافعي واختاره الغزالي
وقال مسلم في صحيحه المرسل في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة فهذا
نقله المصنف عن الاكثرين وفي ذلك فائدة وهي الرد على من زعم ان الشافعي اول من
ابى قبول المرسل وفي تسوية المصنف بين الشافعي والتابعي في الانكار مطلقا نظر
فان الشافعي قبله في بعض المواضع قال الشافعي وغيره لا نقبل المرسل مطلقا ولا ابي ان
الى قبله الشافعي حسنا للباب بل زاد التابعي فانكر مرسل الصحابي اذا احتمل
سماعه من تابعي نص عليه في المعتمد ص فان كان لا يروي الا عن عدل كان السبب
قبل وهو مسند س هذا اشارة الى توسط في المسئلة ودليل كلام الشافعي عليه وهو
التفصيل من ان كون المرسل من عادته الرواية عن العدل وغيره فليس بحجة وهو
مذهب الشافعي لاطلاق المنع وان كان امامنا عالما بالقوادح وعادته ان لا يروي
الا عن عدل فمرسله حجة فاذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا بالغ
في نقته عن من روى عنه وان ما عدا ذلك المرسل عند الشافعي انما هو احتمال ضعيف
الواسطة وان المرسل لو سماه لبان انه لا يحتج به فاذا علم من عادته المرسل انه لا
يسمي الا ثقة كان مرسله حجة والحق بالمسند وقد اشار امام الحرمين الى ان هذا

مذهب الشافعي مستندا الى قوله واقبل مراسيل ابن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها
ارسل الا عن من يقبل خبره قال ومن هذا حاله احببت مراسيله وفي هذا فايدتان
احداهما ان الشافعي لا يرد المرسل مطلقا والثانية انه لا يخص القبول بمرسل سعيد
كما توهمه جماعة فهذا جعل المنصف الضابط الحصار رواته عن العدل نعم جعله كالمسند
فيه نظر لما سنذكره عن الشافعي انه جعله صالحا للترجيح وقال النووي في الارشاد
اشهر عنا صحابنا ان مرسل سعيد حجة عند الشافعي وليس كذلك وانما قال الشافعي
في مختصر المزني وارسال ابن المسيب عندنا حسن نذكر صاحب المهذب وغيره من
اصحابنا في اصول الفقه في معنى كلامه وجهين احدهما ان مراسيله حجة لانها
توجدت مسانيد والثاني ليس بحجة بل يعتضد كغيرها وانما رجح الشافعي بالمرسل
صحيح وحكاها الخطيب ثم قال الصحيح عندنا الثاني ان مراسيل سعيد انما توجد مسندة
بحيث من وجه صحيح وذكر البيهقي نحوه والشافعي لم يقبل مراسيل ابن المسيب حتى وجد
لها ما يؤكدها وانما يرجح بها المسند على غيره انه اصح المسانيد ارسالا فيما زعم الحفاظ
قال النووي هذا كلام الخطيب والبيهقي وهما ما هما في معرفة نصوص الشافعي
وطريقته واما قول القفال في شرح التلخيص قال الشافعي في الرهن الصغير مرسل ابن
المسيب عندنا حجة فهو محمول على ما قاله الخطيب والبيهقي ص وان عضد مرسل كان
التابعين ضعيف يترجح كقول صحابي او فعله او اكثر او اسناد او ارسال او قياس او
استناد او عمل العصر كان المجموع حجة وما قاله الشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم
ص عنده الشافعي في رد المراسيل ان حذف الواسطة محرم الفعة وتطرق التردد
الى الخبر فحث امرئ به ما يؤكده ويعلن على الظن المتعة به فانه يقبله وذلك
تناول صورا احداها ان يعتضد بقول صحابي او فعله قال الظن يقوى عنده
بما يقول الاكثر من اهل العلم وظن الشافعي ورد الاجماع او قول العلم
ورد عليه الكلام وانما اراد اكثر اهل العلم ثانيها ان يسنده غير مرسله قال في
المحصول وهذا اي مسند لم نعلم صحته باسناده يعني والا فالعمل حينئذ بالمسند
ثالثها ان يرسله راو اخر روى عن غير شيوخ الاول خامسها ان يعضده قياس
سادسها ان ينتشر ولا ينكر سابعها ان يعضده عمل اهل العصر به واشار المصنف

قوله كان المجموع حجة الى الجواب عما اعترض به الغافي وغيره على الشافعي
في هذه المواضع بان قول الصحابي لا يحتج به كغيره وكذلك قول الاكثر وحجة
مرسل ابن المسيب الضعيف الي الضعيف لا يوجب القبول واجاب المحققون بان مراد
الشافعي ان الاحتجاج بالمجموع فان حاله الاجتماع يفيد ظنا غالبا وهذا شان
كل ضعيفين اجتمعا لان الظن يقوى فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالاضعف عدم
الاحتجاج بالاقوي ولم يعتد الشافعي بمجرد المرسل ولا على المنضم اليه ونظيره
خبر الواحد اذا احتف به القرائن يفيد القطع عند قوم مع انه لا يفيد ذلك
بمجرده ولا القرائن بمجردها فان قيل هذا صحيح اذا كان المنضم اليه صحيحا
فاذا كان قويا كالمسند فالعمل حينئذ بمجرد المنضم ولهذا قال ابن الحاجب الاول
غير وارد على الشافعي والثاني وارد فلسائل ان يعارض ايضا بانه اذا اسند
غير مرسله فقد انضم مسندا الى مرسل وذلك يوجب التقوية ايضا حتى لو عارض مسند
اخر يكون راجحا عليه لكونه مسندا ومرسلا معا والاخر مسندا فقط **فجوابان**
الاول ان من تامل نصوص الشافعي في الرساله وجدها مصرحة بانه لم يطلق
القول بان المرسل حينئذ يصير حجة مطلقا كما نقله المصنف وغيره بل شرع الاحتجاج
به ولهذا قال الشافعي بعد ذلك ولا اسطيع ان اقول الحجة ثبت به كثبوتها بالمتصل
انتهى وفايدة ذلك انه اذا عارضه متصل كان المتصل مقدما عليه ولو كان حجة مطلقة
لتعارضا وقد قال الشافعي في المذهب قال الشافعي في هذه المواضع استحب قوله
ولا استطيع ان اقول الحجة ثبت به ثبوته بالمتصل قال فدل على ان القبول عند
هذا لامور مستحب لا واجب لكن قال النهي مراده بقوله احببنا اختيرنا **الثاني** بقوله
قويا والتابعين على ان هذه الاسباب تختص بمراسيل دون صغارهم وان هذا اشارة الشافعي
في الرساله فيستدرك به على اطلاق المزاج والمختصر وغيرهما اعتماد مطلق المرسل
هذا والفرق بين كبار التابعين وصغارهم هنا ان الاخذ عنه مزيد القوة وذلك
موجود في كبار التابعين دون غيرهم **الثالث** قوله ضعيف قابل عضد وقوله مرجح
صفة لما اي ضعيف صالح للترجح بتعدده عن ضعيف لا يصلح للترجح فلا اثر له وكذا
القوي اذا احتف له بالمرسل الا ان ذكره المسند في مسئلة المرجح الضعيف مسند

فلو قال او اسنده غيره منهم لاستقام ص فان تجرد دليل سواه فالاظهر
الامكان لاحله ش هذا الذي رجحه توسط بين قولين فان الماوردي في باب
الربا من الحاوي زعم ان الشافعي يحتج بالمرسل اذا لم يجد في الباب دليلا سواه وان
لم يعضده مرسل آخر وقال السرخسي الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين اذا انضم
اليها ما يؤكدها فان لم ينضم اليها ما يؤكدها لم تقبلا سواء كان مراسيل ابن
المسيب وغيره ص مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقال الماوردي
ان بقي اللفظ وقل ان كان يوجبه علما وقيل لفظ مرادف وعليه الخطب وسيرين
سيرين وثعلب والرازي وروي عن ابن عمر ش في رواية احدث بالمعنى مذاهب
احدها الجواز وجب قبوله كما لو روى باللفظ وبه قال الائمة الاربعة واكثر السلف
لكن بشرط ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها وان لا يزيد
ولا ينقص فيه وتساوي الاصل في الجلاء والخفاء وشرط امام الحرمين ان يقطع بالتساوي
يعني فلو ظن ذلك لم يجز لان الخطاب بانه تبع بالحكم واخرى بالتشابه وغير ذلك
مما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وضعها والثاني يجوز ان نسي اللفظ
لانه قد يحل اللفظ والمعنى وعجز عن احدهما يلزمه اذا الاخر لا سيما ان تركه
قد يكون كما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ لم يجز ان يؤديه بغيره لما في كلام
الرسول من الفصاحة مما لا يوجد في غيره وهذا قول الماوردي في الحاوي ليسه
وجعل محل الخلاف في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا والثالث
ان كان يوجب العلم من الفاظ احدث فالمعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ
واما الذي يجب العمل به مراقبه ما لا يجوز الاخلال بلفظه كقوله تحريما
التكبير وتحليلها التسليم وحسن بعض الجل واحكم حكاه ابن السمعاني وجها لبعض
اصحابنا والرابع يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره وعليه الخطيب
البغدادي والخامس المنع مطلقا سواء كان عارفا بدلالة الالفاظ ام لا وهو
مذهب ابن سيرين واختاره ثعلب وابو بكر الرازي من الحنفية ورواه ابن السمعاني
عن ابن عمر ص مسئلة الصحيح حجة بقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم ش اذا
حدث عن سماعه منه لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يعزم بذلك الا بما سمعه

وحكى الآمدي وابن الحاجب عن الماجي انه متردد بين الامرين قد سمعه من ابي صلى
الله عليه وسلم وبين عنه يبنني على عدالة جميع الصحابة فلن يقول بعدالتهم يحكمه
بحكم ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يقل بها فكالمرسل وهذا هو مقابل
الصحيح في كلام المصنف لكنه زعم في شرح المختصر انه لا خلاف في ذلك وان حكايه
ابن الحاجب والآمدي عن الماجي اي بكر وهم وكذا قال الهندي في النهايه
عن في كلامه على المرسل فاما الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
او رسول الله فيه خلاف لظهوره في ارداته عنه صلى الله عليه وسلم وسقط
رداته عن الصحابه وغيره قادح لثبوت عدالتهم واما احتمال روايته عن تابعي فبادر
قلت لكن الماجي في الغرب لما ذكر المرسل واختار رده قال وكذلك
مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه من تابعي وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق واعرب
ابن برهان في الاوسط فقال انه الاصح وحاصل من كلامهم خلاف في سبب المنع
وان كان الكل عدوا اهل هو احتمال روايته عن تابعي او عن صحابي قام به مانع كما ذكر
ردا وصفوان وغيره وقال ابن الامير ظاهر النقل وليس نصا صريحا فيه
اذ يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه
وان لم يسمعه منه ص وكذا عن فان على الاصح ش لظهوره في السماع ومحل الخلاف
والهندي دليل مقابل الاصح المنع بل التوقف كما ستعلمه تلام المحصول واما
الخلاف في ان فاما ذكره المحدثون بالنسبه الى غير الصحابي قال ابن عبد البر
ذهب ابو بكر البرديجي ان جرفان محمول على الانقطاع حتى يبين السماع في
ذلك الخبر بعينه من وجه اخر قال والجمهور على ان من وان سوا اذا ثبت
السماع واللقي اشي نعم لا يبعد التسويه من عن وان في اجرا الخلاف بالنسبه للصحابي
ايضا ثم رات الهندي صرح به في عن فقال منهم من ذهب الى انه ظاهر
في انه اخبره به انسان اخر عنه عليه الصلاة والسلام وهو ساقط لما سبق في المرسل
ص وكذا سمعته امر ونهي ش اي على الاصح لانه وان اختلف في صيغ الامر والنهي
وان الامر نهي عن اضداده الى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللغه وعدالته
انه لا يطلق ذلك الا عند تحققه وحكى الماجي في الغرب عن بعض اهل العلم انه ليس

بحجة لاحتمال ان يظن ما ليس بامر امرا ص او امرا بامر اي بصيغة الامر
لاضافته الى مرادفها الامر وهو النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وعن الصيرفي
والكرخي انه متردد بين امره وامر كل الامة او بعض لولاه ص او حتم او فرض
في الاظهر س لان ذلك وان احتمل ان يستنده استنباط او قياس لكونه من الشرع
تضيفه اليه صلى الله عليه وسلم لكنه ضعيف وفي حكايه المصنف الخلاف نظر
فقد قال الشيخ ابو اسحق في التبصرة اذا قال صحابي امرنا كان حجة لانه رجع الى رسول
الله عليه وسلم بالاحتمال ص صح وهو الاكثر فحمل قوله من السنة س حمله على سنة
الرسول عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر عند الاطلاق وهذا ما عليه الامام
والمدري والمتأخرون ويؤيده قول الشافعي في الام في باب عدد الكفن وان عباس
والصحابي من نمى صحابيان لا نعلم ان السنة الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخالف الصيرفي والكرخي والمعتمون كما نقله الامام في البرهان احتمال ان يريد
به غير سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ويشهد له قول الصيدلاني في لسان بل
الخطأ ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او
التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون سنة البلد قال ولك
خرج من هذا ان هذا اجتهاد الصحابي ولهذا ذكر الشافعي قول سعيد بن المسيب في اصابع
الرجل بالعقل ثم فرق بينها فقيل له سنة فقال نعم قال الشافعي فيشبه ان يريد
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت مراده انه لصيرورته مرسلا وحينئذ فلا
يحتج به الا مع الاعتضاد بما سبق بخلاف ما اذا كان قائله صحابيا فانه لا يحال فيه
ص كنا معاشر الناس او كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم س لان
الظاهر من حال الصحابي قصد تعليم الشرع وحكاه المدري عن الاكثرين وقال
المصنف ينبغي ان يكون فيه خلاف لتصريحه بعمل الاجماع المعتضد الى صلى
الله عليه وسلم ص فاما فعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون
في النبي الخائنة س هذه ثلاثة صيغ متقاربة وهي دون ما قبلها فهذا اني بالغا
اولا ان لا يصح جميع الناس وهو دون ما قبلها لان الصيرفي كما يحمل طائفة
مخصوصة وحكى ابن الصلاح عن ابي بكر الاسماعيلي انه كذا كونه من المرفوع اما اذا قال

كما تعمل ولم يضعه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم تونون بالاملاء آيسها ان لم
يصرح بعمله صلى الله عليه وسلم وهي دون ما قبلها من جهة عدم التصريح لكنها بالعدم
قوتها من جهة تصريحه بحيث الناس يحتمل نسيانها والاظهر رجحان تلك لان التقييد
بالبعد ظاهر في التقرير وهو تسريح بانها نحو قول عائشة كانوا لا يقطعون اليد
في الشيء التافه وهي دون الكل ولهذا احرها لعدم التصريح بالنبي صلى الله عليه وسلم
وبما يعود عليه الضمير في قوله كانوا ص خامسه مسند غير الصحابي قراءة الشيخ
املاء وحدثنا وقراءته عليه فساعه س اذا كان القارئ غير صحابي فمراتب روايته
عنه اعلاها ان يسمع قراءة الشيخ املاء وحدثنا عن املاء اقتدا بالنبي صلى الله عليه
وسلم فانه كان يعلم اصحابه السنن ويقرأ عليهم القرآن وسواء كان سماعه من حفظه
او من كتاب ثانيها قراءته على الشيخ والشيخ ساكت يسمع اقتدا بالذي قال النبي
صلى الله عليه وسلم سألت اهل العلم فاخبروني ان علي اني جلد مايد وتعرب عام
وان علي امراءه هذا الرجم فصدق عليه السلام قوله هذا واقره عليه وكان الناس
يذكرون الصحابة رضي الله عنهم الاحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل وشرط
امام الحرمين في صحة العمل به ان يكون بحيث لو وقع من القارئ تحريف او تصحيف
لرده الشيخ وسمعها عرضا من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه ويقول له
بعد الفراغ هل سمعت فيقول الشيخ نعم وما صح به المصنف انها دون السماع هو
الاصح وقيل مثله وقيل فوقه وذكر صاحب البديع ان الاول قول المحدثين وان
الثاني هو المختار وخص الخلاف بما اذا اقر الشيخ من كتاب لانه قد يسهو فلا فرق
عنده وبين القراءة عليه اما اذا اقر الشيخ من حفظه فهو اعلا بالاتفاق لانها
سماعه بقراءة غيره وهي المرتبة الثالثة وشرط قوم اقرار الشيخ بانطقاص بعام في عام
قالمناولة مع الاجازة فالاجازة كاس في خاس كحاس في عام فعام في خاس فطلاق
ومن لوحد ومن سيوجد من نسله فالمناولة فالاعلام فالوصية فالوجادة س
الرتبة الرابعة المناولة مع الاجازة بان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه
او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واحرى ان كان روايته
عنه واما قال مع الاجازة للتنبيه على ان اعلا انواع الاجازة واجمعوا على صحة

قاله الماجي بما بن في الاجاز واما اختلفوا في انها في رتبة السماع ام لا كما حكاه
ابن الصلاح وصحح انها منحطة عنه وحكاه الحاكم عن الشافعي وصاحبيه المزني وابو يوسف
وهذا اني المصنف بعدها بالفاء ليشبه على الترتيب في الرتبة وقال ان خرجه في مرتبة
السماع حكاه عنه الخطيب وفاته هذا الخلاف نظم في انه هل يجوز له ان يقتصر على
قوله اخبرني او حدثني قال الهندي والاظهر انه لا يجوز لانه لشعر بنطق الشيخ
بذلك وهو كذب انتهى المجازة الاجازة المجردة عن المناولة وهي اقسام اعلاها
ان يعين المجاز له خاص بان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني او ما يها ان يعين خاص
في عام مثل اجزت لك او اجزت لكم جميع مسموعاتي والخلاف في هذا النوع اقوى
من الذي قبله والجمهور على جوازه ما نعها ان يعين لعام في خاص مثل اجزت للمسلمين
او لمن ادرك حياتي ورواية البخاري عن شيخه جماعة وجوز الخطيب وغيره وابعها
ان يعين لعام في عام مثل اجزت لجميع المسلمين ان يروا عني جميع مسموعاتي المرتبة
السادسة الاجازة للمعدوم تبعا لموجود اجزت لفلان ومن يولد من نسلي وقد تفعله
اولا من ابي داود فقال اجزت لك ولولدك وجعل الحيلة اما لو ذكر المعدوم
ابتدا فقال اجزت لمن يولد لفلان فالصحيح المنع الثامنة المناولة المجردة بان
يناول الشيخ الكتاب ويقول هذا من حديثي او سماعي او يقول اروه عني فكلام المصنف
يقتضي صحة الاولى بجاوا عادوا ما قبلها وليس كذلك بل لها صورتان
احداهما ان يقترن المناولة بالفعل او يقول خذ هذا الكتاب واروه عني
بسماعه ولا يأذن له في روايته قال ابن الصلاح وهي مناولة تجوز الرواية
بها عند الجمهور وحكى الخطيب عن قوم جوازها التاسعة الاعلام المجرد
عن المناولة والاجازة بان يقول هذا سماعي من فلان وهذه اولى بالمنع من
التي قبلها فليس له ان يرويه عنه خلافا لمن جرح وطاعنه من المحدثين والظاهرية
حتى قالوا لو قال لا تروه عني رواه لان ذلك الكتاب قد يكون مسموعه ولا باس
له في روايته لاحتمال علمه منه فلا يجوز روايته العاشرة الوصية بالكتب
بان يوصي لراوي بكتاب يرويه عند موته او سفره لشخص ونحن بعض السلف انه
جوز به رواية الموصى له لذلك عن الموصي قال ابن الصلاح وهو بعيد جدا واكثر

عليه

عليه ان ابى الدم وقال الوصيه ارفع رتبه من الوجاده بالاجلال وهي معمول
بها عند الشافعي وغيره كما ياتي قبيل اول العاشره الوجاده وهي مصدر
مولد ليس من العرب بان يجد الحديث بخط رجل فيقول وجدت بخط فلان
او قرات بخطه ولا يجوز اطلاق اروا فا وهي معمول بها عند الشافعي ونظار
اصحابه خلافا لمعظم المحدثين والفقها اذ قد يغلب على الظن بل يقرب من القطع
صحه ذلك عن المروي عنه واما الاسناد باب النقل ص ومنع الحرمي وابو نصر
والغافقي الحنبلي والماوردي الاجازه وقوم العامه منا والغافقي ابو الطيب
من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع من يوجد مطلقا س المجرد
على الروايه والعمل بالاجازه ومعناه اذا صح عنده ان مخبره روى هذا بطريق
صحيح فيرويه هو عنه بمعنى الاجازه فتصل السند واذا اتصل جاز روايته
الباجي فيه الاتفاق ولكن منع منه طائفه منهم الحافظ ابو الشيخ
الاصبهاني وابرهيم بن اسحق الحربي وكذلك شعبه وابو زرعه الرازي
وقال ما رايت احدا يفعله ولو تساهلنا لذهب العلم ولم يكن للطلب معنى
ومن الفقها الغافقي الحنبلي والماوردي وقالا لو صحت الاجازه لبطلت
الرحله وهذا الاحتجاج قاله قبلهما شعبه فيما حكاه الخطيب قلت وهو قول للشافعي
رواه الربيع عنه ونقل عبد الوهاب عن مالك ونقله في الاحكام عن ابي حنيفه
وقال ابو طاهر الزادي من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني فكانه يقول له
اجزت لك ان تكذب علي اذ الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال ابن حزم اتفقوا على
غير جايز وفي المسئله مذهب ثالث ان كان المجيز والمجاز يعلمان ما في الكتاب
من الاحاديث جاز والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه ونقل عن مالك
فعلى هذا الاجازه بكل ما ثبت انه من سموع الشيخ لا يجوز ضروره انها لا يعطيان
جميع تلك الاحاديث وقال في البديع المختار ان كان المجيز عالما بما في الكتاب
والمجاز له فهما صابطا جازت الروايه والا بطلت عند ابي حنيفه ومحمد وصحت
عند ابي يوسف خرجا من كتاب الغافقي المسئله فان علم ما فيه شرط عندهما
لا عنده والاحوط ما قالاه صونا للسنه وحفظا لها واصح ان الصلاح للجواز

بانه اذا جاز له ان يروي عنه مروياته فقد اجازه باجله فهو كما لو اجازه بها
تفصيلا واجازه بها غير متوقف على التصريح قطعا كما في المرآة على الشيخ ومنع
قوم الاجازة العامة كاجزت لجميع المسلمين ومنع الحافظ ابو الطيب الاجازة
للمعدوم ابدا كاجزت من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح لان الاجازة في حكم
الاخبار بالمجاز فجملة ما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح اجازته وجوزها الخطيب
وغيره وانعقد الاجماع على الاجازة للمعدوم مطلقا اي على العموم وكاجازة
من معدوم لمعدوم **تنبيه** ما حكاه المصنف عن ابرهيم الحربي تابع فيه ابن
الصلاح وكذا حكاه عنه الخطيب ثم روى في موضع اخر عن سليمان بن احمد الحلاب
قال قلت لابرهيم الحربي قلت سمعت كتاب الكلبي وقد قطع علي والذي هو
عنده يريد الخروج فكيف ترى لي ترى استجيزه او اساله ان يكتب به الي قال
قل له يكتب به اليك فتقول كتب الي فلان والاجازة ليس بشيء قال الخطيب
قد ذكرنا فيما تقدم ان ابرهيم الحربي كان لا يعد الاجازة والمناولة شيأ وههنا
قد اختار المكاتبة على اجازة المشافهة والمناولة اذن بمشافهة في روايته
لعين والمكاتبة مراسلة بذلك قال فاحسب ان ابرهيم رجع عن القول الذي
اسلماه عنه الى ما ذكره ههنا فيصح المكاتبة واما اختياره لها على الاجازة
المشافهة فانه قصد بذلك اذا لم يكن المستجيز مما استجازه نسخة مقولة من
اصل المجيز ومقابلة به ورأى ان ابرهيم ذهب الى ان الاجازة لما لم تكن له
نسخة مقولة من الاصل ومقابلة به ليست شيأ لان تصحيح ذلك سماعا للراوي
ومقابلة باصل كتابه وربما كان في غيرا لبلد الذي الطالب فيه متعذرا او بعد
المسافة فالمكاتبة بما يروي واعادته الى الطالب اقرب الى السلامة واجدر
بالصحة **ص** والفاظ الرواية من صناعة المحدثين **س** اي الفاظ الراوي
عند الاداء اذا عمل بالطريق السابقة من صناعة المحدثين فلا وجه لذكرها
هنا خوفا من خلط العلوم **ص** **الكتاب** **الثالث في الاجماع**
س قدمه على القياس لانه معصوم من الخطا بخلافه **ص** وهو اتفاق مجتهدي
الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على اي امر كان **س** الاتفاق جنس

نعم الاقوال والافعال والسكون والتقرير وقوله مجتهد صلى خرج به
اتفاق بعضهم واتفاق العامة واضافته الى الامة يخرج اتفاق الامر
الى امته وقوله بعد وفاته او الى صلى الله عليه وسلم الاجماع في زمنه صلى
الله عليه وسلم فلا يعقد وقوله في عصر يخرج قولهم اجماع كلهم في جميع
الاعصار الى يوم القيمة بل لكني وجوده في عصر ثم لصر حجته عليهم وعلى من بعدهم
وهذا القيد زاده الاسدي ومن لم يذكره قال المقصود انهم
يكون في عصر وقوله على اي امر كان يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية
والعقلية واللغوية وفائدة هذا القيد تأتي شرحه في ما بعد وقد اورد
عليه ان مجتهد جمع اقله ثلثة فمقتضى انه لو لم يكن في العصر الا مجتهدان لا
يكون قولهما اجماعا واجاب المصنف بان مجتهد اسم لكل واحد من جماعة
تونه للاحاطة وقيل انما هو مفرد فدخل الاثنان فصاعدا لان المفرد
للعموم عام فان قلت فيلزم ان يكون قول الواحد المجتهد اذا لم يكن في
العصر سواه اجماعا والمختار خلافه قلت لاخراجه بلفظه الاتفاق فان
الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا وانما نكر عصرا ولم يدخل عليه صيغة عموم
وادخلها على الامر بيانا على ان تنكير الخاص لها قد يظهر في بادي الراي
تصويبه لان الاعصار كلها سواء والامور كلها سواء لكن عبارة المصنف هو المحرر
انما تنكير عصر فلانه لا يظهر فرق بين عصر وعصر فكان الحكم للقدر المشترك من
الاعصار كلها فعصر نكرة مراد به الحقيقة من حيث هي حتى لو ابتدأ به جاز لانه
من مسوغات الابتدا بالنكرة عند النحاة ان يراد بها الحقيقة من حيث هي نحو رجل
خير من امراة وتمر خير من جراده لان الوحدة غير مقصودة فاندفع الايهام
وحصلنا الفايدة المسوغة للابتدا واما التصريح بتعميم ما تبع الاجماع فيه نقولنا
اي امر كان فلان الفرق ظاهر بين الامور الاترى الى اختلاف العلماء في الفرق
بين امر وامر نحو اختلافهم في ان الاجماع في البطلان هل هو صحيح وفيما اصله
اماره ونحو ذلك ولم ينقل احد الفرق بين عصر وعصر فلما ظهر الفرق نص على العموم
دفعا للايهام بخلاف العصر ثم اورد على نفسه انه لو لم تفرق الاعصار لما كان

لما كان عصر التابعين لا ينعقد فيه الاجماع خلاف اعصار هذه الامة ولما
قال قوم ان الاجماع مختص بعصر الصحابة واجاب بان الخلاف لم يبن عن
اختلاف الاعصار في انفسها بل عن المختلفين فالقائل باختصاص الاجماع لهذه الامة
يدعي لغيرهم ذلك فالخلاف لاجل اهل العصر لا للعصر فلم يقل احد بالاجماع مختص
بعصر الصحابة بل انه مختص بالصحابة وتظهر ثمرة هذا في ما لو كان بين الصحابة تابعي
مجتهد وذلك كثير فاجمعوا دونه فان قلنا مختص بالصحابة لم ينعقد خلافه
فيهم وان قلنا مختص بالعصر نفسه اعتد بانه من اهل عصرهم ص فعلم اختصاصه
بالمجتهدين وهو اتفاق واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا وقوم في المشهور يعني
اطلاق ان الامة اجتمعت لا اعتبار بخلاف العوام فالمدرك ص مسائل هذا
الباب كلها مستخرجة من هذا التعريف وتتابع المصنف في ذلك حيث لوح للنظر
الاكتفاء بالتعريف عن الاطراد في آحاد المسائل تعلم اي من قولنا مجتهد اختصاص
الاجماع بالمجتهدين اي لا اعتبار لاجماعهم ولا اعتبار بقول العوام وفاقا وخلافا
وهذا قول الاكثرين لانهم ليسوا من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبي والمجنون
وان قول المجتهد بالنسبة الى العوام كالنص بالنسبة الى المجتهد فكما ان تحقيق
النص لا توقف على رضا المجتهدين فكذلك تحقيق قولهم لا توقف على رضى العوام
به وقيل لا عبرة بقولهم مطلقا اي سواء كان في المشهور او الحقيقة لان قول الامة
انما كان حجة لعصمتها عن الخطا ولا يمتنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية
من الخاصة والعامة وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض وهذا
ما اختاره الآمدي ونقله الامام وعزاه عن الغاجي وفي المسئلة مذهبان
انه لا عبرة وفاقا في المشهور دون الحقيقي كذا في التحفة وهو مما حكاه التاج
عبد الوهاب في الملخص واشار المصنف بقوله بمعنى الى تحقيق محل الخلاف وان في
اطلاق اللفظ اي اذا خالفت العوام واجمع العلماء هل يقول اجمعت الامة
ام لا اما عدم الاعتبار بقولهم فلا خلاف فيه واليه اشار بقوله اولا وهو
اتفاق وهذا اكثر ما توهمه جماعة عن الغاجي والصواب ما ذكره المصنف وقد
صرح الغاجي في الغرب ان خلاف العوام لا عبرة به وقال فيه في الكلام على الخبر

الرسل لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا ص واخرون الاصول في الفروع
ش المجتهد الذي يعتبر ليس هو المجتهد كيف كان بل هو المجتهد مطلقا والمجتهد
في ذلك الفن الذي يحصل الاجماع على مسئلة من مسائله فاما لو كان مجتهدا في
فن فانه لا يعتبر قوله في فن اخر لانه عامي بالنسبة اليه فعلى هذا المعتبر
في مسائل الكلام انما هو قول المتكلمين لا غير وفي مسائل الفقه قول المتمكن من
الاجتهاد في الفقه لا قول المتكلمين واحترزوا في الاصول الذي ليس بفقيه
والفقيه الذي ليس باصولي هل اجتهد في الفروع على اربعة مذاهب احدها
تعتبر قولها نظرا الى ما لهما من الاهلية المناسبة بين العين والمكان لا تعتبر ان
لعدم اهليته الاجتهاد وانما اعتبار قول الاصولي دون الفقيه الحافظ
للاحكام لانه اقرب الى مقصود الاجتهاد واستنباط الاحكام من مأخذها
وليس من شرط الاجتهاد حفظ الاحكام واختاره الغامي وقال الامام ابو الحسن
والرابع اعتبار قول الفقيه الحافظ للاحكام دون الاصولي لكونه اعرف
موانع الاتفاق والاختلاف واعلم ان المصنف انما ذكر المسئلة عقب
الغامي لتردها عليها فان من اعتبر وفاق الغامي اعتبر الاصولي والفقيه الحافظ
نظرين الاول ومن منع فمنهم من الحقها بالغامي نظرا لعدم الاجتهاد
ومنهم من الحقها نظرا الى تعاون الرتبة ومنهم من فصل فاعتبر الفقيه
ومنهم من اعتبر الاصولي ص وبالمسلمين خرج من يكفر ش علم من قوله مجتهدا الامة
اختصاصه بالمسلمين فلا اعتداد بالكافر فيه لان ادلة الاجماع لم تساعد له
انما ادلت المؤمنين على الخصوص ولانه غير مقبول القول فلا اعتداد به
في حجة شرعية ولا بقول المبتدع الذي يكفر ببدعته لعدم دخوله في مسمى
الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر نفسه واختلف فيه فان لم يكفر
فالجمهور انه لا ينعقد الاجماع دونه نظرا الى دخوله في مفهوم الامة وقيل
ينعقد دونه وقيل لا ينعقد عليه بل على عدم جوازه لمخالفته اجماع من
عداه والجواز ذلك لغيره واعلم انه سيأتي ان الاجماع قد يكون على امر
دنيوي وحينئذ فلا بعد ان لا يختص المسلمين لا سيما اذا بلغ المجمعون حد

الرسل

التواتر ولم يشترط في نقل التواتر الاسلام ص وبالعدول اركان العدالة
ركنا وعدمه ان لم يكن وناقلها في الناس فنعتبر في حق نفسه ورابعها ان
يبين ماخذه ش علم من قوله بمجتهد اختصاص الاجماع بالعدول ان جعلنا العدالة
ركنا في الاجتهاد فان قلنا ليست بركن لم يختص الاجماع بالعدول وعلم منه حكايته
قولين في اعتبار قول الفاسق وان ماخذها التباعل ان العدالة ركن في
الاجتهاد ام لا وقد صحح المصنف في باب الاجتهاد ان العدالة لا تشترط فيلزم
منه ترجيح اعتبار قول الفاسق لكن الاكثرين على عدم اعتباره م في هذا البناء
نظر من جهة ان اهلية الاجتهاد التي هو استنباط الاحكام وتصحيح المقاييس
وترتيب المقدمات الى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة اصلا والفاسق يعتبر
خلافه في حق نفسه دون غيره ورابعها ان من ماخذه اعتبر والا فلا قال
ابن السمعاني وابن برهان قال وعند هذا القائل يعارض تعديل الفاسق بان
العدل اذا اظهر خلافه جاز الاستدلال على استعلام دليله فان عدالته
تمنعه عن اعتقاد شرع بغير دليل قال وهذا كله في الفاسق بلا تاويل اما الفاسق
بتاويل فكغيره وقد نقل الشافعي على قبول شهادة اهل الاهواء وهو محمول
على ما اذا لم يؤد الى التكفير والا فلا عبرة به ص وانه لا بد من العلم وعليه
الجمهور وناسبها نصر الاسمان وناقلها اللاته ورابعها بلغ عدد التواتر وخامسها
ان يباح الاجتهاد في مذهبه وسادسها في اصول الدين وسابعها لم يكون اجماعا
بالجميع ش علم من قوله بمجتهد الامة انه لا بد من قول جميعهم فلو خالف
واحد لم يكن قول غيره اجماعا وهذا مذهب الجمهور والثاني نصر الاسمان
لا الواحد وثالثها نصر اللاته لا الواحد والاسمان ورابعها ان بلغ
الاقل عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد به حكاه الغزالي والامدي
وقال الماسني في محصل الغريب انه الذي يصح عن ابن جرير والحاكم ان
سوغ اجماعه الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف
ابن عباس في العول وان لم يسوغ له الاجتهاد بل انكره عليه كالمنعة
وربا الفضل فلا وهو قول الجرجاني من الحنفية وحكاه السرخسي عن ابي بكر

الازدي

ازاري والسادس بعضهم اصول الدين دون غيره من العلوم وسابعها لا
يكون اجماعا قطعا والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متروك المخالف
قال الهندي والظاهر ان من قال انه اجماع فانما جعله اجماعا ظنيا لا قطعيا
وبه يستعار اراد بعضهم وحكى ثامنا انه اجماع وحجة وتاسعا انه ليس
بحجة ولا اجماع لكن الاولى اجماع الاكثر فان كان المخرم مخالفهم ص وانه
لا يخص الصحابة خلافا للظاهرية س لان الادلة على كون الاجماع حجة
لا تقتضي بين عصر وعصر قال ابن حزم ذهب داود واصحابنا الى ان
الاجماع انما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لان الاجماع
اما ان يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف فان قيل
فانتم تقولون في اجماع من بعدهم انه يجوز ان يجمعوا على خطأ قلنا هذا الجواز
لا من احد هما ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر ان ذلك بقوله لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق والثاني ان سعة الاقطار بالمسلمين وكثرة العدد لا
يمكن احد ضبط اقوالهم ومن ادعى هذا لم يصدقه على احد انتهى ص وعدم
انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم س علم من قوله ولا ولا اطلاق المجتهد
ان التابعي المجتهد معتبر معهم فان نشأ بعد تعلق الخلاف في انقراض الخلاف
المجتهد اذا كان موجودا في عصر الصحابة فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته
خلافا للعموم لنا ساول ادلة الاجماع للكل واستدل كثيرون منهم الامام
فخر الدين بسؤال الصحابة للتابعي مخالفتهم ورجوعهم اليه في بعض الوقائع
كقول ابن سلمة الخثعمي وابن عباس لما سئل عن تدريع الولد سلوا مسروقا وقد صح
انه سأله في الصلاة وهذا يدل ان ذلك جوز عندهما خلاف الصحابة فلا يلزم
اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عند وفاقهم وهذا اذا كان مجتهدا وقت اجماعهم
فان نشأ بعدهم اي صار مجتهدا بعد الاجماع فخلافه مبني على انه هل يشترط في
الاجماع انقراض العصر ان شرط انقراضه قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته
ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه وهو الذي قطع به الغزالي وابن السمعاني كمن اسلم بعد
تمام الاجماع واعلم ان هذه المسئلة من جملة افراد التي قبلها وهي مخالفة الواحد

قال ولو ترك هذا قال الغزالي هذه المسئلة انما تصور الخلاف فيها مع من يوافق
على ان اجماع الصحابة يدفع خلاف واحد منهم كما سبق انما من يذهب الى انه لا يدفع
اجماع الاكثر بالدليل كيف ما كان فلا يخص كلامه بالتابعي ص وان اجماع كل واحد
من اهل المدينة واهل البيت واخلفا الاربعة والحسن واكثر من اهل المصرين
الكوفة والبصرة غريبة ص قوله غريبة مرفوع خبر ان اي علم من تعيم مجتهد
الامة ان اجماع من ذكر ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والدليل حالف فيه مالك
فاجراه اكثر اصحابه على ظاهره وادله بعض اصحابه على ترجيح روايتهم على غيرهم
مع مخالفة غيرهم لهم وقد اساء ما نسبه الى المدونة فرجح روايته اهل المدينة
على روايته غيرهم وبعضهم قال اراد اباءهم الاولى مع جواز المخالفة وبعضهم قال
اراد الصحابة وبعضهم التابعين وبعضهم وقال ان دين العبد الذي يقطع
به ولا يصح سواه ان علمهم انما تلقوه من طريق النقل وما يقتضي العادة فانه
لو تغير لعلم التغير في زمانه وامامسئلة الاجتهاد فلا هذا مع انه قد ادعى انه لم
يخالف في مسئلة في غير المدينة الا وقد اختلف فيها اهل المدينة انتهى والثاني
خالف فيه الشيعة معينين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت فيقطعا واجيب بانها نزلت في ازواج لدفع الرجس عنهن وسياقها يدل
على ذلك فان قيل لو كان للزوجات لقيل عنكن اجيب بانه اراد
معهم غيرهن من المذكور كعلي والحسن والحسين واذا استغلب الجمع على مذكر ومؤنث غلب
المذكر لقوله تعالى تعيين من امراته رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت
والثالث خالف فيه ابو خازم من الحنفية وتعبير المصنف بالخلفا احسن
من تعبير ابن الحاجب بالائمة الاربعة لانه اظهر في ارادة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم والرابع خالف فيه قوم لقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر والخامس والسادس حكى الخلاف فيه عن طائفة ومدركهم انتشار الصحابة
في البلاد دون غيرهم وهو في الحقيقة راجع لخلاف الظاهرية المخصصين
له بالصحابة الا انه اخص من ذلك ص وان المعول بالاجاد نحبه وهو الصحيح
في الكل ش اي في الدليل السواد نحبه وفيه نبه على الخلاف ولكن الصحيح هنا

ان

ان المنقول بالاحاد حجة لان الاجماع مركب من الادلة فلا يشترط التواتر في
بعضه قياسا على بعض السنة وهذا ما صححه الامام والآمدي وغيرهما وخالف
الاكثرون فشرطوا التواتر في بعضه محتجين بانا نعلم بعدا لواحد اجماع الصحابة
عند نقل العدل وخالف الاكثرون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما
اذا نقل الاجماع بطريق الاحاد فلا يجوز ان يستند اليه الا بالقياس على الاجماع
ولم يعتد بالقياس في قواعد الشريعة هذا كلام السبع ابي حامد الاسفرايني والاصح
الاول وقال العراقي من جعل ما حدا اجماع دليل العقل واستحاله الخطا حكم
بابطاله لزمه اشتراط عدد التواتر ومن جعل ما حده السمع اختلفوا على قولين
ص وانه لا يشترط عدد التواتر وخالف امام الحرمين ص اي علم من يجهد الامة
وجود مسمى الجمع ولا يشترط في المجمعين بلوغهم عددا التواتر عند الاكثرين ان دليله
الاجماع بدل على عصمة الموحدين ولانه مطلقا من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر
امم لا خلافا للامام والذي رايته في البرهان ذهب بعض الاصوليين الى انه لا يجوز
الخطا على العصر عن مبلغ التواتر وجوزه الاستاذ ابو اسحق وقال لو اجمعوا
كان اجماعهم حجة ثم طرد قياسه فقال يجوز ان لا يبقى في الدهر الا منتف واحد
ولا اعني ذلك فقوله حجة كالاجماع قال الامام والذي نرتضيه وهو الذي لا يجوز
الخطا عدد هم لجواز سقوطهم الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة واما القول
بان اجماع القطعين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي فان ما حده الاجماع يستند
الى الطرد العادة ومن لم يحس استناد الاجماع اليه لم يستقر له قدم فيه انتهى
فعلى هذا هما مسلكان جواز ذلك وهل هو وجه ام لا والامام بوافق ظ
الاول ولكنه يخالف في الباقي وكلام المصنف فيه واعلم ان الصواب انما حجة
اذا دل على ثبوت الاجماع بدليل السمع فاما من يستند بدليل العقل كما مر
الحرمين وهو ان الجمع الكثير لا يمكن تواطؤهم على الخطا عادة فلا بد من اشتراط
التواتر عنده ص وانه لو لم يكن الا واحد لم يخ به وهو الصحيح ص اي علم
من قولنا اتفاق انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فليس بحجة لان لعصمة
انما ثبت للامة وقال الاستاذ ابو اسحق انه حجة وعزاه الهندي للاكثرين

قول ما كونه لنبي باجماع فلا خلاف فيه قلت ذكر الغزالي انا ان اعتبرنا
موافقة العوام فاذا قال الواحد قولا وساعده العوام فهو اجماع الامة فيكون
حجة وان لم نلتفت الى قولهم فلم نر وجد ما يحقق به اسم الاجماع لانه لا يستدعي عددا
حتى يسمى اجماعا قاصر وان انقرض العصر لا يشترط وخالف احمد وابن فورك وسليم
يشترطون انقراض كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال اعتبارا بالعامي والنادر
وقيل يشترط في السكوتي وقيل ان كان فيه مهلة وقيل ان بقي منهم كبير واله
لا يشترط تمادي الزمن واشترطه امام الحرمين في الظني ثم علم من قوله في
عصرنا لا يشترط في انعقاد الاجماع انقراض عصر المجمعين وهو مذاهب اشهرها
عند المحققين انه لا يشترط بل يكون انقراضهم حجة وان لم يفرضوا حي لو رجع
بعضهم كانت الحجة عليه والثاني يشترط وهو قول احمد واحد ابني فورك وسليم
الرازي مراعاة وان قلنا بهذا فهل يشترط انقراض كلهم او انقراض غالبهم
او انقراض علمائهم ثلاثة اقوال منبه على الخلاف السابق والقائل باشتراط
علمائهم هو القائل بانه لا يعتبر من ندر عن المجمعين والقائل بانقراض الكل هو
الذي لا يشترط سواه ذلك والثالث ان سكوتيا اشترط لضعفه بخلاف القول
وهو راي البندنيجي واختاره الآمدي والرابع يعتد قبل الانقراض فيما لا مهلة
فيه وامكن استدراكه بان قيل فسق واستباحه فرج دون غيره وحكاه ابن السمعاني
ومباني نظره في السكوتي ه واتفقوا ان من المجمعين لا عدد ينقصون
عن اقل عدد التواتر فلا يكفر ببقائهم وعكم بانعقاد الاجماع حماه الناصح في قوله
وانه لا يشترط اي لا يشترط في انقراض العصر تمادي الزمان وطول المكث
وفصل امام الحرمين ان كون الاجماع مقطوعا به فلا يشترط فيه الانقراض ولا
طول المكث بعد قوله وبين ان يكون حكما مطلقا فيما ذهب المجمعون الى الظن فلا
بد فيه من غلبة الظن فاذا طال ولم يقدح في طوله احد منهم خلاف تعذر
بقاعدة الاجماع ونقل ابن الحاجب مذهب الامام في اصل المسئلة انه ان كان
عن قياس اشترط وان لا فلا وقال الهندي فصل الامام بين ان يعلم ان مستندهم
ظني فليس بحجة حتى يطول الزمان وينكروا لو فعله قال ومقتضى هذا انهم لو

انقرضوا عقب الاجماع لا يمنع رجعته ولو بعوا بعدا لكثرة وتطاول الزمان يكون
حجة وان كان قطعيا ولا بعدا لا نقراض وطا التطاول وعلى هذا فانصار
المعتبر في النقل عن الامام على تمادي الزمن وجعله ليس بعيد بل الابدان
يقول وتكرار الواقعة وغايته الامام في البرهان وشرط ما ذكراه ان يعلم عدم
في الزمن الطويل ذلك الواقعة وتردد الغير من فيها فلو وقعت الواقعة
نسبقوا الى حكم فيها ناسوها الى ياسوا ها فلا اخر الزمان واكاله بين ثم
بني على ذلك انهم لو قالوا عن طبع ثم ماتوا على امور لا يكون اجماعا ثم اشار الى
ضبط الزمن فقال المعتبر زمن لا يعرض في مثله استقرار الجم الغفير على راي
الاعن حاصل قاطع وما زل منزله الماضي على الاصح ص وان اجماع السالفين غير
حجة وهو الاصح ش علم ذلك من قوله الامة فاجماع الامم السالفة ليس بحجة وله
انما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد الا بعصمة هذه الامة وذهب الاستاذ ابو اسحق
الى ان اجماع كل امة حجة ولم ينوا ان الخلاف في كونه حجة عندنا او عندهم
ويحمل انه عندنا اجماعهم حجة والا فلا وفيه نظر د ص وانه قد يكون عن قيام
حلا فا لما نع جواز ذلك او وقوعه مطلقا او في الحق ش علم من اطلاق الاجماع
انه يكون مستندا الى النص والاخلاف فيه ويكون عن قياس وفيه مذاهب احدها
انه جائز واقع وعليه الجمهور وثانيها جائز غير واقع والثالث انه غير ممكن
اذ لا تصور انفاق الخلق الكثير في مظنة الظن وهو قول داود وابن جرير والرابع
ان كان الامام حليه جاز او خفيه فلا وقال المنصرح عندي لا يستحيل
ذلك في العادة لكن بعض صوره الاجماع تنتشر فيها الظنون فيستحيل عند عدم
ظهور الظن ودونه النظر في الواقعة الاجماع على ذلك الظن البعد عادة ثم اختلف
القائلون بالوقوع في انه يحرم مخالفته اذا وقع مع اطباقهم على انه حجة ص وان
انقرضهم على احد القولين قبل استقرار الخلاف جائز ولو من احادث بعدهم
واما بعده منهم فمنعه الامام وجوزه الآمدي مطلقا وقيل الا ان يكون مستندهم
قاطعا واما من غيرهم فالاصح يمنع ان طال الزمان ش اذا اختلف اهل العصر
على قولين ثم انقرضوا قبله حالان احداها ان يكون قبل استقرار الخلاف فالجمهور

على جواز خلافا للصيرفي كرجوعهم الى الصديق في قتال مانعي الزكوة بعد سبق الخلاف
فيه وفيه مسلكان احدهما اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لاهل
ذلك العصر بعينه بعد استقرار الخلاف الاتفاق على احد القولين والمنع من
المصير الى القول الاخر فيه خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر فان شرطناه
جاز قطعا والا ففيه مذاهب احدها وهو اختيار الامام انه لا يجوز مطلقا
والثاني وهو اختيار الآمدي عكسه والثالث يجوز ان كان مستندهم
في الخلاف القياس والاجتهاد والدليل قاطع المسلك الثاني اذا اختلفوا
على قولين ومضوا على ذلك فهل يتصور انعقاد اجماع العصر الثاني بعدهم على
احدهما حتى يمتنع المصير الى القول الاخر ذهب الجمهور الى امتناعه منهم الاشعري
واحمد بن حنبل وامام الحرمين والغزالي وذهب جماعة الى الجواز واشار بقوله
وان طال الزمان الى انه اذا تمادى الزمان الطويل على قولين بحيث ينقرض العصر
بانه لو كان يقدح رجعه في سقوط احد القولين مع طول المباحثة لظهر ذلك
في المباحثين فحيث لم يحصل ذلك دل على خلاف ما اذا قرب فانه لا اثر للاختلاف
السابق وهذا التفصيل اختاره امام الحرمين قال الكيا الهراسي ذهب قوم الى ان
هذا النوع لا يتصور واليه ميل امام الحرمين والذين حالوا تصوره اختلفوا على
ثلاثة طرق فقيل لان اجماع التابعين لا يصح به وقيل لان الاجماع لا ينعقد
عن اجتهاد والخلاف على قولين يمنع صدور الاقوال عن الاجتهاد وقال الامام
استحالة تصوره من جهة انه اذا تمادى الخلاف في زمان متطاول بحيث يتبين
للعرب بانه لو كان يقدح رجعه في سقوط احد القولين مع طول المباحثة لظهر
في المباحثين فاذا انتهى الامر الى هذا المنتهى ولم يحدث بلوغ ما عب الحكم به فلا يقع
في العرف ذهول عن ذلك الذي عنه فان فرض فالاجماع محمول على بلوغ خبر
عب الحكم بمثله سواء كان واضحا بينا فيه من مجال الظنون ص وان المسلك
باقل ما قيل حتى ص اخذ الشافعي قائل باقل ما قيل اذا لم يعد دليلا ووافقه القاضي
وكثيرون وخالفه قوم مثاله اختلاف العلماء في دية الكافي قيل كدية المسلم
وقيل نصف وقيل بل الثلث فقط فاخذ به الشافعي وظن جماعة انه راجع للاجماع

بالاجماع فان الامه اجمعت على ذلك الاقل فان اوجب الكل او النصف تعدد الواجب بتعدد الملك ضروره كونه بعضه فالكل مطيقون على وجوب الملك وهذا هو الظاهر ادراج المصنف لكن ادعى الاجماع لكن الغاضي ابا الطيب والشيخ ابا اسحاق الشيرازي ذكرا ان بعضهم عدا ذلك الى الشافعي ثم قال ولعل القائل عنه ذل في كلامه وقال الغزالي هو موطن به فان المجمع عليه وجوب هذا القدر والمخالف فيه سقوط الزياده والاجماع فيه وحينئذ فليس تمسكا بالاجماع بل مجموع بدين الدليلين الدال احدهما على ثبات الاقل والاخر على نفي الزياده وهو البراءه الاصليه قال شارحه العبدري ليس تمسكا بالاجماع اي في ابطال الزياده على الاقل بل دليل اما في الاقل فما قيل تمسك بالاجماع بدليل قوله المجمع عليه وجوب هذا القدر والمخالف فيه لهم وما زاد شارع فيه والاصل براءه الذمه منه فلا حاجه لغير دليل الا وهما سببه اخر وهو ان الشافعي انما اخذ بالاقل اذا كان الاقل مجمعا عليه ولم يدل دليل على الزياده بل الزياده منفيه بالبراءه الاصليه فاما اذا دل دليل على الزياده اقوى من البراءه الاصليه فلا اخذ بالاقل ولهذا لما اختلف الناس في العدد الذي ينعقد به الجمعه فقيل اربعون وقيل ثلاثه لم يأخذ الشافعي بالاقل لانه وجد دليلا اقوى من البراءه الاصليه وكذلك لما اختلفوا في عدد الغسلات من الولوغ فسبع سبع وقيل ثلاثه فلم يأخذ الشافعي بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا اقوى من البراءه الاصليه وما ذكراه يندفع استكالا لما اورد هما على هذا الاصل ص اما السكوتي فانتفاء الاجماع وابعا شرط الامام ومن وافقه ان اراد بعضهم ان كان مساويا او اعلى المروي عليه وقوم ان وقع فيما يفوت استدراكه وقوم في عصر الصحابه وقوم ان كان الساكتون اقل والصحيح عدم في جميعه اجماعا خلافا لمن نفى وفي كونه اجماعا حجيته مردود مناه ان السكوت المجرد عن اماره رضى وشرط مع بلوغ الكل ومضي مهله النظر عادة عن مسله اجتهاديه تكليفيه وهي صوره السكوتي بل يغلب ظن الموافقه بشر يتعادل اطلاقه الاثبات في احد القولين والسكوتي وما سبق في القول الا الاجماع السكوتي فهو ان يفتي واحد وسكت الباقون بعد علمهم ونظرهم

وفيه مذاهب احدها انه ليس باجماع وانه يحتمل توقفه في المسئلة او ذهابه
الى الصواب كل مجتهد وحكاه القاضي ابو بكر عن الشافعي واختاره وقال انه احوط
اقوال الشافعي وامام الحرمين قال انه ظاهر مذهبه وهذا قال الشافعي ساكت قول
قال الامام وفي من عبارته الرسالة وقال الغزالي في المحصول نص عليه في الجديد
الثاني انه اجماع وحجة وحكاه الآمدي عن بعض اصحابنا واختاره صاحب
البديع والثالث حجة لا اجماع وبه قال الصيرفي واختاره الآمدي وابن الحاجب
في مختصره الكبير وقال لا اجماع قطعي وبه الآمدي في مسئلة انقراض العصر
شرط فيه وهو ما قبل انقراض العصر فاما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا والرابع
اجماع بشرط انقراض العصر وهو رأي الشيخ من اصحابنا وقال السمعاني في اللمع انه
المذهب قال فاما قبل انقراضه فهل يقول انه ليس باجماع قطعا او على الخلاف
طريقان والخامس اجماع ان كان سكوتا ان كان حكما وهو قول ابن ابي هريرة كذا
حكاه الآمدي والذي في المحصول عنه ان كان من حاكم وبينهما فرق اذ يلزم
من صدوره من الحاكم ان يكون قاله على جهة الحكم فقد سمى الحاكم وهذا وجه
اعراض المصنف عن ذكر مقالته في الشق الآخر لما لم يتجرد له بينة والسادس
عكسه قاله ابو الحسين البصري معللا بان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن
تأمل وروية والسابع ان وقع في زمن يسوغ اسناده الى من ارادانه دم واستاجه فرح
كان اجماعا وان لا فلا حكاه ابن السمعاني والثامن ان كان في عصر الصحابة كان
اجماعا والا فلا حكاه الماوردي التاسع ان كان السكوت اهل كان اجماعا والا
فلا حكاه الشيخ ابو علي من الحنفية وما صححه المصنف شبيه بما ذهب اليه الرازي حيث قال في
كتاب القضا المشهور عند الاصحاب ان الاجماع السكوتي حجة وبل هو اجماع ضعيف
وجبان وقال السمعاني في شرح اللمع انه اجماع على المذهب واشار المصنف
الى ان الخلاف حينئذ في تسميته اجماعا لا في كونه حجة وفي
كونه اجماعا حجة تردد منار ان السكوت المجرد عن امارات الرضى والسخط
مع العلم بوقوع جميع اهل العصر لواقعه ولم يخالفوا ومضى عليهم مهلة النظر
عادة في مسئلة واقعة في محل الاجتهاد لخرج الاستفاضة وخرج بالكلفية ما لو

كان المسئلة في تحصيل شخص على اخر وهذه شروط الاجماع السكوتي بل يغلب
على الواقعة ام لا وقال المصنف من شرطه ان يسكت مع طول المدة وان يكون
بعد استقرار المذاهب ص وكذا الخلاف فيما لو لم ينتشر س اذا افتى واحد
ولم ينتشر بين اهل العصر ولم يعرف له مخالف ذهب بعضهم الى انه اجماع اوجه
على الخلاف السابق لان الظاهر حينئذ انهم مع الانتشار فيكون كالسكوت
مع العلم به وعلى هذا فالخلاف مذاهب للتفصيل لكن الاكثرين هنا على انه ليس بحجة
وقال الزركشي ان كان القول مما تعم به البلوى كان كالسكوتي والا لم يكن
بحجة ش وانه قد يكون في دنيوي ودنيوي وعقلي لا يتوقف حجيته عليه ش
علم من قوله على امر انه يستدل بالاجماع في الامور الدنيوية كالاراء والحروب
وتدبير الجيوش وامور الرعية لان دله الاجماع لم تحصل بان يتفقوا على امر
دنيوي او دنيوي والمانع عبادتهم لوهاب فيه قوان ووجه المنع ان الصانع يخلف
حسب الزمان فلو كان حجة للزم ترك المصالح واثبات ما لا مصلحة فيه وقطع به
الغزالي وقال ابن السمعاني انه الاصح لا هذا الماخذ المعتزلي بل لكراهة قوم
من فصل بين ما يكون بعد استقرار الرأي وبين ما يكون قبله فقال بحجية الاول
دون الثاني حكاه الهندي واما الامور الدينية كوجوب الصلاة والزكوة فالاجماع
واما العقلي فيستدل به فما لا يتوقف حجيته على الاجماع كحدث العالم ووحدة الصانع
لجواز معرفته قبل معرفة الاجماع واما ما يتوقف على اثباته فلا يستدل به كاثبات
الصانع والنبوة فان الاجماع متوقف على ذلك والا لزم الدور ص ولا يشترط فيه
امام معصوم ص اي خلافا للرافضة بناء على رايهم انه لا يجوز خلو الزمن من
امام المكلف عن الامام المعصوم وهي كان كذلك كان الاجماع حجة من
حيث ان الامام داخل فيهم لا من حيث الاجماع ص ولا بد له من مستند والا لم يكن
لعبد الاجماد معنى وهو الصحيح ش مذهب الجمهور انه لا يجوز حصول الاجماع
الا عن مستند شرعي قالوا واذا كان الذي لا يقول ما يقوله الا عن دين فالامة
اولى الا يقولوا ما يقولونه الا عن دليل وهذا معلوم من قوله في الخبر يجتهد الامة والا
لم يكن لعبد الاجماد معنى وقال قوم يجوز ان يحصل الاجماع عن توفيق الله

قول محوا

كان

الله لاحيا را الصواب من غير توقيف على مستنده لكن نقلوا ان ذلك غير واقع كما قاله
الامدي واذا ثبت انه لا يعتبر اجماع الا عن دليل فلا خلاف انه ينعقد عن
نص الكتاب والسنة ثم ان كان عن نص غير محتمل كان الحكم ثابتا بالنص ولم
يكن الاجماع تابعا في ثبوته وان كان النص خبر واحد فالحكم ثابت بالنص القطع
بصحته ثابت بالاجماع وان كان المستند ظاهرا فالحكم ثابت بالظاهر وفي الاحتمال
عن الظاهر والقطع بصحة الحكم ناشئ عن الاجماع واختلفوا هل يجوز ان ينعقد عن
القياس وقد تشبث **ص مسئله** الصحيح امكانه وانه صحيح وانه قطعي حيث
انعقد المعتبرون الا حسب اختلفوا كالسكوتي وما تقدم مخالفه وقال الامام والآمدي
ظني مطلقا **س** فيه ثلث مسائل الاولى الاجماع ممكن خلافا للنظام في احالته ولن
قال بامكانه لكن قالا لا سبيل الى الاطلاع عليه لتعذر احاطة ناقل الخبر
عليه اذ لا تعلم اقوال الخلق الكثير والجم الغفير في شرق البلاد وغربها على تنوع
عوارضهم صلى الله عليه وسلم بسبب معجزة القاطعة وانما قال اهل السنة على سبيلها
فان الاستحالة اذا لم تثبت لم تنسب اذا ثبت امكانه فهو جوابه خلافا لمن قال بتصويبه
وانكر تخطيه والصحيح انه مخطئ الله في شريعته وقد تطابق دلائل الكتاب والسنة
على ذلك ومنهم من احتج عليه بطريق العقل ومنهم من احتج بالعادة الثالثة اذا
قلنا انه ممكن فهل هو واجب قطعيه حسب بكر او تصلل مخالفه او ظنيه وقد ذهب الاكثرون
الى الاول وذهب الامدي والامام الى الثاني واختار المصنف تفصيلا في المسئلة
وهو انا ان سلمنا المعتبرون على كونه اجماعا او قالوا انعقد على انه اجماع فهو جوابه
قطعيه كالاجماع بالحد الثاني وان اختلفوا في الثاني هل هو اجماع ام لا فهو جوابه ظنيه
كالاجماع السكوتي وما تقدم مخالفه وهذا ما حكي ان السمعاني اختلف في السكوتي
وانه هل هو ظني او قطعي اختار انه ظني وقال ابن الحاجب وما تقدم مخالفه السكوتي
اجماعا قطعا وقال الامدي من قال انه اجماع فانما جعله اجماعا ظنيا لا قطعيا
وانما سئل المصنف مسالتين للتنبيه على ان المختلف فيه اذا ترجح بان يكون الراجح انه
ليس بحجة كان مخالفه او يكون حجة كالسكوتي **ص** وخرقه حرام نعلم تحريم احداث
مالك والتفصيل فيه اذا ترجح ان يكون الراجح ان خرقه وقيل جار فان **ظ** مطلقا

وانه يجوز احداث دليل اذا دليل او علة ان لم يخرق وقيل لا شرف
الاجماع حرام لان الله توعد عليه بقوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
فيه اذا كان عن نص فان كان عن اجتهاد فحكى الغاضي عبد الجبار تولا انه
يجوز لن بعدهم مخالفتهم لانه قول مات قائله عن اجتهاد فجاز خلافه والصحيح المنع
لان الاجماع اذا وجد باي دليل كان صار حجة وحرم خلافه وفرع المصنف
عليه مسائل احدها انه حرم احداث قول ثالث في مسئلة اجمع فاذا اختلف
اهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث فيه مذاهب اصحها المنع مطلقا
وعليه الجمهور كما اذا اجمعوا على قول احد حرم احداث ثان والثالث في الجواز
واشار المصنف بقوله التفريع الى انه لا يجوز الثالث مع اعترافه انه خارق بل من جوز
الثالث اعتقده غير خارق ومن منعه اعتقده خارقا والثالث وهو الحق عند
المتاخرين ان الثالث ان لزم منه رفع ما اجمعوا عليه كان خارقا فيكون حراما
والا جاز ومثاله ان الشافعي يقول ما اسكر كثيره فقليله حرام سوى ما العنب
وهو المسمى بالخمر وغيره وابو حنيفة يقول المسكر من كل شيء حرام واما غير المسكر
فان كان حراما فكذلك والا فلا يحرم منه الا القدر المسكر فان قال قليل ما لا
يسكر من خمر وغيره وقصر التحريم على القدر المسكر من كل شيء فقد خرق الاجماع
لان قوله في الخمر لم يقل به احد الثانية اذا لم يفصل اهل العصرين مسلكين
بل قال بعضهم بالحل فيها واخرون بالتحريم فيها وارادوا من بعدهم التفصيل
فان قالوا الفصل بين ما بين المسلكين منع التفصيل الا ما فان لانه اجماع صريح
كغيره لا اجماعا فان كذا قاله الهندي لكن الخلاف فيه ثابت ومثله ما اذا لم
ينصوا عليه بل يعلم اتحاد الجامع بين المسلكين كتوريث العم وابطاله لانه رفع مجمع
عليه والا فقيل لا يجوز الخرق وقيل يجوز وهو المختار والى هذا اشار بقوله
والتفصيل اي وحرم التفصيل وقوله ان حرماه قيد في هذه والتي قبلها وقوله
وقيل خارقا ان راجع اليها ايضا وجرقه متصورا اذا نصوا على عدم التفصيل
او علم اتحاد الجامع الثالثة اذا استدل المجمعون بدليل على حكم او ذكروا دليلا
اثر عليه فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل اذا دليل او علة فان كان فيه القا

الاول وابطاله لم يحز لانه يفضي ابطال ما اجمعوا عليه وخرق الاجماع حرام
وان لم يكن فيه ذلك فالاكثرون على الاول الجواز لانه قد يكون على الذي
ادله وقيل لا يجوز لان التاويل الجديد والدليل الجديد ليس سبيلا للاولين
فوجب ان لا يجوز قوله ص وانه يمنع ارتداد الامة سمعا وهو الصحيح س
اختلفوا في امكان ارتداد الامة في عصر من الاعصار سمعا لا عقلا فمنهم مجوز
والمختار الامتناع وانه خطا وضلال ومما مضيان عن الامة لا حادث الذاته
على عصمتها عن الخطا واشار بقوله سمعا الى عدم امتناعه عقلا ص لانعقادها على جهل
ما لا يكلف به على الاصح لعدم الخطا س يمنع جهل جميع الامة بما كلفوا به كالجهل
بكون الوتر واجبا ام لا وهل يجوز ان يتفق الامة في عدم العلم بما كلفوا
به كالمتفاصل من عمل وحديثه ذهب كثيرون الى الجواز لان عدم العلم به
ليس بخطا لان الخطا في الشرعيات عبارة عن عدم مصادفة الحكم او عدم مصادفته
الظن فيه فلا يلزم من اجماعهم على عدم العلم به اجماعهم على الخطا وذهب قوم
الى المنع لانهم لو اجمعوا عليه لكان عدم العلم سبيلا فكان يجب اتباعهم فيلزم
حصول العلم به وهو ضعيف لان عدم العلم ليس سبيلهم لان السبيل ما كان
الانسان من قول او عمل واعلم ان الحاجب لم يذكر هذه المسئلة وانما ذكر
مسئلة انه هل يمكن وجود خبر او دليل ولا معارض له وتشترك الامة في عدم
العلم به وقال المدعي الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق ان منع هناك
منع هنا بطريق الاولى ومن جوز ثم اختلفوا هنا فمنهم مجوز ومنهم من منع
ومنهم من فصل فجوز فيما اذا كان عدم علمهم موافقا لمقتضاه دون ما ليس كذلك وهو
الاولى لانه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به والا لزم اجماعهم على الخطا ووجه
ترتب الخلاف فيه على الخلاف السابق ان عدم التكليف هنا امر عارض
وهو عدم علمهم به واما في السابقة فالاصل ص وفي انعقادها قرنين كل
مجتهد في مسئلة صاحبه كانعقاد شطر الامة على ان الترتيب في الوضوء واجب
وفي الصلوات الفائتة لا يجب وانعقاد الشطر الاخر على ان الترتيب فيها
واجب وفي الوضوء غير واجب فذهب الاكثرون الى المنع لان خطاهم في المسئلتين

لا يجوز

لاخرجهم من ان يكونوا قد اجمعوا على الخطا وهو معنى قولهم المتاخرون
ان المخطئ في كل واحد بعض الامة والمراد الجلال ان المخطئين في المسئلين
جميعا كل الامة او بعضهم ص وانه لا اجماع يعتد به اجماعا سابقا خلافا
للبصري س ذهب الجمهور الى انه لا يجوز ان ينعقد اجماع بعد اجماع اثنين
على خلافه لانه يستلزم تعارض دليلين قطعيين وانه ممتنع وذهب ابو عبد
الله البصري الى انه غير ممتنع لانه لا امتناع في جعل الاجماع على قول محمد
قاطعا مع بقاء الاجماع السابق على خلافه اجماع اخر كما في الاجماع على جواز الاجتهاد لكل
المجتهدين وجواز الاجتهاد لكن لما اجمعوا على ان كلا مما اجمعوا عليه على وجه
الثبات فانه حق واجب العمل به في جميع الاعصار استمر وقوع مثل هذا الخلاف
بعدم الجواز عنده مستفادا من الاجماع الثاني لا من الاجماع الاول وعند الجماهير
هو مستفاد من الاجماع الاول من غير حاجة الى الثاني فالحاصل ان تعين كون
الاجماع حجة لمنع امتناع حصول اجماع اخر ص وانه لا يعارضه دليل اذ
لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون ش الاجماع لا يعارضه دليل
لان ذلك ان كان قطعيا فمحال لان تعارض دليلين قاطعين محال لانه يستلزم
خطأ احدهما وان كان ظنيا كالقياس وخبر الواحد فظاهر لان القطعي لا يعارض
القطعي وتقدم القطعي على الظني ليس من باب الترجيح وعلم من اطلاقه الدليل
انه لا فرق فيه بين ان يكون نصا او اجماعا اخر وتعارض الاجماعين مستحيل
لانه اما ان يكون احدهما خطأ وباطلا وهو غير جائز على الاجماع خلافا النص
فانه يحتمل ان يكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا وعلم منه ان كلامه في
الاجماع القطعي اما الظني فيجوز معارضته بالاجماع المنعقد عليه اولى من
المختلف فيه ص وان وافقه خبر لا يدل على انه عنه بل ذلك الظاهر
ان لم يوجد غيره ش الاجماع الموافق لمقتضى دليل اذا لم يعلم له دليل اخر اجب
ان يكون مستندا الى ذلك الدليل لاحتمال ان يكون له دليل اخر وهو مستنده
ولم ينقل الينا استنادنا الاجماع هذا قول الجمهور وعزاه عبد الله البصري
انه يكون مستنده وجب تاويله على انه اراد ان ذلك هو الظاهر اذا لم يوجد

مخالف لمعنى الاجماع
لا يعتضد دليل لاحتمال
الى غاية انتفاء ذلك

في المسئلة دليل سواء لا انه كذلك على سبيل الوجوب وحكاه ابن برهان في
الوجيز عن الشافعي ايضا وموضع الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فهو
بلا خلاف قاله عبد الوهاب وكان حق المصنف تقييد الخبر بالاحاد وينظر في
هذه المسئلة مع قول المصنف فيما سبق في الاجماع وان الاجماع على وفق خبر الاحاد
صدقه وذلك انها ان رجعت بالقبول فان كونه مستندا الى اجماع ودلالة الاجماع
على صدقه ممانعة وقد اشعر ان السمعاني عكس ارادة هذه هنا وقال الآمدي في
مسئلة اخرى وهي ان الاجماع يكون منعقدا على الحكم الثابت بالدليل او على الدليل
الموجب للحكم قال واصحها الاول لان الحكم هو المطلوب من الدليل والمعتمد
الاجماع مسئلة خامسة جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر
قطعا وكذا المشهور المنصوص في الاصح وفي غير المنصوص تردد ولا يكفر جاحد
الخفي ولو منصوصا مثاله من جحد مجمعا عليه فله احوال احدها ان يكون ذلك
المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة كاركان الاسلام فهو كافر قطعا
وكذا المشهور المنصوص في الاصح وفي غير المنصوص على ما سيأتي وليس كفره من حيث انه
مجمع عليه بل لجحده ما اشترك الخلق في معرفته ولانه صار بخلافه جاحدا لصدق
الرسول واعلم انه قد يستشكل قولهم المعلوم من الدين بالضرورة فانه ليس في
الاحكام الشرعية على قاعدة الاشعرية حتى يعلم كونه حكما شرعيا الا بدليل وجوابه
انها ثبتت باعظم دليل وانما سميت ضرورية في الدين من حيث اشتهت العلوم
الضرورية في عدم تطرق الشك اليها واستوا الخواص والعوام في درکها
الثاني ان يبلغ رتبة الضروري لكنه مشهور فينظر فان كان فيه نص
او الصلوات فهي كفره خلاف والاصح نعم وان لم يكن فيه نص في الحكم ففي تكفيره خلاف
وصحح النووي في باب الردة التكفير ونقل الرافعي في باب حد الخمر عن الامام
انه لم يستحسن اطلاق القول بتكفير المستحل وقال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن
لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله واول ما ذكره الاصحاب
على ما اذا صدق المجمعون على ان المحرم ثابت في الشرع ثم خالفه فانه يكون
ردا للشرع الثالث ان يكون خفيا لا يعرفه الا الخواص كقلنا داخل بالولي

قبل الوقوف وتورث بت الاين السدس مع بنت الصلب فاذا اعتمد
المستدل في شيء من هذا انه خلاف اجماع العلماء لم يقبل لان حكم نصا له وخطأ
ولا فرق في القسم بين المنصوص عليه وغيره لاشتراك الجميع في الحمار ولا يعلم فيه
خلافا وانكروا على ابن الحاجب حيث اوهمت عبارته حكايته قولا فيه بالتكفير
وهذا القسم المذكور يسلم شيخ المسئلة وتقبل في استدلال فخر الاسلام المصنف جزاه
وجزانا بالحسنى بمنه وكرمه

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

لفظ الاشتراك باعتبارهما ان لفظ المشاركة يصدق بوجهين احدهما المناصفة
تقول شارك زيد عمرا واشترك زيد مع عمرو في المال وهذا ليس مرادهم
في قولهم شارك الفرع الاصل في علة حكمه لان العلة لم يشترط عليها حتى كان في
كل منها بعضها ولا يجري فيما بينهما وثانيهما المساواة كما تقول اشترك
زيد وعمرو في الاسامة اي تساويا فيها وهذا هو المقصود واما لفظ المساواة
فلا يستعمل دون المشاركة لان المشاركة لا تفيد هذا المعنى فكان ذكره
اولى من لفظ الاشتراك هكذا قرره المصنف واحسن منه ان يقال
انما عبر بالمساواة دون المشاركة لان المشاركة في امر ما لا توجب استواءهما
في الحكم ما لم يكن الامر فيها بالسوا او بالقرب من السوا اما لو اختلفا فيه مراتب
الى ما لا يعقل الحكم لكان ذلك فرقا يمنع التسوية بينهما وذلك ان يقول قولنا في علة
حكم كان سفي جنسه كالجنب لفظ الاصل والفرع ان العلة مرار كان الناس
فلا يمكن تعريفها الا به فاخذها في تعريف القياس يلزم الدور وهذا قال بعضهم
باستوائها في مشعوريته وانما قال عند الحامل ليشمل الصحيح والفاسد في نفس
الامر فيعم كل ما هيه القياس الذي هو اعم من الصحيح والفاسد خلافا لمن ظن ان
التعريف انما يكون للصحيح وليس كذلك بل القياس من حيث هو تام او يخصصه
بالصحيح حذف قوله عند الحامل وانما عبر بالحامل دون المجتهد لانه ليس من
شرط القياس الاجتهاد تقدم بيان هذا في اصول امامه واعلم ان اصل هذا التعريف
للقاضي ابي بكر وانما اختاره المصنف لان المحققين من اصحابنا عليه ويتوهم من ايراد
الاعتراض عليه وبيانه ان قول القاضي في اثبات حكم لها او نفيه عنها ليس
هو من تمام الحد كما توهم من الحاجب فاورد عليه ان اثبات الحكم فيهما معا ليس
هو القياس وليس كذلك وانما التعريف تم عند ما قاله المصنف ثم هذه الزيادة
بيان للاصل فان الحد والالحاق له جهات كثيرة وكذلك اعتراضه بانه جعل
الحمل جنسا وهو عرض صادق على القياس لانه مرة القياس لا نفس القياس ضعيف
لان الحمل ليس ثمرة القياس بل ثمرته هو العلم بثبوت حكم الفرع ص وهو جعله
في الامور الدينية قال الامام انفاقا واما غيرها فمنعه قوم عقلا وارجح

شرعا وداود عن الجلي س اذا علمنا ان الحكم في الاصل معلل كذا وعلمنا ذلك الوصف
في صورة النزاع علمنا مثل ذلك الحكم فيها بلا خلاف بين العقلا فاما اذا كانت بان
المدرستان طنيتين لواحدها طنيه كان حصول ذلك الحكم في صورة النزاع
طنيا لا محاله وهذا النوع لا تعبد العلم والجزم بالنتيجه بل ان كان ذلك في
الامور الدنيويه فقد تقوا على وجوب العمل به كما في الادويه والاسفار
وانما الخلاف في الامور الشرعيه كذا قاله الامام الرازي وانما صح ذلك الصيف
ليبرا من عهدته ثم منهم من منع العمل به عقلا وهو مذهب طائفه من الشيعه
والمعتزله على ما حكاه القاضي ابو الطيب ومنهم من رخص الاسناع عقلا شرعا كالنظام
ومنهم من منعه شرعا كابن حزم وصنف فيه رسالتين والقائلون بعدا منعوه
مطلقا وعن داود عن الجلي اما الجلي فلا ينكره وانما قال عن الجلي ليسل الساوي كذا
حكاه الامدي لكن داود قال بالجلي وهو ما كان الملغى او الحكم من الملغى به
لا يحتمله قياسا فاستدراك الصيف ليس على وجهه وابن حزم اعلم بمذهبه قال
في كتاب الاحكام وداود واصحابه لا يقولون بشيء من القياس سواء كانت العله
فيه منصوصه او غير وقال الاستاذ ابو منصور في كتاب التحصيل واما
داود والاصفهاني والنظام فانهما انكرا القول في نفي القياس اما داود فانه
قال لو قيل لنا حرمت الخمر لانه طعوم بدل ذلك على تحريم طعوم والمعقول
عن ابن حزم انه يدعي ان المنصوص يتسع جميع الحوادث بالاسنا للغوها التي لا
تحتاج الى استنباط واستخراج حتى انه نفى دلاله نحوي الخطاب وتنبيهه في
معنى الاصل ونحوه من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على العام وعكس
هذا قول امام الحرمين ان القياس يحتاج اليه في معظم الشريعه لقله النصوص
الدالله على الاحكام والحق المتوسط وهو اثبات النصوص على اكثر الحوادث وما
خرج عن ذلك استعمل فيه القياس لاسيما القياس في معنى الاصل ونحوي الخطاب
فانه من دلاله اللفظ عند قوم ص وابو حنيفه في الحدود والكفارات والرخص
والتقديرات س مثال الحدود اجماع قطع السارق شاهدا على اقرار بجامع
اخذ مال الغير خفيه ومثال الكفارات اجماعها على قاتل الخطا عمدا

بالقياس على المحلق والمقدر كاعداد الركعات والخمس ظاهر ومنع ابو حنيفة ذلك
كله لان الحد يدرأ بالشبهة والمقدر غير معقول وعند ابو حنيفة في الجميع لعموم
الادلة وقد الحد بالشبهة مردود بانا نخيره واحد والشاهدان الطين هكذا
في الخلاف في المحصول قال وحاصل هذه المسئلة انه هل يجوز ان الشرع جمله
من المسائل لا لمعنى القياس فيها وما ذكروه لا ينفي ذلك واما الشافعي
فيلزمه ان الحنفية قد ناقضوا اصلهم فاوجبوا الكفارة بالافطار بالاكل قياسا على
الافطار بالجماع وفي مسائل الصيد خطأ قياسا على قتله عمدا وقاسوا في المقدرات
حتى قالوا في الوجاحة اذا بانت في البعير كذا كذا دلوا وفي العين اقل من ذلك
وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا وقال القاضي ابو الطيب في
باب الجزية تعليقه التقدير عندنا بمنزلة سائر الاحكام ويثبت بما يثبت به سائر
الاحكام وقال ابو حنيفة لا يثبت الا بتوقيف او اتفاق وما نص في تقديره
مده ارطاع وتقدير العدد الذي تنعقد به الجمعة وتقدير مسح الراس بما لا يسمى
توقيف ولا اتفاق واعلم انما قاله الامام وتبعه المصنف من ان الشافعي يجوز
القياس في الكل صحيح فيما عدا الخمس اما الخمس فلانه نص في الامام على الفتح
فقال في اخر صلاة العيد ولا تعدي بالرخصة مواضعها وكذا نقله
البويطي ص وان عدمان تام يضطر ص قال ابو الفضل بن عبدان من
اصحابنا في كتاب شرائط الاحكام من شرط القياس جمد وقوف حادثة يودي الضرورة
الى معرفة حكمها وان لا يوجد نص في ما يات حكمها وقد حكاه ان الصلاح في
طبقاته عنه ثم قال وعقد هذا الباب شرطان في موطن الخبر غريب وانما يفترق
ذلك بين الناظرين في مقام الجدل واما الشرط الاول فطريقه باباه وضع
الايمة الكتب الطاخة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة ص وقوم في
الاسباب والشروط والموانع ش الحكم الثابت بوجه الشرع نوعان احدهما
اثبات الاحكام ابتداء غير مرتبط بالسبب وهو قائل للتعليل والقياس يفارق
القائلين بالقياس والثاني نصب الاسباب والشروط والموانع عللا للاحكام
كجعل الزنا موجبا للحد وجعل الجماع موجبا للكفارة فالجمهور على انها قابلة

القياس بها ظهرت العلة المتعدية كقياس الخواطئ على الزنا في ايجاب الحد وشبهه
قوم لانه لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعبادة كفروعا واختاره
الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي لكن الامام في المحصول حكى عن اصحابنا الجواز
وعليه جرى المصنف وقال في شرح المختصر عندي ان قلنا بعود التسبيبية للاحكام
صح والا فلا وقف وكلام الهندي يقتضيه بانه قال محتجا على الجواز لنا ان
التسبيبية حكم شرعي فاذا عقلت علة اوجدت في صور اخر قطع وجب الحاق
بها دليله القياس وقياسا على الاحكام التي هي غير التسبيبية وجعل الشارح
هذا الخلاف مبنيا على ان الخلاف في ان حكم التسبيبية من خطاب الوضع او خطاب
التكليف واعلم ان جريانه في الشروط والموانع قل من ذكره وقد صرح
به ابن السبكي قال وقد بقي الشافعي استرار الاسلام في الاحصان الحاقا له
بالجلد فقال الجلد اعلى انواع الاذى فيعود ثم استوى فيه ابتداء المسلم والكافر فالرجم
كذلك ص وقوم في اصول العبادات س منع الحنفية والجباي اثبات
اصول العبادات بالقياس وتوقف فيه الجويني واثبات الصلاة بالحاجة
بالقياس بحسين بانه لو جاز لامكن اثبات عبادة تستقله قياسا على العبادات
المشروعة بجامع المصالح المتعلقة بالعبادات وذهب اصحابنا الى الجواز لعموم
ادلة القياس واجابوا عن شبههم بان ذلك ليس من القياس في شيء بل هو شرع
بطل ص وقوم الجزي الحاجي اذا لم يرد نص بعينه وفقه كضمان الدرك س
هذا الخلاف لا يعرف في كتب الاصول وانما ذكره الشيخ صدر الدين
ان الوكيل في الاشياء والنظائر ومنه اخذ المصنف فقال القياس الجزي
اذا لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان بخلافه وفقه مع عموم الحاجة اليه
في زمانه او عموم الحاجة الى خلافه هل يعمل بذلك القياس الجزي فيه
خلاف اصولي وشبهه بعضهم فذكر منها ضمان الدرك القياس الجزي يقتضي
منعه لانه ضمان ما لم يجب ولكن عموم الحاجة اليه لمعاملة الغرباء وغيرهم
يقتضي جوازه فقال ابن سريج بالمنع على مقتضى القياس وخرجه قولا والاصح صحته
لعموم النص لا قبله لانه وقت الحاجة الموكده ص واخرون في العلل

القياس

ص منع قوم من الحشويه وغلاة الظاهريه القياس في العقليات والجاهير في الجواز ومثاله قول اصحابنا في مسئله الرد به الله موجود وكل موجود يرى فيكون مرئيا واذا علمنا به ولا يجامع عقلي والا لكان الجمع محكما محضا كتوقف الملاسنه واهل البدع في مسئل العقايد في ذلك وادعى ان برهان في الوجيز ان المحققين على انه ليس في المعدومات قياس وانما يعرف حكم المفصل بهاز جمله القياس الصحيح هو الشرعي ص واخرون على النفي الاصل ش اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يعرف بالقياس بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كان فيه قال في المستصفى والمراد بالنفي الاصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع ومثاله اذا وجدنا صوره لا حكم له فيلزم وجدنا اخرى تشبهها فعل بعد عن حكما ايجابا او ايل تعتبرا على الذي بحثنا عنها ولم نعلم حكما قيل يجوز وقيل يمتنع وتوسط الغزالي والامام فالجوز قياس لدلاله وهو ان يستدل باتفاقنا انا رائي واتفاقا خواصنه على عدمه ولا يجوز قياس العلة لان العدم الاصلي ازلي والعلة حادثه بعده فلا يعلل بها وعزاه الهندي للمحققين ولقايل ان يقول العلل الشرعيه معرفات والمنع تاخرها واحترز المصنف بالاصلي عما عن العدم الطاري فانه يجري فيه القياس بالاتفاق لانه حكم شرعي حادث فهو كسايرا الاحكام الوجوديه ص وتقدم قياس العدس اي في فصل اللعاب فاعفي عن اعادته ونبه عليه لئلا يعتقد اخلاله به لما خرت عادتهم بذكره هنا ص والصحيح جمهم الاية اعادته والخلس ص هذا الاسم ذكره الشيخ ابو اسحق الشيرازي ومثله باكل الحيض او القيء واكله واكل منه الحمل واكره فلا قياس فيه لان معناها لا يعقل بل طريق اثباتها خبر الصادق لكن ذكر الماوردي والروياني في باب النجاسات ان المقادير يجوز القياس فيها على الصحيح ومثلا باكل الحيض واكره وقد جمع بين الكلامين بحمل الاول على الحيض من حيث الجمله والثاني في الاشخاص المعينه وما علمناه من الشيخ ابي اسحق هو الموجود في اللمع وقال في شرحها طريقه العاده ان كان عليه امارة جاز اثباته بالقياس كالشعر بل محل فيه

الروح

الروح و الخامل على الخبيث وان لم يكن عليه امارة كقتل الخبيث واكرمه فلا ص والاولى
حمل الاحكام ش يجوز ان يثبت الاحكام جميعا بالنصوص قطعا اذ لا يلزم منه
محال واختلفوا هل ثبت كلها بالقياس فذهب قوم الى جريانه في جميع الشرعيات
بمثل الكل وقد جرى في البعض وفاقا فكذلك في البعض الاخر والجمهور
على امتناعه لان القياس حمل فرع على اصل فاذا لم يكن اصل فكيف يصور القياس
بل في بعضها لا يجري القياس فيه لان انواعه مختلفة الاحكام وانه لو ثبت
الجميع بالقياس لزم التسلسل ولان من الاحكام ما لا يعلل معناه كضرب الدية
على العاقلة والقياس فرع تعليل المعنى واعلم ان هذه المسئلة اصل للمسائل
السابقة في استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكره ابن
السمعاني وغيره وشيخ الامام ان حاصل الخلاف ثم رجع الى ذلك فكان
المصنف ذكرها استيفاء للاصل والفرع ص والا القياس على منسوخ خلافا
للمعتمين ش لا يجوز القياس على اصل منسوخ فان التعدية مع ان الاصل منسوخ
غير ممكنة وقول المصنف خلافا للمعتمين راجع لجميع المستثنيات من قوله
والصحيح جميعه الا الى اخره الا انه لا يعرف خلاف في امتناع القياس على منسوخ
الا انه سبق في النسخ عن الجبائية اذا نسخ حكم الاصل بقي حكم الفرع وهو يقتضي
جواز القياس على المنسوخ فانهم قالوا بقي حكم الفرع فلعل المصنف اراد هذا
لكن يتين في شرح المختصر انه لا ساغ بنيا قلت ولو انه قال والا القياس
على محسوس لم يكن الخلاف فان النسخ انما يجري في اللغ ذكر من مقدرات
القياس كون الاصل ورد الشرع بتخصيصه مثل قياس ابي حنيفة نكاح
غير رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواز النكاح بلفظ الهبة على نكاح رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك ص ولبس النص
على العلة ولو في الترك اجراء القياس خلافا للبصري وانما التفصيل ش
النص على علة الحكم يدل على ثبوت الحكم لاجل العلة في ذلك المحل خاصة
بالاجماع فهل يكفي في تعدية الحكم بتلك العلة الى غير محل الحكم لاجل
العلة بذلك المنصوص عليه دون ورود التعبد بالقياس فالجمهور على

انه لا بد ل سواء كان في الفعل كالزنا و شرب الخمر او في الترك كترك الصلاة و
قال ابو الحسين البصري و الشيخ ابو اسحق و ابو بكر الرازي و غيرهم يكفي و قال
ابو عبد الله البصري ان كانت العلة التحريم كفى او الايجاب او الندب فلا
قال الغزالي و هي ط هذا ان التوبة لا تصح من بعض الذنوب بل من ترك ذنبا لكونه
معصية يلزمه ترك كل ذنب اما من اتى بعباده لا اطاعه لا يلزمه
الاتيان بكل طاعة قال و هذا محال في الطرفين و اعلم ان ابن الحاجب
نقل عن البصري الفصل و مراده ابو عبد الله و المصنف نقل عنه الاكفا
مطلقا و مراده ابو الحسين كما ذكرنا ص و اركانه اربعة س اي الاصل
و الفرع و حكم الاصل و الوصف الجامع و لم يذكروا حكم الفرع لانه ثمرة
القياس و نتيجته لتاخره عنه فلا يجوز ان يكون ركنا له و الا لزم توقفه
على الموقوف عليه ص و الاصل و هو محل الحكم المشبه به و مثل دليله
و مثل حكمه س لم يحكم المصنف في ركنية الاصل فلا و قيل يجوز القياس
بغير اصل قال ابن السمعاني و هو قول من خلط الاجتهاد بالقياس و الصحيح
انه لا بد له من اصل لان الفرع لا يستغرق الا عن اصول و وجه تقديم الاصل
على غيره من الاركان ظاهر لانه اصل الحكم الذي هو اصل العلة التي هو اصل
الفرع و القول الاول قول الغزالي و ساعدهم كثير من المتكلمين و الثاني قول
المتكلمين فاذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله
الخمر حرام قال الغزالي الاصل فيه هو الخمر التي هي محل التحريم لانا قسنا به
الفرع فيكون اصلا له و قال المتكلمون الاصل هو النص الدال على تحريم
الخمر لانه الذي يعرف به التحريم و قال بعضهم الاصل هو التحريم
الثابت في الخمر لانه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ و الجمع ممكن الا ان ساعد
الغزالي اولى للاحتياج الى تغيير مصطلحهم و هم الخائضون في عرف القياس
فهذا صدر به المصنف و النزاع ينبني على ان حكم الخمر اذا كان مبنيا على الخمر
حيث انها محل له فهي اصل له و هو اصل لحكم النبيذ لكونه مبنيا عليه و اصل
الاصل اصل فيكون النص اصلا له و هو اصل لحكم النبيذ و كذلك اذا كان حكم

الخمر

الخمر مبنيا على النص من حيث انه منعقد منه فيكون النص دالا عليه وهو اصل
لحكم السيد واصل الاصل اصل فيكون النص ايضا اصلا لحكم السيد والحاصل
رجوع الخلاف لما هو اصل بالذات او بالعرض منه فليجعل القول
بانه دليل مرجوحا وكلامه في الكتاب مخالف هذا وصوابه ان اصطلاح الاصوليين
في المقدمات اطلاق الاصل على ثابت وفي القياس اطلاقه على اخر ص والشرط
دال على جواز القياس عليه بنوعه او شخصه والاجماع على وجود العلة
خلافا للزاعم س فيه مسلمان احدهما لا شرط في الاصل ان يعلم دليل
على جواز القياس عليه بخصوصه نوعه كان او شخصه بل كل حكم انعقد
فيه معنى يحتمل ان يعلل على الظن باتباعه فانه يجوز ان يقاس عليه وخالف عض
البغي في شرطه فاذا كانت المسئلة من مسائل البيع مثلا فلا بد من دليل على جواز
القياس في احكام البياعات او في النكاح وكذلك قياسه لا شرط الاجماع على
وجود العلة في الاصل بل في اجماعات الدليل عليه خلافا لبعضهم قال
الشيخ ابو اسحق ان اراد بالاجماع اجماع الامة اوفى لا بطال القياس لان
فقهاء القياس من جملتهم وان اراد اجماع بعض القياسيين فهم بعض الامة وليس
قولهم بدليل ص الثاني حكم الاصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس وقيل
والاجماع س لحكم الاصل شرائط الاول ان يكون الدليل الدال على
حكم الاصل قياسا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة والحنابلة وابي عبد الله
البصري لنا انه ان انعقد الاجماع فالقياس على الاصل الاول وذكر الثاني
لغو وان احتلف لم ينعقد القياس لعدم التساوي في العلة واعلم ان الدليل
لا ينحصر في الكتاب والسنة بل جاز ان يكون اجماعا لانه اصل في اثبات الاحكام
فجاز القياس على ما ثبت به وحكى الشيخ ابو اسحق وجها انه يشترط ان يكون
كتابا او سنة والجواز القياس على ما ثبت بالاجماع الا ان يعلم النص الذي اجمعوا
لاجله ولم يذكر المصنف في حكايته هذا الوجه الاستثناء ان القياس جائز
على النص ص وكونه غير متعبد فيه بالقطع س الثالث ان لا يتعبد فيه بالعلم
ليخرج ما تعبد فيه بالعلم كما مات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشاهد

والعنوس على قول من يعم انه من المسائل العقلية وكون الاجتهاد جائزا في طلب
الحكم الشرعي قياسا على جواز الاجتهاد في طلب العلة وذلك لان القياس
الجلي لا يفيد الا الظن فاشبه المسئلة العقلية به اثبات للعلم بالظن
وهو ممتنع وينبغي الاول هذا الشرط ذكره الامام وقال الهندي
انما يستقيم اذا كان المراد بالحكم الذي هو ركن في القياس الظني المختلف
فيه فاما ان اريد بتعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا
يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه الثاني قد يشكل هذا الشرط
مع ترجيح المصنف فيما سبق جريان القياس في العقليات مع انا نعبد ونها
بالقطع ض وشرعيا ان استحق شرعا ش الثالث في كون الحكم شرعيا فخرج
اللغوي والعقلي فانا نقدر ان نجري القياس فيها فانه ليس قياسا شرعيا
بل لغويا وعقليا وكلامنا في الشرعي وهو مخرج التبيد مثلا لصدق انه اذا ورد
وقال المصنف لكان نقول اذا اجرينا القياس فيها ترتب على ذلك امر شرعي
وهو تحريم النبيذ مثلا ض وغير فرع اذا لم يظهر للوسط فائدة البتة كياس
السفرجل على التفاح والتفاح على البرام اذا ظهرت له فائدة فلا يمنع ان يقاس
فرع على فرع ونوهم ان كل فرع قيس عليه فرع فالعلة فيه اما متحدة فيكون
حسنا او لا فيقيد تقول عليه بين الامرين واسطة وهو ان يكون حكم الفرع
الفرع المقيس عليه هو الذي وسط اظهر واولى عيب لو قيس الفرع الاول
الذي هو فرع الفرع على الاصل الاول لاشتركا في ادنى الاي جلا فلا
ما اذا جعل مدرجا شاة التفاح بوي قياسا على الزبب والزبب بوي
قياسا على التمر والتمر بوي قياسا على الارز والارز بوي قياسا على البر
اذا قصد قياس التفاح على الزبب الوصف الجامع بينهما وهو الطعم وقياس الزبب
على التمر الطعم مع الاكل وبالتمر على الارز الطعم والاكل مع القوت وبالارز
على البر الطعم والاكل والقوت الغالب ولو قيس ابتدا التفاح على البر لم يسلم من مانع
يمنعه عليه الطعم مجمع بين الزبب والتمر في الاكل ثم اخذ يستنبط الاكل والقوت
عن الاعتبار ليست له دعوى ان العلة الطعم فقط ه تنبيه ينبغي تامل هذا

الشرط

الشرط مع قوله قبله بكونه غير القياس لانه اذا كان الحكم في الاصل ثابتا
بالقياس فهو فرع لاصل اخر وهذا اورده ابن الحاجب بهذه الصيغة
والبيضاوي بالصيغة الاولى ولم يجمع واحد منهما بينهما ثم رايت من اورده على
المصنف فقال قد علم اشتراط كونه غير فرع من اشتراط كونه غير
القياس فالفائدة لهذا واجاب المصنف انه لا يلزم من اشتراط كونه غير
فرع وهو ما ذكرنا ثابتا بكونه غير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا
يكون للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل اخر وكذلك
لا يلزم من كونه غير فرع ان لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ان يكون ثابتا بالقياس
ولكنه ليس فرعا لهذا القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه ص وان لا
يعدل عن نص القياس س الخامس ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
لعذر التعدية حنيفة والمعدول به هو الخارج عن المعنى المعنى يخرج
منه سببان احدهما ما شرع ابتداء لمعنى فانه لم يدخل حتى يقال خرج والثاني
ما استثني من معقول المعنى كالعرايا استثنيت من الربويات لحاجة الفقراء
وقد سماها العلماء معدولا بها عن سنن القياس وفيه نحو ص ولا يكون
دليل علة شاملا لحكم الفرع س السادس ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا
لحكم الفرع والا فليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ص
وكون الحكم متفقا عليه قيل من الامة والاصح من الخصم وانه لا يشترط
ان يكون اجماع الامة س السابع كون الحكم متفقا عليه مخافة ان يمنع
فيحتاج القياس لبيان انه عند توجه المنع اليه فيكون المشروع فيه انتقالا
من مسئلة الى اخرى ثم اختلفوا في كيفية الاتفاق عليه فقيل يشترط ان يكون
متفقا عليه بين الامة وقيل يكفي اتفاق الخصمين وقيل يشترط اتفاق الخصمين
واجماع الامة حتى لا يكون مجمعا عليه وهو راي الامدي فانه متى كان
مجمعا عليه من الامة لم يكن الخصم منعه والصحيح جواز كونه مجمعا عليه بين
الامة ص وان كان متفقا بينهما ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل و
لعله يمنع الخصم وجودها في الاصل فركب الوصف والعلتان خلافا للامدي

فرعا

ش سي بعضهم المتفق عليه بين الخصمين فقط بالقياس المركب ثم ان كان الحكم متفقا
عليه بين الخصمين لكن بتعليلين مختلفين فهو مركب الاصل سمي بذلك لاختلافهما
في تركب الحكم على العلة في الاصل كما في قياس جلي الباقلة على جلي الصبيه فان
عدم الوجوب في جلي الصبيه متفق عليه بين الخصمين لكن بتعليلين مختلفين فانه
عندنا لعلة كونه جليا وعندهم لعلة كونه مما لا تلصبيه وان كان الحكم متفقا
في العلة ولكن بمنع وجودها في الاصل فهو مركب الوصف سمي بذلك لاختلافهما
في نفس الوصف الجامع كقولنا في تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا
يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فمقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا معقود
في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق ثم المشهور عند الاصوليين
ان النوعين غير مقبولين اما الاول فلان الخصم لا يسلك في منع عدم العلة في الفرع
او منع الحكم في الاصل وعلى التقديرين فلا يلام القياس واما الثاني فلانه لا يسلك في
منع الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل اذا كان ثابتا وعلى
التقديرين لا يلام القياس وحكاية القبول عن الحلافيين ذكره الهندي ص ولو سلم
العلة فاثبت المستدل وجودها او سلم الناظر انتهض الدليل ش لو سلم الخصم
العلة فاثبت المستدل في القسم الثاني انها موجودة في الاصل او سلم ان العلة التي
عينها المستدل في الاول هي العلة وانها موجودة في الفرع انتهض الدليل عليه فيصح
القياس لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس كما لو كان مجتهدا او على
على طبه صحة القياس فانه لا يلام نفسه فيما اوجبه طبه ص فان لم يسلما
على الاصل ولكن دام المستدل اثبات حكمه اثبات العلة فالاصح قوله ش ما
سبق فيما اذا كان حكم الاصل متفقا عليه مطلقا او بين الخصمين فان لم يسلما
عليه ولم يكن مجمعا عليه ولكن حاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت
العلة بطريق من طرقها فهل لا بد قبل ذلك من تسليم الاجماع بين الخصمين
صونا للكلام عن الانتشار والاصح قوله والا لم يقبل في المناظرة مقدمة تسلم
المنع ص والاصح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل او النص على العلة
ش لا يشترط في الاصل ان لا يكون متفقا على ان حكمه معلل او ان يثبت

علته

علته عينا بالنص بل لو ثبت ذلك بالطرق العقليه الظنيه جاز القياس عليه وخالف
فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على اصل خرجي بدل نص على عين علته ذلك
الحكم اذا انعقد الاجماع على كون حكمه معللا وهو باطل لان ادلة القياس
مطلقه ص الثالث الفرع وهو المحل المشبه وقيل حكمه ش الاول قول الغزالي المثالي
وهو الشبه في الثالث الثاني الاصل والثاني للمتكلمين حكمه المشبه وهو
خريم الشبه ومنهم من مال اليه هنا لفرعه عن القياس بخلاف المحل ولم نعلل احد
هنا انه دليله كيف ودليله القياس ص ومن شرطه وجود تمام العلة
فيه فان كانت قطعيه قطعي او ظنيه فقياس للادون كالقياس على الرجام
القطع س هذا اشتراط قول ان الحاجب ان تساوى الفرع في العلة على الاصل تاما
لقطع المساواة ان الزياده لغو فتخرج على قياس الاولى بخلاف حصول المعنى بتمامه
فان الزياده لا تنافيه ولا تخرج قياس الادون فانه ليس المعنى بالادون
كون المعنى فيه اقل من الاصل لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه
وذلك لان الاصل في العلة قد يكون مقطوعا بها كالاسكار في الخمر وقد يكون
مظنونة كالقطع في السرقة فاذا كانت قطعيه ووجدت في فرع كان القياس فيه
قياس المساوي وان كانت مظنونه فوجدت في فرع تشمل عليها او اشمل
على الوصف الاخر المحتمل للعليه وان كان مرجوحا فقياس الفرع حينئذ
ادون لانه ليس ملحقا بالاصل الاعلى تقدير ان العلة فيه كذا مع احتمال عدم
تلك الاضافه به من النوع ما الالحاق الفرع المشتمل على الاوصاف المحتمله
كلها والحاصل ان المساواه لابد منها والا لم يكن بعدي الحكم س وتقبل المعارضه
فيه بمنتفي تقيض وضده لاختلاف الحكم على المتضادين ش من الشروط على المعارضه
ان المعارض للفرع يعارض بمنتفي يقتضي الحكم بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع نعذكر وصفا اخر يقتضي نقيضه فتوقف
دليلك وقد ذكر ان الحاجب هذه المسئله في فصل المعارضه واقتصر
على ذكر النقيض وضم اليه المصنف الضد اذ لا فرق وانما ذكر المخالفه
الخلاف وهذا لان المستدل اذا ذكر وصفا فعورض بوصف قائم في الفرع

بعني نفيض ما رامه المستدل كما اذا كان وصف المستدل يقتضي ثبوت الحرمه
ووصف المعترض يقتضي ثبوت نقيضها وهو الاحرمه او يقتضي نفيه فيرام المستدل
كما اذا كان وصفه يقتضي ثبوت الحرمه ووصف المعترض يقتضي ثبوت الوجوب
او الاستحباب مثلا فلا شك في قبول هذه المعارضه لانها تهدم قاعده المستدل
وتبطل قصده اما اذا عورض بما يقتضي خلاف الحكم الذي رامه فلا نسلم
ذلك لانه لا يبطل قوله لامكان اجتماع مرامه معه وهذا كما اذا اتى بعلم
تقتضي في الفرع الحرمه فيعارضه بعلة تقتضي فيه وجوب الحد فوجوب الحد
لا ينافي الحرمه فله ان يقول سلمنا ان ما عارضت به صحيح ولكنه لا يعترض
عرضي لجواز اجتماع الحرمه والحد مثال النقيض لوباع الجاريه الا حاملا فهي
وحبه كالوباع هذه الصبيان الا صاغا فقوله لا يصح كالوباع الجاريه الا يدها
وهذا قريب الشبه من الفرع اذ الجاريه اصلان متعاقبان والثاني لحقه
باعليها وهذا اذا عارض بعلة اخرى تقتضي في الفرع نقيض الحكم فان ادعى ان علة
المستدل نفسها تقتضي النقيض ان قلب لا معارضه ومثال الضد الوتر
واجب قائما على الشهد في الصلاة بجامع مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها فنقول
مسنون قائما على الفجر بجامع ان كلا منهما يفعل في وقت معين لغرض معين
من فروض الصلاة فان الوتر في وقت العشا والفجر في وقت الصبح ولم يتعهد من
الشرع وضع صلاتين فرضين في وقت واحد ولو قبل الجامع المواظبة لكان قلبا
لا معارضه فهذان قادحان لان النقيض والضد اذا ثبت لزم قائل قول
المستدل بخلاف الخلاف ومثال الخلاف البين الغرض توجب الكفاره كشهادة
الزور بجامع ان كلا منهما قول أثم قائله فيثبت الغرض توجب التعزير قائما على
الزور بجامع اظهار الباطل على وجه مؤكد فيغلب ظن كونه حقا ففي الغرض
بالعين وفي الزور بالشهاده والعين والشاهد احران ولا نقول بجامع الاثم
كيلا يكون قلبا لا معارضه فهذا غير قادح اذ مساواة العين شهوت التعزير
والكفاره ـ تنبيهان ـ الاول سبق الوصف الذي ذكرنا في شروط
هما ان الحاجب في النهي والهندي وقالا انه انما يشترطه على القول

جواز تخصيص العلة فان لم يجوزها فلا شرط ثم قال الهندي وهذا في الحقيقة
ليس شرطا للفرع الذي يقاس بل للفرع الذي يثبت فيه الحكم بمقتضى القياس الثاني
ان هذا تفريع على ما سيذكره المصنف في شروط العلة من انها المعارض المانع
في الفرع الثالث ظهر بما قررناه ان قوله ضدا او نقيض منصوبان بالوصف
قبلها والاصل بما يقتضي نقيض الحكم او ضده ص والمختار قبول الترجيح وانه لا
يجب الالتفات اليه في الدليل ش طريقه في دفع المعارضة القدح بما اعترض به
عليه فان عجز عن القدح فصل بجود دفعه بالترجيح بوجه من وجوهه المذكورة
في باب التراجيح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به بالاجماع على وجوب
العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان تساوي الظن الحاصل فيها غير معلوم وعلى
المختار فهل يجب الاتيان بالترجيح في متن الدليل بان يقول اما ان في مسلم عاقل
موانعا للجواء الاصليه فيه خلاف فصل يجب لانه شرط فيها العمل به فلا تتم
الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار انه لا يجب لان الترجيح في ما يعارضه خارج
عن الدليل ص ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبرا لواحد عند الاكثرين
ش اما اشتراط الاول فوجهه ان القياس مظنون فلا يعارض القطعي واما
الثاني فمن مسائله معارضة القياس لخبر الواحد وقد سبق في باب الاخبار
ص ويتساوى الاصل وحكمه حكم الاصل بما يقصد من عين او جنس فان خالف فسد
القياس وجواب المعترض بالمخالفة بيان الاعتبار ش من شروط ان يساوي
حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم او جنسه اما
العين فكقياس القصاص في النفس بالمثقل على القتل بالمحدد فالحكم في الفرع هو
الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما الجنس فكقياس مال الصبي او الولي على
الصغير في وجوب الحاجة على الصبي او الولي بما لها فان الولاية النكاح من جنس ولاية
المال فالمناسب لاعتبار التصرف وليست عينا لاختلاف التصرفين فان خالف
اي كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل فسد القياس كقولنا الظهار يوجب
الحرمة في حق الاذى كالمسلم نقول الحق الحرمة شبيهة بالكفارة والحرمة في
الذمي موجبة لانه ليس من اهل الكفارة فمختلف الحكم فيها وجواب هذا المعترض

بالمخالفة بان يتبدل الاعتاد وهو منع كون الذي ليس من اهل الكرامة
س ولا يكون منصوصا للموانق خلافا للجوز للنبي ولا مخالف الا لحمد بن الظر
ش من الشروط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه والا لم يتن للقياس فائدة
كذا اطلق جماعة والتحقيق ما اطلق الشيخ المتقي وتابعه المصنف ان المسئلة
صورتين احداها ان يكون النص على موافقة القياس فاما ان يكون النص الدال على
ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الاصل فـ ينبغي ان يكون
القياس باطلا اذ ليس حمل تلك الصورة اصلا والاخرى فرعا اولى من العكس وليس
هذا القسم مرادا للمصنف واما ان يكون غيره وهو مراده فاطلق جماعة المنع وقالوا
لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقا لتضيعه معاذ فانهم اسماع القياس
عند وجدان النص لكن الاولى هنا كما قاله المتقي على الجواز لان تراد فالادلة
على مدلول واحد جايز لافادته زيادة الظن وبحالف ما اذا كان النص الدال على
حكم الاصل والفرع واحدا فان القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن اصلا
لان الفرع لا يؤكد اصله بخلاف ما اذا كان متغايرين لجاز ان يكون ذلك
الحكم المنصوص عليه مخالفا للقياس فيمنع مطلقا والا لزم تقديم القياس على النص
وقوله الا لتعريه لا مايد للقياس ولا يعمل به لكنه قياس صحيح في نفسه ولهذا
نقول اذا تعارض النص والقياس فالنص مقدم وانما يتعارضان عند صحتهما وتاييده
حينيذ القرين ورياضة الذهن في المسايل لا غرض ولا معتدا على حكم الاصل
وجوز الامام عند دليل اخر س من الشروط ان لا يتقدم على حكم الاصل كتياس
الوضوء على التيمم في النية لان النية انما ورد بعد التحرم وكان التعبد
بالوضوء قبلها وانما شرط ذلك لئلا يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتاخر
الاصل وفصل ابو الحسين في المعتمد وتابعه الامام الرازي واتباعه قالوا اذا
تقدم حكمه فان لم يدل على ثبوت حكمه لا القياس على ذلك الاصل لم يصح لانه لجواز
ان يكون لثبوت الحكم دليل في الحال وان دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل
ذلك القياس لانه يجوز ان يدل الله تعالى على الحكم بادلة متواردة الا ان الجواب
سواء بعد المعرفة المتقدمة لابتداء الدعوة وذلك ان قول العلم في تفرعه عن الاصل

المتقي

المناخر وذلك لا بين سواء كان عليه دليل غيره ام لا قلت ولم يحفظ المصنف
بهذه المسئلة خلافا لسوى تفصيل الامام وقد اطلق ابن السمعاني في قواطعه
الشرط وجزم ان يكون الحكم عليه اما راتب سقدمه وتاخره قال فان الدليل
لا شئ يجوز تاخره عن ثبوته وهذا معجزات النبي صلى الله عليه وسلم منها ما قارن دعوته
ومنها ما تاخر عنه وهو الاستدلال على نبوته بما نزل من القرآن بالمدينة فكذا
في الاحكام المظنونة ض ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص عليه خلافا للعموم س
منهم ابو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص في الجملة لا التفصيل وبطل القياس
بتفصيله قلولا العلم بورود مدرات الجد جملة لما جاز القياس في توريثه مع الاخوة
والجمهور على انه ليس بشرط فان العلما قاسوا الات على حرام نار على الطلاق
محرم وناره على الظهار فوجب الكفارة وناره على الخمر فيكون الاول ولم يجد
النص في الفرع جملة ولا تفصيلا ض ولا اسفاص واجماع يوافق خلافا للغزالي
والامدي س اي لا يشترط اسفاص ويكون فايدة القياس زيادة معرفة
العلة او الحكم وفايدة النص ثبوت الحكم فان قيل ما هذا من قول المصنف
قبله وان لا يكون منصوصا فالجواب ان ذلك في الفرع نفسه ليشترط ان لا
يكون منصوصا عليه اذ لا يسمى القياس فايدة وههنا في انه لا يكون منصوصا
على شبهه وفرق بين شبه الشئ وآلته ض الرابع العلة قال اهل العراق
وحكم الاصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية وقيل الامر بدائه وقال الغزالي
اذ لم الله تعالى وقال الامدي الباعث س لم يحك المصنف خلافا في كونه
العلة وفيه خلاف شاذ حكاه ابن السمعاني انه يصح القياس من غير علة اذا لم
يعقل الشبه وهو باطل وقد اختلفوا في تعريف العلة على اقوال احدها
وهو قول اهل السنة انها المعرف للحكم اي ان كون ذا العلة على وجود الحكم
وليست بموجبة لان الموجب هو الله تعالى لهم المعرف هو النص فاجابوا بان
الوصف معرف لفرد اخر غير الاصل وحكم الاصل اي المعلل ثابت بالعلة
المشتركة بينه وبين الفرع عندنا خلافا للحنفية بالنص وانما
ذكر المصنف هذه المسئلة بعد هذا التعريف لينبه على توهم ابن الحاجب وغيره

ان اصحابنا ذكروا هذا على انها بمعنى الباعث وليس كذلك وبيانه ان الاصحاب
قالوا انه ثابت بالعلة قيل لهم هذا لا يأتي الا اذا فسرت العلة بالمؤثر
او الباعث فان كونه منصوصا عليه ينافي التعليل بهذا المعنى وعلى هذا
جرى ابن الحاجب وقال انما عدت الشافعية انها بمعنى الباعث وليس كذلك
وانما دعاه الى ذلك انه جعلها فرعا للاصل اصلا للفرع خوفا من لزوم الدور فانها
مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهي انما عرفت به جاء الدور وبحق لانها عرفها
بالباعث بل بالمعرف وليس معنى كونها معرفا الا انها نصب امارة يستدل بها
المجتهد على وجدان الحكم اذا لم يكن عارضا به ويجوز ان يتخلف في حق العارف
كما لغيم الرطب امارة على المطر وقد يتخلف ويتخلف التعريف بالنسبة الى العارف
لا لخروج الامارة عن كونها امارة فوضح ان العلة هي المعرف في الاصل والفرع وليس
الدور بلازم وقالت الحنفية ثابت بالنص فان اراد وا ان النص انما اخبر خطأ
لان الحاكم في الحقيقة هو الله وان اراد وا عرف فهو انما يعرف من عرفه
انما عرف من العلة فلم تعرفه هذا حاصل ما قرره المصنف وما ذكره ابن الحاجب
في نقله عن الاصحاب ممنوع فان الغزالي قد ذكره فقال بعد نقله عن الاصحاب
ان الحكم يضاف الى العلة وهو نزاع لا تحقيق تحته فانا لا نعني بالعلة الا امارة
الشرع على الحكم فنقول ان الحكم يضاف الى العلة وهو نزاع في الخمر والنبيذ
بالنص لكن اضافة الحكم اليه معناه انه شاهد بمعنى ان باعث الشرع على الجزم
في الشدة وادعاه العبدري فقال انما الباعث على وضعها امارة ضبط المعقول
لا الشدة واما ما قاله المصنف او خالف كلام العبدري فانه قال فسروا العلة
بالمعرف لا بمعنى انها تعرف حكم الاصل فان ذلك يعرف بالنص بل حكم الفرع
لكن يخدشه ما هو المشهور من قول اصحابنا ان حكم الاصل تعلل بالعلة لشركة
بينها وبين الفرع مع انه غير معرف بها وقال في المسئلة الخلافية ان عرف
بالعلة المؤثر او الباعث فلا شك ان كونه منصوصا عليه لا ينافي ان يكون معللا
بالعلة بهذا المعنى وعليه ينزل قول اصحابنا ان الحكم المنصوص عليه ثابت بالعلة
ولا اظن ان الخصم ينكره وان عنى بالعلة المعرف فلا شك ان كونه منصوصا

حينئذ لا يمكن ان يكون معللا بهذا المعنى اما ان يكون مؤثرا او باعثا بالمعرف فلا يكون منصوصا

على

شرح المنتهى

عليه

عليه ثاني التعليل بالعلة بهذا المعنى والخصم انما ينكر كونه معللا بالعلة
بهذا المعنى واصحابنا لا ينكرون ذلك فلا خلاف ثم ان الآمدي وابن الحاجب
والهندي ذكروا انه لا خلاف في المعنى بل هو لغوي وليس كما قالوا بل له فوائد
كثيرة منها التعليل بالقاصرة والخلاف فيها صحيح ونبه على هذا الاصل قال
اصحابنا لما اثبتوا الحكم في محل النص بالعلة لم تعرف القاصرة عن فائدة فاعتبرت
والحقته بما اثبتوا الحكم في محل النص بها عرفت القاصرة عن فائدة لان اثرها لم
يظهر في محل النص ولا يلتفت الى من لم يعتبرها لقوله الثاني اي بمعنى المؤثر بذاته
لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين
وذلك انها المؤثرة لذاتها وبصفة ذاتية ولكن جعل الشارع اياها
مؤثرة وهو قول الغزالي وزيفه الامام بان الحكم قديم والعلة حادثة والحادث
لا يؤثر في القديم وبني البحث على انه هل يعقل ما يؤثر من غير ان يكون المؤثر مؤثرا لذاته
او بصفة قائمة به او لا يعقل قال ذلك وعلى هذا بني مسلك الاخالة فاصحابنا
يكتفون بتاثير العبد في فعله ويقولون الصادر عنه فعل الله والمعتزلة
يقولون بتاثيره بذاته او بصفته وسددوا منا توسطوا فقالوا العلل لامور هي في
السببية ويلزمهم ما لزمهم والرابع انها الباعثة على الشرع بمعنى انه اراد
ان يكون الوصف مناطا لما في مصلحة صالحة ان يكون مقصودا للشارع من
شرع الحكم وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب وهو ماخذ القائلين بان الرب
تعالى يعلل افعاله بالاغراض والمنصور عندنا لا شعريته خلافه فان الرب يفعل
لاجله شيء عجائبي وقال الامام تبعا لابن ابي الدم المصرح من فسر العلة بالباعث
للشارع على الحكم او الحامل او الداعي ان اراد بها ان غرض حادث لذاته
محال قررنا بطلانه في علم التوحيد وان اراد به ان لمعقبها حصول الصلاح
في اعادة فسميت باعثة مجازا فهذا الجواز اطلاقه على الباري تعالى ممانعة
لا لمانع بالمحال الا ان يحتج اذن من الشارع في اطلاقه ولا سبيل اليه
ص وقد يكون دافعه او دافعة او فاعلا او فاعلة لامرين ش الوصف المجعول
علة لانه اذا تمام الاول يكون علة لمجرد الحكم فقط كالمعنى دافعا دافعة لحل

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

كتعليل

كتعليل حرمة بيع العنب بخاصته لان العلة هي العصر فلا يدع في جعل حكم معرفا لاخر وقيل يمنع لانه معلول فكيف يكون علة وعلى الاصح فلو كان الحكم حسنيا فهل يجوز تعليله بالحكم الشرعي على قولين حكاهما في المحصول واصحهما كما قاله الهندي وغيره الجواز لان المراد من العلة المعرف والبعيد ان يكون الحكم الشرعي يعرف الحكم الحسني وفي المسلين حصل لانه مذاهب ومثال الحسني قولنا في اثبات الخياط في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كالبد ص او مركبا وبالنها لا يرد على حس س سلمنا العلة باعتبار كونها الى الوصف الواحد ولا خلاف في التعليل به والى المركبة من اوصاف والتعليل به جايز عند الاكثر فانا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذي لا شبهة فيه وهذه اوصاف متشابهة فلا بعد ان يكون العلة الاجتماعية منها عند الحكم وقيل يمنع لانه يفضي اما الى خلو المعلول عن العلة المعلية او تحصيل الحاصل وهما محالان وفي المسلم قولان غريبان لا نبيا اوصاف على حدة وعزاه صاحب الحصال الى الجرجاني من الحنفية وحكاه الشيخ ابو اسحاق وغلط قايله واما الامام فذكر ان الشيخ خلاف شبعة س ومن شرط الخلاف ان يذكر اسنادها على حكمه سعت على الاستدلال ويصلح شاهدا لما طه ومن ثم كان مانعا وصفا وجوديا على الجديد ش وجه اشتراط اسنادها على الحكم ظاهر وقوله سعت على الاستدلال فيه بيان للمراد بقول العلماء اتباعث على الحكم كذا انهم لم يريدوا بعث الشارع بل ان العلة باعثة للمكلف على الامتثال مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لا علة ولا باعث عليه لانه قادر ان يحفظ النفوس بدون ذلك بخلاف المكلف فاذا اتى المكلف امتثالا لامر الله ووسيلة الى حفظ النفوس كان له اجران اجر على القصاص واجر على حفظ النفوس وكلاهما مامور به من جهة الله تعالى احدهما بقوله كتب عليكم القصاص والثاني بالامر من قوله ولكم في القصاص حياة وقوله ومن ثم كان مانعا اي مانع العلة وهو مراد

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

مطرده

مطرده في ان الانسان لا يمنع بالنهي المحض وجمهه بعض الجدليين بان
العدم عدم طرد والتعليل بالطرد ممتنع قال ولو قال الشارع اثبت
حكم كذا لعدم كذا كان للنافيت بمعنى اذا العدم فاعرفوا ثبوت الحكم
لا للتعليل فانه غير صالح للتعليل وجوه اخرون لجواز كون العدم مظنه
لمعنى مناسب فصح ان يكون علته ووجهه الامام في رسالته اليه بتوجيه
حسن فقال الوصف اذا كان ضابطا لمصلحه يلزم حصول المفسده عند
ارتفاعه فكان عدم ذلك الوصف ضابطا لتلك المفسده فيكون ذلك العدم
مناسبا للحرمه قال المقترح والصحيح الاول لان العدم لا يصلح ان يكون
مظنه لانه اما ان يكون مطلقا او مضافا فالعدم المطلق نسبته الى كل
الاحكام متساويه ضروره فلا مطمع في جعله مظنه لمعين وان كان مضافا
وهو عدم امر ثبوتي فهذا الذي قدر عدمه ان كان وجوده مناسب مصلحه فلا
مناسب تعليق الحكم على عدمه وان كان وجوده مناسب مفسده فهو مانع ولا بد
من منع وان لم يكن مناسبا فلا فرق بين وجوده وعدمه وبنه على
ان المراد بالوجود المشترط الذي لتحققه كما يريده الاصوليون بل هو
امر تعلقي او نسبي واما اني اذا علمت بهذا نسبه المصنف لمنع للامام والجواز
للامدي معكوس وهو سبق قلم فان الامام قال في المحصول جوزا التعليل
بالعدم خلافا لبعض الناس وقال الامدي في الاحكام المختار ان العدم لا
يصلح ان يكون علة بمعنى الباعث وعول في دليله على ان العلة امر وجودي ان ص
لان لا علة امر عدمي ولا يقال فالامام اختار في المعالم المنع لانا نقول
لم يختر الامدي الجواز على ان في ثبوت الخلاف بينهما نظرا العدم تواردهما
على محل واحد فان الامام بناه على رايه ان العلة بمعنى المعرف وهو بهذا
المعنى لا ينبغي ان يقع فيه خلاف اولا استماع في ان يكون العدم علة للوجود
والامدي بناه على ان بمعنى الباعث وذكر ابن السبكي بناء هذه المسئله
على تخصيص العلة فمن منع التخصيص جوز هنا ومن جوز التخصيص يقول العلة
ضابط المصلحه والعدم لا يفي والمصلحه في تنبيه اهل المصنفات

لايكون العدم جزوا من العلة وقد ذكرها ان الحاجب والخلاف فيه
كالخلاف في اصل المسئلة فلو قال وان لا يكون عدميا في وجودها كان
اسهل والعجب من المصنف حيث اسقط المسئلة في شرح المختصر وهي ثابتة في
المختصر الكبير والصغير وجعل اعني المصنف ما جعلها ان الحاجب دليلا لهذه
المسئلة دليلا لمسئلة التعليل بالحل وهو عجيب وكلام ابن الحاجب في الكبير مصرح
بخلافه ص والاضافي في عدمي ش الوصف الاضافي هو ما تعقل باعتبار غيره
كالابوة والبنوة والتقدم والتاخر والمعية والقبلية والبعدية وسياتي في
المباحث الكلامية الخلاف في الاضافيات هل هي وجودية او عدمية فاذا قلنا
عدمية وهو المختار فهل يجوز التعليل بها والعلة بمعنى الامارة ام لا فيه
خلاف مفرع على ان الامر الذي يحل الجواز ان يكون علة للامر او وجوده ام لا
ووجه التفريع ظاهر فمن منع هناك منع هنا لاستوائهما في العدم في الخارج
وانما افترقا في ان الاضافة وجودها ذهني فقط اي موجودة في الاذهان
مقدرة في الاعيان والاوصاف العدمية عدم مطلقا في الذهن والخارج ص
وجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته فان قطع باستغنائه عنه قال الغزالي
وابن الحاجب بنفت الحكم للظنة وقال الجدليون لا ش لجواز التعليل بما لا يطلع
على حكمته لانه لا علم لنا بها في نفس الامر وليس للعبد ان يعارض عالما علمه له
بل عما لا تتم علته فسطر كذلك وما تعقل فيه المناسبة تسميه اماره فان قطع
باستغنائه في بعض الصور كاستبراء الصغيرة فان الاستبراء ليتيقن براءة الرحم وهو
مفقود في الصغيرة فقال العراقي وصاحبه عبد الجبار بنفي الحكم للظنة فان
الحكم قد صار معللا بها وذهب الجدليون الى انه لا يبنى لانتفاء الحكمة فانها
روح العلة وانتصر المصنف في نقل الخلاف عن ذكر هو باعتبار الممكن
في نظر الاصوليين والا فالخلاف في هذه المسئلة بين الاصحاب فانهم
قالوا لا يكره لمن قام من النوم وشك في طهارة يده عما في الاناء قبل غسلها انا فان
تيقن طهارتها فلا يكره له الغمس قبل غسلها وقال امام الحرمين يكره وان كان
قد علق الغسل في الجنب على توهم النجاسة وقال يجوز ان يكون للتوهم ثم نعم

وحينئذ ذكر او عدم كالعدة شرعت لبراءة الرحم في موضع يعلم فيه البراءة قال
الثاني في المعتمد والمذهب الاول لانه علق عليه معلومه وهي توهم الحيض
وما علق على معنى معلوم قصر عليه ولا يلحق به ما لم يوجد المعنى فيه هذا هو الاصل
في العلل قال وقد ابعد المزني في تشبيهه بالعدة واكاقه بالنجاسة متوهمه
او جعل توهم النجاسة كحصولها كما قال احمد في المنع ويلحق ذلك بالعدة فاذا لم يلحق
حال توهم النجاسة بالعدة في وجوب المنع فلان لا يلحق حال الحكم بالطهارة
البراءة حالة نادرة فالحقت بالغالب لعدم امكان الضبط وبقين الطهارة ليس
بنادر والاصل طهارة البدن ومن امثلة المقطوع بامتناعها ايضا ما لو قال انت طالق
في آخر حيضك او مع آخر حيضك فهل هو سني او بدعي وجهان اصحهما الثاني وتشبيه
الامام في الرابعة للقياسين والثاني بدعي قال الامام وهذا القائل يعتضد
بالرجوع الى التوقف بالتعديتين وما اخذ الاول ان الحكم بتحريم طلاق الحائض
تطويل العدة وهو مقطوع بامتناعه في هذه الصورة فلا يثبت الحكم وما اخذ الثاني
ان الحكمة وان اتسعت فالعلة وهي الحيض ثابتة فيعلق بها وليس بمعنى قول الامام
بالتعبد انه لا علة له ولا يخفى ان العلة الحيض فقد يكون الشيء متعبدا من
وجه معقولا من وجه وطلاق الحائض من ذلك فمن علله بنفي الحيض فقد
نفى التعبد من حيث اذا رتب الحكم على هذا الاسم سواء وجد معه تطويل العدة
ام لا وكل من تعلق بالمظنة شرط انتفاءها على الحكمة وهذا هو الجاري على
المعنى واعلم ان اصحابنا ذكروا خلافا في باب صلاة العيدان فعله
النبي صلى الله عليه وسلم لمعنى وزال هل يبقى سنيته ام لا على وجهين كالرمل
ونحوه وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا لانا حيث قلنا سببية فلا بد له من علة
وهو جار على قولنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين في حال بعلة وفي اخرى بغيرها
ص والقاصر منع قوم مطلقا والحنفية ان لم تكن بنص او اجماع والصحيح
جوازها وفائدتها معرفة المناسبة ومنع الاكثرون وتقويه النص قال
الشيخ الامام وزيادة الاجر عند الامتثال لاجل القاصر العلة القاصرة وهي لم
تبعد عن محل النص بل نقتصر عليها ان عرفت عليتها بنص او اجماع جاز التعليل

بها ونقل الاتفاق عليه جماعة منهم الماجي وابو بكر لكل الماشي عبد الوهاب
طرد فيها الحلات الاتي والبه اشار بقوله منعا قوم مطلقا وان عرفت
علتها لتغيرها كتعليل الربا في النقدين لجوهريتهما فذهب الحنفية الى بطلانها
وذهب الجمهور منهم الايمة السلثة الى الصحة لانها مناسبة للحكم فنصح والمعتمد
قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة لكنها غير مفيدة لان الحكم ثبت بالاصل ثابت
بغيرها وليس لها فرع اذ هي قاصرة وهذا ممنوع بل لها فرع بنص واجماع فان
الخصم وافق على تحريم اللوطي مع قالوه كان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطا
وبان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم من اثبات الحكم بعلل لها فوائد فقول
المصنف وفائدتها هو جواب عن سوال الخصم وذكر لها اربع فوائد احدها
معرفة حكمة الحكم فيكون ادعى الى القبول والانقياد مما لا يعلم ما سبب وقوع
المنزح في هذه الفائدة بان مشروعية حكم السبب لم تكن لذلك بل للتعريف
فاذا سمع النظر في فوائد لم يشرع لها التي بانها انا نفيد منع حمل الفرع على
الاصل كما ان المتعدية تفيد اثبات الحكم فانه اذا علمنا انها قاصرة امتنع
القياس عليها لانها انما تريد النص قوة ومعارضة ان ذكره الماجي وابو بكر وغيره
قال وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسئلة فيكون الحكم ثابتا بالعلة والنص
معا وسبيلي ان نحمل هذا على ما اذا كان النص ظاهرا فيمكن ان يقال انما تعرى
الظاهر وتعصمه من التاويل واما اذا كان نصا فلا بد في حمل النصوصية منه متعدية
الا ما نقل التاويل اما اذا كان قاطع فلا تقبل اذن وقد صرح بذلك الامام
في البرهان وتابعه ان المكلف يقصد الفعل لاجلها يفعل له اجران اجر
قصد الفعل الامتثال واجر قصد الفعل لاجلها فيفعل المامور به لكونه
امرا وللعلة ذكره والد المصنف وظهر بهذه الفوائد بطلان قول ابن زيد
المجنى كالها لا تفيد علما ولا عملا ولا تتعدى عند كونها محل الحكم او وجه الخاص
او وصفه اللازم من علة الحكم اما محله الذي ثبت فيه او جزء ماهيته الخاص
او وصفه اللازم للموصوف فالاول كقولنا الذهب ربوي لكونه ذهبا فان علة
ذلك الحكم ذلك المحل او وصفه وكذلك علة حرمة الخمر كونه معتصرا من العنب

والثاني

والثاني لكونه معتضرا فقط والثالث كالتقديم في الذهب والفضة
فانه وصف لازم لها ومثله في المستصفى بالصغر بعني في الولاية عليه ونبه
عليه لانه يزول بالكبر فاشبه الشدة المكتسبة في الزنوج وهذه التعليلة
لا تكون الا في العلة القاصرة لاستحالة وجود خصوصية المحل او حزء المحل
او وصفه اللازم له في غيره واما ان يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره
فلا يكون الا في التعديه كتعليل ابطال بيع الميع لكونه عند معاوضته تعذر المعاوضة
من حيث انها جنسه جزء لا يتصور وجوده من كلامه جواز التعليل بحل الحكم او
جزء الحل وهو قول الاكثرين وقال الهندي الخلاف فيه مبني على جواز التعليل
بالقاصرة فان جوز ذلك جوز هذا وان منع منع وقال الاصفهاني شارح المحصول
ذهب الاكثرون الى جواز التعليل بالمحل وجزئه وقيل بالمنع فيهما وقيل
بالجواز بالجزء دون المحل ومختار الامام جواز التعليل بالمحل في القاصرة دون التعدية
وقد قال لا حقيقة لهذا المذهب لان العلة بالمحل في القاصرة واطلاق
الاول وان اطلق فهو مخصوص بما يكيف يصح التعليل بس ويصح التعليل
بمجرد الاسم اللقب وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي وخلافا للامام واما
المشتق فما قال واما الحوالاسيض فشبه صوري بس للتعليل بالاسم بلان صور
احدهما الاسم اللقب كما لو علل كون النقدين ربويين بان اسمهما ذهب وفضة
قال الشيخ ابو اسحق في اللمع يجوز ان يكون وصف العلة صفة كالطعم في البر
واسم كقولنا تراب وما قيل لا يجوز ان يكون الاسم علة وهو خطأ لان كل معنى
جاز ان يعلق الحكم عليه من جهة النص جاز ان يستنبط من النص ويعلق الحكم عليه
كالصفات والاحكام واما الملقي المحصول فما لا نعلم احدا على انه لا يجوز التعليل
بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان العرب سمته فانا نعلم بالضرورة ان هذا اللفظ لا
اثر له فانا نريد تعليله بمعنى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك تعليل
بالوصف لا بالاسم فحصل طريقان احدهما القطع والثاني اثبات خلاف
والصحيح الجواز وهو الذي صححه ابن السمعاني وغيره وقد استدل الشافعي
بقول تارك لكل كلمة لانه يقول فشابه قول الاديب في ذكر صاحب الخمال من الجمال

حرام

بالمنع

مقال

ان الامام احمد نص على التعليل جوابا الثانية اسم اشتق من فعل كالضارب
والقاتل يجوز حمل له عليه وحكايه المصنف فيه الاتفاق ممنوع فقد نقل سلم
الرازي حكايه قول بمنع الاسم مطلقا لغويا ومشتقا الثالثة اسم اشتق من
صفة كالابيض والاسود قال ابن السمعاني فهذا من علل الاشباه الصوريه قال واصح
بالشبه الصوري احتج به الثانية لكان تكلم عن محله الفرق بين العلة الناصره
والعلل بالمحل والتعليل بالاسم والجواب ان العلة الناصره اعم من المحل لان المحل ما
وضع له اللفظ كالخمر والبر والناصره اسم استدل عليه محل النص لم يوضع له اللفظ
كالشدة به وكل محل عليه ناصره وليس كل عليه ناصره محلا واما الفرق بين المحل
والاسم فحاصل من وجهين احدهما ان المراد بالاسم الجامد الذي لا ينبئ عن صفة
مناسبة لصحة اضافة الحكم اليها بخلاف الخمر الدال على التحريم المناسب للتحريم
وهذا لا يتكل بالفرقة يجوز التعليل به وهو جامد والثاني ان يكون المراد
التعليل بالتسمية كحرمت الخمر لتسميتها خمرا والتفاضل في البر لتسميته برا
ونحوه اذ التسمية لا اثر لها بخلاف المعنى المستفاد من المحل اشارة او تنبيه
وربما التفت الكلام هنا الى الاسم والمسمى قال وهما واحد ومتغايران والمراد
المسمى الذي هو مدلول الاسم فحكم حكم سائر العلل ان كان مؤثرا او مناسبا عليه
والا فلا ومراد الاسم الذي هو اللفظ لم يعلل به قطعا ص وجوز الجمهور
التعليل بعلتين واد عوا وقوعه وان فورك والامام في المنصوصه دون
المستنبطه ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا وقيل يجوز في العقاب والصحيح
القطع باستحالته عقلا للزوم المحال من وقوعه لجمع المتضادين يجوز تعليل
الحكم الواحد نوعا المختلف شخصا بعلل مختلفه وفاقا كتعليل اباحة قتل
زيد بردته وعمرو بالقصاص وخالد بالزنا اما الواحد بالشخص فلا خلاف في
امتناع تعليله بعلل عقليه واما بعلل شرعيه كتحريم وطي الحايض المعتده
المحرمه تعليل مذاهب احدها وعليه الجمهور جوازه مطلقا ووقوعه فان
اللمس والبول والغايط والمذي تنقض كل واحد منها الحدث والقصاص
والردة تبيح كل منها القتل وكذلك اذا اوجب صغره ابن زوجها حبك والخلل

حرمت لكونك حالها وعراد نعه وخرج المانع كل صوره على انها احكام متعد ده
كقولهم في العلل باسباب ان اخاص العلل متعد ده وان اتحدا النوع لمحل
فان العلل في صوره واحده محال تعدده اذ هو ازهاق الروح بصوره العمد
والحال يدفع كل استدلال والثاني المنع مطلقا واختاره الامدي وقبله
عن القاضي وامام الحرمين والثالث يجوز في المنصوصه دون وهو راي
الهندي ابن دقيق واختاره الامام واتباعه والرابع يجوز عقلا ولكنه
ممتنع شرعا وهو ما نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين وقال الصفي الهندي انه
الاشهر عنه تعني خلاف نقل الامدي وعليه جرى المصنف بانه الموجود
في البرهان حيث قال ليس ممتنعا عقلا وشرعا ونظرا الى المصالح الكليه
ممتنع شرعا وحاصله انه جايز عقلا لكنه لم يقع قط وذكر انه نص الشريعه
ولم يجد ذلك وقال ان المحققين في المسايل يختلفون في العلل كاختلافهم في
الحكم كمسله الرباهذا مع انه في كتب الفروع قال في تدبير المستوله انه يصح ويكون
معتقا يوم موت السيد شبيان لكنه اعترف بانه لا اثر لبقا التدبير وكانه
انما منع اجتماع علتين معرفان او موثران فحيث لا يحصل التاثير لم يمتنع وهل يجري
هذا الخلاف في التعليل بعلتين سواكان متعاقبتين او معا او هو مختص بالمعيه
كلام ابن الحاجب يقتضي الاول والصواب عند المصنف الثاني وقد اضعفه بقوله
وقيل يجوز في التعاقب واحتج عليه بانه لا يلزم من محاله حاله التعاقب ان
يكون في الاسبق من يمنع ان اللص الذي سلا ثيابا بعلتين وان وجد احدهما
بعده بل لا علة الا واحدة فقط ولا يكون الحدث سلا غير علة واحده وهذا
لا يقوله احد ثم الصحيح عند المصنف القطع بامتناعه عقلا ص والجمهور
ونوع حكمين بعلة اثباتا كالرقه للقطع والغرم ونفيا كالحيض للصوم والصلاه
وغيرها وثالثها ان يتضادا اس في تعليل الحكمين بعلة مذاهب احدها الجواز
سوا الاسباب كالرقه فانها سبب القطع زجرا للسارق حتى لا يعود وتاسب
التغريم جبرا لصاحب المال وفي النفي كالحيض تاسب المنع من الصلاه والصوم وغيرها
من الاحكام كالطواف وقراءة القرآن ومس المصحف والمذهب الثاني المنع مطلقا

المستنطه

والثالث المنع ان لم يتعدا كالحيض لحرمة الصوم والصلاة دون ما اذا تعدا
كما يكون مبطلا لعقد مصحح لاخر كما تابيد في الاجارة والبيع مر ومنها ان لا
يكون ثبوتها منافيا لثبوت حكم الاصل خلافا لقوم مر اي من اهل العراق
كما قاله القاضي عبد الوهاب كما يقال فيما اصابه عرق الجلب اصابه عرق جوان
نجس فيكون نجسا كالعابه بجامع كون عرق الجلب نجسا فيقال لا نسلم فان
استقذاره انما حصل بعد الحكم بنجاسته وقال الهندي لنا الجواز ان اريد بالعلة
المعرف وان اريد بها الموجب او الباعث فلا مر ومنها ان لا يعود على الاصل بالابطال
مر لان العلة فرع هذا الحكم والفرع لا يرجع الى ابطال اصله والا يلزم ان يرجع
الى نفسه بالابطال وبهذا ضعف ما اخذ الحنفي في تاويل حديث في اربعين شاة
شاة اي قيمة شاة لان القصد دفع الحاجة بالشاة او قيمتها فانه كما يلزم منه
ان لا يجب الشاة عينا فان غير الشاة ليست بشاة قال الشهرودي وانصف
امير المتاخرين يعني العراقي فقال ليس هذا امتناعا للنص وانما يلزم ان لو جوز والترك
مطلقا اما الى بدل فلا عدم الشاة عن كونها واجبة فان ادى قصله من
خصال الكفارة المخير فيها فقد ادى واجبا وان كان الواجب شاة ادى بعدها
فهذا توسيع للوجوب لا اسقاط له واما تخصيص الشاة بالذكر فيجوز ان يكون
لكثرة الوجود عندهم كتخصيصه الاستنجاء بذكر الحجر مع الجواز بالمدر او لسهولة الاداء
على المالك قلت فيه دفع للنص من حيث ابطال تعلق الزكاة بالعين ونقلها
الى الذمة ولئن سلم انه لا يقتضي الابطال لكنه يقتضي البعد والجواز لغير
حكم النص بعلته لا سيما وسبق الزكاة على البعد مر وفي عودها بالتخصيص لا التعميم
قولان الخلاف في عودها بالتخصيص ليس هو الخلاف في تخصيص العموم بالقياس
كما قد يوهمه بعضهم لان ذلك في قياس نص خاص اذا قابل عموم نص اخر وهذا
معناه ان العلة المستنبطة من اصل عام من كتاب او سنة هل تشترط ان لا
يعود على اصلها بالتخصيص فيه قولان التي تستنبطان من اخلال قوله
نقض الوضوء بكل الخارج احدها لا ينقض نظرا الى ان العلة مظنة الاستمتاع
لا سيما اذا فسر الملامسة في الاية بالجماع فقد العلة عادت على الاصل بالتخصيص

والثاني منقض لهما بالعموم وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه
يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى مقتضي لتخصيصه بالمأكول
لانه بيع الربوي باصله وليس ربوي لا مدخل له في الربي وللشافعي في بيعه
بغير المأكول قولان ماخذهما هذا الاصل والامع المنع تمسكا بالعموم
وانما لم يرجح المصنف شيئا من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحا
في بعض الصور لخصوصه بالمعنى كالمحارم وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان
وذكر الهندي في رسالته السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص
العلة فقال ما استنبط من الحكم يجب ان لا يبطله بالكلية لانه فرعه وان
ادعى تخصيصه فيه خلاف مبني على تخصيص العلة لان التخصيص مناف والفرع
لا ينافي اصله ثم قال فعلى المستنبطه لا يجوز ان يكون مخصصه للكتاب والسنة
المتواترة وهو بناء على انه لا يجوز تخصيصها بالقياس ومذهبنا صحته وذكر
في موضع اخر ان ما نبت عليه بالايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يجوز
ان يستنبط منه تخصيص الحكم قطعا وان جوز ذلك في غيره وهو مصرح بتخصيص
الخلاف بالعلة المنصوصة وجزم في المصنفي بان العلة اذا عكرت على
الاصل بالتخصيص لا تبطل واستبقى ما اذا سبق المعنى الى الفهم بجواز ان
يكون قرينة مخصصة للعموم قال اما المستنبطه بالتامل فيه نظر واما
عودها على الاصل بالتعميم فمحل وفاق وهو غالب الاقيسة كاستنباط
ما سوى السكر من قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام
وهو عصير قال
التاجي ابو الطيب الطبري واجمعوا على انه ليس لنا علة نعود على اصلها
بالتعميم الا هذا المثال وذلك جائز بالاجماع وبما قاله نظر ص وان
لا يكون المستنبطه معارضة بمعارض خاص موجود في الاصل ص ولا في الفرع
ش من الشروط اذا كانت مستنبطه ان لا يكون معارضة بمعارض خاص
موجود في الاصل صالح للعلية وليس موجودا في الفرع فانه متى كان في
الاصل وصفان متعارضان تقتضي كل منهما نقيض حكم الاخر لم يصح اعمال واحد
منها الا بترجيح ومثاله قول الحنفي في البيت صوم عن ماذي بالنية قبل

ردكل العموم ان للعلة
فلا يجوز تخصيص العموم بالقياس

كون الوصف المعارض
لعلة الاصل

الزوال كالعمل بقول صوم فرض فيحاط فيه ولا ينبغي على الموله قيل ولا
في الفرع اي ويشترط ايضا ان لا يكون في الفرع وصف معارض والا
فمتى عورضت لم يثبت الحكم لانه مرجح انه معارض منافي يلحقها باصل اخر
مثاله في مسح الراس ركن في الوضوء فيتمن تليسه كغسل الوجه فمعارض بالخصم
يقول مسح الراس فلا يتمن تليسه كالمسح على الخفين وانا نقيد المعارض المنافي
بما ان المعارض ظاهر في المنافي بعينها لانه المراد هنا خلافا لمن ظن
انه المراد به المنافي بوصف اخر لانافي وهو باطل فانه لو كان المراد
بالمعارض هنا غير المنافي لم يمنع احتمالها وكونه ممنوعا وقد صرح المصنف
بان المعارض لا يكون منافيا فيما بعد بقوله والمعارض هنا وصف صالح الخ
اي يعني ان قوله وقيل ولا في الفرع ضعيف ان الراجح خلافه ولا ناقيه قوله
فيما سبق في شروط الفرع قبل المعارضة على المختار وذلك لان القول بانه
شرط في العلة ان المعارض مشترطها في الفرع ضعيف عنده واليه
اشار بقوله وقيل وهذا ان انتفا المعارض في الفرع شرط ثبوت حكم العلة
فيه لا شرط صحة العلة في نفسها فانها في نفسها لجواز ان يكون صحيحة سواء
ثبت الحكم في الفرع ام تخلف لسبب من الاسباب فمتى تخلفه من ادعاء شرطا
للعلة نفسها فقد وهم واما قبول المعارضة في الفرع فحق لان ذلك واقع
لغرض المستدل فكان قبوله والانفصال عنه حقا والحاصل ان انتفا
المعارض في الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة فليس من قوادح
العلة في شيء وان كان من قوادح القياس قال المصنف وليس للمعلل
من هذه المسئلة قال وفي الحقيقة قولنا هنا كذا قبل المعارضة جواب سؤال
مقدر وتقديره اذا لم يشترط نفي المعارض في الفرع فهل قبل المعارضة وتقرير
الجواب نعم نقبل لا لكونها قادحة في العلة بل لكونها قادحة في القياس ص
وان المخالف نصا او اجماعا اس لانها ادلى من القياس ومثال مخالفة النص
قول الحنفي لمراة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على بيع
سلعتها فهذا علة مخالفة نص عليه الصلاة والسلام ايما امراة نكحت نفسها

قوله

بغير

بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه
في عدم الوجوب بجامع السفر المرخص للمشقة فهذه علة مخالفة للاجماع ص
ولا يضر زيادة عليه ان ثبت الزيادة مقتضاه وقائلا للآمدي س اي زيادة
على النص بان يكون النص دالا على عليته وصف يزيد الاسباط على ذلك الوصف
قيدا ما منهم من المنع ذلك وقال الآمدي انما يشترط اذا ثبت الزيادة بمعنى
النص واحتمال المصنف وقال الهندي انما تجه الاول لو كانت الزيادة على
النص نسخا وليس كذلك ص وان سمين خلافا قال الكيا عليه منهم مشترك
س ذهب بعضهم الى انه يجوز الالحاق لمجرد الاشتراك في وصف عام او
مطلق كقول عمر رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك
فلو اوكفى في كون الشبه مثبتا للشبه الاشتراك في وصف واحد قال الهندي
واطبق الجماهير على سواده واضافه الى التسويه من العامي والمجتهد في اثبات
الاحكام الشرعيه في الحوادث لان عامي جاهل بغرض الاصل يعلم ان هذا
النوع افضل من الاصول في وصف عام وتراجع السلف على انه لابد في الالحاق
من الاشتراك بوصف خاص فانهم كانوا يتوقفون في الحادثه ولا يجمعونها
باي اصل اتفق بعد عجزهم عن الحاقها بما شاركها في وصف خاص ص ولا
يكون وصفا مقدرا وفاقا للامام س مثاله ان يقول جواز التصرف نحو البيع
والهبه والوقف والاعتاق معلل بالملك والوجود له حقيقه والعدم
يكون عدما محضا وهو ممتنع فيقول الملك يعني مقدر وشرعي في المحل اثر جواز
التصرف المذكور وما نقله المصنف عن الامام صحيح وعبارته في المحصول
الحق انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدره خلافا للفقها العصريين بل قال
صاحب تنقيح المحصول انكر المصنف وجماعه تصور المقدر في الشرع فضلا عن
التعليل به ص وان لا يشاول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه على
الخلاف س مثال العموم قوله صلى الله عليه وسلم الطعم بالطعام مثلا بمثل
فانه دال على علة الطعم فلو قلنا التفاح ربوي قياسا على البر لجامع الطعم

فانه على هذا الحديث لم يصح لان النص يتناول النكاح بحكم العموم فلا يحتاج الى القياس ثم انه قد يحكم بجعل الاصل فرعا والفرع اصلا وليس هو بأولى من العكس ومثال الخصوص كما روي من قاء او رعف فليتوضأ فلو صلى ثم اتى بخارج من غير السبيلين ينقض كالخارج منهما ثم استدل على ان الخارج منهما ينقض بهذا الحديث لم يصح لانه تطويل بلا فائدة ص والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل س شرط بعضهم في العلة ان تكون مستنبطة من اصل معلوم الحكم وهو باطل لانه يجوز القياس على الذي ثبت حكمه بدليل ظني الخبر الواحد والبراءة الاصلية والعموم والمفهوم وغيرها ص ولا انتفاء مانعه مذهب الصحابي س شرط بعضهم ان لا يكون مخالفا لمذهب الصحابي وهو ايضا باطل لانه ليس بحجة وسلمنا كونه حجة فلا نسلم ارجحيته على القياس ص ولا القطع بوجودها في الفرع س شرط بعضهم ان يعلم وجودها في الفرع على وجه القطع وهو ايضا باطل لانه من جملة مقدمات القياس فيجوز ان يكون ظنيا كغيره من المقدمات ص اما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بالمعنى س قد سبق اشتراط انتفاء المعارض المساوي واما غيره فالمساوي في اشتراطه خلاف مبني على التعليل بالمعنى صرح بذلك امام الحرمين والآمدي وغيرهما ثم شرع المصنف في بيان المراد بالمعارض غير المساوي ص والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحيه المعارض غير مناف ولكن يؤول الى الاخلال كالطعم مع الكيل في الربا لانا نبين ونقول في النكاح س اشار بقوله هنا الى ان المعارضة تطلق ويراد بها سببان احدهما الايان بوصف يقتضي نقيض ما اقتضاه المستدل كما اذا علل بوصف يقتضي التحريم فعارضه بوصف اقتضى الجواز وهذا هو المراد بقوله فيما سبق المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم والثاني الايان بعلة صالحة لان يتعلق بها في الحكم كما صلحت علته المستدل وبينا الخلاف عنها في الفرع لا في الاصل وهو المراد بقوله هنا وصفا اي يقابل وصف المستدل بوصف اخر صالح للعلية كصلاحيه وصف المعارض غير مناف اي في الاصل ولكن يؤول

الى

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

بيان نفيه لان ان الحاجب اراد بالنفي الانتفاء واظهر منفيه خلافه والمصنف
اراد اظهر منفيه فلذلك لم يحتج الى لفظ بيان فكان اخصر واحسن ولا
يقال ان الحاجب وغيره اراد بالنفي فعل الفاعل لانهم لو اراده ذلك لم
يحتاجوا الى لفظ بيان بل كانت حشو ص ولا يرد اصل على الختار ش اي
لا يلزم المعترض ابدا اصل يتم تاثيرا الوصف الذي عارض به ويشهد له بالاعتبار
كما تقول العلة الطعم دون الطعوم بدليل الملح ان حاصل سؤاله نفي الحكم في
النزع لعدم العلة او للستدل على ذلك بالتعليل بذلك الوصف لجواز تاثير هذا
وهو لا يدعي عليته ما ابداه حتى يحتاج الى شهادة اصل ص والمستدل المنع بالمنع
والقدح والمطالبة بالتاثير والشبه ان لم يكن سبرا وبيان استقلال ما عداه في صوره
او لظاهر عام اذا لم يتعرض للتعميم ش للمستدل دفع المعارضة بوجوه اولها
العجز بعارضة من النبي صلى الله عليه وسلم وكان اذا كان موزونا او معدودا او ناسبا
القدح في الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفي لا يعلم به او غير منضبط
او غير ظاهر او غير محدود ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق
افسادها ليس المراد به مطلق القدح اذ الدليل عليه واما لم يعطفه على المنع مع ان
المنع قدح وكذلك المطالبة بالتاثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم انه
اراد قدحا خاصا وان اللفظ اطلق اختصارا وهذان الجوابان يبطلان التعليل
بالمناسب والشبه والسبر وغيرها وتاثيرها تخصيص اذا لم يكن الطريق الذي
ابت بها الوصف سبرا وهو ان يطالبه بتاثير الوصف شبها كان امر مناسبا اما اذا
كان ابت وصفه بطريق السبر والتقسيم فليس له ان يطالب المعترض بالتاثير
فان مجرد الاحتمال كاف في دفع السبر فعليه دفعه ليتم له طريقه السبر
واعلم ان بين المستدل تاعدا الوصف الذي عورض مستقل في صوره من
الصور اما بظاهر من النصوص واجماع فيمتنع اذ ذاك ان يكون وصف المعترض
عليه في موضع التعليل ليلا يلزم الغاء المستقل واعتبار غيره وقوله اذا لم
يتعرض للتعميم قيد في هذا الرابع اي بشرط ان لا يتعرض للتعميم والا فمستقل
صور المسالة لانه لو تعرض للتعميم لكان شبيها للحكم بالنص لا بالقياس وخرج عما

صوابه
فمنع وجود الوصف
الاصل ومنع كونه علة لوعارض
طعمه الطعم بالكيل لاكل
منه مكيل لكنه ص

فيه وحاصل هذا الدفاع المعارضة بطريقين عامين وهما المنع والقدح وبطريق
خص بما اذا لم يكن القياس سبرا وهو الثالث وبطريق شرط ان لا تعرض فيه
للتعميم ليلائم تحصيل صورة المسئلة وهو الرابع وهذا هو الذي اياه عرض
الجزري الثالث والرابع حيث قال وبالمطالبة وبيان وعدم اثباته في القدح
مر ولو قال ثبت الحكم مع انتفاء وصفك لم يكف اذا لم يكن معه وصف المستدل مؤثر
مطلقا وعندي انه منقطع لاعترافه بعدم الانخرام س لو قال المستدل
ثبت الحكم في صورة مع انتفاء هذا الوصف الذي عارضني به فثار ما في صورة تشمله
على الوصف الذي ادعي هو انه العلة وثار ما في صورة لا تشمل عليه فان
كان الاول هو كان لانه في الصفة قادح في وصف المعارض لعدم الانخرام
والعكس شرط فيما على منع تعدد العلل وان كان الثاني لم يكف لانه كما يفسد
عليه المعترض كذلك يفسد عليه المستدل لان الانخرام لازم لهما لوجدان
الحكم بدون وصفهما وعند المصنف المستدل منقطع حينئذ بما ارادا لصورة المشار
اليها لاعترافه بعدم الانخرام عليه قال وسقط سواء انعلل بعلتين
او جوزناه اما اذا انتفاء فواضح واما ان جوزناه فلانه بما ارادة الصورة التي
لم تشتمل الا على وصف المعترض وقد علم منه معترف بانتفاء قادحه والا لم يكن
لايراده اياها وجه وقدحها في وصفه كقدحها في وصف المعترض سواء اذا
قدح بها وصف المعترض كان معه قادحا بطلان وصفه وذلك عين الانقطاع وانما قيد
بقوله اذا لم يكن معه وصف المستدل الا انه ينفي اذا كان معه فشمل كلامه
الصورتين وقوله وقيل مطلقا يعني قيل انه لا ينفي مطلقا سواء اشتملت
الصورة على اليقاء وردها على وصفه ام لم تشتمل وهذا ظاهر اطلاق ابن الحاجب
حيث قال ولا ينفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى مر ولو ابدا
المعترض ما تحلف المنفي سمي تعدد الوضع وزالت فائدة الالغاء ما لم ينفي المستدل
الحلف بغير دعوى قصوره او دعوى من علم وجود المظنة ضعف المنع خلافا
لمن زعمها الغاس ولو ابدا المعترض ايرادا اخر حلف لوصف الذي الغاه المستدل وعقوم
مقامه سمي تعدد الوضع لتعدد اصل العلة فانما تعددت باصلين لان المعترض

اورد الوصف فلما الغى عومنه باخر وصار معه كالاجل بها كقولنا في اذا اسلم
العبد حربيا امان مسلم عاقل فصح كالحر لان الاسلام والعقل مطمئنان لاظهار
مصالح الامان فيعارض المعترض الحجر به مدعيا انها جزؤا العلة فالعلة
امان المسلم العاقل الحر لا المسلم العاقل فقط فان الحجر منظنه الفراغ للنظر
فكون النظر بها اكمل فلا يجوز قياس العبد على الحر فيلغيها المستدل بالماذون الاذن
له في القتال فان الحقيه واقفوا على صحته امانه فتقول المعترض علة الحجر به
في صورة الماذون فان الاذن مظنه لبذل الوسع في النظر اذ لا شاغل له وتوالب
المصنف وزال فايده الالغا احسن من قول ابن الحاجب فسدا الالغا فان الغا
لا يسدل هو صحيح واذا اي المعترض بما علقه فذلك اعتراف منه بصحته
ولكل اتيانه بما يخلصه نزل فايدته التي هي سلامه وصف المستدل لانه يتصور
المعترض وقوله ما لم يلغ يشير الى ان للمستدل الغا المخلف واخراجه عن درجه
الاعتبار بما مناس النظر ان الاظهرين احدهما عام لكل مستدل وهو دعوى
ان المخلف الذي ذكره المعترض قاصر فان قصوره لا يخرجه عن كونه صالحا
للعليه لجواز التعليل بالقاصر ولكونها مساويه للمتعديه اذ ترجح العله
بتعديها والخلاف فيه معروف اما في التعليل بالقاصر فسبق في القياس واما
في انه هل ترجح المتعديه او القاصره او يتساويان فذكره في باب التراجيح والثاني
حاصل بمستدل سلم وجود المظنه فلا يسعه ان يقول الوصف الذي عارضني
به ضعيف المعنى لان ضعف معناه المعنى لا يضر بعد ثبوت المظنه التي
بها التعليل والى الظهرين اشار بقوله بعد دعوى قصوره او دعوى من سلم وجود
المظنه ضعف المعنى اي فانه لا الغا بعدين وما في قوله ما لم يلغ مصدريه
اي بعد عدم الغاء المستدل المخلف وقوله خلافا لمن عمم الغا اي ذعم ان دعوى
القصور الغاء وهذا مردود عليه اما بناء على ان التعليل بالقاصر باطل ان كان يعتقد
ذلك او على انا ردون المتعديه عند التعارض وان رجحان وصف المستدل
كاف في رفع المعارضه وذعم ان تسليم وجود المظنه لا يدفع الالغا تضعف
المعنى وهو مذهب ضعيف واشار بقوله ذعم الغا الى ان احدا لا يقول انها

الاذن

عرفا

عبد العلة وجوز المستدل ذكرها وانما يجوز للمستدل ذكرها وجعلها راجعة
للخلف من بعدها العلة وعاد الخلاف الى انها هل هي علة او لا فان قال هي
علة ادعاها مستدلا لا علة ومن قال ليس بعلة لا يمكنه الا دعوى عدم قبولها
لعدم تاييدها ص ويكفي رجحان مجاوز وصف المستدل بناء على منع التعدد ش
يعني انه لا يشترط في الوصف المعارض لوصفه مساويا لوصف المستدل بل يكفي
ان يكون راجحا في اصل المناسبة او الشبه نعم اذا عارض وصف لا يكون مساويا من
كل وجه فللمستدل الدفع بان وصفه اثبت واجلى او اكثر شبها ان
كان القياس شبها ويكفي رجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع المعارضة
وهذا قاله المصنف بناء على احيان منع تعدد العلل فمن كان وصفان صالحان
للعلة تعلقنا باوفرهما وحذفنا الاخر عن درجة المعارضة الاعتبار واما
ابن الحاجب فاحتاط فانه لا يكفي حيث قال ويكفي رجحان المعين اي لا يكفي في وجوب
المعارضة كون الوصف المعين راجحا على وصف المعترض وذلك بناء منه على
جواز اجتماع علتين على معلول واحد فكل واحد منهما جزء علة اصله ص
وقد يعترض باختلال جنس المصلحة وان اعتبر ضابط الاصل والفرع مثل كونها
في الاباط اوجب فرجا في زج مستهى طبعا محرم شرعا فحد كالزاني فيقال
الضابط وان كان متحدا لكن الحكم مختلف اذ حكمة الفرع الصيانة عن
رذيلة اللواط وفي الاصل دفع مفسدة اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر
الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وعلم من ذكر المصنف
القدح باختلال جنس المصلحة هنا انه ضرب من المعارضة في الاصل لانه ابدى
خصوصية فيه كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه مؤديا الى اختلاط
الانساب واستغنى المصنف بذكر تعدد الوضع واختلال جنس المصلحة
هنا عن ذكرها في القوادح ص سواء عدت خصوص الاصل عن الاعتبار
ش اي بطريق من الطرق فيكون العلة التعدد المشترك او بين ان حكم
الفرع مثل حكم الاصل او اكثر كما في سلمنا ان الزنا وان ادى الى ضياع
المولود لكنه يودي الى انقطاع النسل فاللواط يودي الى عدم الولادة بالكلية

لعله
الترتيب

ص واما العلة اذا كانت وجود مانع او انتفاء شرط فلا يلزم وجود المقتضى
وفاقا للامام وخلافا للجمهور ش اذا كانا العلة لانتفاء الحكم وجود مانع
كعدم وجوب القصاص على الاب لمانع الابوة او انتفاء شرط كعدم وجوب الرجم
لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم لم يلزم وجود المقتضى وهو اختيار
الامام في المحصول واتباعه خلافا للآمدي في تعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي تسمى تعليلا بالمانع وقال الهندي لا يخفى ان هذا الخلاف
انما يأتي اذا جوزنا تخصيص العلة فان معناه لم يتصور ان التعليل بالمانع
حينئذ لا يتصوره فصلا عن ان يكون شرطا بيان وجود المقتضى ام لا
وهو في هذا البناء على مباني الامام وفيه نظر فقد يقول المانع من تخصيصها
ما يسميه بالمانع هو مقتضي عندي للحكم بالعدم قال الشيخ التفتازاني في غير الاب
هو العلة في ايجاب القصاص وقتل الاب لخصوصيه هو المقتضي لعدم
الايجاب ويعود الخلاف عند التحقيق لفظيا ص مسالك العلة الاول
الاجماع ش المراد بالمسالك الطرق الدالة على ان الوصف علة وقدم الاجماع
على النص تبعا للبيضاوي انه مقدم عليه في العمل وقدم ابن الحاجب وغيره
النص وهو اولى لانه اصل الاجماع فاذا اجمعوا على علية وصف اجماعا
قطعيا او ظنيا ثبتت عليته مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان قال العاضي ابو الطيب اجمعوا ان النهي فيه لان الغضب يشغل
قلبه ص الثاني النص الصريح مثل لعلة كذا فسببت من اجل مجوني واداس المراد
بالنص ما دل من الكتاب والسنة على العلية وهو قسمان صريح وغير الصريح وكي
بالقاطع وهو ما يدل بالوضع على العلية من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال
وله الفاظ منها لعلة كذا او سبب كذا او من اجل كذا كقوله صلى الله عليه
وسلم انما جعل الاستيذان من اجل البصر ومنها كي كقوله تعالى كيلا يكون دولة
اي انما وجب خمسة كيلا تتداوله الاغنياء منكم فلا حصل للفقراء شيء ومنها اذن
كقوله عليه الصلاة والسلام لابي بن كعب وقد قال له اجعل لك صلاتي كلها اذن
يغفر الله لك ذنبك كله وجعل ابن السمعاني من اجل وكي دون ما قبلها في الصراحة

فهذا اتى المصنف بما التعقب المسمى بتراخي الرتبة ص والظاهر كالام ظاهر
قد تصحو ان كان كذا فالباء للتعدية في كلام الشارع فالراوي الفقيه تعبيره
ش الثاني من مسلكي النص الظاهر وهو ما احتمل غيره احتمالا مرجوحا وله
الفاظ منها اللام وهي اما مظهرة كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور واما لم تكن صريحا لاحتمالها الاختصاص والملك وغيره
واما مبدوة نحو ان كان كذا فنصح ان كقوله تعالى غسل بعد ذلك زنيم ان كان
ذا مال وبنين لان ذلك في تقدير اللام فهي في الحقيقة لام متعدية ولهذا جعلها
المصنف بعد رتبة المظهرة ومنها الباء كقوله تعالى حراما كانوا يعلمون واما
لم تكن صريحا لجواز التعليل ومنها ترتب الحكم على العلة بحرف الفاء لانها
ظاهرة في التعقيب ويلزم من ذلك العلية غالبا لانه لا معنى لكون الوصف
علة الا ما يثبت الحكم عقبه ويترتب عليه واما لم تكن صريحا لانها قد ترد في
الواو وقد في التعقيب من غير علة ثم هي ضربان احدهما ان يدخل الفاء على العلة
ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقصته ناقته
لا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا متفق عليه وهذا
اول من تنبه ابن الحاجب بقوله فانهم يخرون فانه لا يحفظ بهذا اللفظ
وثانيهما على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما او في كلام الراوي مثل سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وسواء
كان الراوي فقيها او غيره لكن هي في كلام الفقيه اقوى من لسن بفقيه كان
الفاء في كلام الشارع اقوى دلالة على العلية في كلام الراوي لتطرق احتمال
الخطا اليه وهذا الترتيب مستفاد من تعقب المصنف مبهما لها وجعل ابن
الحاجب دلالة هذه الاقسام من باب التصريح وخالفه المصنف وقال ترتيب
الحكم على الوصف يحرف الفاء يفيد العلية بوضع اللغة ولم تضع العرب ذلك
دالا على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالاولى والتنبيه واما جعله صريحا
لتخلفه في بعض محاله عن ان يكون ايما وهو حيث يكون الفاء بمعنى الواو
فكانت دلالته اضعف وفي كلام ابن الحاجب اذا كان فيه مرجح شرط

او معنى شرط كان ذكره الموصوفة والاسم الموصول فانه لا يمكن حمل الفا
ديها على الواو او العاطفة اذا العطف لا يحسن قبل تمام الجملة ومن هنا يظهر
لك انه لا يصح تمثيلهم للظاهر بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
مراجيا ارضا سنة فهو له لان الاول فيه معنى الشرط والثاني صريحه فيكون
نصا في اعتبار الوصف المذكور نعم جعل ابن الحاجب سهى فجعل وزنا ما عزر حم من
امثلة الصريح وهذا ليس بمسلم له على انه قد تقال في الاول وان كان نصا
في الاعتبار فليس نصا في الاستقلال بل يجوز ان يعتبر جزء اخر لم يذكر كقوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الغاية لا تستقل بالوجوب بدون الحدث
ولكن قوله والسارق والسارقة فاقطعوا السرقة لا تستقل بالوجوب نعم
هو ظاهر في الاستقلال او هو الاصل في الاتباع والغاية في اللسان تتبعه
للثاني الاول واما يكون ذلك حقيقة عند الاستقلال فقد اطلقوا
ان هذه الصيغ من قسم الظاهر وهو اعتبار الاصل لكن قد يدل بالصريح وذلك
منها اذا تعذر حملها على غير التعليل في بعض المواضع لدليل خاص فيصير نصا في
التعليل ذكره بعض الحنفية قال وذلك حيث يكون حملها على غير التعليل
يودي الى حمل كلام الشارع على التركيب المستهجن فحينئذ يحمل عليه ويصير نصا
في التعليل قلت وكذا اذا كان فيه صريح شرط او معناه كما سبق مر وبه
ان واذ وما معنى من الحروف مر بحي ان للتعليل كقوله تعالى انك ان تذرهم
يضلوا عبادك وقوله عليه الصلاة والسلام انك ان تذر ورثتك اغنياء خير وقد اكثر التبريزي في السبع محيا للتعليل وسبقه اليه
ابن الانباري ولم يذكره الاصوليون اذ قال ابن مالك بحي حرفا للتعليل
كقوله تعالى واذا اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فاووا الى الكهف اذكروا
نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء ومنها حروف اخر سبقت في فصل الحروف
فليراجع مر الثالث الايماء وهو اقتران الوصف اللفظ بما لو قيل او استنبط
لحكم ولو مستنبطا لو لم يكن للتعليل هو او نظيره كان بعيدا مر الايماء وهو الثالث
سلبا التعليل عبارة عن اقتران الوصف بحكم لو لم يكن للتعليل هو اي الوصف

او نظيره

او نظيره كان ذلك اي ذلك الاقتران بعيدا من الشارع بريء عنه فصاحبه
بالوصف ساقط امثلته والتقدير في النظير كقوله لن سالته الخ عن ايما اذا
لو كان عليه دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم فنظيره في السوال كذلك
وفيه تنبيه على الاصل الذي هو دين الادمي والفرع وهو الخ الواجب عليه
والعلة وهي قضاء دين الميت واشار بقوله مثل الى انه لا خلاف في افادته
العلية اذا ذكر الوصف والحكم معا فان ذكر الحكم صريحا والوصف
مستنبط كان اكثر العلل المستنبطة نحو لا تبيعوا البر بالبر او بالعكس
اي ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع فان الوصف
الذي هو حل البيع مصرح به والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به بل مستنبط من
الحل فانه يلزم من حله صحته فاختلفوا على مذاهب اثنتا عشرة واختار الهندي
ان الاول وهو التلفظ بالوصف انما الى تعليل الحكم المصرح به لا العكس بل
ادعى بعضهم الاجماع على ان الثاني ليس بايماء ومال اليه الهندي وقال الخلاف
فيه بعيد نقلا ومعنى لانه ينتفي ان يكون العلة والايماء متلازمين لانفك
احدهما عن الاخر من الحكم بعد سماع وصف وكذكره في الحكم وصفا لو لم
يكن علة لم يفد وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرها او ذكر احدهما اد
شرط او غاية او استثنا او استدراك وكترتيب الحكم على الوصف وكتعقيبه
ما قد يفوت المطلوب ش الايماء على خمسة اوجه احدها ان يحكم عقب
علم بصفة المحكوم عليه وقد انتهى اليه المحكوم عليه حاله كقول الاعرابي
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة رواه ابن ماجه واصله
في الصحيح فانه دليل على ان الوقاع علة للتكفير كانه قال اذا واقعت فكفر
او اعتق رقبة لكونك واقعت اذ الامر بالعتق ابتدا من غير تقدم بعيد
وقد بينت ان الوصف اذا رتب عليه الحكم في كلام الشارع بالفا التعقيب سببيا
فانه يكون علة كذلك اذا رتب عليه بالفا بعد بريا ثانيها ان يذكر
الشارع في لفظه وصفا لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فايدة فذلك يدل
عليه اما واما ان كان ذكره عبثا كقوله انك تدخل على بني فلان وعندهم قرد

فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم او
الطوافات وفي هذا الحديث حجتان يدلان على التعليل بما ذكرنا وقد
بان تالثها ان يعبر صلى الله عليه وسلم بين يدي الحكم اما بذكر
صيغه فاصله نحو قضيته على ان الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي
عرف به المغاربة ثم تارة يذكر الحيوان كقوله للفرس سهمين وللرجل
سهم رواه البخاري وتارة يقتصر على ذكر احدهما مثل للفارس سهم
ان تعرف بها بصيغة الشرط كقوله اذا اختلف الجنسان او الغايه
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او الاستثنا نحو ما رضي الا ان
يعفون او الاستدراك كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقد
علة المواخذه والمعقد في هذا النوع على انه لابد للتفرقه من نابه وجعل
الوصف شبه التفرقه فانه والاصل عدم غيره رابعها ترتيب الحكم على
الوصف كذا اطلق المصنف وفي المناج فيه ما لغا وحسن ذلك منه لانه
لم يذكر الغا في قسم النص وان الحاجب ذكر الغا في قسم النص وجعل
هذا من الايما لكن عبر عنه بقوله ذكر وصف مناسب مع الحكم ومثله
بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه ايما الى
ان الغضب علة لانه يشوش الفكر والاحسن في هذا المقصود عبارة ابن
الحاجب والفرق بين العبارتين ان الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه
وتارة من جهة عمومه وان يشعر فيمثل تارة يكون الوصف مذكورا وتارة
لا يكون فالاول هو المعبر عنه بترتب الحكم على الوصف وقد سبقت امثلته
والوصف فيها مذكور وهذا جعلت في قسم الظاهر الملفوظ به والثاني
هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم فانه يشعر بان الغضب
علة لكنا نعلم ان خصوص كونه غضبا لا مناسبة فيه فيلزم ان يكون
معتبرا من جهة عمومه وهو كونه مشوشا للفكر وهذا الوصف غير مذكور
لكنه مناسب فيلزم ان يعتبر ما في معناه من الجوع والحقنه وغيرها وظهر

بهذا ان العلة في الحقيقة انما هي التسويل لا الغضب خلافا لما وقع في عبارة
كثير من الناس وقال الامام فخر الدين لا ملازمة بين التسويل والغضب
لان التسويل انما يتسارع الغضب لتسببه عن مطلقه لان مطلق الغضب
لا يمنع فلا يصلح للدلالة على العلية والجواب ان وصف الغضب مظنة
التسويل الذي هو الحكمة ولما كانت الحكمة التي هي تسويل الدفع غير منضبطة
علق الحكم على مظنتها وهو الغضب كالسفر مع المشقة حاسما اذا اي
عن فعل يمنع الايمان به حصول ما تقدم وجوبه عليها كان ايما الى ان
علته ذلك التي كونه مانعا من الواجب لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعي ونهى عن البيع مع علمنا انه لم يرد
النهي عنه لنفسه من السعي الواجب لما جاز ذكره في هذا الموضع لكونه محل
بالصحة دل على اعتباره بالعلة وقال الغزالي انه يستفاد من السياق فان
الآية لم تنزل لبيان احكام البياعات بل لتعظيم شان الجمعة ص واشترط
مناسبة الموصوف اليه عند الاكثر س في لفظ اشتراط المناسبة في صحة العلة
اربعة مذاهب احدها يشترط مطلقا واختاره ابن الحاجب من تصرفات العقلا
المستندة الى التعليل لا يعتد بالتعليل بالحكمة فيصح اكرم الجاهل والعالم
والثاني لا مطلقا لان العلة معنى المعرف وعزي للاكثرين والثالث
واختاره ابن الحاجب ان فهم التعليل من المناسبة كما في قوله لا تبع الباقي
وهو عصير ان اشترطت المناسبة لامتناع فهم التعليل فيه بدون فهم
المناسبة وان لم يفهم التعليل منها لم يشترط لامتناع وجود المناسبة من غير
فهم التعليل واعلم ان هذا الخلاف انما هو بالنسبة الى انه هل يشترط
ظهور المناسبة والا فلا بد منها في نفس الامر قطعا للاتفاق على امتناع
خلو الاحكام من الحكمة اما وجوبا او تفضلا على الخلاف الكلامي ص الرابع
السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال ما لا يصح فيبقى الباقي
س اي للعلية لتعين ذلك لان الناظر في العلة يتتبع الصفات ويختبر صلاحية
كل واحد منها للعلية والسبر في اللغة الاختبار والابطال كان الاولى ان

ان يقول التقسيم والسبر لانه يقسم ثم يسبر لا نقول ما ذكره اولي قولكم
نقسم الي آخره صحيح لكنه ثاني سبر لانه سبر اهل اد لا بل فيه اوصاف
او لم يقسم ثم يسبر انما يكون السبر والتقسيم علما علي السبر في الاصل يكون
من باب التسوية بالمعطوف والمعطوف عليه ص ونفي قول المستدل فلم
نلم احدا والاصل عدم ما سواها س من طرق نفي العلة قول المستدل وهو
اصل نفيه فلم اجد سوي الاوصاف المذكورة لانه اذا كان عدما اهلا
للظن غلب علي الظن انتفاء ما سوي المذكور اي الا ان يدل الدليل عليه
والاصل عدم ذلك الدليل فانه يحصل ظن الحصر فما ذكره كان بين المعترض
وحفا اخر لزم المستدل ابطال كونه علة حتي يتم الاستدلال هذا كله في
حق الناظر وحينئذ يكون الحكم نفي وحفا اخر مستندا الي الظن بعدمه او الي
عدم العلم بحجيته والمجتهد يرجع الي ظنه ص فان كان الحصر والابطال قطعيا
فقطعي والا فظني ر بمعني كان الحصر في الاوصاف المدلل ابطال بعضها
قطعيا فتعليل الناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد قطعي وقوله
والا يحمل صورتين ان كانا ظنيين او احدهما ظني والاخر قطعي اي فتعليل
الناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد به ظني ص وهو وجه للناظر
والناظر عند الاكثر وانها ان اجمع علي تعليل ذلك الحكم وعليه
امام الحرمين ورابعها للناظر دون المناظر س الضمير يرجع الي اقرب
مذكور وهو الظني فانه متي كان الحصر والابطال قطعيا كان دليلا قطعيا
بلا خلاف وانما اختلفوا في الظني علي مذاهب احدها انه حجة مطلقا
لانه سير عليه الظن واختاره الغزالي وقال انه مما قوي ما شبه به
العلل والثاني ليس بحجة مطلقا وحكاه في البرهان عن بعض الاصوليين
والثالث حجة بشرط انعقاد الاجماع علي تعليل حكم الاصل علي الجملة واختاره
امام الحرمين قال فاذا اجمعوا علي كون المحل معللا فهنا تعيد السبر ان
ما بقي علته اذ في تقدير بطلانه وقد بطل غيره حطا اهل الاجماع قيل له
فالناسون بعض الامة قال بل منكر القياس مر لعلا والرابع انه حجة

ش اي اذا حصل الظن بنفي ما عدا الوصف المذكور فيه فلا كلام فيه وكان مواخذا بما اوجبه ظنه

حلم

ليترج

الناظر

للناظر واختاره الامدي ص فان بدي المعترض وصفا ابدا لم تكلم على
صلاحيته للتعليل ولا ينقطع المستدل حتى يعترض ابطاله اذا تم السبر بتركيبه
وهو الحصر ظاهرا وابطال سائر الاقسام فللمعترض ان يبدأ وصف اخر لم يدخل
في حصر المستدل ويكفيه ذلك ولا يحتاج الى بيان كونه علة او صالحا للتعليل
وعلى المستدل ابطال التعليل به لانه دليله الا بذلك والا فيحتمل ان يكون
ما ابداه المعترض ولا يعد المستدل منقطعا بمجرد بيان المعترض وصفا اخر
سلم تعجز عن ابطاله فانه لم يدع القطع بالحصر بل هو ان يكون ثم وصف اخر
مندفع بسبره فاذا ظهر فيما لم يبطله لم يتعين ما استبقاه وانما يلزم من ذلك
انقطاع المستدل فيما يتصدى من التعليل بالوصف الباقي ادعاه حصر ظهر بطلانه قال المصنف
وعندي انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا في التعليل لما ذكره في حصره
وابطله لانه ليس ذكر المذكور وابطاله اولى من ذلك المسكوت عنه
المساوي له وان كان دونه فلا انقطاع له لانه يقول انا بينت هذا لم يكن عندي
محيلا البتة بخلاف ما ذكرته وابطلته ص وقد يمنعان على ابطال ما عدا
وصف يبقي المستدل الترديد بينها ش لو اتفق الخصمان على الحصر والعلة
في وصفين وابطال ما عداهما لم ينقطع المستدل الى ذكر ما ادعاه على بطلانه
في التقسيم بل يرد دين الباقي ويثبت ان العلة احدهما ولو قال ادعائي هذا
معلل وان العلة فيه احد المعنيين اما المعنى الذي ذكرته انا او الذي
ذكرته انت ومع على مرجح كذا قال القاضي ابو الطيب في مناظرته مع ابي
الحسن الدوري لم يكن فان ادعائي معلل ان العلة احد المعنيين لكن
في الادلة على صحة العلة ان اجماعنا ليس بحجة وانما هو حجة باجماع
الامة وقال الدوري يكفي ذلك لقطع المنازعة ص ومن طرق الابطال
بيان ان الوصف طردي ولو في ذلك الحكم كالذكورة والانوثة في العتق
ش اي من طرق ابطال كون بعض الاوصاف علة بيان ان الوصف
طردي من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع

كالطول والقصر فانه لم يعتبره في القصاص ولا الكفاءة ولا الارث ولا العتق
ولا التقديم للصلاة ولا غيرها فلا يعلل به حكم اصلا او بالسبه الى ذلك
الحكم كما ذكروه في احكام العتق اذ هي ما نفاه فيه مع كونه معتبرا في الشهادة
والقضا وولاية النكاح والارث فلا يعلل باحد من احكام العتق وقد نازع
في هذا بان المنازع اعتبرها في حصول الاجر فروي الترمذي من اعتق عبدا مسلما
اعتق الله من النار ومن اعتق امتين مسلمتين اعتقه الله من النار ص ومنها ان
لا يظهر مناسبة المحذوف وفي قول المستدل بحثت فلم اجد ونحوهم مناسبة فان
ادعى المعترض ان المستبقي كذلك فليس المستدل بيان مناسبته لانه اسقال
لكن يرجح سبره بموافقته للتعديه بنص من طرق الابطال ان لا يظهر مناسبة
الوصف المقصود حذفه بعد البحث واذا لم يظهر مناسبته سقط عن درجة
الاعتبار وفي ان يقول الناظر بحثت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم تغلب
الظن بذلك فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقي كذلك لانه بحثت فلم اجد
مناسبة بينه وبين الحكم تغلب الظن بذلك فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقي
كذلك لانه بحثت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم تعارضا وليس للمستدل
بيان مناسبته لانه حينئذ اسقال الى السبر الى المناسبة لكن المستدل يحتاج
الى اثبات مرجح يرجح به سبره على سبر المعترض بان يبين ان سبره موافق للتعديه
الحكم وسبر المعترض قاصر وهو بنا على ان المتعديه ارجح من القاصرة وهو
المختار وقد نازع بعضهم في الترجيح بان المعترض اذا قال بحثت عن المستبقي
فلم اجد له مناسبة فلا يخلوا اما ان يعترض الى نفي مناسبة المحذوف ايضا
او لا يعترض فان كان الاول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فكل منهما سبر المحذوف
والمستبقي سبر المعترض فلم يجد مناسبا والمستدل لم يسبره فكيف يرجح عدم
السبر على السبر او سبر واحد على سبرين وكل منهما يفيد بحثت فلم اجد مناسبا
ويمكن الجواب على تقدير تسليمه وهو انه ثابت ان الاحكام معللة وكان سبر
المستدل يفيد ان كان التاني وهو ثبوت العلة وتعدي الحكم الى الفرع
وسبر المعترض الى قصور الحكم على محله لعدم ظهور علته كان سبر المستدل

اولى

اولي وان كان الثاني وهو بيان عدم مناسبه تبر المستبقي والسكوت
عن المحذوف اوادعي نقيضه للعله ان المعترض حصر الاوصاف فتعارض
الثبران فكيف تعدم سبر المستدل عليه لاجل ان يكون الوصف
المحذوف قاصرا والمستبقي متعديا في سبر المستدل بخلاف المعترض فكذلك
رجح سبر المستدل عليه لانا نقول المسلك تمامه وهذا جزئي ولا تمس المسلك الكلي
بمثال جزئي ص الخامس المناسبه والاخاله وتسمي ايضا خروج المناط
وهو في الاصطلاح تعيين العله بابدا مناسبه مع الاقتران والسلامه عن
القوادح كالاسكار س سميت بالاخاله لانه بالنظر اليه يخال انه علته
اي يظن واستخراج المناط لانه ابدا ما نيط به الحكم اي علق عليه وهو
تعيين العله اي في الاصل بابداء مناسبه بيرا وبين الحكم مع اقتران الحكم
للوصف والسلامه عن القوادح فخرج بقوله بابدا المناسبه تعين العله بالطرد
وهو ما عري عن المناسبه وكذا تعيينها بالشبه وان الحاجب قال مرادف الاصل
لخرجه فان مناسبته بالتبع وقوله مع الاقتران فقد زاده ان الحاجب وهو
لبيان اعتبار المناسبه لا لتحقيق ماهيتها بدليل قوله المناسبه مع الاقتران
دليل العله ولو دخل الاقتران في ماهيه المناسبه لما صح هذا وقوله بالاسكار
في تحريم الخمر فان تحريمه منصوص وعلته غير منصوص عليها ولكن استنبطها الامه
بالنظر والاجتهاد فان الاسكار يكون مزيلا للعقل المطلوب حفظه يناسب
التحريم حامله قوابه النبيذ وهذا هو الاستنباط القياسي الذي عظم الخلاف
فيه واكثر اهل الظاهر وغيرهم وقيل في هذا التعريف دور لان معرفه ابدا
المناسبه تتوقف على معرفه المناسبه فكيف يعرف بها وجوابه ان المناسبه المذكوره
في التعريف لغويه بمعنى الملايمه فلا دور ص ويتعين الاستدلال بغير
ما سواه بالسبر س اي ولا يكفي قوله بحثت فلم اجد والا للزم الاكتفاء به
بذلك ابدا في كل مسئله خلافيه ولا قائل به لخلافه قياس حيث اكتفي به بذلك
في جانب النفي لانه لا طريق له سواه ص والمناسب الملايم لافعال العقلاء
عاده وقيل ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال ابو زيد ما لو عرض على العقول

على

لتلقيه بالقبول وقيل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه
ما يصلح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة او دفع مفسدة س الثالث
بعد بيان احدها اللام لافعال العقلا في العاده اي ما يكون بحيث
يقصد العقلا بفعله على مجاري العاده لتحصيل مقصود مخصوص كما يقال
هذه اللولو مناسب بين اللولو وهذه الجبه مناسب هذه العمامه والثاني
ما جلب نفعا او يدفع مضره والمراد بالنسبه للعبد لتعالي الرب عن الضرر
والانتفاع وعليه اقتصر في المراح والامام ذكر التسعين واخلالها بادلاء
قول الناس في تعليل افعال الله قال باوّل ومن قال به قال بالثاني
ولما كان الحق قول الاشعري عدم التعليل صدر المصنف به الثالث
قول اي زيد قال في البديع وهو اقرب الى اللغه وبني عليه امتناع الاحتجاج
على الله في تمام المناظره دون لنظر لامكان ان يقول الخصم هذا الذي
عقلته بالسؤال وليس الاحتجاج على من لم يعقل غيري له اولى من الاحتجاج على ذلك
الغير بعدم من لم يعقل له بالقبول ومنهم من اعتنى به وقال الحاكم ليس عقله
ولا عقل مناظره بل العقول التي طبعه والطباع المتشابهه فاذا عرض عليها
وتلقته اتهم دليلا على مناظره الرابع للامدي وابن الحاجب بالظاهر
المنضبط احترازا عن الوصف الخفي وما لا ينضبط فانه لا يسمى مناسبا وما يصلح
كونه مقصودا فاعل فصل احترازا عن الوصف الذي يتبين في السبر والمدار في
الدوران وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعليه ولا يكون مقصوده بالمعنى
المذكور وهو حصول المصلحة او دفع مفسده وقوله من حصول مصلحه
او دفع مفسده بيان لما ينبغي ان يعلم واعلم ان قوله وصف جري على الغالب
والا فقد سبق ان العله تكون حكما شرعيا او وصفا عرفيا او لغويا فلو قال بعلم
لعم ذلك س فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنه س
الضمير الذي كان يعود للوصف اي فان كان الوصف الذي يحصل من ترتب
الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم
فامتنع التعليل به فالطريق ان يعتبر ملازمه اي يعتبر وصف ظاهر

لقوله

منضبط ملازم الوصف الخفي لغير المنضبط اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه ويجعل معرفا للحكم وهو المظنة اي مظنة المناسب كالسفر للمشقة فان المناسب لترتب الرخص واعتبارها في نفسها متعذر لعدم انضباطها فضبط الشرع لازمها وهو السفر ص وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون محتملا سواء الحد الخراوفيه ارجح كنكاح الايسة للتوالد فالاصح جواز التعليل بالثالث والرابع لجواز القصر للمترفه ص لحصول المقصود من شرع الحكم مراتب احدها ان يحصل يقينا كالبيع فانه اذا كان صحيحا حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينا الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للازجار فان مشروعيته تعلل الاقدام على القتل وليس قطعيا لجواز العفو والاقدام عليه مع شرع القصاص كذا الثالث ان يكون حصول المقصود من شرع الحكم وعدمه على السواء من غير ترجيح قال في البديع ولا مثال له على التحقيق ويقرب منه مثل ابن الحاجب بالحد على الشارب لحفظ العقل فان حصول المقصود من ذلك مساو لعدمه لان كلا من الجنين له مساو تقريبا لكونه المقدم عليه الرابع ان يكون حصول المقصود من شرع الحكم ارجح من حصوله كنكاح الايسة لصلاحه للتوالد فانه حصول فان امكن حصول الولد منها علا عيانا بعيد عادة فكان حصول المقصود في هذه الصور ارجح من حصوله فاما الاولان فظاهر كلام المصنف لامكان على الاعتبار بهما من العلل المناسبة وهو كذلك واما الثالث والرابع فقيل لا يعلل بهما اما الثالث فلتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير ترجيح ولكن الرابع ترجحان في المقصود على حصوله والاصح عنده وفاقا لابن الحاجب الجواز فان السفر مظنة المشقة وهذا اعتبار ان اسنى الطرق في الملك المترفه دال على الاكتفاء في بعضها للتعليل لمجرد احتمال المقصود وقال في البديع واما الاحتمالان فاتفقوا على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا ان لوصف في غالب صور الجنس والا فلا ص فان كان قاليا قطعا فالحنفية تعتبره والاصح لا يعتبر سواء لا تعتد فيه كالجنون نسب المشتري بالمغربية وما فيه بعيد كالسفر اجاز في اشتراط البلوغ في المجلس ص لو كان المقصد من شرع الحكم قاليا قطعا في بعض صور الجنس

حصول

مع حصوله في غالب الصور كلحم وشحم الخنزي بروح مغربه لو كلا مات ولد مع
الذبح فان الولد ليس منه وان كان لحوق الولد بالروح ظاهرا وفيما عدا هذه الصور
وكذلك صوره الاستبراء فانا نعلم قطعا عدم العلوق منه في الاولى ومراده
ارحم في الثانيه فلا وجه لاعتباره لان مع العلم بعدم الحكم لا يكون سببا
واما اوجب اصحابنا الاستبراء واحاله هذه لمجرد تعليل الحديث ما عرفت في
العقيات وهو بوول الضرب من التعبد فلهذا غاير المصنف بينه وبين الاولى
ولنستعرض قوله في شرائط العله فان قطع باسقاطها الى اخره وتحقيقه مع هذا
والمناسب ضروري فحاجي تحسيني والضروري كحفظ الدين فالشرع العقل
فالنسب فالمال فالعرض فالمناسب اما ان يكون في محل الضروره او الحاجه او لا
في محل الضروره ولا الحاجه بل كان متمما في احدهما وهو التحسيني واستعد
من عطف المصنف بالفاء وجعلها هكذا في المتقدم عند التعارض وتنافي
اجتماعهما في وصف واحد هو ان نفعه النفس ضروريه والزوجه حاجيه
والافارن تممه وتكمله وهذا قدم الاول فالاول الاول الضروري هو
اعلاها في افاده الظن لاعتباد بانضمام حفظ مقصود من المقاصد الخمسه التي
روعيت في كل ملة ووجه الحصر فيها مستفاد من العاده وهي المجموعه في
قوله تعالى على ان لا يشركن بالله شيا ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن
ولا ياتين ببهتان يفترينه بين ايديهن وارجلهن فحفظ الدين كقتل الكافر وعقوبه
الداعين الى البدع والكفر كالمعاصي والعقل كحد الشرب والنسب كحد الزاني
والمال كعقوبه السارق والمحارب هذا ما ذكره الاصوليون وزاد المصنف سادسا ذكره الطوفي ايضا
وهي العرض في الحديث انه صلى الله عليه وسلم قال في خطبته حجه الوداع
ان دماكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام كحرمه يومكم وشهركم هذا في بلدكم هذا
الا وفيه تحريم الاعراض وهو امر معلوم من الدين بالضروره وحفظه كحد
القذف اما كونه من الكليات فسياتي احتمال ان يجعل في رتبه الاموال فتكون في
رتبه الاموال فيكون في رتبه او في الكليات واليه اشار بعطف المصنف فيه

بالواو ودون الفاء ويحتمل ان يجعل دونها فيكون من اللحق بها والظاهر ان
الاعراض يفاد فيها ما هو في الكتاب وهي الانساب وهي ارفع من الاموال فان
حفظ النسب يحرم الزنا فقط ويحرم القذف المودي الى الشك المودي الى انساب
الخلق وتشتتهم الى آبائهم اخرى ويحرم الانتساب مقدم على الاموال وفيها ما
هو دونها وهو ما هو من الاعراض غير الانساب ص ويلحق به مكلفه لحد قليل السكر
س يلحق بالضروري مكلف العروي كالمبالغه في حفظ العقل بتحريم شرب قليل
المسكر واحد عليه ووجه كونه مكملا ان الكثير من المسكر مفسد للعقل ولا
يحصل الابا فساد كل واحد من اجزائه فحد شارب القليل لان القليل مقدمة لتحريم
العقل وان قل ومسلة المبالغه في حفظ الدين بتحريم البدعه وعقوبة المبتدع
والمبالغه في حفظ النسب بتحريم النظر والمس والتعزير عليه ص والحاجي
كالبيع والاجارة وقد يكون ضروريا كالاجارة لتربيه الطفل س الثاني ما يكون
في محل الحاجه كتحوير البيع والاجاره والقراض ونحوها فليست ضروريه اذ
لا يلزم من فواتها فوات شئ من الضروريات الخمس لكن الحاجه داعيه اليها
وادعى امام الحرمين ان البيع ضروري فان الناس لو لم يتبادلوا ما بايديهم لجر ذلك
ضرورة قيل يمنع عليه القياس من قوله وقد يكون اي قد يتبع بعضها الى حد
الضروره وهذا ناقد وهذا اتى فيه بعد وسلمه يمكن الاولى من شراء المطعوم
والملبوس للطفل ص وفكه كجبار البيع س يلحق بالحاجي فكمله كالجبار في البيع فانه
شرع للتوسعه وان كان اصل الحاجه حاصله بدونه ص والحسني غير معارض
للقواعد كسلب العبد اهليه الشهاده والمعارض كالكتابه س الثالث الحسني
وهو نوعان احدهما ما لا يعارضه قاعده معتبره كسلب اهليه الشهاده عن العبد
لانه نازل القدر والشهاده منصب شريف فلا يليق بحاله والثاني ما يعارضها
قاعده معتبره كالكتابه فانها وان فاتت مستحسنه في العادات لكن احتمل
الشرع فيها خرم قاعده مهمه وهي بيع الرجل ماله بماله ص ثم الشاب ان
اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر وان لم يعتبر بهما بل برتب
الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملايم وان لم يعتبر فان دل

استاع ا

الدليل يفيد العلم فلا يعتد به والا فهو المرسل نعم الوصف تعتبر شهادة
الشرع له بالاعتبار وعدمه ينقسم ثلاثة اقسام لانه اما ان يعلم انه اعتبر او الغاء
او لا يعلم واحد منهما الاول المعتبر وهو اما ان يعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص
او اجماع او يترتب الحكم على وفقه في اصل بنص او اجماع فالاول هو المؤثر سمي بذلك
لظهور تاثيره فيها فاذا ثبت بالنص او الاجماع ان الوصف مؤثر لم يحتج الى المناسبة
حتى لو ثبت بها ان ايلاج الفرج في الفرج المحرم مؤثر في وجوب الحد وجد بها هذا
المعنى يلحق الواطئ حكما بالحد وان لم يجد فيه مناسبة خلافا لاكثر اصحابنا
اعتبارا بالنص مثل ذكر فان الشارع اعتبر عين الوصف الذي ذكره في عين الحكم
بنصه عليه في قوله من مس ذكره فليتوضأ ومثال اعتباره بالاجماع الصغر
فانه اعتبر عينه في عين ولاية المال بالاجماع وقولنا بالنص بنص واجماع
منع ابن الحاجب وغيره وهو عجز ما علم اعتباره بطريق الايماء والمناسبة وحكى
الهندي فيه خلافا منهم من جعله قسم المؤثر ومنهم من جعله قسم الملائم الثاني
ان لا يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص والاجماع بل يترتب الحكم على وفقه
فقط اي بيت مرتبة في المحل من غير نص ولا اجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب
عليه وذلك صادق على ثلث صور ان يعتبر بالنص وبالاجماع عين الوصف في
جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنس الوصف في جنس الحكم وهو الملائم لكونه
موافقا لما اعتبره الشرع وهذه المثلثة مستفاده من قول المصنف وان لم تعتبر بها
فاعل تعتبر هو ما سبق في قوله عين الوصف في عين الحكم واتفاقا بدا بصدق الصور
الثلاث وصرح بالثالث بقوله لانه ابعدها فانه يكون في تعليل الاحكام بالحكمة
التي لم تشهد لها اصول معينة وسلوه بجدا لندرت مع حدا لشرب فان الشرب مظنة
الاقذار كما ان اكلوه بالاخشنة مظنة وطيها لمن حدا لشرب بجدا لندرت اقامه
للشرب مقام الاقذار الذي هو مظنة الاذاء فقد اثر جنس المظنة في جنس الحكمة
ومثال تاثير عين الوصف في جنس الحكم ثبوت ولاية النكاح على الصغيرة كالثيب ولاية
المال للوصف الصغر وهو واحد والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر عين الصغر
في جنس الولاية ومثال تاثير جنس الوصف في عين الحكم المسمى فاجس اثر في

نوع وهو اسقاط صلاة ايام الحيض بالكلية واما في السفر فاسقاط شطر
الرباعية وهذه الانواع مستفادة فتاخير النوع في الجنس يقدم على تاخير الجنس
في النوع وهو مقدم على تاخير الجنس في الجنس وقول المصنف ان لم نعتبرهما
يوهم استراط نفي اجتماعهما وليس كذلك غير ان وضوح ان كلا من النص
والاجماع حجة بمفرده يزيل هذا الايهام وايضا فالتخيير بعد المتعاطفين بأو
يجب افراده الثاني ان يعلم ان الشارع الغاه فلا يعتد به بالاتفاق
لقول بعضهم لبعض الملوك وقد سأله عن واقعه في رمضان فافتاه بصوم شهرين
متتابعين وقال لو اعتبرته بالعتق لاستحقره في مقابلة سرور بالجماع لاتساع
ماله وانهتك حرمة الشهر كلما تاكدت المصلحة في الصوم ليزجر وهذا وان
كان مناسبا لكن الشرع الغاه بالملاءمة اعاب الذهبي على كل مكلف مرتكب
من الظهر الثالث ان لا نعلم ان الشرع اعتبره ولا الغاه فهو المرسل وسمي
بالمصالح المرسلة فان قيل يلزم على هذا ان يكون كل مرسل ملائما لان كل مرسل لابد
ان يكون مشتملا على مصلحة وقد اعتبر الشارع جنس المصالح في جنس الاحكام
قلنا المراد بالوصف هنا الاقرب دون الابعد فان جنس المصالح تعتبر في
جنس الاحكام وليس بملائم فائدة قال الشيخ عز الدين في القواعد ملك الاب
الابن باجبال الامة مفسدة في حق الابن مصلحة للاب لا اعرف لهذا مثالا
من قبله مالك مطلقا وكان امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير وردته
الاكثر مطلقا وتوقف في العبادات وليس منه مصلحة ضروية كلية قطعية
لا امارة الدليل على اعتباره فهي حق قطعا واشترطها الغزالي للقطع بالقول
به لاجل القول به قال والظن القريب من القطع كالقطع ص الضمير في قوله
عائد الى اقرب مذكور وهو المرسل لان المؤثر مقبول بالاتفاق والملغى مردود
بالاتفاق كما نقله ابن الحاجب ومن ظن ان مالكا عالف فيه فقد اخطأ وقد
قال امام الحرمين في كتاب التراجم لا ارى التعلق عندنا بكل مصلحة ولم يرد ذلك
احد من العلماء ومن ظن ذلك بمالك فقد اخطأ انتهى واما الخلاف المرسل بالسبر
الآتي وفيه مذاهب احدها المنع منه مطلقا وعليه الاكثرون والثاني

قوله مطلقا لانه قيد على العليه لان الحكم ان ثبت لا لعله فهو تعبد او لعله غير ظاهره وكذلك فيعين هذه الظاهره وهو المنقول عن مالك وقول المصنف كاد الامام يوافقه يعني لاعتباره المصلحه في الجمله لكنه لم يعبر بمثل العلله مطلقا كما لك بل قد بالغ في البرهان في الرد عليه وقال الذي تكرر من مذهب مالك مركه وعابه ذلك وجرابه على اسرسا له في الاستصواب من غير اقتصاد وتعقب بمن يرى ظن مالك واقعه كاد ره لا تعهد مثلها ويقول له لو راى ذو نظر يا خدع انعه او اصطلام شفعة وابدى رايا لاسكره العقول صايرا الى ان العقود شرعت لجشم المتواخين وهذه العصوبه لا يفعه بعنه الثار له للزمل الزام بذا لا يمكن تحوز اصحاب الاباءات العقل في التهم العظيمه حتى تقل عنك التفات اليك قلت اقل ثلث الامه في استيفا تليها م انا نقول له ثانيا لا نحور التطبق بكل راى فان ابا ذلك لم تعد مرجعا يعرعنه الا ما ارتضاه السابق من اعتبار المصالح المشهه بما علم اعتباره وان لم يذكر ضابطا وصرح بان ما لا نص فيه ولا اصل له فهو مردود الى الراوي والاستصواب دوي العقول فهذا اقتحام عظيم وخروج عن الضبط ومسعا الى ابطال الحمه الشريعه وان كلا نفعل ما ري ثم يعلف ذلك باحلات الزمان والمكان ولمسات الخلق وهو في الجمله خروج عما درج عليه الاولون وانذهب السالك المفصل بين العبادات وغيرها مما تعلق بالبيع والنكاح وفصل الخصومات في القصاص والحدود وظهر فيه المعنى المناسب اعتبره ما لا يظهر فيه وهو العبادات فلا يعلل فيها بالمعاني القريبه فان كانت ظاهره لانا م تعهد على نفس المعنى بخلاف المعاملات وهذا التفصيل قاله الابياري في شرح البرهان وقال انه الذي تقتضيه مذهب مالك والرابع ان كانت تلك المصلحه ضروريه كليه قطعيه كتقرير الكفار باسارى المسلمين اعتبرت والا فلا وهذه ثلث قيود ضروريه اي لا يمكن تحصيلها بطريق اخر كليه اي راجعه الى كافه الامه قطعيه اي حاصله بشرع الحكم قطعا ويقينا لا ظنا وتخمينا واختاره ايضا ري واخذه من الغزالي فانه قال يحصل قبا لهم بهذا الطريق وهو قتل من لم يذسلم ليتخذ له اصل

معين سقط اعتبار هذه المصلحه باعتبار الاوصاف الثلاثه وهي كونها ضروريه
قطعيه كليه ليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعه بمسلم فانه لا يحل
رمي التترس لا لاضرورة بنا الى اخذ القلعه فتعدل عنها وليس في معناها
ما اذا لم يقطع بطفرهم فانها ليست قطعيه بل ظنيه وهذا منه اشارة الى
اعتبار القطع لحصول المصلحه ونازع المصنف في اشتراط القطع وقد
حكى الاصحاب في مسئله التترس وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع وعللوا
وجه المنع ان غايه الامر ان يخاف على انسان ودم المسلم لا يباح بالخوف
وهذا تصريح بجريان الخلاف في صوره الخوف ولا قاطع فيه وقد قال ان
المسئله في حاله القطع محل وفاق باعتبارها والخلاف انما هو في حاله الخوف
وقد صرح الغزالي بذلك في المستصفى وقال انما يجوز ذلك عند القطع او
ظن قريب من القطع وقول المصنف وليس فيه رد على الامام والمذكور
وغيرهم في قوله ان الناس لم يقبل بالرسل الا في هذه المسئله وعلى تسليم الرواج
بانه لم يأت موضوع المسئله فان هذه ليست من الرسل الذي لم يعتبر بل مما دل الدليل
على اعتباره فان قول القائل هذا شخص دم معصوم يعارضه ان في الكف
عنه اهلال دماء معصومه لا حصر لها ومن علم ان الشرع قد رجحت
المصلحه فيه الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالنص او الاجماع فليس
هذا خارجا عن الاصول لكنه لا يسمى بنا سائل مصلحه مرسله اذ الملائم له اصل
معين وكون هذه المعاني مقصوده عرفت بالدليل الدال عليه كثيره
من الكتاب والسنه وقرائن الاحوال فسمي لك مصلحه مرسله قال الغزالي
واذا فسرنا المصلحه بالمحافظه على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها بل
يقطع بكونها حجه وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين
فرجح الاقوى ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحا لكلمه الكفر وشرب
الخمر لان الخطر من سفك دم المسلم اشد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه في مثل
محذور الاكراه **ص مسئله** المناسب المحرم بمسئله يلزم راجحه او مساويه
خلافا للامام **ش** لا خلاف ان الوصف اذا استهل على المصلحه الخالصه عن المفسده

فرجح الاقوى على الاقوى وترجح
بعض الاصوليين عن اصطلاح الكفار
بعض المقصود الشرع هو

والراجحه على المكون مناسبا وتعبر عنها بمناسبته واما ان اشتمل على مفسدة لزم
من الحكم راجحه على المصلحه او مساويه فلا هل تحرم مناسبته ذلك للمشتمل
فيه مذهبان احدهما واختاره ابن الحاجب والصفي الهندي نعم والباقي وجزم
الامام والبيضاوي بالمنع والمراد بالحرام وبطلانها وهو ان ما لا ينفي العقل
مناسبتها للحكم اذ ذاك فلا يكون لها اثر في اقتضاء الاحكام لانه يلزم خلو
الوصف عن استلزام المصلحه ودفعها بما عنه فان ذلك لم يكون معارضا واعلم
ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبه تحقق على قول من منع تخصيص العلة واما
من جوزه وجوزا حاله اسقا الحكم على تحقق المانع المعارض مع وجود المقتضي
فلا بد له من الاعتراف بالمناسبه سواء كانت المصلحه على تحقق المانع المعارض
مع وجود مرجوحه او مساويه والا لكان اسقا الحكم لاسقا المناسبه لوجود
المانع المعارض ومن الفروع المرتبه على هذه المسئله توسك المستدل الطرق البعيد
لا لغرض لا يعتبر لاعدام المناسبه ص السادس الشبه منزله بين المناسب والطرد
وقال الغاضي هو المناسب والطرد وقال الغاضي هو المناسب بالتبع ش جعله
المصنف من مسالك لانه يشبه المناسب الذاتي من حيث التفات الشرع اليه
ويشبه الوصف الطردي من حيث انه غير مناسب ويميز عن الطردي بان وجوده
كالعدم بخلاف الشبه فانه يعتبر في بعض الاحكام ويميز عن المناسب بان
مناسبته عقليه وان لم يرد شرع بالاعتبار في الحرم بخلاف الشبه وهذا ما
لا خلاف فيه وان اكثر الاصوليين والجدليون في تعاريفه وقد اعترف امام
الحرمين بانه لا تحرير فيه عباره مستمره في صناعه الجدود وقال الغاضي انه الملا
بالتبع اي الا لتزام كالطهاره لاستباحه الشبه فان الطهاره من حيث هي لا مناسب
استباحه الشبه لكن مناسبها من حيث اعاده والعباده مناسبه لاستباحه الشبه
وقال بعض الجدليين الاوصاف الشبه وصف علم مناسبته فلا كلام فيه ووصف
لم تعلم مناسبته وتقسم الى ما علم عدوله عن المناسبه وهو الطردي والى ما لم تعلم
عدوله عن المناسبه وهو المشبه ش ولا نصار اليه مع امكان قياس العله اجماعا
بان تعددت معاني الشافعي فجمعه وقال الصيرفي والشيرازي مردود ش اجمع

الشافعي

اجمع الناس كما قاله الناجي في العرف على انه لا يصار الى قياس الشبه مع امكان
قياس العلة فان تعذر قياس العلة ولم يصادف في محل الحكم الا الوصف
الشبهي وهو محل المناسبة فاختلفوا فيه فظاهر مذهب الشافعي قوله لانه
تعلق على الظن عليته حيث قاس فيما ان يقول لاعلم لهذا الحكم
وهو مستحيل فان الحكم لابد ان يكون معروفا بالحكمة واما ان يقول العلة
غير هذا وهذا دان كان ممكنا لكلام تصادفه فيعين المالك وهو ان العلة هذا
الوصف الشبهي وكان قد رما الاصحاب يستعملونه في المناظرات وحكى الغزالي
والاستاذ ابو اسحق انه مذهب ان سريج اليه الشير قال ابن السمعاني وقد اشار
الشافعي الى الاحتجاج به في مواضع من كتبه كقوله في اعتاب النبيذ في
الوضوء كالنبيذ طعاما ان تغير فان ورد الماشي ابو بكر والصيرفي وابو اسحق
المروزي وابو اسحق الشيرازي ونازع في صحة القول به عن الشافعي وقال
اما اراد قياس العلة فانه رجح احدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه ثم اختلف
القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقا ومنهم من شرط في اعتباره ان يجذب
الفرع اصلان فيلحق احدهما بغلبة الاشباه وبسببه قياس غلبة الاشباه وهو
ما يدل عليه نص الشافعي في الام مر واعلاه قياس غلبة الاشباه في الحكم
والصفة ثم الصوري وقال الامام المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم
او مستدلا بها لا لكون الشبه عند العامل به متعديا به فاعلاه قياس
غلبة الاشباه وهو ان تتردد الفرع بين اصلين وشبهه احدهما في اكثر الاحكام
يلحق به وعليه اعتمد الشافعي في اعتاب النبيذ في قتل العبد بالعبد بالقتل لانه
اشبه الاموال في اكثر الاحكام وشبه الاحرار في قليل منها فوجب اعتبار الكثير
ومنهم من اعتبر الاشباه الحكمية ثم الراجعة الى الصفة ومنهم من يشوب بينهما
ثم شبه الصورة كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وقياسهم في
تحريمه اللحم وقال الامام في الحصول المعتبر حصول المشابهة في ما يظن انه علة
الحكم او مستدلا بها لعلته سواء كان ذلك في الصورة او في الحكم بما يوجب الظن
واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان هذه المراتب من القائلين بحجيته وليس كذلك

فيه ان
قياس الصورة الحكم في العلة
لا يوجد هنا الا الوصف الشبهي
وهم من شرط في قياس الشبه

فان الشافعي لا يقول بالشبه الصوري كما سبقه ابن برهان وغيره ص السابع
الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف ويعدم عند عدمه قيل بافادته
وقيل قطعي والصحيح وفاقا للاكثرين ش انما قال عند وجود وصف ولم يقل
بوجود وصف كما عبر في المنهاج وغيره لئلا يوهم المناسبة والتعليل في الدوران
المجرد عن المناسبة والمراد بكون الحكم يوجد عند وجود الوصف وكونه
يحال بعدمه اما حسيه فاما تقديرا وان يقدم عليه في التصور حتى يدخل حركة
الاصبع فانها تلازمه لحركة الخاتم وسائله الحركة مع وصف الاسكار في العصير
فانه اذا وجد فيه الاسكار حرم واذا عدم صار خلا عدمت الحرمة وفي مذاهب
احدها انه لا يفيد مجرده ظن العلة ولا القطع بها لجواز ان يكون الوصف
الدائر ملازما للعلة لا نفسها الا ان يدل دليل على ان هذا الوصف معتبر
في اثبات الحكم فحينئذ يكون حجة وهو قول الغاضي ابي الطيب الطبري واختاره ابن
السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب والثاني يفيد القطع بمجرده
عن بعض المعتزلة والثالث انه يفيد الظن بها وعليه الاكثرون منهم القاضي
والامام الرازي قال ونعني بالدوران الذي لم يقم دليل على انه ليس من
دوران العلة مع المعلول قال ابن برهان الاطراد وحده لا يكفي والعكس عن معه
شرعا ظنا المجموع غيرهما ص قلت بعض ابن الحاجب والحريري وغيرهما على انه لا يجوز
ان ينفي الفعل مطلقا لفعل لانه وقوعهم العدم الذي وانتفاء وانتفاء
لمن قال الصفة وينفي عند انتفائه لاستقام ص ولا يلزم المستدل على
هو اول منه ش لانه على المستدل نفي ما هو اولى منه بالعلة لانه دليل
في المعارض لانه على المستدل بيان نفي المعارض وعلى من يدعي وصفا
آخر ابداؤه خلاف الشبه كما سبق هذا ما اطبق عليه الجدليون مستدلين بانه
لو لزم المستدل ذلك للزمه بيان السلامة عن سائر القوادح وان لا سبيل
لهم كلام ويتشعر الكلام وخرج عن الضبط وذهب القاضي ابو بكر الى انه يلزمه
ذلك قال الغزالي في شفاء الغليل وكان زعم القاضي في المناظرة ذلك
فكان يستعين في اول الامر كل ما يتوهم تعلق الخصم به بطريق التشغيب

وبطلانه بحيث كان لا سبيل للخصم متعلقا قال وهذا بعيد في حق المناظر لما ذكرنا فيجب في حق المجتهد او على المجتهد تمام النظر ليقل له القوي وليس على المعلل الا ارتقامر سبه من مراتب النظر الى ان يزل عنه الى مرتبة اخرى بالمعارضة والمناظرة محصلنا على احد مذاهب ص فان ابدى المعترض وصفا اخر رجح جانب المستدل بالتعدية وان كان متعديا الى فرع ضر عند مانع العلتين او الى فرع اخر طلب الترجح ص لو ابدى المعترض وصفا اخر سلم الاول تعادلا وترجح جانب المستدل بان دوران موافق لتعدية الحكم والوصف قاصر وهو بنا على ان المتعدية ارجح من القاصرة وان المتعدي الى فروع اولى من المتعدي الى فرع واحد فان كان الوصف الذي ابداه المعترض متعديا الى الفرع المتنازع فيه ابقى على المعلل العلتين فان تعارضا والا فلا او جوز اجتماع معرفين على معروف واحد وان كانت متعديه الى فرع اخر غير فرع النزاع تعادلا وطلب الترجح من خارج اما اذا كان الوصف الذي ابداه المعترض مناسبا والاول غير مناسب قدم قطعا فائدة استدل المالكية على طهارة الكلب بان الحياة علة للطهارة فان الشاة ما دامت حية فهي طاهرة فاذا زالت الحياة زالت الطهارة واعترض على الدوران بالمذكاة والجلد المدبوغ فاجابوا بان العلل الشرعية مختلف بعضها بعضا فالذكاة والدباغ علتان للطهارة خلفا الحياة واقوى من ايراد الذكي والمدبوغ ايراد السمك والجراد فانه لا يتعدى فيها بقي الثوب ولا يمكن احالة الطهارة فيها على اخر خلف الحياة ص الثامن الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف في الاكثر على ازدة قال علما وقياس المعنى ساقط والشبه تغلب والطرد تحكم وقيل ان قارنه فيما عدا صورة النزاع افاد وعليه الامام وكثير وقيل المقارنة في صورة وقال الكرخي تبتدي المناظر دون المناظر ص ما عرف به الطرد ذكر القاضي قال المقارن للحكم ان ناسب بالذات فهو المناسب او بالتبع فهذا الشبه وان لم يناسب مطلقا فهو الطرد وانما لم يرجح المصنف بقي المناسبة لانه معلوم مما قبله ومثاله قول بعضهم في ازالة النجاسة مايع لا يبقى المتطهر فلا يجوز ازالة النجاسة كالدهن وقولهم

في عدم نقض الوضوء من الذكر طويل سنون فاشبه البول وتوقف في طهارة
شعره الطلب حيوان نابت لا الصوف فاشبه الخروف وظاهر كلام المصنف اعتبار
المقارنة في جميع الصور وهذا قال صاحب البديع حتى انه الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لكن في المزاج اعتبار المقارنة فيما سوى صورة النزاع منقول من فيها
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وعزاه في المحصول للاكثرين قال وبالغ بعضهم فقال
بكفي الاقتران في صورة واحدة وهو ضعيف ثم فيه مذاهب احدها انه
مردود مطلقا وعليه الجمهور كما قاله الامام الرهبر وغيره فانه لا يفيد علما ولا
ظنا فهو لحكم قال القاضي والاستاذ من طرد في عرف فهو مجاهل ومن عارض
الشريعة واستجازه فهازي بالشريعة قال وسئل الخليلي عن اداب الوضع
والمحل والطرد فقال لو ان كل متكلم نبطيا بارذا فقال وراءه حريق والثاني
كل راي دخانا فقال وراءه حريق والثالث كل راي غبارا فقال وراءه
حريق وما ذكاه المصنف عن غيره انما هو الذي اورده ابن السمعاني في
القواطع فقال فاما المعنى الجنسي والشبه فقرب والطرد عكسه والشبه ان
يكون فرع جامعا به اصلان فيلحق باحدهما بنوع شبه فيقرب اي يقرب الفرع
من الاصل في الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى وهو حسن قوله الثاني
ان قارن الحكم في جميع صور حصوله من غير صورة النزاع افاد العلية والا
فلا واختاره الامام في المحصول وقال انه قول كثير من اصحابنا والثالث
انه حجة مطلقا ولا يشترط ذلك بل يكفي المقارنة ولو في صورة واحدة
والرابع قول الكرخي انه يفيد الناظر دون المجتهد قال في البرهان
وهذا ناقض اذ الناظر عنده عن الماخذ الصحيحة فاذا كان مذهبه انه لا
يصلح ماخذا فهذا مراد خصمه في الجدل وليس في الجدل ما يقبل مع الاعتراف
بانه باطل من الناسع تنقيح المناط وهو ان يدل على ظاهر على التعليل
بوصف بخذف بخصوصه عن الاعتبار بالاجماع وبناط بالاعم او بكون الوصف
بحذف بعضا وبناط الباقي من التنقيح لغة التخليص والتهذيب يقال لغت

العظم اذا استحرجت مخه والمناط ما يناط به الحكم اي علق عليه والمناط اسم للعلة من حيث ارتباط الحكم بها تقال بناط بطابع الامور اذا علقت به وهو الاجتهاد في تعيين السبب الذي ناط الشارع الحكم به واضافه اليه وهو قسمان احدهما ان يرد ظاهرا في التعليل بوصف فيحذف ذلك الوصف بخصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالاعم وهذا كما فعل مالك وابو حنيفه في حديث المجامع فانهما حذفا خصوص الوقاع واجتهدا فعلقا الكفارة بوصف عام وهو مطلق الافطار والثاني ان يدل لفظ ظاهر على التعليل لمجموع اوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردي او لثبوت الحكم على بعضه الاوصاف بدونه ويناط بالباقي فهو بمنزلة لفظ عام اخرج بعضه وبين المراد به بالاجتهاد كتعيين وقاع المظهر لاعتبار الكفارة من الاوصاف المذكورة في حديث الاعرابي من كونه اعرابيا وزيدا وكون الموطوءة زوجة اوامة او في منزلها وكونه شهر تلك السنة كما طرده حاشى الوقاع في نهار رمضان وحذف مالك وابو حنيفه خصوص الوقاع واوجبا الكفارة في الاكل والشرب وابدالهما مرادليل على الحذف وتنقيح المناط قال به اكثر منكري القياس حتى ان ابا حنيفه منكر القياس في الكفارة واستعمل تنقيح المناط فيها وسماه استدلالا وحاصله تاويل ظاهر بدليل قال ابن التلمساني فاعتراف منكري القياس بهذا النوع يبنى على مسئلة اخرى وهي ان النص على التعليل نص على التعميم ام لا فان قال نعم اعترف بهذا واذكر القياس ص اما تحقيق المناط فاتفاق العلماء على اصل صورها كتحقيق تنقيح المناط وتحقيق المناط وتخريج ان القياس جار وتخريجه من ص عاده الحدليين يتعرضون للفرق بين التلاثة تنقيح المناط وتحقيق المناط وقد عرفت التنقيح واما تحقيق المناط فهو ان يتفق على عليه وصف بعض او اجماع ويختلف في وجوده في صور النزاع فتحقق وجوده فيه مثاله ان يقال اخذ المال خفيه علة القطع وهو موجود في النباش والحرابة علة للاكتفاء للشرع في زجرها بالسكوت وهو موجود في من زنا بكارها بغير نكاح وهل يشترط القطع تحقيق المناط ام تكفي فيه بالظن

حتى ان اللسان فيه اقوالا ما نفاها الغزالي من ان يكون ذات العلة وصفا
شرعيا او وصفا حسيا او عرفيا فان كان شرعيا جاز اثباته بطرق المظنون
وان كان عقليا او عرفيا فلا بد من القطع بوجوده قال وهذا اعدل الاقوال
واما تخريج المناط فقد مر اي في مسلك المناسبة وهو الاجتهاد في استنباط
علة الحكم الذي نص او اجماع من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالايماء
كقوله لا تبيعوا البر بالبر فانه ليس فيه ما يدل على ان العلة الطعم لكن
المجتهد نظر فاستنبطها فانه اخرج العلة من جملة ذلك سمي تخريج المناط
بخلاف تنقيح المناط فانه لم يستخرجها لكونها مذكورة في النص بل نقح النص
واحذف منه ما يصلح للعلية ودرك ما لا يصلح س العاشر الغاء الفارق كالحاق
الامة بالعبد في السراية وهو الدوران والطرد يرجع الى الضرب شبه او جعل
الظن في الجملة ولا يعتبر جهة المصلحة س الغاء الفارق هو بيان ان الفرع
لم يفارق الاصل الا فيما لا يؤثر فيلزم استواؤهما في المؤثر وهو اقصد من قياس
العلة فان القياس هناك عين جامعا بين الاصل والفرع وعين هنا الفارق بينهما
وكان السبر عين هناك الجامع فالسبر عين هنا الفارق فاذا تعين بقي
فارق آخر فحسبه حتى عاين له والذي يتبين ان الفارق لا انزله هو ان
تكون طردا محضا او ملغى فان حصل ذلك عن دليل قاطع فالالحاق بمعلوم
والا فمظنون مثال المقطوع به انهى عن البول في آنية الراكد يعلم ان
صب البول مركوز في معناه وذلك صب غير البول من النجاسات وقد
خص بعض النظار هذا النوع بالقياس بمعنى الاصل والمظنون بمعنى الفارق
والامر فيه قريب ونحو منه قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد
قوم عليه فاعتقه في معناه وقد يخيل قوم ان هذا قريب معلوم وليس كذلك
لاحتمال ان يلاحظ الشرع في عتق العبد انه اذا اعتق استقل بنفسه في الاكساد
والجهة وغيرها لا مدخل للراء فيه لكن الاظهر فيه ان المقصود التخلص من
موت الرق واحياء بالجهة فهذا دون ظاهر قوي وفسر في المناح تنقيح
المناط بالغاء الفارق نحو الفارق بين العبد والامة في سراية العتق توجب

استواؤهما

استوادها فيه والتحقيق التغاير بينهما واما اخره عن تنقيح المناط اذا المعتمد
نظاهر في التعليل لمجموع اوصاف واعتمد به تنقيح المناط نعم قد يكون المسير
الدال على نفي الفارق قاطعا والفارق المحقق طردا محضا فتلخ نفي الفارق
شبه المؤثر بدليل قاطع ويتم في غير المؤثر بدليل ظاهر كذا ص خاتمه
ليس باقي القياس بعليه وصف ولا العجز عن افساده دليل عليته على الاصح
لنا ص هذان طريقان لمن يعرف الاصوليين انها شيدان العلة حتم المصنف
بها احدهما ان يقال هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يبقى معه ذلك
فوجب ان يكون علة لئلا يكون القياس معه بالمأمور به وهو دور ان باقي
القياس متوقف على ثبوت العلة ليكن لو اثبتنا العلة به لتوقف ثبوت
العلة عليه ولزم الدور والثاني عجز الخصم عن افساد كون الوصف علة دليل
على كونه علة بدليل ان المجتهد من اقوى ادلته وانما انتهض دليلا على صدق المدلول
لعجز الناس عن معارضة واذا كان العجز دليلا في المجتهد التي هي عصمة الادلة
فطريق الاولى ما نحن فيه وهو فاسد لانه ليس جعل العجز عن الافساد على
الصحة اولى من جعل العجز عن الصحة دليلا على الافساد وليس نظير العجز
ان العجز صفة من الخلق وهما من الخصم وهذا فان له ان يقول للناس
كذلك ص القوادح ص مراده بالقوادح ما يقدح في الدليل بجملته سواء
العلة وغيرها ص منها تخلف الحكم عن العلة وفاقا للشافعي وسماه النقض وقال
الحنفية لا يقدح وسموه تخصيص العلة وقيل في المستنبطة وقيل عكسه
وقيل يقدح الا ان يكون مانع او قيد شرط وعليه اكثر فقهائنا وقيل يقدح الا ان
يعترض جميع المذاهب كالعزايا وعليه الامام وقيل يقدح في الحاضرة وقيل
في المنصوصة الا بظاهر عام والمستنبطة الا لمانع او قيد شرط وقال الآمدي
ان كان التخلف لمانع او قيد شرط او في معرض الاستثناء او كانت منصوصة عما لا
يقبل التأويل لم يقدح ص النقض وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه وفي
المحصول هو وجود العلة ولا حكم ولا وجود ولا علة وفيه مذاهب احدها
انه يقدح مطلقا بناء على ان شرط العلة الاطراد وعزاه المصنف للشافعي لكن

قال العراقي في شرحه العلل انه لا يعرف له قائل وهذا كما قاله المصنف فيما نقله قول
ابن السمعاني في القواطع ان ذلك مذهب الشافعي وجميع اصحابه الا القليل
منهم قال وهو قول كثير من المتكلمين وهو لو خصص بعض لها وتقدم بعض ابطالا
وفي هذا فالفرق بينه وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه ان العام
يجوز اطلاقه على بعض ما يتناوله فاذا ورد لم يناقد واما العلة المستنبطة
فانما شرعها القياس من الاصل ومقتضاه الاطراد هكذا رايته في كتاب
القفال الشاشي وهو صحيح والذي لا يقدح وهو المشهور عن الحنفية ولا
يسمونه تخصيصا بل تخصيص العلة لكن ان السمعاني عزاه للعراقيين منهم قال القاضي
ابو زيد انه مذهب ابي حنيفة واصحابه قال واما الخراسانيون منهم فقالوا
بالاول حتى قال ابو منصور انا نرى تخصص العلة باطل ومن قال تخصيصا
فقد وصف الله بالسفه والعبث وأي فايدة في وجود العلة فالحكم والثالث
يقدح في المستنبطة دون المنصوصة وسموا تخصيص المنصوصة بقوله صلى
الله عليه وسلم اما ذلك فمع عزة مع القول بعدم النقض الخارج المخصص
من غير تسليم انه تخصيص لعلة منصوصة وسموا تخصيص المستنبطة بقولنا
الفعل لعذر اعذوان عليه للقصاص مع القول بانتقاضه في قتل الاب والرابع
عكسه هكذا حكاه المصنف تبعا لابن الحاجب لكن قال في شرحه ان مراده
لا يقدح في المستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط دون المنصوصة والخامس
يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط فلا يقدح مطلقا سواء العلة المستنبطة
والمنصوصة واختاره البيضاوي والهندي والسادس يقدح مطلقا الا ان
يرد على سبيل الاستثناء ويعرض على جميع المذاهب كما قالوا وعزاه المصنف
للامام والذي في المحصول انه ان عارضه مانع لم يقدح والا قدح ثم قال ان
كان وارد على سبيل الاستثناء هل يقدح قول لم يقدح سواء كانت العلة
معلومة او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان من لم يقدم على جنايته لتوا خذه
بها فانا نعلم هذا لاعتقاد بترتب الدية على العاقلة واما المظنونة فكالعلل
بالطعم فانه لا يستثنى مسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء رخصة

المنصوصة

قال الامام المختار للامام والذي في المحصول انه ان خلت تلك العلة عن نقض قدح والا فلا قدح ثم قال فان كان واردا على سبيل الاستثناء هل يقدح ام لا فيه نظر اما اذا كانت العلة منصوصة او مظنونة اما المعلومة فلا نعلم ان من لم يقدم على جوابه فهو لم يأخذ بهما ثم هذا لا يستقيم ضرب آخر به على العلة فلا واما المظنونة فاعلم انا نعلم ورود التخصيص على سبيل الاستثناء اذا كان واردا على جميع المذاهب مثل مسئلة العرايا فانها لا ترد على جميع العلل كالقوت والكيل والمال والطعم واما قولنا ان الوارد على ورد الاستثناء لا يقدح في العلة لان الاجماع لما انعقد على ان حرمة الربا تعلل باحد الامور الاربعة ومسئلة العرايا واردة عليها اربعتها فكانت هذه المسئلة واردة على علة قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة واما انه هل يجب الاحتراز عنه في النطق فقد اختلفوا فيه والاول الاحتراز عنه انتهى والسابع ان كانت علة حظر لم تخصص والا جاز حكاه الآمدي عن بعض المعتزلة والثامن يقدح في المنصوصة الا اذا كان ظاهر عام واما كل ظاهر فلا لانه لو كان عاما يحمل الحكم لم يثبت التعليل وهو خلاف المقصود والحاصل يجوز في النص القطعي ولو تعدد مانع او فوات شرط ولا يجوز في القطعي اي بالكل ونوعه واما المستنبط فيجوز في صورتين لا يقدح فيها وهما اذا كان التخلف لمانع او لفوات شرط ولا يجوز في صورة واحدة فيقدح فيها وهي ما اذا كان التخلف دونهما وهو معنى ان الخاص والتاسع ان كان التخلف لمانع او فقد شرط او في معرض الاستثناء او كانت منصوصة بالاقل التأويل لم يقدح والا قدح وهو رأي الآمدي فان قيل كيف تقبل التعليل التأويل مع ان مراده بالنص ما هو اعم من الصريح والظاهر والجواب قبول الظاهر للتأويل فائدة معرض بكسر الراء وفتح الميم ص والخلاف معنوي في النطق خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل والاطلاع واعلم المناسبة ونحوها

ص زعم امام الحرمين في البرهان وابن الحاجب وغيرهما ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي لا فائدة فيه لان من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على ان العلة

للحكم لا بد فيه من عدم المخصص وسلموا ان المعلل لو ذكر القيد في بدا التعليل
لاستقامت العلة فلم بقي الخلاف الا ان ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة
ام لا وورد الامام في المحصول هذه المقالة وقال اذا قررنا العلة بالدائر والمؤثر
لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن جزء من جزء العلة ومن جوز التخصيص لا
يقول بذلك وان قررنا العلة بالامارة ظهر الخلاف في المعنى ايضا ان رأينا
العلة بالمناسبة بحثنا عن ذلك القيد العدمي فان وجدنا فيه مناسبة صححنا العلة
والا ابطلناها ومن جوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي
وذكر المصنف لها فوائد منها انه يترتب عليها مسئلة التعليل بعلتين وقد
سبقت ومنها انقطاع الخصم وانه لا يسمع منه بعد ذلك دعوى انه انما اراد
بالعموم الخصوص وباللفظ المطلق ما وراء محل النقض لانه يشبه الدعوى
بعد الاقرار فلا يسمع الا ان له قدرة على الانسانى او صفين فانا نجوز
التخصيص نقبل دعواه كذا قال المصنف وفيه نظر فان امام الحرمين
قال في البرهان اذا ذكر لفظا مقتضاه عموم العلة فورد نقض فقال الخصم
لفظي يطرد فان كان النقض مبطلا لم يقبل فيه التخصيص وان كان غير مبطل
فمن الجدليين من جعله منقطعا اذ لم يبن بظاهر لفظه قال والمحققون لا يكون
منقطعا لكنه خالف الاحسن اذ كان ينبغي له ان يشير اليه فيقول هذه علة
ما لم يستثنى من عمومه منع وجود العلة وانتفاء الحكم ان لم يكن انتفاء وعند
المعتزلي ومن يرى نفي الموانع بيانا سر جواب النقض بوجوه احدها
منع وجود العلة في محل النقض بناء على وجود قيد مناسب او مؤثر في العلة
وهو غير حاصل في صورة النقض كما لو قيل في الحلي بالمعد لاستعمال
مباح فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة وان نقض بالمعد لاستعمال محرم
او مكروه فدفعه واضح لانه غير معد لاستعمال مباح فانتفى منع انتفاء
الحكم عن صورة النقض اذا لم يكن انتفاء بمذهب المستدل فاما اذا كان
مذهبا للمستدل فقط او مذهبا له وللمعترض لم يكن ذلك تاما
فان الحكم لما منع لا يتداخل ورابعها وان يبني المصنف ذكره دفعه بورود صورة

النقض فهل يمكن المعترض من الاستدلال على وجودها فيه مذاهب احدها
وعليه الاكثرون منهم الامام والرازي واتباعه لانه انتقال من مسئلة قبل
تمامها الى اخرى وتابيها نعم لان فيه تحقيق النقض فكان من تتميماته وانها
قاله الامدي انه يمكن ما لم يكن للمعترض دليل اولي بالقدح من النقض فان امكن
القدح بطريق اخر هو اقتضى الى المقصود فلا وحكي ابن الحاجب رابعا يمكن مالم
يكن حكما شرعيا وانما لم يحكه المصنف لقوله في شرح المختصر انه لا يوجد لغيره وهو
عجب فلم يذكره الامام ابو منصور البروي تلميذ محمد بن يحيى في كتابه المقترح
غيره فقال ان كان حكما شرعيا كما لو علل الحنفي في مسئلة المتحصنة بانه عضو
يجب غسله عن الجنابة فليس للمعترض ان يثبت عليه وجوب غسل العين من الجنابة
فانه وضع للكلام في مسئلة اخرى استدلالا لامر لا بد وان كان وصف العلة
امرا حقيقيا فله ذلك كما اذا علل الحنفي مسئلة لاجره بانه عقد على منفعة فلنا
اباحته بالدليل انتهى وحرى عليه شارحه الامام ابو العز جد ابن دقيق العيد
أقول يقال ان الامر الحقيقي يمكن الاستدلال عليه لغيره واحكام الشرع
اذا كانت معللة فهي في مظنة تشعب الظنون والوصف الحقيقي يكون في
الغالب مرجحه عدم تصور حقيقته ص ولو دل على وجودها لوجود في محل
النقض ثم منع وجودها فقال منقض دليلك فالصواب انه سبع انتقال من نقض
العلة الى نقض دليلها ش لو دل المستدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل
موجود في محل النقض ثم منع بعد ذلك وجودها في صورة النقض فقال
المعترض ينتقض دليلك على العلة لم يسمع منه عند الجدليين لانه انتقال
من نقض العلة بنقض دليلها مثاله قول الحنفي في البيت بشي
الصوم فصح كما في النفل واستدل على وجود العلة فيه فتقول منقض دليلك
الذي استدللت به على وجود العلة في محل التعليل ومقابل الصواب
احتمال لابن الحاجب بجواز الانتقال لان المعترض في مكان دفع العلة فليكن
له القدح بها ماذا وفي دليلها اخرى ولا يكون انتقالا ممنوعا ص وليس له منع
الاستدلال على محل الحكم في الاصح وقالا ان لم يمكن طريق اولى ش لو منع

المستدل تخلف الحكم عن الدليل فان كان عدم الحكم في صوره النقض مجمعا عليه
او مذهبه لم يسمع منه والا سمع واذا سمع منعه فهل يمكن المعترض ان يقيم
الدليل على تخلف الحكم فيه ملا فيه اقوال احدها نعم اذ به يحقق منع العلة
وثانيها المنع لما فيه من قلب القاعده باعلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
وعليه اكثر النظار وثالثها انه يمكن من ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح
في كلام المستدل من ذلك اما اذا كان له طريق اخر افضى الى المقصود فلا س ويجب
الاحتراز منه على الناظر مطلقا وعلى المناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات وصار
كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل لا يجب المستثنيات مطلقا س اذا ظهر
ان النقض قدح فهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله منه ابتداء على مذاهب
احدها وعزاه الهندي للاكثرين الوجوب ان المستدل مطالب بذكر الدليل فقط
وليس ذلك الا في الوصف او حكمه واما نفي المانع فمن قبل دفع المعارض فلم
يجب كما في سائر المعارض والثاني يجب مطلقا لانه مطالب بالاتيان بالحكم وليس
هذا الوصف فقط بل هو مع عدم المانع والثالث يجب للاتي بصور المستثناه
من القاعدة كالعرايا والمختار عند المصنف الوجوب لكنه قيده بقيد حسن
وهو ان يكون مشهورا والا فالمشتهر منزل منزله المذكور فلا حاجه للتصريح
به وجعل محل الخلاف في المجتهد الناظر اما المناظر فيجب الاحتراز منه مطلقا
وقال صاحب المعرج ان كان صور النقض متناهيه بالاتيان لم يكلف الاحتراز
عنها وان تعذر الجميع على انها مستناه فان كان اعتماده على انها النص في
ثبوت القول بالتعليل فلا يجوز ان يحترز الا بوصف يشهد له الايماء وان
كان بطريق الاستنباط فلا فرق بينها عند الا عند الا بوصف هو وجود
في صوره النقض حتى يصح كونها مانعا فيكون تاويلا لدليله تخلف الحكم
عن الوصف ولا يلزم الاحتراز ابتداء بل ان ورد عليه النقض اعتد عنه س
ودعوى صوره معينه او مبهمه او نفيا بسقض الاثبات او النفي العامين
والعكس س المقصود من هذا التنبيه على ما يتجه من التعرض وترجيح الجواب
وما ليس كذلك اعلم ان المقصود من ثبوت الحكم اما اثباته وتنبيه معا

او احدهما فان كان الاول ولم يعرض له المنع وجب ان يكون الحكم مطردا ومنعكسا
مع علته تالجمع المجرد نفي بيت عند عدمه او عدم عند وجوده وجه عليه
النقض وان كان الثاني فالمدعى اما ثبوت الحكم او نفيه وكل منهما اما
ان يكون في بعض الصور او جميعها واذا كان في بعض الصور فاما ان يكون
في صورة معينة او مبهمة فهذه اربعة اقسام داخلة في كل من القسمين اعني
ثبوت الحكم او نفيه في صورة وثبوته ونفيه مطلقا والحاصل ان الحكم اذا
ثبت في صورة معينة كقولنا زيد كاتب او في صورة غير معينة كقولنا انسان ما
كاتب فالثبوت في هاتين الصورتين يناقضه النفي العام كقولنا لاشيء من الانسان
كاتب وكذلك قولنا زيد ليس بكاتب او انسان ما ليس بكاتب يناقضه كل
انسان كاتب واذا ادعينا الثبوت العام كقولنا كل انسان كاتب يناقضه النفي
عن صورة معينة كقولنا زيد ليس بكاتب او مبهمة كقولنا انسان ما ليس بكاتب
وكذلك اذا ادعينا النفي العام كقولنا لاشيء من الانسان بكاتب يناقضه
الثبوت في صورة معينة كقولنا زيد كاتب او مبهمة كقولنا في بعض انسان ما
كاتب نعلم ان الثبوت في الصورة المعينة او المبهمة يناقضه النفي العام
وبالعكس وان النفي عن صورة معينة او مبهمة يناقضه الاثبات العام
وبالعكس ص وزعم الكثر قادح على الصحيح لانه نقض لمعنى وهو اسقاط وصف
من العلة مع ابدائه كالقول في الخوف من الله يجب قضاء صوم الحائض اذا وجدا
فنعترض بان خصوص الصوم اصل لغائي فليدل الدليل عليه ثم نقض بصوم الحائض او
يدل فلا يفي الجامع قضاء وهاهنا ليس كذلك قضاء وهو دين دليله الحائض ص
اختلف في تعريف الكسر فقيل ابداء عدم تاثير احد جزئي العلة ونقض آخر
المؤثر وهو قصيد كلام الامام وغيره من وان الحاجب عن هذا بالنقض
الكسور وهو تعبير حسن وجعلا الكسر ابداء الحكمة بدون الحكم قال الهندي
وهو نقض بما العلة دون ضابطا وقال اكثر من الاصوليين والجدليين
الكسر عبارة عن اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار
اي تبيين ان احد جزئي العلة لا اثر له وعلى هذا جرى المصنف قال الشيخ ابو حامد

في الملخص وهو سؤال بليغ والاشتغال بمثل هذا البيان لما فيه ونصح طريق الفقه
وانكر ذلك طائفة من الحراسانيين اعني ولهذا صححه المصنف وذكر للكسر صورتين
احداهما ان يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام يتضمنه عليه والثانية ان
لا يتعلل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي اشتمله بالكلية ويذكر صورة النقض ويسأله
قولنا في باب صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فجاز اداؤها كصلاة الامن فيقول
المعترض خصوص كونها صلاة ملغى فانه ان الحج كذلك وليس بصلاة فلم يبق
الا الوصف العام وهو كونها عبادة ويتضمنه فهذا اكثر ثم هو الخبر بين امرين اما ان
يأبى كسر على الصورة الاولى فيلزمه التعليل بكونها عبادة ويقول كأنك قد
قلت عبادة الا حرما ذكرت ويلزمك صوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها
ولا يجب اداؤها بل يحرم واما على الصورة الثانية فنقول اذا اشتمل وصف الصلاة
الذي هو احد اوصافك على ما لا يوجد في الحج كوجوب قضاؤها الى اخره وليس كل ما يجب
قضاؤه يجب اداؤه بدليل الحائض وقد ظهر بذلك انه لا نقض ورد على المعنى وبذلك
صرح ابن الحاجب في الاعتراضات وان كان هذا سماه النقض المكسور واختار
انه لا يبطل وهو انتم لا يعرفه الجدليون فانهم لا يعرفون الا الكسر وهو ان يبين
عدم التأثير وذكر الامدي ان الاكثرين على ان الكسر لا يقدح وليس كذلك
فقد ذكر استاذ ارباب الجدل ابو اسحق الشيرازي وتبعه في النقض سواسوا
والشيخ الهندي قال الكسر نقض يرد على بعض اوصاف العلة وذلك هو ما عبر
عنه الامدي بالنقض المكسور ثم قال الهندي وهو مردود عند الجمهور الا
اذا بين الخصم ابقاء السبر قال المصنف ونحن لا نعني بالكسر الا اذا بين اما
اذا لم يبين فلا خلاف في انه مردود كيف وهو كلام غير موجه وكل ما
كان كذلك فهو مردود على قائله فائدة قال الشيخ في المهذب لو مات
الامهات قال الشيخ وتكثر علته بام الولد فانه يبيت لولدها حكما في الاسلام
مع انا نراها حتى تعتق بموت السيد كما تعتق في حياته ولو مات قبل السيد
لم يبطل هذا الحكم في حق الولد وان بطل في حق امها قلت ومن العكس وهو
ان الحكم لانتفاء العلة ان تجب سائمة فالمغ وسائمة قوله صلى الله عليه وسلم

الثالث

ارايتم لو وضعوا في حرام اكان عليه وزر فكذلك اذا وضعوا في الحلال كان له اجر
في جواب ابائي احدنا شهوته وله فيها اجر س تا ذكره المصنف في التعريف ذكره العلة؟
ابن الحاجب وغيره وقال الهندي انه الاولى قال وانما قلنا لا سقاء ولم نقل لسقا
علية لانا نعني ان يشعر باسقاط جميع علله وادعاء في انا العكس بهذا المعنى
نصر وعرفه في المراج تبعا للامام بحصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة
لحالت العلة الاولى وردة الهندي بانه ليس من شرط العكس ان يحصل مثل ذلك
الحكم في صورة اخرى بل لو حصل في تلك الصورة بعينها لعلة اخرى كان ذلك
عكسا ايضا وهو بالغ في قياس العكس واليه اشار المصنف بقوله فان ثبت مقابله
فابلغ واستشهد له بقوله صلى الله عليه وسلم حين عدد لاصحابه وفرج الصدقة
وفي بضع احدكم صدقة قالوا يرتشوا احدنا شهوته ويوجر قال ارايتم
لو وضعوا في حرام يعني اكان يعاقب قالوا نعم قال فكذلك اذا وضعوا في حلال
فوجر فجعل النبي صلى الله عليه وسلم بعض جماع الزوجة على المباح وهو ايلام في غيره وهو
الزوجة الحرام لافرادها في علة الحكم وهو كون هذا سباحا وهذا حراما س
وعلله قادح عند مانع علتين س لانه حينئذ لا يكون الحكم الا لدليل واحد
فينتفي عند انتفاء العلة لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله فان قلنا لا لجواز فليس
نتاج وهذا البناء ذكره الغاني الوكر والجمهور وجعله في المراج بالرفع السابق
مبنيا على منع تعليل الحكم الواحد بالنوع تعليلين وتاويه ظاهر ان النوع باق فيه
س وبعضهم بانتفاء العلم او الظن اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول س
بمعنى لا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه عن نفسه بل انتفاء العلم به فقط فلا يلزم
من انتفاء الدليل على وجود الصانع انتفاء الصانع س ومنها عدم التاثير اي ان
الوصف لا مناسبة فيه ومن ثم احترز بعض اهل المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها
س عرف عدم التاثير بكون الوصف لا مناسبة فيه اي لاثبات الحكم ولا نفيه ووجهه
ان التاثير هو افادة الوصف الزم فاذا لم يفده فهو عدم التاثير وعرفه في المحصول
والمراج بثبوت الحكم بدون الوصف وتعريف المستنبطة اعم وبني على هذا التعريف
ان هذا السوال انما يتوجه في قياس الوصف المعنى دون المناسبة والطرد في المستنبطة

المختلف زيادون المنعوسه او المنبطحه المجمع عليها واعلم ان الوصف اما ان يكون
عدم التاثير اذا لم يعد تاثيره اصلا فان فان فيه فايده دفع النقض ان يشير الى ان
الفرع خالد عما منع كون الحكم فيه او الى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون
عدم التاثير كقوله في الشيخ صوم مفروض فانه يقول الى السبب فاسا على الصلاه
فان كونه مفروضا يحتمل ان يكون شرط اعتبار السبب في الفرع وهو صوم رمضان
وانه خال عما منع كون السبب فيه وسدفع به النقض بالنفل اذ لو قال الصوم
فاسد الى السبب لانتقض بالنفل لانه صوم ولا تعتبر اليه مع ان فرضيه
الصوم بالنسبه الى شهر السبب طردي لا اساسه فيه ص وهو اربعه ش عدم
التاثير ينقسم الى اربعه اقسام ما لا تاثير له مطلقا وما لا تاثير له في ذلك
الاصل وما استدل على عدم تاثيره وما لا يظهر فيه شيء من ذلك ولكن لا
يطرد في محل النزاع فعلم من ذلك عدم تاثيره ولكل قسم اسم ص في الوصف كونه
طردا ش الاول عدم التاثير في الوصف كونه طردا كقولهم في الصبح صلاه لا
تقصر فلا تعدم اذا فاتها كالمغرب لان عدم القصر في نفي العدم طردي لا
مناسبه له ولا شبه ولذلك كان جميع الحكم الذي هو منع تعدم الاداء على
الوقت موجودا فيما قصر الصلوات ورجع حاصله الى سؤال المطالبه بالدليل
على كون العله علة ص وفي الاصل مثل بيع غير مميز فلا يصح كالطير في الهواء
فقول لا اثر لكونه غير مري فان العجز عن التسليم مانع وحاصله معارضته
في الاصل ش الثاني عدم التاثير في ذلك الاصل ان يمنع الحكم عنه ويوجد
اخر كقولنا في بيع الغائب بيع غير مري فلا يصح كالطير في الهواء فجامع عدم الرويه
فيقول الخصم لا اثر لكونه غير مري فان العجز عن التسليم في الطير كائن باثاره
الحكم فكونه غير مري وان باشر نفي الصحه لا تاثير له هنا كذا اطبقوا على
هذا المثال وانه قادح وقال القاضي ابو الطيب الطبري في تعليقه في الكلام على
بيع الغائب لنا انه باع عينا لم يرها شيئا فلا يصح كالو باع النوى في التمر فان
قيل لو لم يريا شيئا لا تاثير له في الاصل ان بعض النوى اذا كان
ظاهرا تراه وبعضه غير ظاهر فان البيع لا يصح فالجواب انه ليس من شرط

التاثير ان يكون موجودا في كل موضع دائما يكون وجود التاثير في موضع واحد
وتاثيره في بيع البطيخ واللوز فانه يرى بعضا ويكون بيعا صحيحا وقال الامام
في البرهان عدم التاثير في الاصل هو المفيد على الاصل بوصف لا اثر لاجله
في الاصل كقولنا الشافعي في منع نكاح الامة الكتابية اسم كافرة فلا تنكح كالامة
المجوسية فلا اثر للرق في الاصل قال والمحققون على فساد العلة بذلك
ودليل صحتها ان الرق على اصله اثر في المنع وشبهه بالشاهد الثالث المسطرة
وهو ضعيف اذ الثالث منتهى لوقوعه وكما عند تعدد احد الشاهدين بخلاف
الرق لم يدل الامام على ان ذلك الوصف اذا لم يكن له اثر واعرض فيه فهو
لغو والبطل العلة لانتفاء لما مع حدث العبد وقول المصنف وحاصله معا رضه
في الاصل اي بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم ولذلك بناه بالون على البطلان
بعلتين ص وفي الحكم وهو اضرب لانه اما ان لا يكون لذكره فائدة كقولهم في
المرتدين مشركون املكوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب
عندهم طردي فلا فائدة لذكره اذ مل وجب الضمان اوجبه وان لم يكن في دار
الحرب وكذا من نقاه فرجع الى الاول لانه يطالب بتاثير كونه في دار الحرب
او يكون له فائدة صرورية كقول معتبرا العدد في الاستمرار لا الاجتهاد علله
بالاجتهاد لم يفدنا معصية فاعتبرنا العدد كالجماد فعقول لم يفدنا
معصية عدم التاثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره ليلا ينقض
بالرجم او عرضوريته فان لم تتفقوا الصرورية لم يعتبر والا فتردد سائله
بالجمعة صلاة مفروضة فلم يعتبر الى اذن الامام كالظهر فان مفروضة مشروط
اذ لو حذف لم ينقض لكن ذكر ليتفرع الفرع من الاصل ليتنبه الشبه
بهذا اذا الفرض بالفرض اشبه س الثالث عدم التاثير في الحكم المعلل
وهو ضرب احدهما ان يكون لذكره فائدة اي ولا تاثير له اصلا لا في الاصل
ولا في الفرع ووجه تسميته عدم التاثير في الحكم انه لم يدخل له في الحكم
ولا تعلق له به مثاله قولهم في المرتدين مشركون املكوا مالا في دار الحرب
فلا ضمان عليهم كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فلا فائدة في ذكره فان

من اوجب الضمان او وجبه مطلقا و رفع بقاءه مطلقا سواء كان في دار الحرب
ام غيرها فيرجع الى القسم الاول لانه مطالب بتاثير كونه في دار الحرب
اذ لا تاثير للوصف بالنسبة الى الحكم المذكور في القسمين فلا فرق بينهما الثالث
ان لا يكون له تاثير قط و لكن لذكره فائدة ضرورية كقول من اعتبر العدد
في الاستيجار بالاجارة عبد معلقه بالاجارة لم يسقط بموته فاعتبر
فيها العدد كما في الاجارة فقوله لم يسقط بموته عديم التاثير في الاصل و الوصف
و المعلل مضطر الى ذكره اذ لو حذفه لاعترض عليه بالرجم فانه عبادة معلقة
بالاجارة لا تعتبر فيها العدد و هو كالذي قبله في رجوعه الى الاول فلا فرق
الثالث ان يكون له فائدة لكن المعلل لا يضطر اليه و يسمى الحشو فان اعتبر
له ذكر ما اضطر اليه اعتبره هذا و الا فهو كخلاف مثاله قولنا في الجمعة
تصح بغير اذن الامام لانها صلاة مفروضة فلم تفتقر قياسا الى اذنه كالظهر فقول
هذا قيد زائد لا لاثبات الحكم بل لضرب الفرع من الاصل و وجه الشبه
بينهما اذا لغرض بالقياس اسبه من غيره ص الرابع في الفرع مثل زوجت
بنتا بغير كفو فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو و هو كالثاني اذ لا تاثير للعقد
بغير الكفو و يرجع الى المناسبة في الفرض و هو تخصيص بعض صور النزاع بالجواز
و الاصح جوازه و انما يشترط النبات اي بناء على الفرض عليه ش لعدم التاثير
في الفرع من وجهه ان الوصف لا يطرد في جميع صور النزاع كقولنا في ولاية
المرأة زوجت نفسا من غير كفو فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو فالتزويج من
غير كفو و ان ناسب البطلان الا انه لا يطرد لانه في صورة النزاع اذا النزاع فيمن زوجت
نفسها مطلقا فبان ان الوصف لا تاثير له في الفرع المنازع فيه و حاصله
كالثاني اي من حيث ان حكم الفرع هنا مضاف الى غير الوصف المذكور فيه كما
ان حكم الاصل في القسم الثاني مضاف الى غير الوصف المذكور و هو في ذلك
تابع ابن الحاجب في مختصره الصغير لكنه قال في الكبير انه بالثالث و قيل
انه الصواب و قوله و يرجع اشارة الى ان قبول هذا مبني على قبول الفرض فمن
منع جواز الفرض في الدليل رده و من لم يمنع من ذلك قبله و الفرض تخصيص

نعم

بعض صور النزاع بالدليل كما اذا قال السؤل عن دعوى سؤال الزاهن ورفع اليد
في المعدود عن من ردت نفسها الزوج بعد ردته مزعما كونها خصما
المستدل مدعيا نفيه بما مر عبرا بكونها الدليل فعلى فرض دليله في بعض صور
النزاع وفيه مذاهب احدها المنع مسه وهو قول ابن تورك وقال من شرط الدليل
ان يكون عاما لجميع مواقع النزاع ليكون دفعا لاعتراض الخصم مطابقا
للسؤال والثاني وهو الذي عليه الجمهور الجواز لانه قد يساعده الدليل
على الحل او يساعده عبارته ولا يبعد دفع كلام الخصم ان يكون كلامه في بعض
الصور اشكل فيستفيد من الفرض عرضا صحيحا وليس منه ما يوجب
فساد الجواب فان من سئل عن الكل فعدل عن البعض وقال ان الحاجة
ان كان الوصف المجعول في الفرض طرد المردود والا فمقبول وقال ان
اللساني الوجه ان يقال قد يستفاد بالفرض تصحيح مجاري الاعتراض على
الخصم وهو من مقصود الجدل او وضوح التقرير وهذا المعنى عدل الخليل
عليه السلام في تقرير الاستدلال على التمرود فقال ان الله يأتي بالشمس من
المشرق الاية والثالث خروج بشرط الباقي بما خرج عن محل الفرض
الى محل الفرض واختلفوا في طريق الباقي فقيل كقوله فان يقول اذا ثبت الحكم
في بعض الصور لزم القول بموجبه في الباقي ضرورة ان لا قائل بالفرق وقيل
لا كقوله ذلك بل لجواز الرد ما خرج عن محل الفرض الى محل الفرض كجامع
صحيح وهو قاعدة القياس وقيل ان كان الفرض في صورة السؤال فلا
حاجة الى الباقي وان عدل في الفرض الى غير محل السؤال فعند ذلك لا بد من الباقي
على السؤال على محل الفرض بطريق القياس ص ومنها الغلبة وهو دعوى
ان ما استدل به في المسئلة على ذلك الوجه عليه لانه ان صح ومن ثم امكن منعه
تسليم صحته وقيل هو تسليم للوجه مطلقا وقيل افساد مطلقا س قوله في
المسئلة اي في تلك المسئلة يعني لخروج ما يدل عليه في محل تلك المسئلة التي استدل
هو به على ما لا يسمى قلبا وقوله على ذلك الوجه لخروج ما يدل عليه في محل تلك
المسئلة لكن على غير ذلك الوجه مثل ان يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة

سقوط صورة

والمعترض يستدل به عليه في تلك المسئلة بطريق العود وكان ينبغي اسقاط قوله
لانه وهذا قال الاسدي تكلف الدليل هو ان سبب الغالب ان ما ذكره المستدل
يدل عليه لانه اذا يدل عليه وله قال والاولى قل ما تقوله مثال ذلك الاستدلال
مسئلة من النصوص استدلال الحنفي على توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام
الخال وارث من لا وارث له ثابت انه عند عدم وارث عين فقول المعترض
هذا يدل عليك لانك ادعاء في توريث الخال بطريق المالية اي الخال لا
يورث كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اي ليس الجوع
زادا ولا الصبر حيلة والثاني وهو ما يدل على المستدل وله اما ان يعترض
الغالب فيه لتصحيح مذهب نفسه كمسئلة الاعتكاف او ابطال مذهب المستدل
صريحا كمسئلة الخال او التزاما كمسئلة الحائض وقول المصنف ان صح اي على مذهب
الغزالي وهذا يمكن مع الغلبة تسليم صحة الدليل وقيل هو تسليم للصحة مطلقا
اي تسليم ان الجامع دليل جمع وانما اختلفا في انه دليل للمسئلة او عليه
وقيل انه افساد العلة وسيأتي انه لا يصح التعليل بها لواحد منهما لان الشيء الواحد
لا يجوز ان يعتبر بالشيء وضده واعلم ان الخلاف هكذا لا يوجد صريحا وانما
المصنف اخذ الاول من ظاهر قول من سبق الغلبة معارضة فان المعارضة لا
تفسد العلة بل تمنع من التعليل بها الا ان ثبت رجحانها من وجه راجح واحد الثاني.
من قول بعض اصحابنا الغلبة شاهد زور كما تشهد لك تشهد عليك وقول
ابن السمعاني توجيه سؤال الغلبة ان يقال اذا علق على العلة ضد ما علقه
المستدل من الحكم فلا يكون احد الحكمين اولى من الآخر ويبطل تعليلهما
قلت كذا ذكره المصنف في شرح المختصر استنبط الخلاف من رد ذلك وقال
الامام في البرهان ذهب ذاهبون الى رده لكون ما جاء به الغالب ليس منافيا
لما منع به المعلل بل كالمعارضة المجردة وقيل بقبوله لكون العلة وصفا
مشتملا على حكمين يستحيل الجمع بينهما فهو منا فمن المقصود قال ولا يمكن الغالب
ان يعتقد صحة قلبه لكون قياس المعلل قلبا له بل هو عنده من باب معارضة
القياس بالقياس لخلاف المعارضة اذ قد تكون صحيحة لترجحها على قياس المعلل

مطلقا

تعليلهما بها

مشتمل

يمنع

وتارة يعصمهم في ذلك وقال وبالجملة ان القلب لا يرد على المعلل فيكون
صحيحا هو كالمعارضة وقد اشار الامام فيما بعد الى ذلك وقال الثاني بالحالة
القسم الاول من القلب وهو ما يدل على المستدل وهو انه من قبيل الاعتراضات
والصحيح في قوله خلاف واما الثاني وهو ما يدل على المستدل من وجه
آخر كما لو الاعتكاف ومنع الناس وسع الغاب فاختلفوا فيه هل هو اعتراض
او معارضة فزعم قوم انه معارضة لان المعترض يعارض دليل المستدل بدليل
آخر كمسئلة المعارضة بوجوده فيه وذكر لهذا الخلاف فوائد منها انه
اذا قيل معارضة جازت الزيادة في علته كقوله في بيع الغائب عقد معاوضة
مقتضاه التأبيد فلا ينعقد على خيار رؤيته كالنكاح وان قيل هو اعتراض لم
يجز الزيادة انتهى والفرق بين المعارضة والاعتراض ان المعارضة كدليل
تام فلا يتعدد بدليل المستدل بخلاف الاعتراض فانه منع للدليل
فيمنع الزيادة عليه اذ يكون كالكذب على المستدل حيث يقول تمام علتي
ان قلنا معارضة جاز قلبه من المستدل كما تعارض العلة كما سبق في بيع الغائب
ومن قال انه اعتراض لم يجز ذلك لانه منع والمنع لا يمنع ومنها ان قلنا معارضة
جاز ان يتأخر عن المعارضة لانه كالجزء منها وان قلنا اعتراض لم يجز ووجب
تقديمه على ان المنع متقدم على المعارضة ومنها ان قلنا معارضة قبلنا فيها
الترجيح وان قلنا اعتراض فلا لان المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المستدل
والمنع لا يقبل الترجيح ص وعلى المختار فهو مقبول معارضة عند التسليم
قادح عند عدمه وقيل شاهد زور لك وعليك س اي اذا قلنا انه لا
تفتقد العلة فان كان معه تسليم صحة الدليل فهو معارضة بناء على تجانس
المستدل واصله فيجاب عنه بالترجيح فان لم يكن فهو اعتراض قادح قال
علماؤنا المعارضة قد تكون لعلة اخرى وهي ما عدا القلب وقد تكون لعلة
المستدل نفسها وهي القلب ونسبي شاهد زور في الدليل وقال الهندي يمتاز
القلب عن مطلق المعارضة بأمرين لا عراهما انه لا يمكن فيه الزيادة في
العلة وفي سائر المعارضات يمكن وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع

والاصل ان [illegible] وفرعه هما اصل المستدل وفرعه ويمكن ذلك في
سائر المعارضات وقوله المصنف وقيل شاهد زور هو القول الذي حكاه
اولا بالافساد ص وهو فساد الاول لتصحيح مذهب المعترض امامع ابطال
مذهب المستدل صريحا كما يقال في بيع الفضول عقد في حق الغير بلا ولاية
فلا يصح كالنذر فيقال عقد فيصح كالنذر او امثل لثبت فلا يكون بنفسه فرضا
كالوقوف عرفة فيقال فلا شرط فيه الصوم كعرفة س الغلب لتصحيح مذهب المعترض
ضربان احدهما ان يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل بالصراحة
كقولنا في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح قياسا على
ما اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه فيقول الخصم اما اقلب هذا الدليل فاقول
تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يقع لاضافته اليه كالنذر فان
النذر لم يصح لان المنذور له وهو المشتري له بل صح للناذر وهو الفضولي والثاني
ان لا يدل مع ذلك على ابطال مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي في الاعتكاف
لبث في محل مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة وغرضه التعريض
لاشتراط الصوم فيه ولكنه لم يتمكن من التصريح باشتراطه اذ لو صرح به
لم يجد اصلا يقول الشافعي لبث في محل مخصوص فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفة فقد تعرض للعلة بتصريحه بنقيض المقصود وتد تكلم امام
الحرمين في هذا المثال وقال الصوم عبادة مستقلة فوقوعه شرطا بعيد
وليس ببعيد فان الايمان مقصود في نفسه وهو شرط في كل عبادة ص
الثاني لابطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضوء فلا يكفي فيه ما يطلق
عليه الاسم كالوجه فيقال فلا يتقدر بالربع كالوجه او بالالتزام عقد معاوضة
فصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقال ولا يشترط حياد الزوجة كالنكاح
س الغلب لابطال مذهب المستدل ضربان ضرب بالصراحة وضرب بالالتزام
فالاول كقوله في مسح الراس عضو وضوء فلا يكفي فيه ما يطلق عليه اسم
المسح كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع كغيره والثاني
كقوله في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح

فقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار المجلس لانه ابطال مذهب
المستدل بالالتزام لانه ابطل لازم الصحة وهو خيار الرؤية لان من قال
في بيع الغائب بالصحة قال بخيار الرؤية فالخيار لازم للصحة فاذا انتفى
اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة ص ومنه خلافا للشافعي
قلب المساواة مثل طعام بالمائع فلا يجب فيها التقابض كالنجاسة فقول مستوي
جامدها ومائعها كالنجاسة س يلحق بالقسم الاول فيقال له قلب المساواة وهو
ان يكون في الاصل قسمان احدهما مشتمل على الفرع بانفراد الخصمين والاخر مسلوب
عنه بينهما فاذا اراد ان يشبهه في الفرع فيلتحق على الاصل فقول المعترض يجب التسوية
بينهما في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجود التسوية في الفرع عدم سوقه فيه
كقولهم في بيع الوضوء طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فقول
مستوي جامدها ومائعها في النية كازالة النجاسة وقد اختلف فيه فذهب
الاكثرون منهم الاستاذ ابو اسحاق وامام الحرمين والشيخ ابو اسحاق
الشيرازي الى قوله ايضا وذهب القاضي ابو بكر بن السمعاني وطائفة معه
قبل اصل القلب الى رده لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم الفعل فان الحاصل في الاصل
نفي وفي الفرع اثبات الاول المستدل تعبدا والمعين في الاصل والمعترض
باعتبارها بمعنى القلب والاول هو المختار عند المصنف فان القياس على
الاصل انما هو حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل النجسة
وفي الفرع عدمها اذ هذا الاختلاف غير منافٍ لاصل الاستواء الذي جعل جامعا
م ومنها القول بالموجب وشاهده دعاء الغريم ولرسوله وللمسلمين في جواب لتخرجن
الاعز منها الاذل وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما يقال في المثال قبل
هذا ليس غالبا فلا يأتي القصاص كالاحراق فيقال سلمنا عدم المساواة ولكن
لم قلت بعدمه كما يقال التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه
فيقال مسلم ولكن لا يلزم ابطال ما تم اقتضاء الموانع ووجود الشرائط وانتفى
س الموجب بفتح الجيم اي القول بما اوجبه دليل المستدل وافتضاه اما
الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم وهو غير مختص بالقياس ومنه الايه

الكريمة اى يجمع ما يقولون من ان الاعتراض الاول فالنزاع باق فان الضمير
لله ورسوله فالله ورسوله مخرجانكم وتعريف المسند له بتسليم الدليل يمنع
فيه ابن الحاجب وقال بعضهم ينبغي ان يقال تسليم منتهى الدليل لان تسليم
الخصم انما هو لمنتهى الدليل وموجبه لا لنفس الدليل اذ الدليل ليس مرادا لذاته
بل لكونه وسيلة الى معرفة المدلول وهو اقسام احدها ان يستنجه
يتوهم انه محل النزاع اولازمه كقولنا في العمل بالمثل قتل يا يمثل عامدا ولا
مثلي وجوب القصاص كالاحراق فيقول المعترض عدم المنافاة ليست محل
النزاع ولا تقتضيه وانا اقول بموجب ما ذكرته وانما النزاع في وجوب القصاص
وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمه الثاني يستنجه ابطال ما يتوهم انه ماخذ
مذهب الخصم كقولنا في العمل بالمثل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص كالتفاوت في المتوسل فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل
وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ولكن لا يلزم من ذلك
وجوب القصاص الذي هو محل النزاع اذ لا يلزم من ابطال كون التفاوت في
الوسيلة مانعا امكان مانع لوجوب القصاص ولا يلزم وجود جميع شرائطه
ووجود مقتضيه فيجوز ان يجب القصاص لمانع اخر او لفوات شرط او
لعدم المقتضي ص والمختار تصديق المعترض في قوله ليس هذا ماخذي
س لانه اعرف بمذهبه وقيل لا تصدق الا ببيان ماخذ اخر وبانه كان ذلك
ماخذه ولكنه عاند قصدا لايقاف كلام خصمه والصحيح الاول كيف وانا
اوجبنا عليه ابدا الماخذ فان تمكنا المستدل من ابطاله لزم قلب المستدل معترضا
والمعترض مستدلا وان لم يمكنه فلا فايدة في ابدا الماخذ لا مكان ادعائه
ما لا يصلح ترويجا للكلام ص وربما شكك المستدل عن مقدمة غير مشهورة
بمخالفة المنع فيردا القول بالموجب س من انواع القول بالموجب ان يتمسك
عن الصغرى وهي غير مشهورة كقول الشافعي في اقدار الوضوء الى المرفق ما
ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويتمسك عن قوله والوضوء قربة بمخالفة
المنع فيرد القول بالموجب اي فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته

ولكن مقدمه واحده لا تنتج فلا يثبت مدعاك فلو ذكرها فقال والوضوء
قربه وكل ما يثبت كونه قربه شرطه النيه كالصلاه فنمنع ان الوضوء شرطه النيه
فلا يرد عليه المنع الصغري او الكبري فنقول لا نسلم ان الوضوء قربه وتكون
حينئذ منعا للصغري لا قولا بالموجب وانما قال غير مشهور لانها لو كانت
مشهوره كانت بمنزله المذكوره فتمنع او كانت سندا عليها فلا يأتي المنع اصلا
وان صح بذكرها فائده جعله القلب من مستدرات العله ذكره
الامدي والهندي ووجهه بانه اذا كان تسليم موجب ما ذكر من الدليل
لا يرفع الخلاف علمنا ان ما ذكر ليس دليل الحكم وانما المصنف في شرح
المنهاج فيه وقال هذا التقرير يخرج نقل القول بالموجب عن اجرائه على ظاهره
بل الحق ان القول بالموجب تسليم له وهذا ما افتضاه كلام الجدليين والمهم
المرجع في ذلك وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العله قلت وبه صرح امام
الحرمين في البرهان فقال متى تحقق انقطع المستدل وليس اعتراضا في الحقيقه
لاتفاق الخصمين فيه على صحه العله وانما هو منازعه في المعلل الموجب ص ومنها
القدح في المناسبه س هذه اربع قوادح في العله واما جمعها المصنف في نوع
واحد لاختصاصها بالمناسبه اولها القدح في المناسبه وهو ابداء مفسده راجحه
او مساويه لما ان المناسبه تحرم بالمعارضه وهذه المسله عين تلك فلا
فرق وانما اعيدت لتعداد صور القوادح وجوابه بيان ترجح تلك المصلحه
على تلك المفسده تفصيلا واجمالا لانها القدح في صلاحيه اصابه اي
المصلحه المقصوده من شرع الحكم له كما لو علل تحريم المصافره على الشابه
بحق الخادم بالحاجه الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور فانا نأبد التحريم
بانتشار الطمع المفضي الى مقدمات الفتنه فقول المعترض لم يستدل المانع
المفضي الى الفجور والتعرض مايله الى الممنوع وجوابه بين ان الشابه يمنع عليه
من ذلك باستدراج الطمع فيصير بطاول الامر وتمادي كالطبيعي بحيث
لا يبقى للعقل منتهى كالادمان فانها كون الوصف منضبطا مثل الخرج
فجعل علة للقطع والمشقه في القصر والخرج في التعزير فانها لا تميز وتختلف

بالاشخاص والاحوال والازمان ولا يمكن تعبيرا لقدر المقصود منها وجوابه
سلمنا انه منضبط اما بحثه كما تقول في المسعه والمصوانه منضبط عرفا
واما بوصفه كالمسعه في السفر والزجر بالحد وما نحن فيه ما كون الوصف غير
ظاهر كما رضي في العقود والقصد في الافعال الدالة على الازهاق في وجوب
القصاص فان الحكم الشرعي خفي والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ان يبين
ظهوره بصفه ظاهره تضبط الرضي بما يدل عليه من الصيغ وضبط القصد بفعل
يدل عليه عاده كاستعمال الجارح والمثقل ولما اشتركت هذه القوادح في ان
جوابها بالبيان بالمعنى السابق جمع المصنف في الجواب بذلك من ومنها الفرق
وهو راجع الى المعارضه في الاصل او الفرع وقيل اليها معا والصحيح انه قادح
وان قيل انه سوال ان من القوادح في العلة الفرق بين الاصل والفرع
ينقطع به الجمع كقول الحنفي في التبييت صوم عين فتادى بالنيه قبل
الزوال كالنفل فقال ليس المعنى في الاصل ما ذكرت بل ان النفل يتنفى على
السهوله فجاز نيه متاخره بخلاف الفرض وهو في الحقيقه راجع الى سوال
المعارضه في الاصل او الفرع فحكمه ردا وقبولا حكمها واستغنى المصنف بذلك
عن التعرض لتعريفه وعن جواب المستدل عنه وعند كثير من المتقدمين هو
معارضه في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا وذكر
امام الحرمين انه وان اشتمل على معارضه لكن ليس المقصود منه المعارضه
وانما الغرض منه المناقضه للجمع فالكلام في الفرق وراء المعارضه
وخاصته وسره فقه ما نحن فيه من اصل الجمع وقد رده من قبل المعارضه واشار
بقوله والصحيح الى انه اختلف في قبوله على قولين احدهما انه مردود فلا يكون
قادحا وعزاه ابن السمعاني للمحققين وقال انه ليس من المناقضه في العله التي
نصبها المعلل بوجه وما ووجهه عنه بان الوصف الواقع فرقا ان استقل
بالمناسبه فهو علة اخرى وان ناقض منها وان لم يستقل لم يكن من العلة
فلا حاجه الى هذه الزياده بل المستقل هو المعتبر واصحهما انه مقبول لانه
سلم من اي وجه ورد ويوهن عرض المستدل من الجمع ويبطل مقصوده وذكر

الشيخ ابو اسحق في المحل به افقه شيء يجري في النظر وبه تعرف فقه المسئلة وذكر
امام الحرمين انه الذي عليه جماهير الفقهاء ان شرط صحته عدم الحكم خلوها
من المعارض والحق انه ان كان معارضه في الفرع فهو قادح قطعا وان كان في
الاصل اسئ على العلل لعلتين لئن منع راه اعتراضا قادحا والا للزم تعدد العلة
ولزم منعه لم يرد لك قادحا ولا امتناع في ابداء معنى اخر واجتماع علتين الحد
المشترك والتعيين الخاص وقوله وان قيل انه سؤال اشاره الى الخلاف في انه
سؤال واحد او سؤالان فقال ابن سريج انه سؤالان لاستيلائه على معارضه
علة الاصل بعلة ثم على معارضة الفرع بعلة مستنبطة في جانب الفرع وقيل
سؤال واحد لاتحاد المقصود منه وهو قطع الجمع فان قلنا هذا فهو مقبول قطعا
وان قلنا سؤالان ففي قبوله خلاف لتهم منعه لجمعه بين اسئلة مختلفة المراتب
فانه منع لعلة الاصل فهو سؤال مستقل وابداء لعلة اخرى موجودة في الاصل
وهو المعارضة في الاصل وموجودة في الفرع وهي المعارضة في الفرع وكل
واحد منهما سؤال مستقل فلا وجه للجمع فينبغي ان يورد كل سؤال على حياله
والصحيح المقبول وجواز الجمع بينهما لانه اضبط للغرض واجمع لشعب الكلام
وقال امام الحرمين حاصل القول في هذا الخلاف يؤول الى انه هل مذاهب
احدها رده وانما يستمر مع القول برد المعارضة في الاصل والفرع وهو
مذهب شاذ واثانى ويحكى عن ابن سريج واختاره الاستاذ ابو اسحق ان الفرق
ليس سؤالا على حياله وانما هو معارضة معنى الاصل بمعنى ومعارضة الفرع
بعلة مستقلة ومعارضة العلة بعلة مقبول وان تردد في معارضة معنى
الاصل والمقبول منه المعارضة والثالث وهو المختار عندنا وارتضاه
كل من ينتمي الى التحقيق انه صحيح مقبول وان استقل على معنى معارضة
الاصل ومعارضة علة الفرع بعلة فليس المقصود منه المعارضة بل مناقضة
الجمع اذا علمت هذا فالقائل بانه سؤال ان لم يعلله على انه فرق بل معارضة
فكلام المصنف يحدس بهذا ص وانه يمنع تعدد الاصول للاستاد وان
حكم علمان ص القائلون بانه من القوادح اختلفوا في انه هل يجب على المعارض

فيه عن الفرع فنهم من اوجبه لان نصه اقتران صورتين وشكل بالتفصيل ان صرح في اذا الفرق بالاقتران بين الاصل والفرع فلابد من بيانه عنه وان لم يصرح بل قصد المعارضه ودليله غير تام فلا وقال المفرح انه اقرب الى الصواب هذا اذا كان المفسد عليه واحدا فاما اذا كان متعددا وهي مسئلة الكتاب فمنهم من منع منه لافضائه الى الاسناد مع امكان حصول المقصود بواحد منها وهو المختار عند المصنف وان جوزنا على ومنهم من جوز ذلك لما فيه من تكثير الادلة وهو اقوى في افادة الظن ص قال المعترضون ثم لو فرق بين الفرع واصله بها كنا وذلك لانها ان قصد الجمع بمجموعها س المجوزون للتعداد اختلفوا في انه اذا فرق المعترض بين اصل واحد وبين الفرع هل كفيه ذلك ام لا والاصح كما قاله المصنف لا كفاية لان الجمع الفرع بتلك الاصول سواء عرض المستدل والا لم تعده وهو غير حاصل ضرورة انه لم يكن ملحقا بالاصل الذي فرق المعترض منه وبين الفرع فلم يكن ملحقا به بسرها والباقي لا فيه بل يحتاج الى ان يفرق بين الفرع وبين كل واحد من تلك الاصول ثم اختار الهندي تفصيلا ثالثا وهو انه ان كان عرض المستدل من الاسباب المتعدده اثبات المطلوب بصنعه للرجحان وغلبة الظن المخصوص فالفرق المذكور قادح في عرضه ومحصل لعرض المعترض فان كان عرضه اثبات اصل المطلوب او اثبات الرجحان فانها بقي قياس واحدا والتزمه سليما عن الفرق لم يقدح ذلك في عرضه ولا يحصل به عرض المستدل ص ومنها فساد الوضع بان لا يكون الدليل على فيه الصالحه لاعتباره في ترتب الحكم لتلقي التعريف من التغليط والتوسع من التضييق والاثبات من النفي مثل السؤال جانبه عظيمه ولا يكفر كالاه س معنى ان يعرف اوضاع الشارع حتى يسهل معرفه فساد وضعه فان معرفه احد الضدين تعرف معرفه الضد الاخر فصحه وضع الشارع ان يكون على هيه صالحه بحث يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب اثباته وحينئذ فساد الوضع ان يكون على هيه غير صالحه لان يترتب عليه ذلك الحكم سواء كان على هيه تصلح لان يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفي او الاثبات او التعريف

سواء العرض ملتبس

او التغليط

او التغليط كما اذا كان المذكور في القياس وصفا مشعرا بعدم ذلك الحكم او لم يصلح لذلك ايضا كما اذا كان المذكور في القياس وصفا لا يصلح للعلية كالطرد
قال تلقى التعجيف من التغليط قول الحنفي لفعل الاعرابي عطف عليه فلا يجب فيه الكفارة كما في عمد من انكر بخواردة والمراد من الرخصة فان كونه حراما عظيم
ناسب التغليط لا التعجيف ومثال التوسع من التضييق كعدم قبول الرشاة على القاضي مثلا وجب على وجه الارتفاق لدفع الحاجة فكان على التراخي
ومثال الاثبات من النفي قولنا في بيع المغلظة في المحفلات بيع لم يوجد فيه سوى الرضى فوجب ان لا ينعقد كما في غير المحفلات فان حصول الرضى بها يناسب
الانعقاد لا عدمه ص ومنه كون الجامع تتمة علة منصوص او اجماع في بعض
الحكم ص اي ان المنصوص عليه يشعر ببعض الحكم كقول الحنفي في بيع سؤر
السباع سبع ذو ناب فكان سؤره نجسا كالكلب مقول علت على العلة مدعيا
لان كونه سبعا علة الطهارة بدليل انه صلى الله عليه وسلم دعي الى دار قوم
فاجاب دون دار اخرين فقيل ان في دارهم كلبا فقيل وفي دار الذين اجبتهم
هرة فقال الهرة سبع فجعل السبع علة الطهارة واعلم ان ان الحاجب لم يرد
لفساد الوضع غير هذا القسم فكان المصنف قصد التنبيه على الاعتراض عليه في
اقصاره على نوع منه ونعم ما فعل الحاجب وقال امام الحرمين في البرهان فساد
الوضع نوعان احدهما بيان ان القياس مخالف للحكم المتمسك بتقدم عليه فيخالفه النص
والثاني ان يشعر المعنى بنقيض الحكم وهو واضح فسادا من الطرد ص وجوابها
مقرر وكونه كذلك ص اي جواب النوعين مقرر المدعى اما في الاول فلانه
قد يكون للوصف جهتان تناسب احداهما التغليط والاخرى التعجيف واما في
الثاني فان لم يمنع كون علته تنفي نقيض ما علق عليه او يسلم ذلك ولكن بين
وجود مانع في اصل المعترض ص ومنها فساد الاعتبار بان يخالف نصا او
اجماعا وهو اعم من فساد الوضع وله تعديه على النوعان وناخيه ص المتن
الكتاب والسنة مثالها مخالفة الكتاب قولنا في النبيذ سوم مفرض فلا يضمن
من الغاصب كما لو تلف هذا فاسد الاعتبار لمخالفته قوله تعالى واما من واما يمان

كالبيع على البيع على قول من يقول
وجب الامر بشيء يقتضي
كونه واجبا على الفور لا التراخي

فانه يدل على انه كل من صام يحصل له الاجر العظيم وذلك يستلزم الصحة ومثال
ما خالف السنة قولنا الاصح السلم في الحيوان لانه عقد يسلم على الغرر والاصح كما تسلم
في الفواكه فيقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي انه صلى الله عليه وسلم رخص
في السلم ومثال ما خالف الاجماع قول الحنفي يجوز للرجل غسل زوجته
لانه يحرم النظر اليها كالاجنبية فيقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الاجماع الذي
وهو ان عليا غسل فاطمة واعلم ان افساد المستف على تقسيمه لمخالفة النص
والاجماع غير واف بحقيقته بل منه كما قاله الهندي وغيره ان يكون احد مقدماته
مخالفة للنص والاجماع او كان الحكم بها لا يمكن اثباته بالقياس كالحاق المراة
بغيرها من الحيوانات في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع لان
هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها او كان تركيبه مستلزما نقيض الحكم
المطلوب مثل ذلك لان اعتبار القياس مع النص والاجماع اعتبار له مع دليل
اقوى منه وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فانه اخر الاجتهاد عن النص وقوله
وهم اعم جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذا النوع يؤول الى ما قبله لاشتراكهما
في انه اجتهاد في مقابلة النص فما وجه تغايرهما عنه واجاب بان بينهما عموما
وخصوصا مطلقا وهذا اعم فان من جملة اقسام فاسد الاعتبار كون تركيبه
مستلزما نقيض الحكم المطلوب وهذا قاله الجدليون في ترتيب الادلة وقالوا
تقدم بعد الاستفساد سؤال فساد الاعتبار ان فساد وضع نظري فساد
القياس من حيث الجملة وهو قبل النظري فقصله ثم سؤال فساد الوضع لانه
اخص من فساد الاعتبار لان فساد وضع القياس يستلزم عدم اعتباره القياس
لانه قد يكون بالنظر الى امر خارج عنه واعلم ان الاسنوي ذكرها الصفي
الهندي ايضا ولكل طائفة على تغييره فساد الاعتبار باذكرنا واما على تغيير
المستف لمخالفة النص والاجماع وتغيير فساد الوضع بان لا يكون على قضيه
الصناعة وبان يعتبر الجامع في نقيض الحكم فهذا ينبغي ان فساد الوضع اعم
فلينظر وللمستدل لعدم هذا السؤال على سؤال المنع لانه لما كان فاسد
الاعتبار اعني ذلك عن منع مقدماته وله ان يخرج لان المستدل يطالب

او اصحيح مقدما ما ادعاه من صحته الناس فاذا قام به بعد ذلك ان
انكف معناه ايب واراد لعدم اعتباره ص وجوابه الطعن بسنده او المعارضة
او منع الظهور او التاويل س الجواب عن هذا السؤال طرق منها الطعن
النقلي الذي ادعى ان الناس على خلافه اما بمنع صحته كضعف اسناده واما
منع دلالته وهذا اطلق بل الخاصب الطعن وسماه المصنف بالنقد وحمل
في شرحه كلام ابن الحاجب عليه وليس كذلك ومنها المعارضة بنص اخر سلمه حتى
بينا فطا يسلم قياسه ومنها منع ظهوره ودلالته على ما يلزم منه فساد الناس
ومنها ان يسلم ظهوره ادعى انه مأول لاناني الناس وغير ذلك ص ومنها
منع عليه الوصف ونسي المطالبة بصحيح العلة والاصح قبوله س من القوادح
منع كون الوصف علة وهو من اعظم الاسئلة لعمومه في كل ما يدعى علة ونسي
المطالبة بصحيح العلة بل اذا اطلق يعرض المطالبة بها سواء وسي ايدعيه
ذكر مقيدا بقيل المطالبة بذلك وقد اختلف فيه فصل لابيل والآدي الى الاسار
وعدم الضبط والاصح نعم والادي الخال الى اللغو في التمسك بكل وصف طردي
ص وجوابه باثباته س جواب هذا السؤال بان يثبت المستدل عليه الوصف
باحد المسالك من الاجماع او النص او المناسبة والشبه وغيره ص ومنه الوصف
العلة كقولنا في افساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع المحذور في الصوم
فوجب احتياطا به كالحد فيقال بل عن الابطال المحذور منه ص من جملته
النقوض المعنوية منع وصف العلة كقولنا في افساد صوم رمضان بالاكل والشرب
لا يوجب الكفارة شرعت زجرا عن ارتكاب الجماع الذي هو محذور الصوم فوجب
ان يختص به كالحد فيقول المعترض لانسلم ان الكفارة شرعت زجرا عن الجماع
الذي هو محذور الصوم لخصوصيته بل زجرا عن الافطار الذي هو محذور الصوم
وهو شامل للوصفين اعني الجماع والافطار ص وجوابه بتعيين اعتبار الخصوصية
وكان المعترض يمنع المناط والمستدل يمنعه ص جوابه ان بين ان ذلك الوصف
حاصل في العلة لانه عليه الصلاة والسلام ربط الكفارة على الجماع لان الاعرابي لما
سأله عن ذلك اوجب عليه الكفارة فكان نازلا منزلة قوله جامعتي في رمضان

سع

سلك سبرية على الاظهر وهو الذي
ذكره المصنف ليتبين الحصر فيه لان
ما لوجب ان يختم على ظاهره ويرد ان

بكر و ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية توجب ان يكون العلة هو الجماع بخصوصيته
لا الإيطاء بعمومه لانه يترتب على عموم الايطاء وكان المعترض منع المناط بانه
حذف خصوص الجماع واناط بالاعم وهو الايطاء والمستدل يمنعه اي يحقق
وصف الخصوصية المتنازع فيه ولكن ان يقول كل منهما من مسالك العلة وذلك
يودي الى الوقف للتعارض وهو ان التعقيب يرجح لانه يرفع النزاع ص ومنع
حكم الاصل وفي كونه قطعا للمستدل بالرفع اذا كان ظاهرا وقال
الغزالي لعتبر عرف المكان وقال ابو اسحق الشيرازي لا يسمع س مثال منع
حكم الاصل قول الشافعي الخل مائع لا يرفع حكم الحدث والبول حكم النجاسة فالوضع
قول الحنفي لا اسلم الحكم في الاصل فان الوضع يخلي بزيل الحكم النجاسة واعلم ان
هذا المجرد هل يكون قطعا للمستدل على مذاهب صحيحا ليس وقطعا له لانه منع
ملزمه من مقدمات القياس فليمكن من اثباته كسائر المقدمات والثاني يقطع لانه
انتقال من حكم الفرع الى حكم الاصل فلم يتم مقصوده فينقطع والثالث ان كان
المنع ظاهرا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء صار منقطعا في حق الفرع عليه لانه يدعي المخالف
على المخالف وان كان المنع خفيا بحيث لا يعرفه الا الخواص فلا وهو اختيار
الاستاذ ابي اسحق وفصل ابن برهان بين ما لا وسط عنه انه استبقى من الجلي ما
اذا تقدم منه في صدر الاستدلال بهذه الشروط بان يقول ان سلمت
والا علمت الزام اليه فلا يعد منقطعا وهذا ذكر على نقل المصنف والرابع
يسمع في ذلك عرف المكان فيسمع ونقل عن السمع ابو اسحق الشيرازي ان سوال
المنع لا يسمع واعجب عليه ذكرا لانه على الحكم ايضا بل له ان يقول انما
قست على اصلي وهو يعيد ان القياس على اصل عرفت حكمه عند الخصم لاحد طريق
الاعتماد واحد طريق الدلالة على علته انتهض دليلا على الخصم نعم يستقيم ذلك
اذا وقع على مذهب نفيه لكن لا يتصور في ذلك منع ولا تسليم وما نقله المصنف
عن السمع ابي اسحق تابع فيه ابن الحاجب وغيره ولكن الموجود في المحصول سماع المنع
ثم قال ينبغي ان يكون محل الخلاف في انه هل يسمع ام لا واذا قلنا بالسماع فهل
ينقطع ام لا ص فان دل عليه لم ينقطع المعترض على الصحيح له ان يعود ويعترض

ر اذا قلنا ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فان اقام الدلالة
تهافت سقط المعترض لمجرد الدلالة لان استمراره بالاعتراض على دليل المنع
خارج عن المقصود الاصلي والعناد انه لا ينقطع بل المعترض ان يعود ويعترض
على دليل محل المنع اذا يلزم من وجود صورة دليل صحته ص وقد يقال اذا سلم
حكم الاصل سلما وانسلم انه ما يقاس فيه سلما وانسلم انه معلل سلما ولا
نسلم ان هذا الوصف علة سلما وانسلم وجوده فيه سلما وانسلم انه متعد سلما
وانسلم وجوده في الفرع ر هذه سبع اعتراضات تلتئم تعلق بالاصل وبلتئمه
بالعلة واحد بالفرع وعلم من ايرادها هكذا وجوب الترتيب لانه المناسب
للترتيب الطبيعي فتقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل من منع حكمه او كونه
مما لا يقاس عليه او ليس بمعلل وغيره ثم تعقبها بالعلة ثم ما يشترطه منه فيقول
فرعا عليه فيمنع وجودها في الاصل او كونه غير متعد او ظاهرا منضبطا ثم
يعقب ما يتعلق بالفرع لاستناده عليها كمنع وجود العلة في الفرع وعلته حكمه
حكم الاصل وسؤال القلب وغيره ص ومن ثم عرف جواز ايراد المعارضات
من نوع وكذا من انواع وان كانت مترتبة اي تستدعي تاليا تسليم مناه
ان تسليمه تقديري وتاليها التفصيل ر علم مما سبق جواز ان احدها الترتيب
وقد ذكرناه وثانيها جواز ايراد المعارضات وتفصيل القول انها ان كانت
من نوع واحد بان يورد نقوضا كثيرة او معارضات في الاصل والفرع فجوز بلا
خلاف ولا يلزم منه ناقض ولا استدلال من سؤال الى اخر بل بمنزلة سؤال
واحد وان كانت من انواع مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة نظر
فان كانت غير مترتبة اي لا تستدعي تاليا تسليم مناه كالنقض مع عدم التاثير
فان كلا منها تقدح في ان الوصف ليس بعلة والترتيب بينها ان يجوز ان يقال
ما ذكرت من ان الوصف ليس بعلة لانتقاض او غيره وثالثها فالجمهور
على جوازه لتعدد المسالك ومنع منه اهل سمرقند للاستبعاد ووجوب الاقتصاد
على سؤال واحد قال الهندي ويلزمهم ذلك في النوع الواحد ولهم ان يفرقوا
فان الاستبعاد في المختلفة اكثر منه في المتفقة فلا يلزم من المنع عند الكثرة المنع

الانتشار

عند العلة وان كانت مترتبة اي يستدعي وجودا لوصف فالجمهور على المنع
لانه من تسليم المقدم فان السوال الثاني يتضمن تسليم الاول والثالث
يتضمن تسليم الثاني وهلم جرا لانك تقول لا تسلم ثبوت الحكم في الاصل ولن سلماه
فلا تسلم ان العلة فيه ما ذكرته وفي الاخر تسلم للاول فيتعين الاخر للجواب
فلان حق ما قبله الجواب والحنفية الجواب قال الصفدي وهو الحق وعليه
العمل في المصيبات لان التسليم ليس تحقيقا بل تقديرا ومعناه لو سلم للاول
فالثاني وارد لا تسلم التسليم في نفس الامر وعلى هذا فحق ترتيب الاسئلة
والاجوبة كان ايرادها بالترتيب منعا بعد تسليم فانك لو قلت لا تسلم ان الاصل
معلل بكذا فقد سلمت ضمنا ثبوت الحكم فكيف تمنعه بعد ومن هذا الخلاف في
التسليمين اعني في انواع المترتبة وغيرها يجتمع مذاهبه بانها التفصيل فيمنع
في المترتبة ويمنع في غيرها ص ومنها اختلاف الضابط في الاصل والفرع
كعدم النفع بالجامع وجوابه بانه القدر المشترك او بان الاقصى سؤالا القادح

س حاصل هذا السؤال يرجع الى منع وجود علة الاصل في الفرع مثاله
قولنا في سائر الدور والقتل يستويان بالنية الى القتل عمدا فوجب عليهم القصاص
كالكل فيقول المعترض الضابط في الفرع السراية وفي الاصل الاكراه ولا
يتحقق المساوي منها في ضبط الحكمة فلا يصح الالحاق ولم يحك المصنف تبعا
لابن الحاجب خلافا في كونه قادحا وحكى ابو العز في شرح المنهج في
قوله قولين قال ومدار الكلام فيه مبني على شيء واحد وهو ان المعتبر في القياس
القطع بالجامع او ظن وجود الجامع كاف وبني على ذلك القياس في الاسباب
فراعى القطع منع القياس فيها اذ لا تصور عادة القطع بتساوي المصلحتين
فلا يتحقق جامع بين الوصفين باعتبار تسبيبه بكل واحد منهما ومن اكتفى
بالظن صحح ذلك اذ يجوز تساوي المصلحتين فيتحقق الجامع ويصح القياس
ولم يذكر المصنف اختلاف جنس المصلحة كما فعل ابن الحاجب استمعنا لهذا
السؤال عنه لان تعدد الضابط في الاصل والفرع تارة يكون مع اتحاد المصلحة
وتارة يكون مع اختلافها فاذا قدح مع الاتحاد فلان يقدح مع اختلاف الجنس

في التاثير فانه يحصل حينئذ في التفاوت جهة في كبه المصلحة ومقدارها
وجهة في اقتضاء ضابطها اليها فالتساوي يكون البعد وجوابه بان بين ان
الجامع هو عموم ما اشترك فيه الضابطان من السبب المضبوط عرفا واما
بان بين ان اقتضاء الضابط في الفرع الي المقصود مثل اقتضاء ضابط الاصل اليه
اوارجح وهو معلوم من اقتضاء المصنف على المساواه من باب اولي وقوله
لا لانا التفاوت اي نفيد قوله ان التفاوت في الصورتين ملغي مراعاه لحفظ
النفس كما الغي التفاوت من قطع الانمله اذا سري الي النفس وقطع الرقبه
في وجوب القصاص لحفظ الشيبه وان كان قطع الرقبه اشد اقتضاء وانما لم يفد
ذلك لانه لا يلزم من الغاء تفاوت القليل الغاء كل تفاوت ص والاعتراضات
راجعه الي المنع س قال الجدليون الاعتراضات ترجع الي المنع في المقدمات
اذا المعارضه في الحكم لانه مبني قصد الجواب عن تمام الدليل ولم يبق للمعترض
مجال فيكون ما تواها من الاسئله باطلا فلا يسمع وقال المصنف لنا ان
نقول كلها راجعه الي المنع وضعه لان المعارضه منع للعله عن الجريان
ملـــ وهذا صار اليه بعض الجدليين فقال ان المعارضه ترجع الي
المنع فعلي هذا يكون سائر الاعتراضات ترجع الي المنع واستثني بعضهم الاستفسار
لانه طلب بيان المراد من اللفظ ويمكن رجوعه الي المنع لان الكلام اذا كان
مجملا لا يحصل عرض المستدل الا منعه بالمطالبه ببيانه فيلزم منع مجمل
الوصف ومنع لزوم الحكم عنه ص ومقدمات الاستفسار وهو طلب ذكر معنى
اللفظ حيث غرابة او احتمال س هو استفعال من التفسير وهو لغه طلب الكشف
والاظهار ومنه التفسير لانه تفسير عن باطن الالفاظ وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف فاما الغرابه فانه تكون بحسب الاصطلاح بان يذكر في القياس
العلمي لفظ الدور والتسلسل والهيولي والماده والمبدا والغايه ونحوه من
اصطلاح المتكلمين فيقول مثلا في شهود القتل اذا رجعوا لا يجب القصاص
لان وجوب القصاص تجرد مبداه عن غايه مقصوده فوجب ان لا يستفسر
لفظ المبداء والغايه باصطلاح المتكلمين اشبه منه باصطلاح الفقهاء الا ان

يعلم مرخصه معرفه ذلك فلا غرابه وانما يكون بحسب الوضع يذكر وحسي اللفظ
كقوله لاحل ازاك او السيد يعني الذب فيقال ما نعني بذلك واما الاجمال
فلانه لا يعد معنى معينا مثل ان يقول يجب علي المطلقه ان يعتد بالاقراء
فيقول ما نعني بالاقراء وقولي المصنف حيث عرايه اجمال لا يخصره ذلك
وقد قال القاضي ما ثبت فيه الاستفسار جاز فيه الاستفسار حكاه ابن الحاجب
في مختصره الكبير عنه واما كان هذا مقدما الاعتراضات لانه اذا لم يعرف مدلول
اللفظ استحال منه المنع او المعارضه وكان سيجيء اعتماد الدين الاسنوي رحمه
الله يقول في كون الاستفسار من جمله الاعتراضات نظر لان الاستفسار
طلبيه حيث الاعتراضات وليس من اقسام الاعتراضات اذ الاعتراض عباره
عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل بل هو معرفه
المراد ومبين له ليتوجه عليه السؤال فاذا هو طلبيه السؤال وليس سؤالا
قلت وحكى الهندي عن بعض المتاخرين من الجدليين انه انكر هذا السؤال
ص والاصح ان بيانها على المعترض ولا يكلف بيان تساوي الحامل وكفته ان
الاصل تفاوتها ش على المعترض بيان استعمال اللفظ على اجمال او غرابه لصحه منه
الاستفسار وثبت الغرابه بعدم شهرته لغه او شرعا واجمالا له بصحه وقوعه
على متعدد وقيل بل على المستدل لان شرط الدليل عدم اجماله او غرابته طبق
عليه والصحيح الاول لان الاصل عدم الاجمال والغرابه طبيرهن عليه
المعترض ولا يكلف بيان تساوي الحامل اي تساوي الحامل اي تساوي على الطلاق
اللفظ على المعاني المتعدده من المقصود وغيره لانه يعسر عليه ذلك
وقوله وكفته اي في البيان ان يقول التفاوت بينها مستدعي مرجحا
بامر والاصل عدم ذلك الامر وهذا تابع فيه ابن الحاجب فانه قال انه جيد
وفي جودته نظر فانا لا نسلم ان الاصل عدمه بل الاصل وجوده لان ذلك
الامر المرجح هو عدم الاجمال والاصل وجوده فاذا ثبت ان الاصل عدم
الاجمال ثبت مقابله وهو الظهور فيشترط جوده بهذا الدليل وسيء سؤال
الاستفسار واذا تبين المستدل عدمه او يتشرط محتمل وصل و بغير محتمل

العلامة

المعترض

وحسنه

امر

في

فصل

في قبول دعواه الظهور في مقصده دفعا للاجمال لعدم الظهور في مقصده
دفعا للاجمال لعدم الظهور في الاخر خلاف جواب المستدل بان مس عدم
الاجمال واما بيانه بطريقه فمنع ظهورا للفظ في مقصده بالنقل عن اهل
اللغه او الشرع او العرف او بتفسيره المحمل في اللغه او العرف فان منع مما لا
يحتمل ذلك وفي المسئله المعروفه بالغنايه فقد قيل سئل ان غايه الامر
ان ناطق بلغه جديده قال اعتقادي وهو الحق والاصح عند كثيرين
المنع لان ما لغته ظاهرا للفظ مرغم قرينه بعيد عن الارشاد والمناظره
ينبغي ان يكون على وجه يفهم ما ذكر العباد وفي قوله فمع باب لا ينسد ولو
قال المستدل الاصل خلاف الاجمال فلزم ظهورا للفظ فيما تصرف انه
غير ظاهر في معنى اخر انقاما اذ هو مجمل عندك وعندي ظاهر فيما ادعيته
دون غيره فقد صوبه بعض الجدليين دفعا لمحذور الاجمال ومنعه اخرون
لانه لا يلزم من عدم ظهوره في الاخر ظهوره في مقصوده لجواز عدم الظهور
فيها جميعا ص وهذا التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما
ممنوع والمختار وروده س التقسيم في الاصطلاح تردد اللفظ بين احتمالين
متساويين احدهما مسلم لاحصل المقصود والاخر ممنوع وهو محصل المقصود
ويرد واهل المصنف بقوله ان الحاجب كون الممنوع هو المحصل المقصود والبدله
منه بان كلا هما لو كانا مسلمين لحصلان المقصود او الحصلا به لم يكن للتقسيم معنا
لان المقصود حاصل على التقديرين او غير حاصل على التقديرين لعدم لزوما
لحصلان المقصود ورد على احدهما من المواد بخلاف ما يرد على الاخر كان
من التقسيم ايضا لان له حينئذ غرضا صالحا في التقسيم منا له ان يستدل على
ثبوت الملك للمشتري في زمن الخيار بانه وجد ثبوت الملك للمشتري فوجب
ان تثبت وبين وجود السبب بالفتح اصادر من اهل الصفات الى المحل فنعرض
بان السبب مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه والاول ممنوع
والثاني مسلم لكنه مفقود في صوره النزاع ضرورة انه مشروط بالخيار
وقوله المصنف متردد بين امرين اي على السواء اذ لو كان ظاهرا في احدهما

وجب بدليله على ما هو الظاهر فيه وقوله بين امرين ليس بشرط بل لو كان مترددا
بين ثلاثة فصاعدا جاز كما لو استدل في المراة بانها بالغة عاقلة فيصح منها النكاح
كالرجل فيقول المعترض ما الذي تعني بالعاقلة التي لها القوة على التدبير والتي
تحسن الراي والتدبير والتي لها عقل غريزي والاول والثاني ممنوع
والثالث مسلم ولكن لم يكن اذ للصغيرة عقل غريزي ولا يصح منها النكاح ثم
اختلفوا في هذا الاعتراض فقيل لا يرد وسوال الاستفساد كاف والمختار
وروده لكن بعد ما بين المعترض الاحتمالين ص وجوابه ان اللفظ موضوع
لوعرفا او ظاهرا ولو بقرينة في المراد س جواب هذا السوال باموراحدها
ان يبين ان اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود اثباته بالنقل عن ائمة اللغة
او بالاستعمال فانه دليل الحنفية انها ان لم يكن دعوى ذلك ادعى
الظاهرية بحسب عرف الاستعمال انهما ان ادعى ظهور احد احتمالي اللفظ
بسبب ما انضم اليه من القرينة في لفظ المستدل ان كان هناك قرينة لفظية
او الى قرينة عقلية او حالية فلا يسلم لانا نظن ان المصنف اهمل التركيب
فقد تقدم في شروط حكم الاصل انه راجع الى منع حكم الاصل ومنع العلة او وجودها
ولا التعدية وتعدد الوضع واحتمال جنس المصلحة لرجوعها الى المعارضة فانها
معارضة خاصة ص ثم المنع لا يعتبر من الحكماء بل الدليل اما قبل تمامه لمقدمة
منه او بعده والاول اما مجردا او مع المستند لا نسلم كذا ولم لا يكون كذا وانما
يلزم كذا لو كان كذا وهو المناقضة وان احتج لاسيما المقدمة فعند الشيعة
المحققون والثاني اما مع منع الدليل بنا على الخلاف في حكم الاصل او مع تسليمه
والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة فتقبل ما ذكرت وان دل عندي
ما سيجيء ويقبل مستندا س لما انهى المتوادح شرع في شرح الفاظ ندا ولما اهمل
الجدل وذكرها ضابطا وهو ان المنع في الدليل اما ان يمنع قبل تمامه لمقدمة
من مقدماته او بعده والاول اما ان يكون مجردا عن المستند او مع المستند او
لم يذكر قالوا ومستند المنع هو ما يكون المنع مبنيا عليه كقوله لا نسلم كذا
ولم لا يكون كذا او لا نسلم لزوم كذا وانما يلزم هذا ان لو كان كذا وانما يقوله

وان اجمع الى تسميه النصب اى نصب منصب التعليل فهو عباره عن تصدى المعترض
لاقامة دليل على فساد مقدمه من مقدمات الدليل وهو غير ممنوع عندنا لفقد
لاستلزامه الخبط في البحث لعدم توجه ذلك من المعترض بعد اقامه
المستدل الدليل على تلك المقدمه واما اى وهو المنع بعد تمامه فاما ان يكون
مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه فهو النقض الاجمالي وانما قيده بالاجمالي لان
الجدليين عرفوا النقض بتخلف الحكم عن الدليل ثم سموه الى اجمالي وتفصيلي فالاجمالي
هو تخلف الحكم عن الدليل بالمدح في مقدمه من مقدماته لا على التعيين والتفصيلي
هو تخلف الحكم عنه للمدح في مقدمه معينه من مقدماته واما ان يكون مع تسليم
الدليل والاستدلال بما يأتي بيوت الدليل فهو المعارضه فهي تسليم الدليل
ومنافعه لدلالته وعلم منه ان المعارضه انما تكون بعد تسليم الدليل فلا يسمع
منه بعدها منع فضلا عن سؤال الاستفسار وتوجيهه ان يقول المعترض ما ذكرت
من الدليل وان دل على ما ادعيته فعندي ما يبطله او يدل على نقيضه وبينه
بطريقه واشار بقوله فيسلك مستدل الى الخلاف في قوله فلم يقبله بعضهم
لما فيه من اضطراب وشتت المناظم وضرورته المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ولان وظيفه المعترض الهدم لا البناء والصحيح قوله لانا بينا بالعرض هدم
بالذات والمستدل مدع بالذات معترض بالعرض والمعترض كشف فصار كالمتجادلين
تنازعه المسح وكن في الوضوء فيمسح بثلثيه كالوجه فيعارضه ما يلاسح فلا يمسح
بثلثيه كالمسح على الخفين ص وعلى الممنوع الدفع بدليل فان منع تاما فكما مر وهكذا
على انهام المعلل ان انقطع بالمنع او الزام المانع بالاتيان بالضروري وبقي مشهور
س على المعلل وهو الممنوع دفع الاعتراض عنه بدليل وان كفيه المنع المجرد
فان ذكر دليله ومنع تاما وكما سبق وهكذا حتى ينتهي الامر اما الى الانهام
او الالزام والانهام عندهم عباره عن انقطاع المستدل بالمنع او المعارضه
والالزام عباره عن اتيانه دليل المستدل الى مقدمات مردوده او بقي مشهوره
يلزم المعترض الاعتراف به ولا يمكنه حينئذ ان يقطع بذلك فاذن الالزام من
المستدل للمعترض والانهام من المعترض للمستدل ص خاتمه اقول

انهام

نقيضه ع

من الدين والمناهي متعين س الاقوال المنقه عنهه جدا وقد طعن بها في
المعتمد للابي الحسين فقال واما كون القياس دين الله فلا يدب فيه اذا عنى
انه ليس ببدعه وان اريد غير ذلك فعند الشيخ ابي الحسين الدليل لا يطلق عليه وذكر
ان اسم الدين مع علي من هو ثابت ثم وابو علي الجبائي يصف ما كان واجبا
منه بذلك لان اسم الدين يقع على ظن دل بانه ايمان دون ما كان مندوبا والقاضي
عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه وكلام المصنف ظاهر في رجح مقاله
عبد الجبار والحق ان عنوا الاحكام المقصوده لا لعينها بالوجوب والندب طلس
القياس كذلك فليس بدين وان عنوا ما تعبدنا به فمردود س ومن اصول الفقه
خلافا لامام الحرمين س سهته ان اصول الفقه ادلته وادلته انما يطلق على
المقطوع بها والقياس لا يفيد الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا
سلمنا لكن لا نسلم ان اصول الفقه عبارة عن ادلته فقط سلمنا لكن لا نسلم ان
الدليل لا يقع الا على المقطوع به س وحكم المصنف قال ابن السمعاني يقال انه دين
الله تعالى ولا يجوز ان يقال قال الله تعالى س قال ابن السمعاني يقال انه دين
الله تعالى او دين رسوله بمعنى انه دليل عليه ولا يجوز ان يقال قول الله وقول
رسوله س ثم هو كفاية متعين على مجتهد احتاج اليه س القياس فرض كفاية مع تعدد
المجتهدين وفرض على من عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت ومندوب فيما
يجوز حدوثه ولم يحدث بعد كغيره من الادله الشرعيه لاسيما وقد ورد قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاعتبار والاستنباط اجراء حكم على غيره
اخراج المعنى المودع في النص وقول معاذ اجتهد برايي عند فقد الكتاب والسنة
والواضح بينها وقيل الجلي الاولي والواضح المساوي والخفي الادون س القياس
ينقسم باعتبار القوه والضعف الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق
اذ كان احتمال الفارق فيه ضعيفا مثال الاول الحاق الامه بالعبد في السراية
على المعتق وكالنباس الصبيه على الصبي في الامر بالصلاة فانا نقطع بعدم اعتبار
الشرع الذكوره والانوثه فيه ونقطع ان لا فارق سوى ذلك ومثال الخفي

الحاق العميا بالعورا في حديث النهي عن التضحية بالعورا وسئل ابن برهان
ان فهم من سمي الاول اجلي والثاني جليا والخفي بالعكس فيهما ومن اصحابنا من قسمه
الى اقسام جلي وواضح وخفي بالجلي الاول والخفي قياس الشبه والواضح مانبهنا عليه
وقيل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل والخفي ما كان
مساويا لثبوته في الاصل كالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه كقياس النبيذ
على الارز بجامع القطع وكونه منبثا في الماء وهذه امور اصطلاحية ص وقياس
العلة ما صرح فيه بها وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازم من لوازمها فحكمها والقياس
في معنى الاصل الجمع بنفي الفارق س ينقسم باعتبار العلة الى قياس علة وقياس
دلالة وقياس في معنى الاصل لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق
ان كان بذكر الجامع فذلك الجامع ان كان هو العلة فهو قياس العلة سمي بذلك
لكون المذكور في الجمع بين الاصل والفرع يسمى علة كقولنا في السفل مثل عمد
عدوان فجب فيه القصاص كما في صورة الجارح ويسمى قياس المعنى وقياس الجلي
وقياس الشبه وفي علم الكلام ردا الغائب الى الشاهد وان كان الجامع وصفا لازما
من لوازم العلة او اثرا من اثارها او حكما من احكامها فهو قياس الدلالة سمي بذلك
لكون المذكور في الجمع منها ليس عين العلة بل شيء يدل عليها ويسمى المعنى
برهان آخر وقياس الغائبة قسمان الاول قياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر
بجامع الرائحة النابعة المؤثرة من الشدة المطربة وليست نفس العلة
بل هي لازمة من لوازمها ومثال الثاني قولنا في السفل مثل قاتم به صاحبه
فوجب كونه قتلا فوجب ان يجب فيه القصاص فالجارح فكونه قاتما به ليس
هو نفس العلة بل اثر من اثارها ومثال الثالث قولنا في قطع اليد كما يجب
قطع موجب كوجوب الدية عليهم فيكون واجبا كوجوب القصاص عليهم
فالموجب الجامع هو القتل فاحد جاعة واحد فوجوب الدية على الباشرين نفس العلة
الموجبة للقصاص بل هو حكم من احكام العلة الموجبة للقصاص من قبل الافراد
واما كما قلنا في قتل الواحد والخطأ وشبه العمد وان كان بالغاء الفارق
فهو القياس في معنى الاصل كما كان الجلد في الكوز وصبه في الماء الطاهر

بالقول فيه في النهي عنه وقد سبق ذكر المصنف تسميه سقيم الناظ وهذه
الانواع متفق عليها بين الناس بالقياس لكن ابا الحسين في المعتمد للحكي
عن الشافعي تسمية القياس لما تحقق فيه العلة والعالم يحقق كاجابة الجمعة
عن هو حاضر المصر اذا سمع النداء كل وبعدان تدل على الاحكام بطريق
مستنبطه لاتحقق بل العلة لان العلة هي الطريق الى الحكم فما لا تحقق لا يمكن
التوصل الى الحكم وقال امام الحرمين في باب الترجيح حكينا خلافا فيما هو
في معنى الاصل هل يسمى قياسا والخلاف اركان في اللفظ اشار اليه فليس قياس
الخلف الاسم بالعبد والاقياس كالخلف عرف الكلب بلعابه في العدد والتعفير

الكتاب الخامس في الاستدلال وهو دليل ليس بنص ولا
اجماع ولا قياس فدخل الاقتراني والاستثنائي وغيرا لعكس ص لما انتهى الكلام
في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وكان الائمة اجمعوا على ان الادلة لا
تنحصر فيها وانه ثم دليل شرعي غيرها واختلفوا في تخصيصه من استصحاب واستقراء
وغيرها عقد هذا الكتاب لذلك وانما افردوه عما قبله لان تلك الادلة قام
الناظ عليها ولم يتنازع المتعبرون في شيء منها فكان قيامها لم ينشأ من اختلافهم
بل لامر ظاهر واما المعقود في هذا الكتاب فهو شيء قاله كل امام لمقتضى اجتهاده وانما
سموه استدلالا لانه في وضع اللسان عبارة عن طلب الدليل والخلاف دليلا كما سماه
اجتهادا اي اتعابا كما تقول اجتهد بكذا وعرفه في الاصطلاح بما ليس بنص ولا اجماع ولا
قياس والمراد بقوله ولا قياس اي شرعي لان القياس الخاص لا ينفي القياس مطلقا
والا لخرج عنه القياس الاقتراني والاستثنائي وهما خلافان عنده في الاستدلال
لا يقال هذا تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء لانه عرف الاستدلال ببعض
الانواع وهو ما ليس بنص الى اخره لدخول الاستدلال وغيره يجب العلم وهو
ذكر الدليل ولا يجوز التعريف بالمساوي كما لا يعرف الانسان بانه ليس
بحمار ولا فرس للاستواء فيها لانا لا نسلم تساويها فان النص والاجماع والقياس
كل منها متقدم معلوم فصار اعرف من الاستدلال فجاز ان يعرف المجهول
بالمعلوم واعلم ان هذا اصطلاح حادث وقد كان الشافعي يسمي القياس

استدلالا

استدلا لا انه فحص ونظر وسمي الاستدلال قياسا لوجود التعليل فيه حكاه
ابو الحسين في المعتمد وقوله فيدخل فيه اي في هذا التعريف امور منها
الناس الادراي وهو الذي لا تذكر النتيجة ولا تضمر في المقدمتين وهو مراد
المتطعين بقولهم قول مولف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر كقولنا
العالم محدث وكل متغير حادث فانه متى سلم ان العالم متغير وسلم ان كل
متغير حادث لزم من هذا القول لذاته من غير واسطة قضية اخرى لزوما ذهنيا
وان كان الخصم وتلك القضية العالم حادث لان وجودا للزوم يستلزم وجود
اللازم والمغير مستلزم للحدوث وهو جه في المعقولات على المشهور وفي السرعيات
اختلف فيه فعلى ليس بحجة الا اذا ثبت بالدليل الاربعة كما يقال لو كان
الجنب ناقضا للطهارة لكان قليله ناقضا لان خروج المني يوجب الاغتسال
كما في الكثير ومنها الاستثنائي وهو ما يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكن هذا ليس
بحيوان فليس بانسان تعالى لو كان معها الهة الا الله لفسدتا والتقدير والله
اعلم لو كان في خلق السموات والارض اجماع الهة لفسدتا لكن لم يفسدا
بل بقيتا منتظمتين فلم يكن فيهما الهة وسمي هذا والذي قبله بالقياس العقلي وتخص
الاستثنائي بالشرطيات ووضع المقدم اعني اللزوم فيه منتج ورفع التالي اعني
اللازم ورفع المقدم ووضع التالي غير منتج لاحتمال عموم اللازم كما يقال لو كان
هذا انسانا فلا شك انه ليس بحيوان ولكنا لو قلنا هذا حيوان فلا شك انه انسان
لما علمنا من عموم اللازم فالناس اذا لم يتضح في مادة من المواد لا يعتمد عليه في الاستدلال
مثال وضع المقدم قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لو جعلنا
الرسول ملكا لجعلناه في صورة رجل وقد ارسل جبريل عليه السلام في صورة دحية
واخرى في صورة اعرابي ولولا بيان محمد صلى الله عليه وسلم لالتبس عليهم الامر
ومثال رفع التالي قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق
ولعلى بعضهم على بعض اي لو كان مع الله الهة لانفرد كل بما خلقه الاخر ولعلى
بعضهم على بعض ومنها قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الشيء في شيء اخر

منتغير؟

الشيطانين؟

لو كان حيوان ليس بانسان لما هو حيوان ولا ليس بحيوان
او ضد الشيء كحيوان فلا ليس بانسان لما
انه ولا ليس فليس هذا بانسان ولا

لا مفرقا في لعله كقولنا في السمع لا نصر سمع لا نصير وتراءا ان الوتر ابصير
سمعا يعني صلاة المغرب وحكى الشيخ ابو حامد عن المختصر الاستدلال به
وحسين لاصحابنا اصحها وقال انه المذهب انه يسمع وقد استدل به الشافعي
هذه مواضع ويدل عليه ان الله دل على التوحيد بالعكس قال تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذه دالة بالعكس فدل على ان ذلك
طريق للاحكام انتهى وقد سبق من المصنف في العكس كحديث اياك احدنا
يضعه ونوجز عليه ص وقولنا الدليل لمعنى ان لا يكون كذا خولف في
اختلافا كثيرا وهذه دالة بالعكس كذا المعنى مقصود في صور النزاع متفق على
الاصل ص الدليل المركب بالنافي لقولنا الدليل لمعنى فحرم قتل الانسان
مطلقا الا اما خالفناه في الاصل لمعنى يختص به وجب العمل الدليل النافي فيما عداه
وكقولنا في زيج المراة نفسها الدليل النافي للصحة موجود وما خولف لاجله
مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل وتقريره ان النكاح اذا زال المراة في ارتفاع
والانسانية تاتي ذلك اطهار الشرط وقد طهرها عباد ما ذكرناه في النكاح غير
اناخالفنا هذا الدليل فيما اذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره وهذا مفقود
في المراة فوجب ان يبقى على مقتضى الدليل وكذا اسما الحكم لا يفيد وكقولنا
الحكم يستدعي دليلا والا لالزم تكليف الغافل والدليل بالشرع ومن انواعه
الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله وتقريره ان الحكم الشرعي لابد له من دليل
لانه لو ثبت من غير دليل فاما ان يكون مكلفا به او لا والثاني باطل لانه لا معنى
للحكم الشرعي الا خطاب يتعلق بفعل المكلف والاول باطل ايضا لان التكليف
بالشيء مع عدم الشعور به ومع عدم طريق يفضي الى الشعور به تكليف ما لا يطاق
فثبت انه لو كان ثابتا لكان عليه دليل والدليل اما النص او الاجماع او القياس
وهو هنا منتف بالسبر او بان نقول كل من هذه الادلة ملازمة عدم موجود فالاصل
عدمه فالاصل نفيه ما كان على ما كان وهذا بالاختيار البيضاوي وجعله
من جملة الادلة وهو بناء على ان النفي حكم شرعي سواء استفدناه من دليل او استصحاب
دليل مثبت وقد يتعين دليلا في بعض المسائل لانعدام سائر المسالك والاعراض

عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ص وكذا قولهم وجد المقتضي او المانع او فقد الشرط خلافا للاكثر س من انواع الاستدلال ما يتصرف فيه على احدى المقدمتين اعتمادا على مرة الاخرى كقولنا وجد المقتضي اي السبب فيوجد المسبب او وجد المانع صدق الحكم او فقد الشرط صدق الحكم فانه ينتج بآ مقدمه اخرى مقدرة وهي قولنا كل سبب اذا وجد وجد الحكم فاهملت لظهورها كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه لولا اضمار وما فسدتا لاغفلت المنتجة منا له قولنا في مسئلة الاولى بالبد وجد سبب وجوب القصاص فيجب وعلى المستدل وظيفتان بيان السبب وبيان وجوده وقد اختلف فيه فقيل ليس بدليل بل دعوى دليل ان معنى قولنا وجد السبب انه وجد الدليل فهو دعوى وجوده وكذا الباقي وقيل بل دليل فانه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب والغالبون لهذا اختلفوا في انه استدلال ام لا فقيل انه استدلال مطلقا لدخوله في تعريف الاستدلال فانه ليس بعض ولا اجماع ولا تناقض وقيل ان انتفى السبب او المانع او الشرط بغير النص او الاجماع او القياس فهو استدلال والا فلا والاصح عند المصنف الاول لان احد البتة صيد دليل على احدى مقدمتي الاستدلال المثبت للحكم لا نفس الاستدلال ص ٢٤ الاستقراء الحكم على الكلي ان كان تاما اي باكل الاصوليين فقطعي عند الاكثر او ناقصا اي باكثر الجزئيات فظني وتسمى الحاق الفرد بالاغلب س من انواع الاستدلال الاستقراء وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام هو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي كقولنا كل جسم متحيز فانا استقرينا جميع الاجسام كذلك وهذا هو القياس المنطقي المفيد للقطع عند الاكثرين قال الهندي وهو حجة بلا خلاف والناقص اثبات الحكم في جزئي لثبوته في اكثر جزئياته من غير ان يعلم ثبوته لجزئه الخارج في الحكم وهو المسمى عند الفقهاء بالحاق الفرد بالاعم بالاغلب وقد اختلف فيه واختيار المتأخرين كالبيضاوي وصاحب الحاصل والهندي انه يفيد الظن لا القطع لاحتمال ان لا يكون ذلك الجزئي مخالفا للباقي في الجزئيات المستقراة وقال الامام الرازي بالاظهر

انه لا يعتد الظن الا بدليل منفصل ثم بعد الحصول يكون حجة وبهذا
يعلم ان الخلاف في انه هل يعتد الظن اي ان الظن المستفاد منه هل يكون
حجة ومثاله تمسك اصحابنا في ان الوتر ليس بواجب بانه لو ورد على الراحلة ومن
ثم لزمه مجمع على انه لا يتنفل على الواجبات وورد على الراحلة وتمسكوا
في هذه المسئلة باستصحاب البراءة فقالوا انا استصحبنا الواجبات من الصلوات اذا
وقعت واياها لا تفعل على الراحلة وبقي من التقسيم اباحة الحكم في حق
النبوة في جزئي اخر غامض وهو القياس الشرعي وعالت الاستقراء الناقص
فانه حكم غير مذكور في كثير من جزئياته س مسئلة قال علماؤنا استصحاب
العدم الاصلي والعموم او النص الى ورود المغير وما دل السمع على ثبوته
لوجود سببه حجة مطلقا وقيل في الدفع دون الرفع وقيل بشرط الا يعارضه
ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب وقيل مطلقا وقيل ذو سبب لخروج بول
ونوم ونكاح فوجد متعذرا واحتمل كونه لغيره والاكثر سقوط الاصل ان قرب
العهد واعتادان يتعدد س اطلق جماعة من الاصوليين الخلاف في الاستصحاب
والتحقيق ان الاستصحاب عندنا على اربعة اوجه احدها استصحاب العدم الاصلي
وهو الذي عرف الفعل بسببه بالبقاء على العدم الاصلي كنفي وجوب صلاة
سادسة ويوم شوال فالعقل يدل على وجوب اسقاط ذلك لا لتصريح الشارع
لكن لانه لا سبب للوجوب سوى على النفي الاصلي لعدم ورود السمع واصحابنا
مطبقون على انه حجة وفيه خلاف لغيرهم كذا قاله المصنف وغيره لكن ذكر
جماعة من اصحابنا كما ذكروا الاقوال في الاوائل قبل ورود الشرع ان قائله
الخلاف ان من حرم شيئا او اباحه فسئل عن مستنده فقال طلبت دليلا في الشرع
فلم اجد فبقيت على حكم العقل من تحريم او اباحة هل يصح ذلك ام لا ثم قيل
يلزم خصمه المناظرة بهذا القول لانا نبهنا استصحاب منتهى العموم
او النص الى ان يرد المخصص او الناسخ ولم يخالف اصحابنا في انه حجة ومنع
ابن السمعاني ممن نسميه بالاستصحاب قال لان ثبوت الحكم فيه بمراعاة
اللفظ لا الاستصحاب لانها استصحاب حكم دل السمع على ثبوته ودوام

قرض

لوجود مسببه كالملك عند حصول السبب وشمل الدوام عن الحدوث والاتلاف
هذا ان لم نقل حكما اصليا فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا
ولو ان الشرع دل على دوامه الى ان يوصل السبب المزيل او المزيل لما دل
استصحابه ولا يعرف في المسئلة خلاف عندنا وقد قال المصنف بحجيته مطلقا
ونقل عن بعض الحنفية انه ليس بحجة وعزاه الامام للحنفية والوجود في
كتبهم المذهب المالك انه حجة لا مطلقا كان الا انه رجح جانب الوجود في الوجود
وليس بحجة لاثبات امر ثبوتي وهذا في مسئلة المفقود لا يورث وكما يورث منه
اما انه لا يورث منه فبقاء ما كان على ما كان والاصل الحياة واما انه لا يورث
فاستصحاب العدم الاصلي لان مال المورث قبل هذه الحالة والاصل دوامه الى انكشاف
شك والى هذا اشار المصنف بقوله وقيل في الرفع دون الدفع وهو حسن وبقي
ان يخرج عندنا وجه مسئلة فانه لو بلغ مصلحا لماله يصلح لبيته ارتفع عنه
الحجر فلو عاد المفسق في الدين دون المال فقال ابن سريج يحجر عليه كما يستدام
به الحجر وقال الجمهور الحجر وحالة الاستدامة لان الحجر كان ثابتا والاصل
بقاؤه وهذا ثبت الحالان والاصل بقاؤه فلا يلزم من ارتفاعها بالفسق
الاستصحابي لانتفائه لترك الاستصحاب وتطهر اذا ظهرت تسع لمن
فارق ضبط منه صغير جرم والحكم بلوغها فالوان احتمال البلوغ قائم والصغر
كالسبب في هذا الاحتمال والمذهب وجوب قطع العبد الغائب المنقطع
الخبر والخروج عن عهدته عن الكفارة واشار بقوله وقيل لشرط المعارضة الى ان
شرط العمل بالاصل الاستصحابي ان لا يعارضه ظاهر فان عارضه رجح قاعدة
الاصل والظاهر المشهور في لغته وللشافعي فيما اذا تعارض اصل وظاهر
قولان في ترجيح احدهما على الاخر قال ابن عبد السلام في القواعد الراجح
كونه استصحابا بل الراجح سمع اليه من خارج ثم قيل القولان بحالين دليلي وقيل
غالبا ثم قيل والراجح الاخذ بالاصل دائما وقيل الا لسبب والاول هو الذي
اطلق الرافعي ترجيحه في باب الاجتهاد في الوالي قال ان الاصل اصدق
واضبط والغالب الذي يخلف باحلاف الازمان والاحوال والنقل

جائز

صاحبا في دينه

بعضه فقد حمل النبي صلى الله عليه وسلم امامه على عاتقه وكانت تخرج
لخبثة وعن النجاسة اتهى والتحقيق الاخذ باقوى الطنين فيرجع الاصل حرما
ان عارضه احتمال مجرد كاحتمال حدث قبل سفر الطهر مجرد مضي الزمان وعلى
الاصح ان استند الاحتمال الى سبب ضعيف عام كتيار مذهبي آخر وطرق المتوارع
ويرجح الطاهر ايضا ان استند الى سبب مبعوث شرعا كالشهادة تعارض الاصل
براءة الذمة وقوله وقيل مطلقا اشارة الى ان القائلين بالطاهر القائلين بالحل
فصل بشروط السبب وقيل مطلقا الا انه اطلق السبب وعلى الصحيح ان كان
سببا قويا خاصا كحيوان سؤول في باكورته وجد متغيرا فان استند الى سبب
كالوراي ظبيه تبول الآن اكيد وكان بعيدا عن الماء فانتهى اليه فوجده متغيرا
وقيل انه تغير بالبول او بغيره فصل الماوردي على انه تغير وتابعه الاصحاب اعمالا للسبب
الظاهر ومثله ما لو خرج صيدا وغاب عنه فوجده ميتا حل اكله على المشهور
وكذا لو خرج رجلا ومات فانه يضمنه وان جاز ان يموت بسبب اخر سواه
لانه قد وجد سبب يمكن الاحالة عليه لكن اشكل على هذا ما لو خرج المحرم
صيدا ثم غاب عنه ثم وجده ميتا ولم يدر اما مات بجراحته ام حادث فهل يلزم
جزاء كامل ام ارش الجرح فقط فولان اظهرهما في زوائد الروضة الاول قلت
ونص عليه في الام فلم يعمل السبب الظاهر وما قال المصنف انه الذي ذكره الاكثرون
شارح التلخيص في هذه المسئلة اي بول الظبيه فقال هذا اذا راى الماء
بول الظبيه قرب عهد متغير فان لم يعهد اصلا او طال عهده فهو طاهر
عملا بالاصل وذكر اخرجاني المعروف بالختن مثله في شرح التلخيص فقال
هذا اذا تعقب التغير البول فان لم يتعقبه بان غاب عنه زمانا ثم وجده متغيرا
لم يحكم عليه بالنجاسة لان حالته على السبب الظاهر قد يضعف بطول
الزمان ص والاصح باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وهو ان يحصل
خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والاصطخري ص الرابعة مرجوعا باستصحاب
استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو ان يحصل الاجماع على حكم في حال
متغير الحال ويقع الخلاف فهل يستصحب حال الاجماع هذا محل الخلاف بين

منصوب اخبار ثم

حال

اصحابنا

اصحابنا والاكثرون منهم الغزالي على انه ليس بحجة وما نقله ابن الحاجب عنه
خلاف فمردود قال اصحابنا والقول به في موضع الخلاف يودي الى قولنا
ما من احد يستصحب حال الاجماع في موضع الخلاف الا ويخصمان يستصحب حاله
الاجماع في مقابله وبيانه ان من قال في مسئلة التيمم اذا رأى الماء انتقض طهارته
لانبطل بالماء اجمعنا على صحة صلاته وابطل الاجماع الا بدليل فعلية اجمعنا
على استعمال ذمته تفرغ ذمته ولا تشتغل الا بدليل ص فرع ان الاستصحاب
ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغير اما ثبوته في الثاني
لثبوته في الاول وقد يقال فيه لو لم يكن الماء اليوم ثابتا امس لكان عدمه
فيستصحب استصحابا مقلوبا الان غير ثابت وليس كذلك فدل على انه الان ثابت
ش علم مما سبق ان الاستصحاب ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول لعدم وجدان
ما يصلح ان يكون مغيرا بعد العلم التام واما ثبوته في الاول لثبوته في الثاني
فهو الاستصحاب المقلوب كما اذا وقع الطرف في هذا الكيل هل كان على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال قال
الشيخ الامام ولم ينقل الاصحاب به الا في مسئلة واحدة فيما اذكر سنا وادعاه بلخ
واحدة منه بحجة مطلقة فقالوا يستدل الرجوع على البائع بل لو باع المشتري او
وهبه وابرأ الثاني من الثمن او المشتري منه كان للمشتري الاول الرجوع ايضا
وهذا استصحاب الحال في الماضي فان البينة لا توجب الملك للمشتري الثاني
المدعي لكنهم ولكنها تظهر نصاب كون الملك ثابتا على الغائب واثار بقوله وقد
لطيفة ومن الجمل استدل الملك من المشتري الى المدعي ولكنهم استصحبوا وقالوا
وهو عدم الانتقال منه قلت فوائد في جمود كثيرة نشعا في غير هذا
الموضع مما لو قدمته فزنا المفقود شطط احد عن الغائب واثار بقوله وقد
قال الحاوي الطريق في الاستصحاب المقلوب ان يقول لو لم يكن الحكم الثابت الان
ثابتا امس لكان غير ثابت اذ لا واسطة وان كان غير ثابت وقت الاستصحاب
فانه الان غير ثابت فدل انه كان ثابتا ايضا ص مسئلة ابطل الثاني
بالدليل ان ادعى علما صدر وبا والا فيطالب على الاصح ش الثاني الذي ان دل عليه

فقلوب

اصحابنا

الضروري لم يطالب بالدليل اذ الضروريات لا يدل عليها الدليل بل نكتسبه
علما والا لكانت نظرية وان لم يكن ضروريا فاختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى
انه يجب عليه الدليل مطلقا كما في الاثبات وقيل لا يجب عليه مطلقا وعزاه
المصنف في شرح المختصر للظاهرية والذي في كتاب الاحكام لابن حزم ان عليه
الدليل الظنيات دون المدركات واطلق الهندي حكاية الاقوال ثم قال
اتفقوا فيما الخلاف انه ان اريد بالنافي من يدعي العلم او الظن بالنفي فهذا
يجب عليه الدليل لانه اذا كان لم يكن النفي معلوما بالضرورة اذ الكلام مفروض
فيما ليس ضروريا لا يستدل عليه فاما ان يكون معلوما بالنظر والاستدلال
او مظنونا بالنظر في العلامات والامارات والاستحالة حصول العلم او
الظن وعلى التقديرين يجب عليه ذكر ذلك كما في الاثبات وان اريد به من لا يدعي
علما ولا ظنا فهذا لا دليل عليه لانه مدعي جهله بالنفي والجاهل بالنفي غير مطالب
بالدليل فلا جهله ص ويجب الاخذ بالقول وقد مر ص هذه المسئلة قدمت
عند اجماع السكوتي فلم يحتج لشرحها واذكرها هنا لئلا يتوهم انه اهملها
وكان ينبغي ان يتبعه على ذلك له الاغراب ايضا فانها من جملة انواع الاستدلال
وقدمت له في تعقب الاستدلال بالعرف ص وهل يجب الاخذ بالاخف او بالاثقل او يجب
في اقوال ص ذهب بعضهم الى ان من جملة طرق الاستدلال الاخذ بالاخف
القولين وانه واجب على المكلف كما قيل هنا كما يجب الاخذ بالاقل لقوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلاة
والسلام لا ضرر ولا ضرار ويرجع حاصل هذا ان الاصل في الملاذ الاذن
والمضار المنع او الاحتياط فيها هو ذلك وذهب بعضهم الى ان الاخذ بالاثقل
القولين واجب كما قيل هنا كما يجب بالاكثر لانه اكثر ثوابا فكان المصير اليه
واجبا لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات ومنهم من لم يوجب الاخذ بشيء واعلم
ان هذه المسئلة قد تكون في المذاهب وقد تكون بين اقوال الرواة وقد تكون بين
الاحتمالات التي تعارض امارتا ص مسئلة اختلفوا هل كان المنطق
صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع واختلف المثبت فقيل نوح وابرهيم

وموسى وعيسى وما نسب اليه شرع اقوال واقعا واوقف تاصيلا وتفريعا وبعد
النبوة المنع من في المسئلة خمسة احدها ما كان كالنبي صلى الله عليه وسلم
عليه قبل ان يبعث برسالته قال امام الحرمين وهذا يرجع فائدته الى ما
يجري مجرى التواريخ وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب احدها انه كان قبل
النبوة متعبدا بشرع واختاره ابن الحاجب والبيضاوي وضبط المصنف
متعبد بفتح الباء وعلى هذا فقيل كان على شريعة ادم وقيل نوح وقيل ابرهيم
وقيل موسى وقيل عيسى وقال بعضهم ما يثبت انه شرع من غير تخصيص والثاني
انه لم يكن قبل البعثة متعبدا بشيء اصلا وتعلقه الماضي عن جمهور المتكلمين واختلف
القائلون به هل ابقى ذلك عقلا لما فيه من التصغير عنه او نقلا وعزاه الخاتمي
عياض لجمهور اهل السنة فانه لو كان لنقل ولتداولته الالسن والثالث
الوقف وبه قال امام الحرمين والغزالي والآمدي وهو اختيار ابن الحاجب
على ما ذهب اليه انه لم يتبع ولكنه غير ممنوع عقلا فانه لو كان على ملة او قضى
العرف ذكره لها لما تعبده بنبيا ولتحدث بذلك احد في زمانه وبعده وعارض
ذلك امام الحرمين بانه لو لم يكن دين اصلا لنقل قال ذلك ابعد وابعد عن المعاد
ما ذكره الماضي قال فتعارض الامران والوجه ان يقال كانت العادة
اعرضت لرسول الله صلى الله عليه وسلم في امورنا انصراف همم الناس عن امر
دينه والبحث عنه والخفي ان الخلاف في هذه المسئلة انما هو بالنسبة للرجوع
الى مخلف فيها السابع اما ما اتفقوا عليه كالتوحيد فلا شك في حصوله للكل
قبل النبوة الثاني وهو نظير الخلاف في انه صلى الله عليه وسلم
هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله والخلاف هنا مع من لم ينقه فيما قبله واما
من نقاه قبل النبوة فقد نقاه بعدها بطريق اولى وقد ذهب الاكثرون
سابقا المعتزلة الى انهم لم يتعبدوا بشرع اصلا ثم افترقوا فقالت المعتزلة
ان التعبد غير جائز عقلا لتضمنه لقبحه في شرعنا وقال اخرون التعقل
لا يحيله ولكنه ممنوع شرعا واختاره الامام والآمدي وقالت طائفة كان
متعبدا بالم ينسخ من شرع من قبله على معنى انه موافق لا تابع واختاره ابن الحاجب

قال امام الحرمين والشافعي مال الى هذا وبنى عليه اصلا من اصوله في كتاب اطعمه
وتابعه معظم اصحابه **مسئلة** حكم المنافع والمضار قبل الشرع
وبعده الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل قال السبع الامام الاموالنا
لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم عليكم حرام **مسئلة** حكم المنافع
والمضار فيما قبل الشرع مر في اول الكتاب عند قوله والاحكم قبل الشرع بل
الامر موقوف الى وروده والملام ان فيما بعد ورود الشرع والاصل في المنافع
الاذن وفي المضار التحريم خلافا لبعضهم لنا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا ذكره في معرض الامتنان فلولم الحرم يمن به وقوله عليه الصلاة والسلام
لا ضرر ولا ضرار واطلق الجمهور ان الاصل في المنافع الاباحة قال والد المصنف
وذلك ان تناول الاموال من جملة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله
صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم الحديث وهو اخص من الدليل المتقدم
الذي استدلوا به على الاباحة فيكون قاضيا عليه الا انه اصل طارئ على اصل
سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحة فالدليل الذي تقدم
خصوصيته الاصل فيه التحريم بهذا الحديث **مسئلة** الاستحسان قال به ابو حنيفة
واكثر الناقلون وفسر بدليل ينعدل في نفس المجتهد لتعسر عبارته وزوال بيان
خفي فيعتبر وينعدل عن قياس الى اقوى واخلاف فيه او عن الدليل الى العادة
وزوال ان ثبت انها حق عند قيام دليلها والا رد فان خفي استحسان اختلف فيه
فمن قال به عند شرع **مسئلة** حكاية القول به عن ابي حنيفة حاشه تدح في حكايته
ان الحاجب له عن الحنابلة ايضا وذكر ابو الخطاب الحنبلي قول احد اصحاب
ابي حنيفة اذا قلنا شيئا خلاف القياس قالوا ليس بحسن هذا وندع القياس ويقولون
ما يزعمون انه الحق بالاستحسان وانا اذهب الى كل حديث جاء وافتي عليه
قال ابو الخطاب وعندي انه لا يعلم الاستحسان من غير دليل ولو كان عن
دليل لم ينكره لانه حق وهو معنى قوله انا اذهب الى الحديث جاء وافتي عليه
اي انا انزل القياس بالخبر وهو الاستحسان بالدليل وقال القاضي عبد الوهاب
ليس منصوص عن مالك الا ان كثيرا مما ذهب من ذكره والقول به نص عليه

ان القاسم واشهب وغيرهما انهى وابدا ولا مرجع المراد بالاستحسان وذكر
المصنف ثلاث معان ثم الاول انه عبارة عن دليل سنح في نفس المجتهد
وتقصر عنه عبارته فلا يقدر ان يعبر به ورده ان الخاجب بانه ان لم يتحقق
كونه دليلا لم يرد وجودا ثبوتا وان تحقق معتبرا ثبوتا فاورده البيضاوي بانه
لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده فان ما سنح في نفس المجتهد قد يكون
وهما لا عبرة به اجاب بانه عدول عن قياس الى قياس اقوى وهو خلاف قولنا
ان قوة القياس معمول به عند التعارض لانه انما عدول عن حكم الدليل
الى العادة ان ثبت جريانها بذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام فهو ثابت بالسنة
او في زماننا من غير انكار فهو اجماع والا فهو مردود وظهر بهذا انه لا يتحقق
استحسان مختلف فيه فان تحقق استحسان مختلف فيه قال به فقد شرع
وهو متبدد الرأي لو جاز ان استحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف
ما امر الله به ورسوله لانه لا دليل عليه يوجب تركه ص اما استحسان الشافعي
التخليف على المصحف والخط في الكتابة ونحوها فليس منه ص هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الشافعي استحسن في مسائل كثيرة وجوابه تعلم مما سبق فان الخلاف
لفظي راجع الى معنى التسمية وان المنكر عندما علمنا انما هو جعل الاستحسان
اصلا من اصول الشريعة معارضا للادلة اما استعمال لفظ الاستحسان
مع موافقة الدليل فلا ينكر فقد قال الشافعي استحسن التخليف على المصحف
واستحسن ان يترك للكاتب شيء من رؤوس الكتابة وحسن ان يضع اصبعه في ما بقي
الدية اذا اذن واستحسن في المتعة ثلاثين درهما ونحو ذلك فلم يرد الشافعي
ان دليل هذه الامور الاستحسان الذي ابدعه بل وجب التخليف والخط واما
استحسن ذلك لتأخذ فيه بأرفق الاسماء المجردة كما قال الشافعي في رشد
المكره للاستحسان وقال من استحسن فقد شرع هذا حاصل ما اجاب به
الاصحاب لكن رأيت في سنن الشافعي وقد ذكر جماعة الشعبة تلا ما وقال الشافعي
ظننت هذا استحسانا ليس باصل ولا بد من تأويله ص مسألة قول الصحابي
على الصحابي غير حجة انفاقا وكذا على غيره قال الشيخ الامام ابو اسحاق المعدل

وفي تعليله قولان لارتفاع الثقة بمذهبه اذا لم يدون سر مذهب الصحابي
المجتهد ليس حجة على صحابي اخر اتفاقا سواء كان مجتهدا ام لا اما ان كان فواجب
واما ان لم يكن فوظيفته التقليد وليس قول المجتهد حجة في نفسه وانما لم
يقل المصنف مذهب الصحابي امام كما قيده بعض الحنابلة لان تابعي لا قول له
انه صادر عن غير نظر وتعليله الارتفاع تابع فيه ابن الحاجب وغيره لكن الشيخ
ابا اسحق في اللمع قال اذا اختلفوا على قولين سبق على القولين في انه حجة ام لا
فان قلنا ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض ولم يجز تقليد واحد منهما بل
يرجع الى الدليل وان قلنا انه حجة نظر ان تعارضا ترجح احدهما على الاخر
بكثرة العدد من احد الجانبين او كون فيه امام انتهى واما قول الصحابي فذلك
ليكون حجة على غيره الصحابي اختلفوا فيه والشافعي واحد قولين وتقدم انه
ليس بحجة وادعى الشيخ الامام ان الشافعي يستثنى من قوله في الجديد ليس بحجة الامر
التعبدي الذي لا مجال للقياس فيه قال لان الشافعي قال في اختلاف الحديث
روي عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات
ولو ثبت ذلك عن علي قلت به فانه لا مجال للقياس فيه قال فظاهر انه تعلق توقفا
هذا كلام الشافعي وذكر الاصوليون هذا من بدائع القديم قال فظاهر انه حجة
قديما وحديثا لانه لم يقيد قولا لا معارض له قلت وانقل عنا المصنف دليله
في ذلك وقد جزم به ابن الصباغ في كتاب الايمان من كتابه المسمى بالكامل
بالكمال والتمام في الفصول في باب الاخبار اذا قلنا انه ليس بحجة فهل
يجوز للمجتهد تقليده مبني على انه يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فان جوزناه مطلقا
فتقليد الصحابي اولى وان منعناه ففي الصحابة قولان قال الشافعي في الجديد
انه لا يجوز مطلقا وانا في يجوز وانا ذاك وهو ندم ان استرجاز وانا فلا
واما غير المجتهد من العامة فيجوز لهم تقليده وهو مراد المصنف فيه خلاف
حكاه امام الحرمين وقال ان المعتبر على الاصح وليس هذا بهم دون المجتهد
من غير الصحابة فهم اهل قدر ابل هذا بهم اولى بما لم يثبت حتى الثبوت
كانت مذاهب الائمة الذين لهم اتباع وبهذا جزم ابن الصلاح في كتاب الفتيا وزاد

انه لا تقلد التابعين ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه وان التقليد متعين للائمة
الاربعة دون غيرهم لان مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهرت بها تقييد
مطلقها وتخصيص عامها واما غيرهم فنقلت عنهم اقاويل مجردة قلما تجد لها قائلا
او معتنيا او محتسبا لواسطة لام قائله لظهر خلاف غيرهم ما يبدو منه خلاف
هؤلاء الاربعة فامتاع التقليد اذا لتعذر تعمل حقيقة مذهبهم وذهب غيرهم
الى انهم تقلدون لانهم قد نالوا رتبة الاجتهاد وهم بالصحيح يرادون بهذه
قال المصنف وهذا هو الصحيح عندي عبارتي قول الخلاف بين المرتبين في
الصحيح بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا
لا لكونه لا تقليد بل لان مذاهبهم لم تثبت حق الثبوت فلا خلاف ان تحقق
مرجح احد القولين ان يرجح في الاوسط فقال تقليد الصحابة مبني على
جواز الاستقال بالذاهب متكئة منع تقليدهم لان مذاهبهم لم تعتمد على استقصاء
في كل واقعة الى العلة الاولى اشار المصنف بقوله لارتفاع الثقة لمعرفة مذهبه
اذ لم يدون والماخذ الذي ذكره ابن برهان للشيخ حسن الصبان وما ذكره
في هامش المسلين اعني الحجة والتعليل قد صرح به الغزالي والرازي والآمدي
وغيرهم وافردوا لكل حكم مسئلة فتوهم صاحب الحاصل خلاف ذلك وخلط
مسئلة بمسئلة وتابعه عليه البعاوي فوقع في الغلط ولا يلزم من توهمه غيره
وجه ان لا تقلد لانا نرى ان المجتهدين غيرهم فانهم يقلدون وليسوا قوائم
وجه ص وقيل وجه قول الناس وان اختلف صحابيان فكدليلين وقيل
دونه وفي تخصيصه العموم قولان وقيل وجه ان انتشر وقيل ان خالف القياس
وقيل ان تضمن اليه قياس وقيل قول الخلفاء الاربعة
وعن الشافعي الاعلم ش خرج ما سبق بقيله اقوال احدها انه غير حجة مطلقا
والثاني غير حجة الا في التعبدي والثالث غير حجة ولكن يصلح للتقليد والرابع
عن القديم انه حجة مطلقا مقدم على القياس وهو قول مالك واكثر الحنفية
وعلى هذا فان اختلف صحابيان كان كدليلين تعارضا فيرجح احدهما بدليل
الخامس حجة دون القياس وعلى هذا في تخصيص العموم به وجهان حكاهما

من الصحابة ؟

فرع

والتقليد

فرع

ملا
المستصفى

حكاها الرافعي في الاضحية بلا رجح احدها الجواز لانه وجه شرعيه والثاني
المنع لانه مخرج بالعموم وقد كانت الصحابه يتركون اقوالهم اذا سمعوا
العموم قال المصنف وهذه المسئله عزا بي شبعت في باب التعشير هنا الا
ان زعنا على ان قوله وجه دون القياس في التخصيص به قولان وهذا سواء
كان الصحابي راويا ام لا ملت لكن قوله في الاول التخصيص به سواء ان
قوله وجه ام لا فيه نظر فان الشيخ ابا اسحق وغيره قالوا هناك ان قلنا
قوله ليس بحجه امتنع التخصيص به قطعا وان قلنا حجه ففي التخصيص به وجهان
وانما حمل المصنف الوجهين مفرعين على القول بانه حجه دون القياس وان
اطلقهما مفرعين على انه حجه فوق القياس لم يجز خلاف عندنا
في التخصيص به واذا قطع الشافعي وغيره من الائمه فوقه حجه القياس
فلا يخص بها قوله اول وآخر الساد س ان يشتهر ولم يخالف فهو حجه وقاله المالكيون
عن القديم اصالكن قال ابن الصباغ في العده انما منع الشافعي قول عثمان
في الحديث في مسئله المراه من الحيوب ان مذهبه انه اذا انتشر ولم يظهر له مخالف
كان حجه انتهى واعرض الغزالي وقال السكوني ليس بقول فاي فرق بين ان ينتشر
او ان قال الهدي والتحقيق فانه يمسك مثل هذا الاجماع في القطع على ان خبر
الواحد والقياس حجه ولعله انما قال ذلك لاعتقاد ان عثمان لو قيل بها
ليس على طريق الاجماع بل بغيره وهو الحق وحينئذ فلا يكون لسكوت الغير
في حجته مدخل والسابع ان خالف القياس كان حجه والا فلا وقال ابن برهان
في الوجيز انه الحق البين وان تعوض الشافعي رد عليه والثامن حجه ان
انضم اليه قياس الشبه حكاه الماوردي قولا للشافعي والتاسع قول الشيخين
ابي بكر وعمر حجه دون غيرهما والعاشر قول الخلفا الاربعه حجه دون غيرهم
واذا تاملت هذه المذاهب عرفت ان بعضها يرجع الى القائلين كهذا وما
قبله وبعضها الى جمله القول كالثلاثه التي قبلها واحادي عشر قول الخلفا الاربعه
الراشدين وهذا الحدس من قول الشافعي في الرساله انه يدل ان الصحابه اذا اختلفوا
وقول هذا الطرف ابو بكر او عمر او عثمان رجح ولم يذكر عليا فاختلف اصحابنا على

لمثله او جه حكاها العمال في اول شرح التلخيص احدها ان حكمهم واما
تركه احضارا فاكتفا بذكر الاكبر وهذا ما احتاج اليه العامي وقال قائله يعني
الشافعي ابو بكر وعمر وعثمان نصا وقلته في علي فرجعا والباقي انما لم يذكره انه
كان يرمي بالتسع فاراد في اربعة عن نفسه وهذا اسقاط والثالث وهو
العمال وجماعة انه انما لم يذكره ابتداء لانه من العلوم واجمعه كما في قوله
وليس ذلك بتقصير في قوله احتياطا بعد ما اعلم قالوا وسبب ذلك
ان الصحابة كانوا كبيرين اذ ذاك وكانت اكثفا اللائمة تستفتونهم كما فعل ابو بكر
في مسئلة الجدة وعمر في الطاعون وغير ذلك فكان قولهم كل منهم كقول اكثر الصحابة
ولما كان الامر الى علي خرج الى الكوفة وتابعه ملئ من الصحابة فلم يكن قولهم
لهذا المعنى كقول عثمان رضي الله عنه وجمعه ورضي عنه وهذا حاصل ما حرره
المصنف هنا من الاقوال في هذه المسئلة واذا نظرت كلامه في باب
التراجيح حيث قال وما لقاضي مواضع الصحابة ان كان حيث مترة النص كزيد الى
اخره تجتمع اقوال اخر احدها انه غير حجة ولا ترجيح وما سواه غير حجة ولكن
يصلح للترجيح وما لقاضي غير حجة ولا ترجيح به الا ان يكون احدا وبعه فيرجح به
فقط وابعها رجح من مترة نص ح اما وفاق الباقي بعد الاربعة في الفرائض فدليل
لا تعليل ح لما بين ان الصحيح في المذاهب ان قول الصحابي لا يحتج به استعمل
سواء وهو ان الباقي نظر في مواضع اختلاف الصحابة في الفرائض واختار
مذهب زيد حتى تردد قوله حيث تردد الرواية عن زيد فاجاب بان ذلك
لم يكن تقليدا ولكن رجح عنده مذهبه من وجهين احدهما قول النبي صلى الله عليه
وسلم افرضكم زيد فالباقي قال العمال ما تكلم احد من الصحابة في الفرائض الا وجد له قول في بعض المسائل فجزم الباقي بالاتفاق الا زيدا فانه لم يعد قوله
مجزوما بالاتفاق وذلك يقتضي الترجيح كالتخيير اذا ورد وقد خص احدهما
بالاتفاق دون الثاني كان الثاني اولى واعترض الاتفاق بانه ان رجح
عنده مذهب زيد لدليل فهو اجتهاد وافق اجتهاده وان لم يترجح عن دليل لم يخرج
عن كونه تقليدا والجواب انه لم يذهب الى ما صار اليه الا عن دليل لكنه

ح تشتهر وهم

قوله لقولهم ح

انما نقل بارجح عنده فزيد هب زيد وربما نزل به القياس الجلي في بعض الصور
وعنده قوله بالقياس الخفي كما يقول في قول الواحد من الصحابة اذا اشتهر ولم يعرف
له مخالف فاجماع لا لاستناسه من قال انه احد مذهب زيد وباجماع الاحتجاج
قيل انه لم يصله واعلم ان الشافعي صرح في مواضع كثيرة من كتبه الجديدة بمذهب
الصحابي فقال في الام في قال المشركين وكل من حسن نيته بالمذهب قد
قبله اجماعا كما ذكره رحمه الله ثم قال وانما قلنا هذا اتباعا وقياسا وقال
البويطي في الجمل تفسير المسألة لا نسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او خبر
عن احد به او من واحد من اصحابه او اجماع من اصحابه او اجماع العلماء هذا لفظه ○
صل والالهام القاء شيء في الصدر يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض
اصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره خلافا لبعض الصوفية
يعني يثلج بطاء ومثلثة مفتوحتين ولام ساكنة وفتحها لغة ذكره الجوهري ويقال كما ذكره الحنفية
منهم ابو زيد وقد نقل ابن السمعاني كلامه في المواطع قال ابو زيد الالهام
ما جرى على القلب بلا دعوى الى العلم به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة
قال والذي عليه جمهور العلماء انه جائز العمل به اذا عدم الحجج كلها في
باب ما ليس له علم بغير علم وقال بعض الخبريين انه حجة عمدة له الوحي المسموع عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتج بقوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها
وتقواها اي عرفها اياه بالقاء في القلب وبقوله تعالى لمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وبقوله عليه
الصلاة والسلام اتقوا فراسة المؤمن وقوله الاثم ما حاك في صدرك ودعه
وان افتاك الناس وافتوك فقد جعل عليه الصلاة والسلام مرادة قلبه بالحجة
اولى من افتوى المفتين الالهام حق وانه وحي باطن الا ان العبد اذا عصى به
وعمل بهواه حرم هذه الكرامة واما حجة اهل السنة فقوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان
كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن اظهار الحجة والالهام حجة باطنة
لا يمكن اظهارها واباقة الامر بالنظر والاجتهاد ولم يأمر بالرجوع الى القلب

فرع

ولذلك حدثت معاديهم بحكم ولم يذكر فيها الهام القلب وان الالهام قد يكون من الله ومن الشيطان ومن النفس والعلامة قطعية على التعيين واما قوله تعالى فالهمها فجورها اى عرفها طريق العلم قال ابن السمعاني وانكار اصل الالهام والجور وان يفعل الله تعالى ذلك بعبد لطفه كرامة له وقول ابن السمعاني الحق والباطل والحق من ذلك ان كل ما استقام على شرع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن في الكتاب او السنة ما يرده فهو مقبول وما لا فمردود ويكون من قبيل ان النفس على انا لا ستكر ما قد نور الله كرامة للعبد وزيادة نظر فما انه يرجع الى قلبه في جميع الامور فقول ابن ابنه قلت ومن اشبه الامام شهاب الدين السهروردي قال في بعض ما اليه هو علوم تحدث في النفوس المطمئنة الزكية وفي الحديث ان من امتي محدثين ومكلمين وان عمر منهم وقال تعالى فالهمها فجورها وتقواها واخبر ان النفوس ملهمة فالنفس الملهمة علوما لدنية هي التي تبدلت صفاتها ولطمانت بعد ان كانت امارة ثم بين على ابن يحيى رفع به الخلاف فقال وهذا النوع لا يتعلق به المصالح العامة من علم الملك والشرائع بل يختص فائدته بصاحبه دون غيره اذ لم يكن له قدرة الشرائع الى الغير على طريق العموم وان كانت له فائدة تتعلق باعتبار خاص وجه خاص قال وانما لم يكن له قدرة الشرائع الى الغير على طريق العموم من صفاتي الملك لكون محله النفس وتوابعها الروح والعالم السفلي بخلاف المرتبة الاولى وهي الوحي الذي قام به الملك الذي لا محله القلب المجانس للروح الروحاني في العلوي وقال في كتابه رشف النصائح الايمانية وقد عملت سوق الله تعالى كتاب ان سيأتي المرحوم بالشفا الخواتي عشر مجلدا باذن شريف مقدس نبوي فائدة اهمل المصنف عدة الرابع عند المالكية وبسطه في شرح المختصر ص خامسة قال الناصحي حسن مبني المعقد على ان السنين لا يرفع بالشك والضرر زال والمشقة تجلب التيسير والتعاون محكمة قيل والامور بمقاصدها ص زعم الناصحي حسن ان مبنى المعقد على هذه القواعد الاربع وزعم بعضهم انه اهل خامسة وهي الامور بمقاصدها وقال الاسنوي على حر والمعقد مبني على الحس

واستحسنه بعضهم بان المتابع قال يدخل في حديث انما الاعمال بالنيات لكن
العلم واعتذر اخرون عن العاصي حيث نيته انها لرجوع الى قاعدة تحكيم العادة
كما ستعلمه والمصنف انه ان اريد رجوع القيد الى الجنس فمسلم وقول جلي
وان رجع الشرع عن الدين لما اعتبار المصالح ودرء المفاسد والردة مفاسد
لقال ارجع الكل الى اعتبار المصالح فان درء المفاسد من جملتها وان اريد
ارجوع توضيح تفصيلي اي توطئة فانتزعوا على الدين المراد بها الاخص بانها
من ابواب الفقه وهو المراد هنا وسمي بالقاعدة في اصطلاح الفقهاء واما
تخصيص بعض الابواب بمعنى الضوابط والاتي من الاشارة الى قول جملي في هذه القواعد
مقول القاعدة الاولى اليقين لا يرفع بالشك واصلا لا يتصور حتى يسع صوتا
او يعد دخانا وله امثلة احدها اسقاط الاحكام عن المكلفين بمن فلا يزال
بالشك بل بدليل ثبت له او لشبيه اذ لا حكم الا بالشرع والدليل يطلق
وحي والمثبت له مفهومه او معقوله والمثبت لشبيه البينات والعيان
لخوا زوال والاصل الواقيت وما شبهها اسقاط الافعال وعدم وقوعها من الاسباب
بمعنى فلا يزال بالشك وما لفها ثبوت الاحكام عند قيام سببها المعنى بمن
شرعي فلا يزال الشك بل ما بنى بزيل بمثله اصل عدمه ومن اجل هذا لا تصرف
اللفظ عن صيغته بمحمول عام ووجوب مامور وحرمة منهي الا لعارض ارجح
ولا يزول حكم فعل وضوء مثلا الا لناسخ فعل اخر كحدث وهذا المعبر بتيقن له
لم يختص هذه القاعدة بالفقه كما يوهمه كلام الناظم بل تجري في اصوله
ويمكن رجوع غالب مسائل الفقه الى هذه القاعدة حتى بعضها او بدليلها واصل
هذه القاعدة كان الاستصحاب حجة ولم يكن على المانع في الناظم دليل
وكان القول قول ناني الوطي محتجا بانا وجدنا الماء الراكد متغيرا فان
علم انه طول المكث فطهور او لنجاسة فنجس وان شك فهو على اصل الطهارة
نص عليه في الام والوطي ولو راى كلبا يلغ في ماء كثير قلتين بل شرب منه حتى
نقص عن القلتين ام لا فهو على الكثرة ما لم تعلم نجاسته ولون طاهرا ذكره
الحاوي قال في البحر وهو الصحيح القاعدة الثانية اليقين لا يزال وانما شرط

الفقه فان مقصودا لاحكام التعبديه مهمات جلب المنافع ودفع المضار
فالقسم الثاني كله وبعض الاول مثال فمن القاعده الاولى تشمل الثاني على حدود
الجنايات وفصل الخصومات فالحدود لدفع المفاسد الدنيويه والزواجر الخمس الاخرويه
الثابته على جرائم الجنايات في كل ملة المجموعه في ايه المحاربه كما سبق في
المائده فالشرك مضر في الدين فيزال بقتال المشركين المحاربين والمرتدين حتى
لا يكون فتنه ويكون الدين كله لله فلا حق لاسلم او مسالم بقتله او جزيه
ومن جملة الدين الاعتقادي اللازم للايمان الحقيقي تقريره في الاسلام المزيله
ضرر الغفله والفتنه عن الشبهات المشتبه والموعظات المشتبه ومنه الجاب
تشنيع الرواه المزيل ضرر الدين ودرايه الدين المزيل ضرر الشبهه والسلوك ومن
ثم كان الاقامه فرض الاصول من فرايض الكفايات والشرفه مضمونه المال
ومثلها الحاربه والاتلاف والغصب والسرقه فيزال بقطع السارق والمحارب
وبضمان المتلفات والمغصوب باتواعها وبالحجر على الصبي والمجنون والسفيه
والمفلس والراهن على العبد والمريض فيما زاد على الثلث وسائر انواع الحجر
التي انتهت الى نحو الخمسين والناظر في المثل ومثله الاستقراء قبل بين
الحال والمآل الباعث والانتهاء فيزال عبد الاولى رعيها وحدا فانه مع
ذلك يزجر او يقتل فساده وبالعقود والاستيفاء وبالدعاوى والبينات ويحرم حتى البهائم
ويدعوى النسب والاقراربه والنسل وقد تفضي الى قطع الاطراف ونحوه
مضرة النفس فيزال بالقصاص والديه ويجعل المثبته للمضطر والتلاف
المكره مالا وملطخه بالكفر والبهتان ان ضر في النسل فبعد تعديم او في
العرض فيزال ضرره بالتعزير وحد القذف وزوال العقل بضره في ذلك
كله فيزال بتحريم المسكر وبالحد والضمان على الدين او المال او البضع
او النفس او الاطراف او غير ذلك مضره فيزال بدفع الصائل وان ادى
الى نفسه واما الخصومات المضره في ذلك كله فيزال بان تفصلها امام
مقسط فمعقد المنع في الدعاوي والبينات والاقرار قال بعضهم قصده
القاعده يرجع الى تحصيل المقاصد او تقريرها بدفع المفاسد او تخفيفها

ويدخل فيه الضرر الزائل بالضرب ومن ثم حل القتال على الشريك في الحديد
واذا وقع جرح على جرحي واذا وقع في نار ولم يمكنه الخلاص الا بان يرمي بنفسه
في ماء يموت فيه وقطع الشجعة التي يخاف منها ووجوب القصاص على المكره
على القتل وكذلك الضرورات مع القطوعات بشرط عدم نقصانها ومن
ثم جاز بل وجب اكل الميتة عند المخمصة المبالغة المشقة تجلب التيسير
وما لها موجود في الكفارات والمعاملات والانكحة والجنايات اما العبادات
فكون الصلاة خمسا فقط وكون مجموعها سبعة عشر ركعة وتفريقها على اوقات
الفراغ توسعا وابا حة الجمع والقصر فيها للسافر واعتماد الفعل الفاحش
في الصلاة الخائف وكيف امكنه لزائد خوفه واسقاطها بالاعذار من حيض
اوصبي اوجنون واشتراط الطهارة عن نجاسة تغلظ لغير والاكتفاء
بالتطهير فيها يرش بالبول صبي ونحوه اثر اذا عسر ازالته واخراج شعر المأكول
وليه والخصة والمسك وفارته ونحو ذلك عفوا واشتراط الوضوء في الاعضاء
الاربعة دون جميع البدن وعند الحدث الاصغر كل صلاة وحصر الاحداث فيما
يقل وجوده مع انها اربعة فقط والكناية فيما ندر وايجاب الترتيب بدل الماء
في مواضعه ومسح الخف والجبائر مقام الغسل واحكام الحيض والاستحاضة
وجعل الطهر الغالب الوجود المتعذر الحصول وعدم نجسه بعض النجاسات
وعدم افساده ببعض المعمولات والمغيرات واعادة الطهور بدا لبه بعد
سلبها باستعمال او بخراج عن ذلك والاكتفاء في غسله بمجرد الماء وبحارب
المسلمين وعدم اعتبارها في حق العاجز والخائف وشافر يتقل وفي عوده
عينا لخوف الضرر والركبة والعفو عن بعض الافعال والاقوال والاكتفاء
بما يستطاع في اركان الصلاة وشروطها في الخوف والامن واسقاطها الاعذار
الجمعة والجماعة وعدم مخاطبة الناقص بهما وندبته العيد والاستسقاء
والكسوفين دون اخواتها وجعل الجنازة ومن تبعها به كل ذلك يسير
جليه مشعة ماسوى ذلك وتقدير تعالى نصب الزكوات مع اشتراط الحول
والنصاب وتقليل الواجب ورعاية العشر ونصفه واعتبار الممكن للاداء

العبادات

والصيام وما يعين عليه من حيل وتيقن وعناد وغير ذلك وتعين الاصابة
المستحسن وتجويز التعجيل والتوكيل واستحباب صدقة التطوع الفاقد
تركها على سبيل او سفر بالى الله تعالى او رقة القلب ورحمة من غير تقيد بجنس
ولا قدر ولا مصرف ولا زمان ولا مكان وتقدير الصيام بشهر والى الليل
فقط والعفو عما يشق واباحة الفطر بالعذر واستحباب صيام التطوع
وكونه بنية من النهار واباحة الخروج منه لمن شاء وتوسيع القضاء وتقييد
الجواب بهم ونحوه وتقديره تعالى وجوب الحج بالاستطاعة والمواقيت واماكنها
المغايرة للحرم وتفصيل الاعمال وتوسيع وجوبه وتجويز النيابة فيه واباحة
محظوراته بالعذر وتقدير كفاراته وتجويز الفداء بالاحصار والعورات وتربصه
واجابة تعالى الجهاد على الكفاية وفي نسخة ظاهرة واحدة وتجويز التجرب
للمال والتجر الى بيته والفرار الاكثر من الضعف واحلال الغنائم وملك
النساء والصبيان وقبول الجزية ونحوه وعفوه تعالى عن لغو اليمين وتكفيرها
قبل الحنث والتخيير بين المنذور لجاجا واستحبابه تعالى التعيين
والتدبير والكتابة من غير وجوب والتحريم واباحته تعالى الطيبات
والتسبب بها والتداوي حتى بالمحرمات والملابس غير المتعينين واكرار الصرب
واباحة الانتاج من كل مناكح ونحوه وانواع الصيد واما الابوال فاحلال
الله البيع من غير اطلاب له واطلاقه في الاماكن والازمان واثبات الخيار
فيه ثم جعله لازما واباحة الربح بالعيب وخلو الشرط وتجويز الاقالة
والتحالف وباحل الثمن في اي جنس وباي قدر والنهي عن السود المؤجل
واباحة الهبايا والقرض والسلم والحوالة والرهن والصلح والضمان واحلاله
الاجارة والعارية وتجويز عقد الارفاق وجعلها غير لازمة كالوكالة
والقراض والشركة والعارية والوديعة وشرعية الاوقاف والصدقات
والهدايا والمواريث والوصايا واحياء الموات والالتقاط ومن ذلك استنعه
والتشبه وما يوهم ضررا واما النكاح فاباحته من غير اطناب واطلاقه في
غير المحارم وتجويز مثنى وثلاث ورباع ومن غير معاينة واطلاق الاستمتاع

فيه وتفويضه للاولياء وتقريرا لحكم الكفار وتجويز فسخه باسباب
الفسخ والطلاق الصداق في الجنبي والعدد وتسطيره او استاطه بالمفارقة
واجاب العنين وحسن المعاشرة واباحة الخلع والطلاق والرجعة وعدد
الاولى وتحريم الظهار واعاده الاجل للمظاهر بالكفارة واجاب النفقات وجعلها
على الموسر قدره وعلى المعتر قدره واما الجنايات فالعصمة في غير
العمد المحض وزعايته المماثلة وتحريم المثلة وجوز العفو وقال البغاة
والاعلام بانه تعالى لم يجعل شفاء فيما حرم انما الخمر داء وان التعريض ليس
بقذف وحمل الامامة والقضاء على الكفاية واعتماد الظاهر ولو الاجتهاد
واتابة من احاط دون تاتيمه وردشهادة المتهم وقبول غيرها واليمين مع
الشاهد ورجل مع امراتين والنسوة انفرادا في مواطن الحاجة ومن جعل
الدية من هذا فعدوهم لانها زاجرة عن ضرر الجنبي عليه وجابرة ما فات
عليه والعفو عليها دافع ضررا لقتل عن الجاني قال الرابعة وقد تقوم الحاجة
مقام المسغبة في بعض عورة او امراة الثانية الرابعة العادة تحكم وذكر
الثاني الحسن اصلها من حديث ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
والمعروف عند المحدثين في هذا الوقف على ابن مسعود والاحسن الاحتجاج
بقوله صلى الله عليه وسلم لهند خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف
وقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف وقال ابن السمعاني في القواطع والعرف
في الاية ما عرفته الناس وتعارفوه فيما بينهم وكذا قال ابن عطية معناه
بكل ما عرفته النفوس مما ترده الشريعة وقال ابن ظفر في ينبوع العرف
ما عرفته العقلاء انه حسن واوهم الشارع عليه فمنه الرجوع الى
العرف والعادة في معرفة اشباه الاحكام من الصفات الاصافية كصغر
سنه وكبرها واطلاق ما قيده وذكر نعته وقلته وغالب الكثير منه
ونادر العدد ودانيه وقرب منزله وبعدها وطول فصل في السجود وقصره
وكثرة فعل او كلام وقلته ومشقته احتراز من مجاسته مثلا وسهولته ودنو
خطو وضعفه وتقلب الجوارح وما يعد ساترا وطيبا للمحرم وقتالا بعوض

في البيع وعيبا وفضلا من المتعاقدين وثمن مثل وكعوض تاجر وتبوز ثمار وحفظ
حاشيه وزرع ومونه وكسوه وكتب وكل مثل ومردود وظرف هديه وفرش عاريه
وما يليق بحال الشخص في متعه وفي عداه بعد رد المتاع والحكم وسر
الرجوع اليها في مقادير الحيض في الاكثر وفي الطهر واكثره الحمل وسن اليائس
وسن مثلها وسر الرجوع اليها في فعل غير مضبوط ونيط عليه الاحكام كالقبض
والاحياء والحرز والاعراض عن ملك ومتجر ومال والاذن في الضيافات
واباحه نحو اكل وشرب دابه ودخول بيت حميم والتسطيح الواحد فما
وما يعد قبضا وايداعا واعطاء وهديه وغصبا ومعروف المعاشره وتصرف
الملاك واسماع عاريه وحفظ وديعه وتجاره قراض وحمل متاعه وصيغ
اجاره وصغار دمي وناقض عهد وموجب لون وسر الرجوع اليها في
خصص غير او فعل او مقدار يحمل اللفظ عليه كالفاظ الايمان والاوقاف
والوصايا والتفويضات والاذن والاقرار والبياع والاجاره والنفقه
والاوعيه وكذا اطلاق العقود والمعاملات ينصرف الى الغالب منه
صحه المعاطاه بما يراه الناس بيعا على المختار في الفتاوى الحامديه الهود
مقاصدها ودليلها قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ومنها العادات
التي يشهد لها عن العادات والتميز ربما عن بعض الا بالنيه والاصل التوافق
عبارته ان كنايات العقود وكل اداء ملتبس ونحو بيع الى النيه المميز
ولو مكاتب وانما كونها تفويضا الى الله تعالى من حيث انها موصله الى ارادته فتخص
بالمتلفين وسر ان المباحات كلها لا تتميز عن المعاصي الا بالنيه وما صارت
قربه بنيه قول رخصه الله تعالى والاستعانه بما على ذكره وسر الما
تميز بنيه لاحتياج الى النيه ومن ثم لم يحتج الاذان والاقامه
والاذكار والقراءه الى نيه القرب بل كفى مجرد القصد فخرج الاهل
فانه عزما على الخمسه قال بعض شارحنا المحقق وانما ترك الغاضي الحسين
هذه القاعده لعلمه او استغناءه عنها بان القاعده تحكم فيما سوى من عمل
وسلام وكتابه مثلا لا يسمى في العاده عملا ولا قربه ولا عبادة [illegible]

خ الباب السادس في التعادل والتراجيح

ش الغرض الكلام في الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وكان معرفة الادلة من حيث هي لا تتبعه في الاستدلال من شروط وهي كيفية الاستدلال بها عند التعارض عقد هذا الكتاب لذلك واخرها عن الادلة لانها صفات الادلة وترتيبها ما ذكره هنا ص يمنع تعادل القاطعين وكذا الامارتين في نفس الامر على الصحيح س التعادل بين القاطعين يمنع عملين كانا ام تعلقين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان وكذا بين القطعي والظني لاسقاط الظن عند القطع بالنقيض واما التعادل بين الامارتين في الاذهان فصحيح واما في نفس الامر فمنعه الاكثر والامام احمد وجمع من اصحابنا لاستدعائه التحير من الحكمين والاجماع على بطلانه وهل منعه عقلا او سمعا فيه نظر وجوزه الباقون وهو ان نصب علامات متساوية في اقتضاء الظن وقصل الامام الرازي فقال اما ان يكون حكمين متنافيين والفعل واحدا او بين فعلين متنافيين والحكم واحد فالاول كالكون الفعل الواحد واجبا وحراما وسباحا فيجوز ولكنه غير واقع شرعا اذا امكن العمل بهما ولا تركهما وباحدهما لحكم والتخيير بين سباح وعزم اذن في الترك وهو ترجيح عين اباحة الاباحة وهو تحكم واما الثاني كاوجوب التوجه الى جهتين قد غلب على الظن انهما جهتا القبلة ونقل الشيخ عز الدين في قواعده قال لا تصور في الظنون تعارض كما لا تصور في العلوم وانما يقع التعارض من اسباب الظنون قال واذا تعارضت اسباب الظنون فان حصل للمكلف لحكم بنفي فان وجدنا الظن في احد الطرفين حكمنا به لان ذهاب مقابله يدل على ضعفه وان كان كل منهما مكذبا للاخر تساقطا كتعارض الخبر والشهادتين وان لم يكذب كل واحد منهما صاحبه عمل به على حسب الامكان كذا قيد علما واكتفى بحكم بها لان كلا من الدليلين لا يكذب الاخر ص فان توهم التعادل توقف فيها التخيير او اسقطا او توقفا او التخيير في الواجبات والاسقاط في غيرها اقوال س اذا جوزنا تعادلها فاختلفوا في حكمه عند وقوعه على مذاهب احدها التخيير وهو اختيار القاضي ابي بكر ما ذاهبي على ما يراه ثم

من المعتزلة فانها التساقط ويجب الرجوع الى غيرها وهو البراءة الاصلية وهو
مذهب كثير من الفقهاء وثالثها الوقف كما بين المتعارضين والرابع ان
وقع التعادل بالنسبة الى الواجبات فالتخيير اذ لا يمنع التخيير في الشرع بينهما كما لو
بان لنا لا يجب ان يخرج ما شاء من الخفاش وثياب اللون عندنا يجعل
الخيار للمالك وان وقع بالنسبة الى حلين متنافيين كالاباحة والتحريم فحكمه
التساقط والرجوع الى البراءة الاصلية وفيه اطلاق المصنف حرمان الخلاف هذام
فيما اذا وقع هذا التعادل للاثنين في عمل نفسه او للمفتي وقال الهندي حرمان
قول الوقف في عمل نفسه بعيد جدا اذا الوقف فيه لا الى غاية منتظرا ولا يرجى منه
ظهور الرجحان والا لم يكن مسئلتنا خلاف التعادل اذ هي فانه يتوقف فيه الى ان
يظهر الرجح وقوله فان توهم احسن من قول غيره فان ظن لان الظن للغلبة
الراجح ولا يوجد ذلك وانما هو بالنسبة الى ظن المجتهد ص وان نقل عن مجتهد
قولان متناقضان فالمتاخر قوله والا فاذكر فيه المشتهر يرجح والا فهو
متردد وقع للشافعي في بضعة عشر مكانا وهو دليل على علو شانه علما ودينا
س تعارض القولين لمجتهد واحد بالنسبة الى المقلدين كتعارض امارتين عند
المجتهدين فلذلك اعتبره بتعادل الامارتين وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد
قولان فاما ان يكونا في موضع واحد او لا الحالة الاولى ان يكونا في موضعين
فان علم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول مرجوعا عنه وذهب بعض
اصحاب الى انه لابد وان ينص على الرجوع ولو لم ينص في الجديد على الرجوع عن
القديم لم يكن رجوعا حكاه الرافعي في باب صلاة الجماعة وان جهل الحال حكي
عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه وان كان احدهما رجوعا
عنه ظاهرا قال الهندي ولا يخفى عليك انه لا يجوز العمل باحدهما اذ ذاك
قبل البيان الثاني ان يكون في موضع واحد بان نقول في هذه المسئلة قولان
فان غلب احدهما بالشهرة يرجح لقوله وهذا اشبه ولو بالتفريع عليه فيكون
ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده وان لم يكن شيء من
ذلك فيدل على توقفه في المسئلة لعدم ترجح احد الحكمين في نظره وجعل منها

قولان يحمل ان يريد احدهما ان على سبيل التوقف لوجود امارتين متساويتين ويمكن
ان يريد بهما مذهبين للمجتهد بن وعلى التقديرين لا مناسبة له قول في المسئلة ليوفقه
فيها وهذا قاله الامام في المحصول وتابعه المصنف وقال لا يمكن اعتقاد
نسبته احدهما اليه ورجوعه عن الاخر عينين دون نسبتهما جميعا ولمنع العمل
بهما حتى يتبين كالمتعارضين اذا علمنا نسخ احدهما عينه قال الراوي اذا اشتبه عليه ما رواه
من شخصين وهذا احسن من قول الامام لانه خلاف عمل الصحابة وفي المسئلة رابع ان
صار اليه القاضي وهو ان له قولين وحكمهما التخيير قال الامام الحرمين في التلخيص
وهذا بناه الشافعي على اعتقاده ان مذهب المتنافيين نصوص المجتهد بن كل الصحيح من مذهبه
ان المصيب واحد فلا يمكن منه القول بالتخيير وايضا فقد قال القولان بتحريم واباحة
ويستحيل التخيير بينهما واعلم انه قد وقع الجمع بين المتنافيين للشافعي لكن وقوعه في موضع واحد
من غير تنبيه على ما يترجح احدهما قليل جعل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن
القاضي ابي حامد المروروذي انه ليس للشافعي مسئلة ذات قولين الا في نيف وعشرين موضعا
ستة عشر او سبعة عشر وهو دليل على علو شانه اما الحالة الاولى فلان المجتهد اذا تعارض
عنده في النظر والمأخذ ولا ترجيح في الدقائق وعلى ذهنه لاحظهما التي لولح له غير مثل بما
صدر منه اولا وان وقف عند كلام غيره لتناقض في المقالة وقد عاب عليه
القولين من قصر نظره عن معاصره واتباعي عجز المتبع فان المجتهد كلما زاد علما وورعا
كان نظره اتم تحقيقا وتحقيقا وعلى هذا فلم يكن ممن اداه ظهر وجها رجحان جمع على
مقالته الاولى لما ابطل ذلك وعدل الى ما هو الاولى وجعله الراجح ودانه به ذكر القولين
من غير ترجيح للنسبة على ما توهمه ان لم يترجح عنده وان هذين الاحتمالين لم يترجح احدهما
في نظره فاطلق القولين بمعنى ان كل واحد منهما يمكن جعله قولا لا انهما معا
مذهبه وقد وقع مثل ذلك لعمر رضي الله عنه في الشورى على ستة وحصر الخلافة
فيهم ستة على ان لا استحقاق بحصرهم وان غيرهم ليس اهلا لذلك ولم يذكر
دلك عليه احد بل اسقوه وفيه ايضا التنبيه على ان احد احتمالي وجهها في مثل
القولين فان قلت ولا معنى لتوقف الشافعي في هذه المسئلة قولان اذ هو موقف
غير حاكم بشيء قلت قال الامام الحرمين في التلخيص هذا القول ولا يجانس مذهبا

وجه اضافته الى الشافعي ذكرهما واستصعبوه وجوا الاشباه فيهما ص
ثم قال الشيخ ابو حامد مخالف ابي حنيفة فيما ارجح من موافقه وعكس القفال والاصح
الترجيح بالنظر فان وقف فالوقف س وقد سبق ترجيح احدا القولين على الاخر
بتاخره او بالاستشهاد بترجيحه وذكرهما مرجحا اخر وهو اذا كان احدا القولين
موافق مذهب ابي حنيفة والاخر مخالفه فقال القفال الموافق اولى وقال الشيخ
ابو حامد المخالف اولى فان الشافعي انما خالفه لاطلاعه على دليل يقتضي مخالفته
والاول هو الاصح عند النووي في شرح المهذب والروضة وهو بناء على طريقة
الترجيح في المذهب بالكثرة كما لرواية وهو ضعيف فان الكثرة انما تظهر فيما نقل
واما في الاجتهاد فالمعتبر فيه قوة الدليل لا جرم كان ما صححه المصنف هو الاصح
وقال بعضهم تصور هذا الفرع فيما اذا احتاج الى نظر فان احتاج القولين فيه اما ان يكون
قبل الاخر او لا فان كان فالعمل بالمتاخر لانه كالمجتهد بالنسبة الى المتقدم
وان كان فيما اذا قالهما معا او لم يعلم فالعمل بانه ما خالف لاحتمال اطلاعه
على ما يقتضي المخالفة يقتضي تقديم الموافقة ونظر في الشيعة عشر مسالة التي نص فيها
على شيئين قولين معا في قوله القديم اعني احدهما موافق لابي حنيفة والاخر مخالفه
ام لا ونتج من هذا البحث انهم لم يطرحوا القديم فان قول القفال يقتضي ان
يكون متقدما فان الشافعي وافق ابا حنيفة في الاجتهاد ثم خالفه لظهور دليل يقتضي
المخالفة ص وان لم يعرف للمجتهد قول في المسئلة فكل في نظرها هو قولها فخرج
منها على الاصح والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل يتبعا ومن معارضه نص اخر
للنظر تمسك النظر ص ذكر الشيخ ابو اسحق انه اذا نص الامام في واقعة
على حكم وفي الاخرى شبهها على خلافه لا يجوز نقل قوله من احدهما الى الاخرى
ويخرجها على قولين وان ما تضمنه قوله لا يجعل قولا له الا اذا لم يحتمل
كقوله بثبت الشفعة في السقف من الدار فيقال قوله في الحائط كذلك
قال الرافعي والمعروف في المذهب خلاف ما قاله والى هذا الخلاف عاد المصنف
بالاصح واما علما بجواز التخريج فهل ينسب قول المخرج لذلك المجتهد فيه وجهان
اصحهما المنع لانه ربما ذكر فرقا ظاهرا او رجع وما جزما ان لا ذم المذهب

هل هو مذهب والمختار انه ليس بمذهب ولهذا قال الرافعي الاولى ان يقال هذا
قياس قوله او قياس اصله ولا يقال هو قوله والذي اشار المصنف بقوله لانسب
اليه مطلقا بل معتدا واشار بقوله الى من عارضه نص الى سبب اختلاف الطرق
في نقل المذهب ان يجيب الشافعي لحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين ولا يظهر
ما يصلح للفرق بينهما مختلف حينئذ الاصحاب فمنهم من يقرر النصين ويكلف فرقا بينهم
من ينقل جوابه في كل صورة الى الاخرى فيجعل في كل صورة منهما قولان منصوص
ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه وهذا
معقولون قولان بالنقل والتخريج اي نقل المنصوص من هذه الصورة الى تلك
وتخريج ضدها وكذا بالعكس والغالب في مثل هذا عدم الخلاف والاصحاب على التخريج
بل يعتمدون الى قولين قولين مخرج ومنصوص يمنع ويشترط فارقا بينهما يستند اليه
وهذا هو منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه س والترجيح تقوية
احد الطريقين س اي المتعارضين على الاخر بعمل بالقوة وهذه عبارة المحصول
وعبارة المنهاج بالامارتين عوض الطريقين واستحسنه المصنف في شرحها ويتسع الترجيح
في غير الامارتين فلا اوردي لم خالفه هنا وقد تابع المذهب في جعلهم الترجيح
عبارة عن التقوية التي هي مستنده الى الشارع او المجتهد حقيقة والباقي به
الترجيح مجازا وهو غير ملائم لما سبق لاصطلاح اذ هو في الاصطلاح عبارة عن
نفس مابه الترجيح فلا يجوز ان يجعل عبارة عن التقوية قلت ولذلك قال ابو
الحسين هو الشروع في تقوية احد الطريقين على الاخر وزاد صاحب البديع في الحد
قوله وصفا للمرجح المرجح بدليل مستقل فلا يجوز لانه يودي الى استقلال الدليل
اخر اذ لا تعلق للثاني بالاول بل هو مستقل بنفسه فيكون تركا له وعدولا
الى الثاني وهو معنى الاستقلال س والعمل بالراجح واجب وقال الغاضي ابو بكر
مخيرا اذ لا مرجح لاحدهما عنده وقال الكرخي ان رجح احدهما س ذهب الاكثرون
الى وجوب العمل بالراجح سواء كان المرجح معلوما او مظنونا حتى ان المنكرين للقياس
عملوا بالترجيح في خبر الاحاد والمخالف فيه رجلان احدهما الغاضي ابو بكر قال
لا يجوز العمل بالترجيح المظنون قال وانما قبل الترجيح المقطوع به كتقديم النص

على القياس واما المظنون وهو الترجح بالاوصاف والاحوال وكثرة
الادله ونحوها فارده واحالوا فيه لان الاصل المقرر انه لا يجوز اتباع
شيء من الظنون لانه عرضه الغلط واخطا حاسنا هذا في الظنون المستقله
بانفسها لاجماع الصحابه رضي الله عنهم عليه واما الترجح على ظن لا يستقل ينتشد لا
فيبقى على الاصل في عدم اتباعه واحسبان الاجماع منعقد انصا على وجوب
العمل بالظن الذي لا يستقل كما لمستقل والنابي ابو عبد الله البصري ابكر الظنون م
التمسك بالترجح فقال عند التعارض يلزم التخيير او الوقف ولا ترجح احد الطريقين
على الاخر وان تعاد ذا قال الامام في البرهان هذا حكاه الناسي عن البصري وهو
الملقب بجعل قال ولم ار ذلك في شيء من مصنفاته مع تحقيق ما وقال عنه ان صح
عنه لم يلتفت اليه فانه مسبوق بالاجماع الصحابه والائمه قاطبه بترجح بعضهم
على بعض الادله وهذا معلوم بالضرورة واما النقات لمن قال بعدم الترجح في الادله
على عدمه في الشهادات فان هذه مسئله من مسائل الاجتهاد ومدرك بعضهم
بالترجح فيها ومن الترجح فيه نوع من التعبد في الشهادات لا يلتفت في غيرها
ص ولا ترجح في القطعيات لعدم التعارض ش الترجح مختص بالدلايل
الظنيه ولا جريان له في الدلايل القطعيه عقليه او نقليه لان الترجح فرع وقوع
التعارض وهو غير متصور فيها لانه لو وقع لزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
وقد تقدم الشيخ الهندي ردا بما حاصله ان كان هذا دليلا على منع تعارض
القاطعين في نفس الامر فليس للكلام فيه وهو غير ممكن وان كان على المنع في الاذهان
ممنوع لانه قد تعارض عند المجتهد بيان تعتقدانها دليلان يقينيان
ويعرض عن الترجح في احدهما وان كان تعلم بطلان احدهما في نفس الامر وجيد
تصور تطرق الترجح اليها بناء على هذا التعارض بالنظر في احوال المقدمات
والتركيب وترجح بقله المقدمات والتراكيب وهذا طريق يقبله العقل
ولا يدفعه ما ذكرتم قلت ولا سيما اذا قلنا العلوم متفاوته ص
والمتاخر ناسخ ش ان كان التاريخ معلوما والا فالاول قابل للنسخ فالمتاخر
ناسخ للمتقدم سواء كانا امرين او خبرين او احدهما امرا والاخر خبرا متواترا

قال في المحصول فان قلت ما قول الشافعي هنا مع ان مذهبه ان المتواتر
ينسخ بالخبر المتواتر وبالعكس قلت القصد من هذه المسئلة انه لو وقع تعارض
المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي يقول لم يقع ذلك فليس بين منعي هذا وبين قول
الشافعي منافاة واما قول المصنف لقوله وان نقل المتاخر بالاحاد الى ان يكون
المتاخر ناسخا للمتقدم اذا علم المتاخر بالقطع ص ان نقل المتاخر بالاحاد عمل به
لان دوامه مظنون ص اي لان الاصل فيه الدوام وهذه المسئلة ذكر
محمد الاسنادي في شرح البرهان له فيها احتمالين احدهما المنع لانه يودي الى اسقاط
المتواتر بالاحاد وهو ممنوع قال والاظهر القبول وان يكون مثابه استدلال
قول العدول بقول المتواتر وقال ابو العز الصحيح كما في المتاخر نقل الاحاد
لان السلف اكتفوا بذلك فانا نعلم قطعا انه لو نقل الصدر المتاخر بانهم حكموا
بناء على الاخر ولم يشيروا معه انه يمكن ان يقال ابن غلبة الظن بانه ناسخ
مرجح لاحد النصين على الاخر فيعمل بالراجح وهذا لا خفاء به ص والراجح الترجيح
بكثرة الادلة وان رواه ص فيه مسلكان احدهما يجوز الترجيح بكثرة الادلة
خلافا للحنفية فانها تفيد تقوية الظن وان كان اقوى من الظن الواحد
الواحد لكونه اقرب الى القطع الثاني ترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة
الرواة والخلاف فيه اضعف من الذي قبله وهذا واقع فيها بعض المخالفين
ونقل صاحب الميزان عن الحنفية المنع عن اكثر اصحابهم كما لشافعي والاخبر
الواحد مثل ان يكون متاخرا مكون ناسخا فالمعنى للترجيح ونقل امام الحرمين
الخلاف هنا عن بعض المعتزلة وقال الذي ذهب اليه الاكثرون الترجيح
بكثرة العدد ثم نقل ان الشافعي قال ما اري تقديم الخبر بكثرة الرواة قطعيا
والوجه فيه ان المجتهدين اذا لم يجدوا تمسكا الا الخبرين واسوى رواتهما
في العدالة والضبط وزاد احدهما بعدد الرواة فالظن يقوى قال وهذا قطعي لانا
نعلم ان الصحابة لو تعارض لهما خبران بهذه الصفة لم يطلبوا الواقعة
بل كانوا يقدمون هذا قال واما اذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارضان
كثرت رواة احدهما فالمسئلة الى ظنية وهذا الذي ذكره الغاضي حق وليس

ان لا يكون محل الخلاف الا في الصورة التي جعلها طنبه واما في الاولى فلا مساغ
له لعم لو اجتمع مزيد الفقه وهو العدد بان روى احد الخبرين بعده وروى الاخر
جمع لم يبلغ احادهم مبلغ راوي الخبر الاخر في الفقه قال امام الحرمين والمسلك
لم يبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزيد الفقه قال الغالب على
الظن ان الصديق رضي الله عنه لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة
يرجعون رواية الصديق انتهى ص وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه
اولى من الغائهما احدهما او لو بسنده قابلها كتاب والاعلم الكتاب على السنة والسنة
عليه خلافا لراعمها س انما يرجح احد الدليلين على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل منهما
فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى ذلك لان العمل باولى من
العمل باحدهما دون الاخر اذ فيه اعمال الدليلين والاعمال اولى من اهمال
ومثاله حديث انما الماء طهور فقد ظهر مع قوله لا يتوضأ احدكم بالماء
ولا عصب فيحمل الاول على ما قبل البلوغ او لو بسنده اي اذا تقابل ظاهر الكتاب
وظاهر السنة سواء امكن الجمع بينهما من وجه صير اليه وقيل يحمل ويخصص ظاهره
بمتقدم الكتاب لانه راجح وحديث معاذ وقيل يقدم السنة لانها بيان وسالبه
قوله صلى الله عليه وسلم في البحر الحل ميته فانه عام في ميتة البحر مطلقا سواء
خنزير وغيره مع قوله او لحم خنزير فانه يقتضي تحريم كل لحم سواء خنزير البحر
وغيره وتعارض عموم السنة والكتاب في الخنزير فمنهم من يقدم الكتاب ويخصه
ومنهم من يقدم السنة ويعلله ومنهم من يتوقف فان امكن الجمع ولو من
وجه جمعنا والا فصرنا الى المقابل ويقول اذا ذاك يقدم الكتاب ان كان السنة
احادا وان كانت متواترة مستفيضة فالامة ان شاء الله تعالى وقد يقال ان هذه
المسئلة هي عين المسئلة السابقة في باب التخصيص انه يخص عموم القرآن بخبر الواحد وهذا
قال في المستصفى هناك خبر الواحد اذا ورد مخصصا لعموم القرآن اتفقوا على جواز
العمل به ثم يقدم احدهما على الاخر لكن اختلفوا في وقوعه على اربعة مذاهب
فقال قوم يقدم العموم ويقدم الخبر موم ويقابلهما والتوقف الى ظهور دليل
الترجيح وقال قوم ان كان العموم مما دخله التخصيص فاطع فقد ضعف الخبر

وقوله والعدد الى آخره وصورته اخبرني واحد اعدل من اثنين واثنان اعدل من ثلاثة
وهكذا وبعض الاعداد يعضد بعضهم من اثنين الى العشرة

وقوله بالترجيح بالمتن والسند الى آخره يعني ان الحديث الذي يكون راويه
المشهور بالعدالة والضبط والحفظ والاتقان اولى بالقبول من الحديث الذي
يكون احد راويه بهذه الصفة والآخر بخلافه

اولى والا فالعموم اولى لانه اكثر يلزم من هذا مع التكرار المنافاة فان
المخصص احاد هناك التخصيص وهنا التعارض فليتطرح فان تعذر وعلم
المتاخر فناسخ والا رجع الى غيرها وان تعادلا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح
وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرها والا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح
تعارض الدليلين ان امكن معه العمل بكل منهما فمتشابهان وان تعذر فاما
ان يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا او متقارنا او يجهل التاريخ الحالة الاولى
ان تعلم المتاخر فان كان حكم المتقدم قابلا للنسخ فالمتاخر ناسخ للمتقدم سواء كانا
معلومين او مظنونين او لم يقبل النسخ فان كانا معلومين وهو مراد المصنف فيما يظهر
وجب الرجوع الى غيرهما كذا قاله الامام واعترض عليه القرافي بان
الدليل اذا لم يقبل النسخ منع العمل بالمتاخر فلا تعارض للمتقدم حتى يجب
اعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتاخر وان كانا مظنونين طلب الترجيح
الثانية ان تقارنا او الحكم فان قبل النسخ فحكمها التخيير ان امكن تعذر
الجمع والترجيح اما الجمع فلان صورة المسئلة ان يتعذر العمل بهما واما الترجيح
فان المعلوم لا يقبل الترجح لانتفاء الاسباب المرجحة بسبب الحكم لجواز ان يكون
الحكم حظرا او مبيحا او شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية الثالثة
ان جهل التاريخ فان كان الحكم قابلا للنسخ وجب الرجوع الى غيرهما لانه يجوز
في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا لحكم المتاخر وان يكون هو
المتقدم فيكون منسوخا بالاخر فلم يجز تقديم احدهما على الاخر فيجب الرجوع الى
غيرهما وان لم يكن قابلا للنسخ فحكم المتعارضين وقد علمته وكان ينبغي
ان يحمل عليه ص فان كان احدهما اعم وكاسبق ش هذا اذا تساويا في العموم
او الخصوص فان كان احدهما اعم من الاخر رد به فقد سبق في اخر التخصيص
ان الاصح ان الترجيح فلا حاجة الى الاعادة ص مسئلة يرجح بعلو الاسناد
وبفقه الراوي ولغته ونحوه وورعه وضبطه وفطنته ولورود الترجيح
بالنطق او الحكم ص ترجح الاخبار يقع على تسعة اوجه الاول بحسب
حال الراوي وذلك باعتبارات اولها بكثرة الرواة وتقدم ثانيها بفقه

الوسايط وعلوا الاسناد لان احتمال الخطاء فيما قلت وسايطه اقل وما رجحت
الحفاظ اليها به تطلب علوا الاسناد وتفخر به لانها يفقه الراوي سواء كانت
الرواية بالمعنى او باللفظ وسهم قال ان روي باللفظ فالترجيح بذلك والصحيح
الاول لان للمتيقظ مزيد التمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز بخلاف الجاهل
الرابع ان يكون احدهما عالما باللغة والنحو لان العالم بهما يمكنه الضبط
عن مواقع الزلل فكان الوثوق برواية اكثر قال الامام ويمكن ان يقال هو
مرجوح لان العالم بهما يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بهما
يكون حافظا يبالغ في الحفظ خامسها ان يكون احدهما راجعا على الاخر بوصف
يعلق ظن الصدق كالورع والضبط والفطنة وذلك يرجح اصحابا رواية
مالك وسفيان عن ابي حازم حديث رد جنكها بما معك من القرآن على رواية
عبد العزيز ابن ابي حازم وزاده عن ابي حازم بلفظ ملكتها لان مالكا وسفيان
اعلم بها واوثق واضبط وقوله ولو روي المرجوح هو الراجح اي يرجح بذلك
ولو كان الراجح يروي بالمعنى والمرجوح روي باللفظ وقد سبق ذكر
الخلاف فيه في فقه الراوي سادسها حسن اعتقاد الراوي فروايه غير
المبتدع اولى من روايه المبتدع كذا قطعوا به وفيه احتمال اذ قد يكفر
بدعته بدعته الى ان الكذب كفر او كبيره فان ظن صدقه اغلب سابعها شهرة عدالته
وفي معناه شهرته بالصفات السابقة من ورع وفطنة وعلم لانه مزكى
بالاختبار والمشاهدة مقدم على من عرفت عدالته بالتزكية ان الخبر اضعف من
المعاينة باشعار المزكين للراوي وهذا قد ما حدث بشترط في قبول الكر على
حديث طلق عاشرها روايه معروف النسب راجحه على روايه مجهوله قاله
في المحصول وقال الامدي وابن الحاجب تقدم مشهور النسب وعلله الامدي بان
اختراز عما يوجب قبض ميزانه المشهور يكون اكثر واحتاط المصنف انه لا
يرجح بشهرة النسب وهذا ضعيفه والاول اقوى بان من ليس بمشهور النسب
قد يشاركه ضعيفا الاسم في حادي عشرها من رجح بتزكيته على من رجح بشاهدين
وعمل برواية وهذا تابع فيه الامدي وغيره وتقدم في المراجح من بحث

عدالته بعمل من روي عنه على ما اراده فعدل بغير ذلك والمراد عند ائمة
التعديل بالاحياء ثم بالعمل ثم بغير ذلك ثالث عشرها حفظ المروي اي بان
يحفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخر بمعناه في الجملة كقول ابي محذورة
لقنني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة وروى عبد الله الاذان
بالترجيع لاحكيه لفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم مالك عشرها حفظ المروي
اي بان يذكر السبب على من لم يذكره لزيادة الاهتمام من جاء كي السبب
بمعرفة ذلك الحكم رابع عشرها ان يكون احدهما يعول على حفظه فيما يرويه
والاخر على كتابه فالاول اولى لما لعله يعتور الحفظ من نقص وتغير قال الامام
وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال يعد بل ذهب بعض العلماء الى انه لا
يصح برواية من يعول على كتابه قال اشهب سئل مالك ايوخذ من لا يحفظ وهو
فقيه صحيح ايوخذ عنه الحديث قال لا يوخذ عنه احب ان يزاد في كتبه
بالليل فلعل هذا الاحتمال قوي اذا كانت التي يحفظها محفوظة عنده وهب
حفظ ضاط او تومن الحافظ وما ذكره من تطرق النقص للحفظ معارض من تطرق
النسيان والاشتباه الى الحفظ دون الكتابة خامس عشرها بان يكون احدهما
سمع سماعا والاخر مرورا اجاب كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان
زوجها عبدا رواه مسلم على من روى انه كان حرا ان عائشة عدا القاسم فسمع منها
سماعا لانه محرمها بخلاف الاسود سادس عشرها كونه من اكابر الصحابة
لقربه غالبا من مجلس النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالاكابر روساء الصحابة لا
الاكابر بالسن وعن احمد رواية انه لا يرجح بذلك ونظيره كونه اكثر صحبة فيقدم
وقد اقدموا خبر عائشة في حجة صوم الحب على رواية ابي هريرة انه لا صوم له واذا
قلنا سقديم رواية الاكابر على رواية غيرهم الاكابر فسبق ان يقدم رواية الخلفاء
الاربعة على غيرهم وذلك بان علي رضي الله عنه يخلف الرواة وتقبل رواية الصديق
من غير خلت سابع عشرها كونه ذكر فيرجح على رواية المراة لان الضبط مع
الذكورة اشد وهذا ما رجحه المصنف وهو ضعيف والصواب ما قاله
الاستاذ انه لا يرجح بها وقال ابن السمعاني هو الواقع انه ظاهر المذهب

ولم يذكر الاول الا احتمالا له وحكى الكيا الطبري الاتفاق عليه فقال اعلم ان
لا تكرر تعاونا بين الذكور والاناث في جبر النقص وقع الخطر مع
هذا كله لم يقبل احد ان رواية الرجال مرجحة على رواية النساء ولم نر احدا
من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجمعهم الترجيح وكان المانع من ذلك ان
الذي يسمى الترجيح يجب رجوعه الى امر غير ما وقع الاحتجاج به ويظهر به التعاون
بين المتعارضين والتفاوت بين الذكورة والانوثة في قوة الحفظ امر كلي يرجع الى
الحس كما يقال القرين اعمل وهذا النوع لا يظهر رجوعه الى اجاد الحس فلا
يمتنع في التفاصيل وقد يعرض لامراة اضبط من الرجل او احفظ منا وان لم يظهر التفاوت
في عين الجنس ينظر الى الحس وانما ينظر اليه في تمهيد الصواب وذلك ان الشرع
كما يعمل بشهادة النساء مع الرجال وهذا مقطوع به لا ريب فيه انتهى وفي
المسئلة مذهب ثالث للسبكي ان كون المروي في احكام النساء يقدم على
غيره من هو من الحفظ اكثر وان كان في احكام غيرهم قدم الذكر حكاه
الاسنادي عن عمر بن عبد العزيز وهذا ضعيف كالذي قبله قال السمعاني والجرجاني
لا اثر لها في قوة الظن تاسع عشرها كونه متاخرا لاسلام لانه يحفظ اخر
الامرين وكذا اذا كان احدهما متاخرا لصحبه ولذلك قدموا خبر ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم تكلم على حديث ابن مسعود في الصلاة
الصلاة وقد موا روايه ابن عباس في التشهد على روايه ابن مسعود ونقل
ابن السمعاني عن الحنفيه انه لا يقدم بهذا لان المتقدم قد دامت صحبته الى حال
وفاه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون للمتاخر ترجح عليه قال وما قلناه اولى
لان سماع المتاخر يحتمل تاخره وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتاخير فتاخر
سماعه يعين ان يكون اولى وهذا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
انتهى واما ابن الحاجب والهندي فخرجا تقديم روايه متقدم الاسلام وتابعا
فيه الامدي وعلله بانه يغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتمرنه
فيه لكن الهندي ذكر هذا في الترجيح بامر يرجع الى نفس الراوي ثم ذكر
في اواخر الباب فيما يرجع الترجيح بامر خارج ان المتاخر الاسلام يقدم مطلقا

وهذا منه رجوع الى قول الجمهور العشرون كونه محتملا بعد التكليف وهو يشمل
ما اذا لم يروشيا الا بعد بلوغه تقدم على من لم يروا الا في صباه ان البالغ
اقرب الى الضبط وعلى من روى البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال
ان هذا الحديث من المجتمل في الصبا ويشمل بعبره بالتكليف من روى حال
الكفر او حال الكفر والاسلام فانه لم يروا الا في الاسلام تقدم عليه احادي والعشرون
كونه غير مدلس مقدم على رواية المدلس اي ان كان تحت نقل روايته
والا فليس هو من باب الترجيح وكان المصنف استغنى عن تمثيله لذلك الثاني
والعشرون كونه اشتهر باسم واحد تقدم على من اشتهر باسمين لاحتمال ان له
ثالثا الحديث يجرح باحدهما الثالث والعشرون كونه مباشرا للواقعة فانه
اعرف بالقصة من الاخر وهذا قدم الثاني في رواية ابي رافع في نكاح النبي صلى
الله عليه وسلم ميمونة حلالا على رواية ابن عباس انه كان محرما الرابع والعشرون
كونه صاحب الواقعة كرواية ميمونة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال رواه مسلم الخامس والعشرون كونه راويا باللفظ على الرواية
بالمعنى والشكوك في كونه مرويا باللفظ او المعنى حتى يرجح الحديث المشتمل على
صيغة واحدة مرويه بلفظها على ما كله مروى بالمعنى السادس والعشرون كونه
منكرا لاصل رواية الفرع فيقدم على ما انكره مثل ان يحدث
به عنه عمرو بن دينار من حديث ابن عباس انه كان تعرف انصاصاره رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالتكبير وهذا اذا اصر على انكاره فان لم يصر وحمل امر شكه
في نفسه على النسيان فلا يظهر مرجوحيته وقد كانوا يحدثون بعد ذلك
بعض رواي عنهم كما فعل سهيل في حديث القضاء باليمين مع الشاهد وقول المصنف
راوي الاصل في عبارة المحصول والمنهاج وقال المصنف في شرحه الصواب
ورواية الى في الراوي واحترز به بالكلية السابع والعشرون كونه في الصحيحين
مقدم على ما التزم فيه الصحة في غيرهما ولو كان على شرطهما لان لشهرتهما
تلقي الامة لهما بالقبول ما ليس لغيرهما وان ساواهما في درجة الصحة ولذلك
قال الاستاذ وغيره ان كل ما فيهما مقطوع به صح والقول فالفعل فالتقرير فالصحيح

لا زايل الفصاحه على الاصح والمشتمل على زياده والوارد بلغه قريش والعربي
والمشعر بعلو الرسول صلى الله عليه وسلم والمذكور فيه الحكم مع العله
والمقدم فيه ذكر العله على الحكم وعكس التفسواني وما فيه تهديد
او تاكيد وما كان عمومًا مطلقا على ذي السبب الا المعرض في السبب فالعام
الشرعي على النكره المنفيه على الاصح وهي على النافي والجمع المعرف على ما دون
والفعل على الحسن المعرف لاحتمال العهد قالوا وما لم يخصص وعندي عكسه والاول
تخصيصا والاقتضاء على الاشاره والايماء ويرجحان على المفهوم والموافقه
على المخالفه وقيل عكسه س الترجيح بحسب الحسن يقع بامورا ولها كونه
عن لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخر عن فعله فالقول اولى لان دلاله اللفظ
غير مختلف فيه بخلاف دلاله الفعل والان ما فعله الرسول صلى الله عليه
وسلم يحتمل اختصاصه به ولا يتميز احدهما عن الاخر الا بمنفصل بخلاف اللفظ
فانه متميز بنفسه ثانيها ان يكون عن فعله والاخر عن تقريره فالفعل اولى
لان دلاله التقرير على الشرع مختلف فيها ونظرا لاحتمال ان يكون السكوت
في الفعل فكان راجحا بانفسها فصاحه احد اللفظين مع ركاكه الاخر
ومرادهم بالاول التركيك والحق قوله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ
فهمه وانعقد قال قوم يترجح الافصح على الفصيح لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان افصح العرب فلا يظن بغيرا لافصح والحق وبه جزم في المناج انه لا يترجح
به لان البليغ قد يتكلم بالفصيح لاسيما اذا كان مع دربي لغته
لا يعرفون سوى تلك اللغه الفصيحه فصارا فهم وانما قال لا ثالث
الفصاحه ولم يقل لا اثنا افصح كما قاله في المناج لان الافصح ان يكون في كلام
واحد لغتان احداهما افصح من الاخرى والاريد فصاحه ان يكون في
كلامين منها الفصيح والافصح ولكن الافصح فيها اكثر حافظها استعمال احدهما
كازاده لم يتعرض الاخر لها لاشتماله على زياده علم كالتكبير في العيد سيقا
متقدم على روايه الاربع سادسها الخبر المشتمل على لغه قريش لما مال الحفاظ
راجح على ما ليس كذلك سابعها الذي يرجح على المكي لان المدنيات

شاف ٢

اول

مناخين عن الجمع والمكيات مستفاضة الا قليلا والقليل يلحق
بالكثير نا ميسها مرجع للحرام الدال على علو شان الرسول صلوات الله
عليه وسلامه على ما ليس كذلك لانه يدل على تاخيره فان الزيادة
الغظائع علو شانه وظهوره كانت في آخر لعمره وقال الامام ان دل
الاول على علو الشان والثاني على الضعف ظاهر تقدم الثاني اما اذا
لم يدل الثاني على القوة ولا الضعف فمن ان يجب تقدم الاول صلى الله عليه وسلم
عليه ورد بان الشعر بعلو الرسول معلوم التاخر او مظنونه وما
لم تشعر بذلك مسلوك فيه فيرجح الاول تاسعها المذكور فيه الحكم
مع علته مقدم على ما لم يذكر فيه علته لان ذكر علته يدل على الاهتمام
به فحدث من يدل دينه فاصلوه مقدم على حديث النهي عن قتل
النساء انه سيط الحكم فيه بوصف الردة وهو مناسب لاصلف مناسبته
بالنسبة الى الرجال والنساء لفظ النساء وصف فيه فاشعر حمله
على الجنسية ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى ظاهر المناسبة
والاخر خاليا عن شرها المقدم فيه دل العلة على الحكم اقوى
من المقدم فيه الحكم على العلة وهذا لم يذكره الاصوليون هنا بل هو
من زيادات المصنف وهو مبني على ان الاول اقوى من الثاني وهو ما قاله
الامام في المحصول في الكلام على الايماء فقال بشبه ان يكون تقدم العلة
على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من الثاني لان الطرد واجب في العلل
دون العلل وعلى التقديرين الامر معترض على الامام بانه اذا
تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة فاذا سمع وصفا معينا بالغا
سكت عنه وركنت الى ان ذلك هو العلة واما اذا تقدم تعينا
لم تعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة فانه تطلب الحكم فاذا
صار الحكم مذكورا فيهذا ذلك قد يكفي في العلة فيما سبق ان كان
شديد المناسبة مثل السارق والسارقة وقد لا يكفي تطلب العلة
بعد ذلك بطريق آخر بان يقول اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم

تعطيلا للعمود واما في ما اذا تاخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة اخرى قال
ولو ذكر عدة اوصاف كان الاشعار بالعلية على عكس ما قاله الامام كيف وترتب الحكم
الموصوف على الوصف عند الامام يقتضي العلة وان لم يكن مناسبا ويلزمهم ان يقولوا
باشعار قول القابل اما الطوال فاكرموهم بالعلة اقوى من اكرموها وانا نهم
طوال وليس كذلك لامكان قول القابل في الاول لم اجعل الاكرام علة دون
الثاني واما قول القابل باشعار العلة بالطول اقوى فهذا ايضا في الثاني في
تعرى كونه علة قبل الكلام او قبل الحكم اما اذا كانت العلة فيه مستنبطة
من ذلك الكلام فلا ياتي فيه ما ذكر هادي عشرها ما فيه تهديد على ما لا يكون
كذلك كقوله من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ثاني عشرها ما دل الدليل
على ما ليس كذلك كقوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها
باطل فنكاحها باطل فان الراجح على ما ترويه الحنفية الايم احق بنفسها من وليها لو لم
دل الدليل على المطلوب وشمل كلامه ما لو استويا في افادة الظن لكن ما كان احدهما
بدلالة شيا ان فهو راجح على غيره كما لو تعارض العام الوارد على سبب خاص
وعام عمه عام مطلق فان تعارضا فيما عدا صورة السبب فالعام المطلق راجح للجلال
في تعميم الوارد على سبب صرح به اصحابنا قال امام الحرمين ولئن قلنا انه عام
فهو عموم ضعيف لتعين محل الدعوى فيه وهو السبب وبنى امثاله احد الظاهرين لقوة
رجحانه لو اريد هو كالواجب من بين ما فيه قابلوه على عمومه وقصرنا فيه عن
مثل النساء الحرمات واما اذا تعارضا في صورة السبب فالعام في السبب مقدم لانا
ان قلنا ان الوارد على سبب لخصوصه فظاهر لانه حينئذ يكون خاصا والخاص يقدم
على العام وان لم نقل به فلذلك لان دلالته على السبب التي ورد عليه اقوى
ولهذا لم يجوز تخصيصه بالنسبة اليه واعلم ان ما ذكره المصنف في الفصل متعين
وقد اشار اليه ابن الحاجب وصرح به اصحابنا منهم سليم الرازي في التقريب وصاحب
اللمع وشارحوا لمع الشيرازي واسحق ووجهوه بان العام الذي لم يرد اول فيما عدى
صورة السبب ولم يقف الهندي على هذا نقلا فذكر هنا رابع عشرها العام
الشرطي الذي في معرض الشرط كاي ومن وما راجح على النكرة المنفية فان الاول فيه

الاول

الثاني

من

معنى التعليل فيكون دليل على المقصود من التعليل وحينئذ فالعام الواقع الشرطي يوجب
الفاء السببية الحاصلة بالشرط والعام الواقع غير الشرطي لا يوجب غير الفاء العموم
معنى مقدم معنى اخرى فكان اولى لذلك وهذا ما قطع به ابن الحاجب وغيره ويؤيده قول
المحصول هاهنا ان عموم الاول بالوضع والثاني بالقرينة وجزم الهندي هنا بتقديم
النكرة المنفية على غيرها من انواع العموم ولم يوجهه وقد يوجه بقوة دلالتها
من جهة بعدا لتخصيص فانه ان دخل الدار رجل لا رجل في الدار وكان واحد بعد خلفا
في الكلام بخلاف غيرها من انواع العموم فانه لو خرج واحد من ايمان لا يعد خلفا
بل يدل على التخصيص وحكى قول ثالث انهما سواء كان الامام في البرهان هنا كذلك سوى بين العام
الشرطي والنكرة المنفية في معنى العموم وادعى القطع بان العرب وضعتهما لذلك
واعلم ان ابن الحاجب قال والعموم الشرطي على النكرة المنفية وغيرها وانما حذف
المضاف غيرها لانه توهم من طريق اولى وقوله وهي اي النكرة المفيد على باقي
العمومات كالمعرف باللام والمضاف وغيرها وهذا فضل ان دلالة النكرة على العموم
بالوضع وانفرادها في الباقي على القرينة وقوله والجمع المعرف على من وما وايهم
غير الشرطيتين ان كونا للاستفهام وبهذا القيد والتالية خرج لانه قدم
ان الشرطي اعلاها فكيف يكون في الرتبة الثالثة وحاصله ان الجمع المعرف راجح على
ما ومن لامكان حمل من وما على واحد وعدم امكان حمل المجموع على واحد
فكان المخصوص فيمن وما اقرب وقوله والكل اي الجمع المعرف وما ومن راجع
على اسم الجنس المعرف باللام ان للاستغراق لاحتمال العهد فاحتماله على بعد خلاف
اسم الجنس فانه يحتمل العهد احتمالا قريبا ولذلك قال اكثر المحققين انه للعهد العموم
خاص عندهم تقدم العام الذي لم يخصص على العام على الذي خص ان الذي دخله
التخصيص صار مجازا لان التخصيص تمام مشابهة والاختلاف في حجيته بخلاف الاول
فانه حقيقة ولم يختلف في حجيته هكذا قالوا قال المصنف وعندي عكسه
يعني لانه اذا كان الغالب ان كل عام مخصص فانه ما من عام الا وقد خصص
فالمخصوص اولى لانه اقرب الى الغالب فاطرحت النقل ولم ينظر بعده بطرق
التخصيص اليه بخلاف الباقي على عمومه فان النقل لا يستغرق ذلك وهذا

الاحتمال

الاحتمال مسبقه اليه الهندي فمال الى ما ذكر قال لان الحصر من راجح مرجح
كونه خاصا بالنسبة الى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص والخاص اولى من العام
فكان ما دخله التخصيص اولى سادس عشرها ما قيل لتخصيصه على اكثر وجوه ان
يحتج به الاحتمال السابق سابع عشرها دلالة الاقتضاء احتج على دلالة الاشارة
لرجحها لقصد المتكلم وعلى دلالة الايماء الموقوف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به فيه
بخلاف الايماء وقوله ورجحان اي دلالة الاشارة والايماء على دلالة المفهوم
اي مفهوم الموافقة والمخالفة اما مفهوم المخالفة فللاتفاق على دلالة الاقتضاء
والخلاف في المخالفة واما في الموافقة فلجواز ان لا يكون المسكوت اولى او مساويا
وقول المصنف المفهوم اوضح من قول ابن الحاجب المفهوم ثامن عشرها اذا اتفقا ان
احدهما يدل بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فالاول مقدم على الثاني
لان الاول منطوق به والثاني محتمل فيه ومنهم من رجح مفهوم المخالفة واختاره
الهندي لان فائدته تاسيسية بخلاف مفهوم الموافقة فانه للتاكيد ص والنافي
عن الاصل عند الجمهور والمثبت على النافي وانها سواء وراعها الا في الطلاق
والعتاق والنهي عن الامر والامر على الاباحة والخبر على الامر والنهي وخبر الحظر
على الاباحة وانها سواء والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح في الاصح
وفي الحظر خلافا للقوم والمعقول معناه والوضعي على التكليفي في الاصح
الترجيح باعتبار مدلول الخبر بقطع بامور احدها كون احدهما مقررا لحكم الاصل
والاخر ناقلا فالجمهور على انه يجب ترجيح الناقل لانه يفيد حكما شرعيا ليس في
الاخر كحديث من مس ذكره فليتوضأ مع حديث هل هو الا بضعة منك وذهب الامام
والبيضاوي وغيرهما الى ترجيح المقرر لان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من
الشرع اولى من حمله على ما يستفاد العقل بمعرفته والتحقيق انه ان تقرر حكم الناقل
بعد في الشرع عند المجتهد وعمل بوجبه ثم نقل له المقرر وجعل الناسخ فهما سواء
المقرر لتضمنه العمل بالخبرين بالنظر الى زمان والمقرر بعد ذلك ولو كان
الثابت بمقتضى البراءة الاصلية وتقل الخبران فهما سيان وزمان ورجح الى
البراءة الاصلية على ان الناقي عند اكثر قال ان تقدم الناقل او المقرر على الخلاف

ليس من باب الترجيح لان باب النسخ لكنه ضعيف والا لم يصح رفعه هل انما يصح
رفع الحكم الشرعي به تاسعها كون احدهما مبيحا والاخر ناقلا وهما شرعيان كخبر
بلال واسامة في الصلاة في الكعبة فالمثبت مقدم على النافي عند الغزالي وان
عليه وعكس قوم وقال القاضي عبد الجبار تساويا وبان كان المثبت اوكان معه
وبان علم فالنافي يعتضد بالاصل فعارضا وراجعها تقدم النافي الى الطلاق
والعتاق وهذا احد المسلكين قول ابن الحاجب ان الخبر الموجب الطلاق والعتق
راجح على المزيل لهما لموافقته النفي الاصلي قال وقد يعكس فيقدم النافي الطلاق
والعتق وهو رأي قوم ويجيء من كلام المستصفى مذهب خامس انهما لا يتعارضان
لامتناع التعارض بين الفعلين لاحتمال وقوعهما في حالين فلا يكون بينهما تعارض
وانما تعرف المسئلة بالشرعي لان النفي الاصلي في عين المسئلة السابقة في الدليل
والفرد المسلم كون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي اولى ان طلب الترك فيه
اشد من طلب الفعل في الامر وهذا قال كثير من ان الامر لا يفيد التكرار ان
النهي يفيده رابعها كون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر اولى لانه احوط
وارضه حمل كلام الشرع على الحكم التكليفي فان المباح لا تكليف فيه وقيل المبيح
اولى ورجحه الهندي لانه لو رجح الامر لزم منه تعطيل المبيح بالكلية ورجح
المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل خامسها
كون احدهما امرا والاخر خبرا فالخبر اولى لان دلالته على الثبوت والتعلق
اقوى من دلالته عليه ولانه لو لم يقل به لزم الخلف في خبر الشارع وبه يعلم
ان صورة المسئلة في الخبر الذي لم يترجح ما صيغته خبر ومعناه الامر فكالامر
سادسها كون احدهما خبرا والاخر نهيا لما سبق سابعها خبر الحظر على الاباحة
للاحتياط وقيل بالعكس لانها حكمان شرعيان وفي ذلك يستويان ورجحه
في المستصفى وحكاه الهندي عن ابي هاشم وعيسى بن ابان قاسمها كون
احدهما مقتضيا للوجوب والاخر الندب فالوجوب اولى لما ذكرنا تاسعها
كون احدهما مقتضيا الكراهة والاخر الندب فالكراهة اولى لما ذكرنا عاشرها
كون احدهما مقتضيا الكراهة الندب والاخر مقتضيا الاباحة فالندب اولى قال

على ر

الهندي

الهندي ويمكن ان يرجح الاباحة لكونه متيقنا والاصل في الحادث العدم الاول
ولكونه اعم واسهل مرجت انه معوض الى جهة المكلف ومرجت انه لا اجمال
في الصيغة الدالة عليه بخلاف الندب فانه ثبت بصيغة الامر ومع الاختيار
وهذا الاحتمال غير المنتفي بالاصح حادث بعد ثبوتها اتباعي للعدم الموجب له ان احتمل
ذلك بالنسبة وفي وجه لاصحابنا انها سواء ورجحه الغزالي بان الشبهة لا تؤثر
في ثبوته شرعا الا ترى انه ثبت لخبر الواحد والقياس مع الشبهة فيهما وكان
العدم انما يسقط بالشبهة اذا كانت في نفس المعدوم فيصير قوم ويخطئ قوم كالولي
في النكاح بالاول وليس فيهما احتمالان في نفس الفعل وانما تعارض الخبران فيه فحاما
سواء وقد يقال ان الخلاف لفظي فان القائل بالتساوي يؤول قوله لتقدم الثاني فانهما
يتعارضان فيتساقطان ويرجع الى غيرهما ان كان هناك دليل شرعي والا فالامر
على الاصل فيلزم في الحد والصواب انه معنوي فان الاول يقول في الحد بالحكم
الشرعي والاخر يقول بالنفي على العدم الاصلي بالنسبة الى غيرها كون احدهما ثبت
حكما معقول المعنى والاخر غير معقول فالاول اولى لان اسناد الحكم لما اكثر
فيكون اشرع الى القبول وافضى الى الوقوع فيكون حصول مقصود الشارع اتم
ولانه اكثر فائدة لانه يلحق عليه القياس بخلاف غير المعقول فالذي عقل منها اثبت
الحكم الوضعي اولى من اثبت الحكم التكليفي لان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه
التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه ويمكنه مزاحمة الفعل فكان اولى وقيل بالعكس
حكاه الهندي لانه مقصود بالذات ولانها اكثر من الاحكام فكان اولى ص
والموافق دليلا اخر وكذا مرسلا او مستحسنا او اهل المدينة او الاكثر في الاصح
والشافعي في موافق الصحابي ان كان حيث مر النص كزيد في الفرائض وابن عباس
ان كان احد الشيخين وقيل الا ان خالفهما معاذ في الحلال والحرام او زيد
في الفرائض ونحوها قال الشافعي وموافق زيد في الفرائض لعاذ معلل وبعاذ
في احكام غير الفرائض فعلى ص يرجح الخبر بكون احد راويه موافقا لاحد
احدهما لدليل اخر من كتاب او سنة او اجماع او قياس والاخر غير موافق فالموافق
اولى وهذا قد سامحنا به عائشة في التخلص عن حديث نافع في الاسفار لموافقته

الهندي

قوله تعالى حافظوا على الصلوات ومن الحافظة ايقاعها اول الوقت تاسعها
موافقة احدهما الخبر مثل وان لم نقل بحجيته لان التعارض اقوى في النفس
ولهذا عمل الشافعي بالمرسل اذا عضده مرسل والحق به الغزالي ما اذا عضده حبر
مردود عنده لكن قال به بعض الحنفية قال محمد مرجح لكن بشرط ان يكون قائلها
بخلاف مذهب الفاعل به بل يرى ذلك في محل الاجتهاد تاسعها موافقة
القول عمل اي لم ينتشر وان انتشر وسكت عليه الآخرون وقيل انه اجماع
صار قاطعا وسطا القول بمقابله وفيه خلاف سنذكره رابعها موافقة
عمل اهل المدينة وان لم نقل ان اجماعهم حجة كما قدمناه وروايه افراد الاقامة على
روايه اي بحذوف تعليقا الاقامة سبع عشرة كلمة على ابدال صح عن ابي محذورة وان
روايه
وضعيف
دوام افراد الاقامة قال النهي وهو ضعيف روايه سبعا ويدل على ان
الامر صار الى افرادها وذكر الكاظمي هذا الترجيح بالشهرة الروايه فقال
حديث مثل مكة وامر مثل المدينة تقدم روايه المدينة مرجب ان الحرم تراخت
وان انتفت له غزوات الى مكة ظاهرا بموافقها لاكثر اذا كان الاخر لاخبر
اجماعه عليهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل هذا ما جزم به كثيرون
وسمع اخرون منهم الغزالي ترجيح به لانه لاحتمله في قول الاكثر ولو
شاع الترجيح بمذهب بعض المجتهدين لاستدباب الاجتهاد على البعض الاخر والحق
انه ان لم تقم مقابله الاكثر الاسد ورجح به لانه اجماع على احد القولين
لهو من باب تقديم الدليل على ما ليس بدليل ان قلنا بحجيته وان لم يبنه الى هذه
الحالة فلا يرجح بالكثرة وفي موافقة الصحابي مذاهب احدها يرجح به كالسنن
والثاني لا بناء على عدم حجيته والثالث التفصيل بين ان يكون ذلك الصحابي ممن شهد
له الشرع بمزيد الدخول في ذلك العلم لا فلا ان لم يشهد له الشرع كان قوله
كقول غيره من الامة وان شهد له كزيد في الفرائض رجح به ونسبه امام الحرمين
للشافعي والرابع يرجح موافقة احد الشيخين ابي بكر وعمر والخامس يرجح بعمل
احد السبطين ان ثبت لهما معاذ في الحلال او الحرام او زيد في الفرائض ونحوها
وهو اقرب من الثالث فان الماخذ يميزها بالنص واصحاب القول الرابع يقولون

قوله اوصلم زيد واعلم معاذ واقصاكم على خطاب سعاذ لمخاطبين لا يدل
فيهما اوبكر ولا عمر ولا عثمان فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكر اوجح
من الملائه فيما ذكر وهذا هو الظاهر قال الشافعي واذا كان يحتمل احدهما
اعم اخذ بالاحتياط حتى يدل على ان زيدا اولى اخص من النص على ان معاذا اعلم
بالحلال والحرام فرجح قول زيد في الفرائض على معاذ ومعاذ على علي وعلى
علي بانه حاز اوصلم زيد واعلم بالحلال والحرام معاذ واقصاكم علي والقضاء
اعم من النقل بالشهادة لزيد اخص من الجميع وبعده معاذ وبعدهما علي هو ملخص
هكذا حكاه امام الحرمين عن الشافعي ثم قال فان اعتمد بقول الشافعي فهي
رابعة اعم من الشهادة لعلي لاحتمال ان يكون ابا اسحاق الى الخلافة وابدا الطاعة
لهما قال ثم قال الشافعي قول علي في القضاء قول زيد في الفرائض وقول معاذ
في الحلال والحرام في غير الفرائض كقول زيد في الفرائض والحاصل انه في غير
الفرائض يرجح معاذ ثم علي وهو راجع الى المقصود في الحوادث وغيرها والبيان
لزيد في الفرائض اخص من البيانات فاذا عارض قول علي قول معاذ في
الفرائض قول زيد قدم قول زيد في الحلال والحرام قدم قول معاذ واذا عارض
قول معاذ في الفرائض قول زيد قدم قول زيد واذا عارض قول معاذ قول
علي في القضاء في غير الفرائض قدم قول علي واذا عارض قول معاذ في الحلال والحرام
قول زيد في الفرائض قدم قول معاذ ص والاجماع على النص واجماع الصحابة
على غيرهم واجماع الكل على ما خالف فيه العوام والمتعرض عصره وما لم ينتشر خلاف
على غيرها ر هذه المسائل يرجع بعض الاجماعات على بعض فقدم او لانه يرجح
الاجماع على النص كما بانا كان وسنه سواء ان النسخ مامون فيه واذا تعارض
اجماعان قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على
تابعيهم وهكذا الامم اهل ربيعة واربعة الذين قال صلى الله عليه وسلم الشهود
لهم بالخير بعد ذكر ان الاجماع المنص عليه اولى من المختلف فيه فعلى هذا
الاجماع المشتمل على قول كل الامرين المجتهدين والعوام اولى من الاجماع الذي
يشتمل على قول المجتهدين فقط ولك ان تقول هذا خالف ما قرره المصنف في باب

غير

السنة وان زيدا اذا كان راجحا على غيره من الصحابة في الفرائض وهو مجتهد

في باب الاجماع انه لم يخالف احد في عدم اعتبار قول العامة واجماع المتقدمين
منهم على من لم يتقدمهم للاتفاق على حجية الاول لخلاف الثاني وكذا اجماع من
لم يسبق خلاف على المسبوق للخلاف فيه وخط المصنف على الاصل وقيل المسبوق
اولى وقيل سواء ومنه يعرف الترجيح في نسبة الاجماعات قال الهندي متابعا
لابن الحاجب واعلم ان هذه المسئلة لا تتصور في الاجماعين القاطعين لانه
لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا تتصور التعارض بينهما وانما تتصور في الظنيين
وما قاله ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر مستحيل سواء كانا قاطعين
ام ظنيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي ام في الظني ح
والاصح تساوي المتواتر من كتاب وسنة والمتواتر من السنة لقوله تبين ح في تعارض
المتواتر من كتاب وسنة وهما في الدلالة على حد سواء واحد مذاهب صحابنا وبها
قال الكل عند الله والثاني تقدم الكتاب فانه المنقول عن عمل الصحابة والثالث
تقدم السنة لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وحكى امام الحرمين الاقوال وجح
الاول وضعف الثاني بالتحدي والثالث بانه ليس الخلاف في السنة المفسرة وانما
الخلاف في السنة المعارضة وهو جواب صحيح وانما قيد المصنف المتواتر من كتاب
او سنة ليخرج المتواتر من سنة فانه يتساويان قطعا ح ويرجح القياس صيرورة
دليل الاصل وكونه على شبه القياس اي وقوعه من جنس اصله ح هذا باب تراجح
الادلة وهو الوجه الاعظم من باب التراجح وفيه اتساع الاجتهاد وهو يتبع
باربعة اشياء وهي اصله وفرعه والعلة وخارج عن ذلك الاول يحتكم الاصل
وذكر فيه قسمين احدهما يحتكم في دليله وهو يشمل صورا منها ان يكون
احد القياسين دليله مقطوع به والاخر بخلافه فالقطعي اولى ومنها ان يكون
احدهما دليله نطق والاخر مفهوم فما عرف بالنطق اولى فيكون المتبع منه
اقوى ومنها ان يكون دليل احدهما عموما لم يخص والاخر عموم مخصص فما لم
يدخله التخصيص اولى كاسر ومنها ان يكون اصل احد الصحيحين قد نص القياس
عليه والاصل الاخر لم ينص القياس عليه فما ورد النص القياس عليه اولى
ومنها ان يستحكم اصل احدهما القسم الثاني القياس الذي حكم اصله

هذا تحته العلو
عند مولانا لا تعارض
في قطعيين لعدم

من هنا كون

الاصل

غير

غير معدول عن سنن القياس راجح على الذي حكم اصله معدول عنه والمراد
بكونه على سنن القياس ان يكون اصل احدهما من جنس الفرع المتنازع فيه دون اصل
الاخر فيرجح ما هو جنسه لانه على سننه صرح بذلك القاضيان ابو الطيب والماوردي
والشيخ ابو اسحق والسمعاني وغيرهم مثل قياسنا ما دون اربعين في حمل
العاقلة اياه فهو اولى من قياسهم ذلك على غرامات الاموال في اسقاط التحمل بان
الموضحة من جنس ما اختلفا فيه فكان على سننه والجنس اسبه كما قلنا
فياس الطعام على الطعام اولى من قياسه على سائر العروض قلت واما احتاج
المصنف لهذا التعبير بان من شرط الاصل ان لا يكون مخالفا لسنن القياس ص
والقطع بالعلة او الظن الاغلب وكون مسلكها اقوى الى آخره ص الثاني يعود
الى علة حكم الاصل ويقع باموور احدها ان يكون بالقطع بالعلة اي يكون وجود
علة احد القياسين مقطوعا به بخلاف علة الاخر فاذا وجود علته في اصله قطعي
اولى لكونه اغلب على الظن بصحة القياس وما يكون وجود العلتين في اصل
القياس ظنيا لكن في وجودها في اصل احد القياسين اغلب على الظن من وجود العلة
الاخرى في اصل القياس الاخر ما سيأتي ترجيح القياس الذي تمسك علته قطعي من اجماع
او نص دال على علته على القياس الذي تمسك علته ظني ما لم يمنع ان يكون احدى
العلتين مردودة الى اصل واحد والاخرى مردودة الى اصول او اصلين فذات
الاصلين اولى وبه صرح ابن برهان قال ابن السمعاني والاول اصح لان ما
كثرت اصوله كان اولى وحماه في المستصفى عن قوم ثم قال وهذا يظهر ان
كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان مساويا فهو ضعيف ويبعد ان يروى
ظن مجتهد فيه ويكون كثرة الاصول لكثرة الرواة للخبر مثاله اذا تنازعا في ان
يد السوم لم توجب الضمان فقال الشافعي عليه انه اخذ لغرض نفسه من
غير استحقاق وعداه الى المستعير وقال الخصم بل عليه انه اخذ لمالك فيشهد
لعلة الشافعي يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة ابي حنيفة
الا يد السوم ولا يبعد ان يغلب رجحان علة الشافعي عند مجتهد ويكون كل اصل
كانه شاهد اخر وكذلك الربا اذا علل بالطعم يشهد له الملح واذا علل بالقوت

لم يشهد فلا بعد ان يكون من المرجحات فحصل اربعة مذاهب **ثالثها** ان
اختلف مسلك التعليل في كل اصل رجح به وان تعدد مرجع الاصول فلا
رابعها ان يكون احداهما صفة ذاتية والاخرى صفة حكمية فالذاتية اولى
لانها الزم وقيل الحكمية وصححه ابن السمعاني لان الحكم الحكم اشبه فيكون
الدليل عليه اولى وفي المستصفى اذا كان احدى العلتين حكما ككونه حراما ونجسا
والاخرى حسيا ككونه مونا ومسكرا زعموا ان رد الحكم الى الحكم اولى حتى ان تعليل
الحكم بالزنى والجريمة اولى من تعليله بالخمر والعقل وتعليله بالتكليف اولى من
تعليله بالاسباب وهذا من المرجحات الضعيفة انتهى **خامسها** ان يكون
احداهما اقل اوصافا من الاخرى لكثرة اوصافها فالعلة اولى لانها اسلم وقيل
الكثير اولى لانها اكثر شبها بالاصل **سادسها** ان يكون احداهما تعني احتياطا
في الغرض والاخرى لا تقتضيه فالاولى اولى لان الغلب يكون عليه اسكن
وهذا ذكره ابن السمعاني في القواطع وخط المصنف الغرض بالقاء وانما
ذكره ابن السمعاني الغرض لان المجموعة **سابعها** ان يكون احداهما
تم حكم اصلها والاخرى خص حكم اصلها كتعليل الربا في البر بالطعم بعد ثبوت
الربا في جميع البر بعلته وكتعليله بالكيل بعد ثبوت الربا فيما لا يكال من
البر وهو التعليل بالطعم لانه عم حكم اصله على التعليل بالكيل لانه
خص حكم اصله **ثامنها** ان يكون احداهما ما خوذ من اصل متفق على تعليله والاخرى
من اصل مختلف في تعليله فالاول اولى **تاسعها** ان يكون علة احداهما على
وفق الاصول المنهية في الشريعة دون الاخرى فترجح الاولى لشهادة كل واحد
من تلك الاصول لاعتبار تلك العلة وقوله قيل والاوفق لشيرازي خلافه
حماه ان السمعاني ان انضام علة الى علة اخرى توجب رجحان تلك العلة اي
ان جوزنا التعليل بعلتين قال والاصح انها لا ترجح بذلك لان التي لا يقوى
الا لصفة توجد بذاتها اما بانضمام غيرها اليه فلا يقوى الدليل عليه للعلم
بان العلل لا تصور تقويتها بانضمام علة اخرى اليها وانما يقوى بوجود صفة
فيها وهذا قلنا ان الشهادة لا ترجح بكثرة العدد **عاشرها** ما ثبت بالاجماع

على ما ثبت علته بالنص لان النظر قبل النسخ والتخصيص والتاويل خلاف الاجماع
وهذا ما نقله الامام في المحصول ثم قال ويمكن ان يقدم النص على الاجماع ان
الاجماع فرع عن النص لتوقف ثبوته على الادلة القطعية والاصل تقدم الفرع
على علته وعلى هذا جرى صاحب الحاصل والمنهاج وقوله القطعي اذا استوى
الاجماع والنص في القطع في المتن والدلالة كان ما دليله الاجماع راجحا لما
ذكرنا وهو فيما اذا كانا ظنيين فان كان احدهما نصا ظنيا والاخر اجماعا ظنيا
فاذا كان دليله الاجماع راجحا ايضا لما ذكر ان الدليل القطعي يقبل النسخ والتخصيص
بخلاف الاجماع قال الهندي وهذا صحيح بشرط التساوي في الدلالة اما
اذا اختلفا في ذلك فالحق انه مع فيه الاجتهاد تارة يكون افادته للظن اكثر
فهو اولى فان الاجماع وان لم يقبل النسخ والتخصيص لكن ربما تضعف دلالته
على المطلوب بالنسبة الى الدلالة القطعية فقد يجبر النقص لزيادة وقد
لا يجبر فيتبع فيه الاجتهاد تارة يرى عشرها ما ظهرت علته بالايماء راجح على ما
ظهرت علته بالطرق العقلية لاستناد الظن فيه الى السبب خاص هذا ان لم
يشترط المناسبة في الوصف المومى اليه فان شرطناه فالايماء يرجح بعض
الطرق العقلية عليه كالمناسبة لاستقلالها باثبات العلية خلاف الايماء
والامام نقل الاتفاق الجمهور على تقدم الايماء على غيره مطلقا من غير فصل ثم
قال وفيه نظر فان الايماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية ولابد وان
يكون الدال على علية امرا خارجيا وهو اما المناسبة او الدوران او السبر
واذا ثبت ان الايماء لا يدل الا بواسطة احد هذه الثلاثة فهي الاصل
والاصل لا محالة اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاثة اقوى
من الايماء الذي هو فرعها يرجح ما ثبت عليه وصفه بالسبر على ما ثبت عليه بالمناسبة
لما ذكرته الظن بالعلية وفي المعارض بخلاف المناسبة فانها لا تدل على
نفي المعارض وهذا ما اختاره الآمدي وابن الحاجب ومنهم من قدم المناسبة
والخلاف في غير المقطوع به فان العمل بالمقطوع متعين وليس من قبيل الترجيح
وانما النزاع في السبر الذي بعض مقدماته قطعي اكثر من الظن الحاصل بالمناسبة

الدلالة ه

وصف علته

هما وليا والا فهما متساويان او المناسبة اولى رابع عشرها المناسبة تقدم على الشبه قال امام الحرمين وادنى المعاني في المناسبة يرجح على اعلى الاشباه ه خامس عشرها يرجح الثابت علته وصفه بالشبه على الثابت علته وصفه بالدوران اى لضعف الظن في الدوران كذا جزم به المصنف لكن ذكر امام الحرمين في كلامه على ترتيب الاقيسة ان مايثبت بالطرد والعكس مقدم على غيره من الاشباه لجريانه مجرى الالفاظ ويحتمل حمل قوله في الدوران ان يثبت علته بالدوران مقدم على ما ثبت علته بالطرد ان قلنا انه من المسالك وقوله وقيل النص والاجماع هو قول البيضاوي وقد سبق في الحادي عشر وقوله وقيل الدوران فالمناسبة اى قدم بعضهم الدوران على المناسبة محتجا بان الطرد والعكس اشبه بالعلل العقلية وهذا ضعيف فان العلل الشرعية امارات والعلة عندنا قابل بما هو حكمة ولا يمكن اعتبار هذه بتلك سادس عشرها تقدم قياس المعنى على قياس العلة وهذا يرجع الى تقديم المناسبة على الشبه سابع عشرها يقدم عما تركب على المركب للاختلاف فيه كما سبق في شروط حكم الاصل لهذا قال المصنف ان قيل انه رجح هناك ان مركب الاصل يركب الوصف اسهلان وعكس الاستاذ فقال امام الحرمين وهو من اكثر المركبين المركب ثامن عشرها يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على غيره ولهذا العلة تشمل بتقديمه على القياس المعلل بغير الحكمة الاجماع من القياسين على صحة التعليل بالمظنة فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بغير المشقة وعلى القياس المعلل فيه بوصف اعتباري او وصف حكمي كقولنا في المني منيا خلق بشرا فاشبه الطين مع قولهم مايع يوجب الغسل فاشبه الحيض تاسع عشرها تقدم التعليل بالوصف العرفي على الوصف الشرعي ان العلة الشرعية بمعنى الامارة والعرفي مناسب العشرون مع الوجودي على العدمي كقولنا في الشرحل مطعوم فكان ربويا كالبر مع قولهم ليس بكيل ولا موزون وهذا اذا كان الحكم وجوديا والعلة وجودية فانه يرجح على ما اذا كانا عدميين كما مثلناه وعلى ما اذا كان احدهما عدميا

اما اذا كان الحكم عدميا والعلة ثبوتية او بالعكس فقال الامام الرازي
واتباعه انه مرجوح بالنسبة الى ما اذا كانا عدميتين واعلوا بالمشاهدة من
التعليل بالعدمي والعدمي الخادي والعشرون تقدم التعليل بالبسيط على بالبسيطة
المركب لان البسيطة يكثر فروعها وفوايدها وهذا ما عليه المحققون
واختاره البيضاوي وقيل يرجح المركبة وقيل هما سواء وفي التلخيص لامام
الحرمين قال الغاضي ولعله الصحيح وقال في البرهان قدم بعضهم البسيط
على المركب لكثرة فروعها وقلة الاجتهاد فيها وهو باطل فان طلاق العبد
بان الوصف الواحد اكثر فروعا لا يصح فقد يكون اقل وقد يكون قاصرا ثم ان
فرضنا من اصل واحد فالمفرده اكثر فروعا وبني على التعليل بعلتين الثاني والثالث
تقدم القياس الذي علته بمعنى الباعث على الذي علته بمعنى الامارة ان
قبول الطاعة اليه اسرع كذا ذكره ابن الحاجب قال المصنف في شرحه
ولقايل ان يقول العلة اذا دلت بمعنى الباعث او الامارة او المؤثر على تاسيس
الخلاف فيه اما القول بانها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الامارة فلم يقل به
احد وكان مراده ان ذات التاثير والتعليل ارجح من التي لا تظهر لها معنى انتهى
قلت مراده ترجيح الجامع الباعث على الجامع الامارة للاتفاق على صحة
التعليل بالوصف الباعث والخلاف في الامارة وهذا يظهر ما لو كان احدهما
اسما والاخر وصفا فالصفة اولى من الاسم لان الاسم لا يجوز ان
يكون علة فالثاني السبعون الثالث والعشرون تقدم المطردة المنعكسة على
التي لا تنعكس لان الاول اغلب على الظن الرابع والعشرون يقدم ما يكون الدلة
فيه مطردة فقط اي غير منعكسة فقط على ما يكون العلة فيه منعكسة فقط اي
غير مطردة لان اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس الخامس والعشرون
رجح قوم العلة المتعدية على القاصرة وعكس اخرون منهم الاستاذ وذهب الغاضي
ابو بكر انه لا يرجح بتصور ولا تعذيه فاختاره ابن السمعاني حكى الاجماع
امام الحرمين وهي عبارة لا تليق لانه ما زال باجتماع علتين فاكثر من قال بوقوع
ذلك فلا حاجة الى الترجيح عنده اذ يقول بهما واما من لا يرى اجتماع العلتين

جمهورهم على ترجح المتعديه لافادتها واجمع من ترجح القاصره بشهاده النص
لها في جميع موارده فالتمسك بها امن من الخطا ومنع القاضي ترجح المتعديه
بالغلبه وقال لا ترجح بالغلبه وانما بنينا الترجيح من مواردة ليل صحتها وعدم
بالغلبه لابطلها ولا يقدح في علتها وهو صحيح واختار الامام ترجح المتعديه
لو وقع ذلك قال لوجدانا في الفرع وصفا مناسبا مستنبطا من الاصل وقال
الغزالي ان ترجح القاصره فانها اوفق للنص قال وترجح المتعديه ضعيف عندي
لانفساد القاصره لانكار الفروع بل وجود اصل الفروع لا يغيرون في ذات العله
مثلا لو رجح المتعديه بانها متفق عليها والقاصره مختلف فيها لم يبعد السادس
والعشرون اذا كانت احداهما اكثر فروعا والاخرى قليله فهي ترجح احداهما
على الاخرى فولان ومن رجح المتعديه رجح الكثير الفروع على القليله واختار
الامام على اصله السابق في انا بني وجدنا في بعض الفروع معنى صحيحا مستندا
الى اصل فلا يزال لعدم غيره واذا رجحنا كثرة الفروع فاذا كانت القليله الفروع
لها نظاير تساوي في عددها كثرة الفروع فهل يقوم كثرة النظاير مقام كثرة الفروع
فيه نظر وقد عدها الامام مسئله ص والاعرف ثم الحدود المسميه على
الاخفى والدالي على المرضي والصحيح الاعم وموافقه السمع واللغه ورجحان
طريق ش لما ذهبي وجوه الترجح في الادله حتم بالترجح في الحدود وهي اما عقليه
كتعريفات الماهيات واما سمعيه لثبوت امر من الاحكام وهو المقصود هنا وهو
اما باعتبار اللفظ او بحسب امر خارج فالاول ترجح الحد بمعرف اعرف عند السامع
على الحد بمعرف اخفى ان الاول افضى الى مقصود التعريف الثاني وترجح الحد
بالدالي على الحد بالمرضي ان الاول يوجب تصور كنه المطلوب بخلاف الثاني
وترجح بالالفاظ الصريحه على غيرها ويكون احدهما اعم على الاخر لفائدته المتكثره
وقيل يرجح الاخص للاتفاق على ثبوت مدلوله الاخص والاختلاف في ثبوت
مدلول الاعم من ازيادته وما مدلوله متفق عليه اولى من المختلف فيه والثاني
يرجح الحد الموافق للنقل الشرعي اذا للعرف على غير الموافق لها لانه اغلب على الظن
صحته من غيرها وترجح الحد برهان طريق اكتسابه على الحد الذي يكون طريق

الكتاب

الكتاب به مرجوحا بان كان طرق احدهما قطعيا والاخر ظنيا والمراد بترجح احدهما
على الاخر بهذا الطريق لان الحد السمعي لما كان مبنيا على النقل وطريق ذلك
النقل
القوة والضعف جرى الترجح فيه بحسب ترجح الطرق بعضها على بعض ص والمرجحات
لا تنحصر ومنارها عليه الظن وسبق لكن لم تعد س ثم شرع في تعداد بعض
انواع المفاهيم على بعض وسبق في بحث المفهوم والى تعدد الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي وسبق في بحث الحقيقة والى تعارض ما يخل بالفهم من المجاز والاشتراك
والى تعارض القول والفعل وسبق في بحث السنة والى دخول التأني كلام الشارع
او الراوي الفقيه وغيره وسبق في مسالك العلة والى تعدد بعض انواع المناسب
على بعض وسبق في فصل المناسبة وغير ذلك د ص الكتاب
السابع في الاجتهاد س انما اخره عن الجميع لان الاجتهاد موقوف على معرفة
التعادل والترجيح ص الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم
س الاجتهاد لغة بذل الوسع فيما فيه كلفة قال الماوردي مأخوذ من جهاد
النفس وكدها في طلب المراد وفي الاصطلاح ما ذكره والمراد بالاستفراغ
بذل تمام الطاقة بحيث يحس النفس بالعجز عن المزيد وهو حبس والفقيه احتراز
عن المقلد وقال لتحصيل ظن لانه لا اجتهاد في القطعيات وليحترز لتعميم الحكم
الشرعي كما فعل ابن الحاجب انه قد دل عليه بذكر الفقيه والاولى ذكر النسبة
في الحد معنى وقد ورد عليه اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقيها
عرفا ولعدم الاذن فيه الان يقال المقصود اجتهاد الفقيه امتثالا للاجتهاد
وقال الماوردي بذل المجهود في طلب المقصود ونسبه ابن ابي هريرة للشافعي ان
الاجتهاد هو القياس وليس كذلك لنص الشافعي عليه كلامه في الرسالة فانه قال
معنى الاجتهاد معنى القياس اي ان كلا منهما يتوصل به الى حكم غير منصوص عليه ص
والمجتهد الفقيه هو البالغ العاقل اي دون ملكة يدرك بها العلوم وقيل
العقل ضم العلم وقيل ضرورته س علم بهذا التعريف ركنا الاجتهاد وهما المجتهد
والمجتهد فيه فالمجتهد الفقيه ثم احترز في شروطه فاستطرد بالعاقل الخلاف
في تعريف العقل وفيه ثلث معان احدها انه ملكة اي هيئة راسخة يدرك
الدليل

لها المعلوم وهو معنى قول غيره قوة طبيعية تفصل بها بين حقائق المعلومات
والثاني انه نفس العلم وهو قول الاشعري وحكاه الاستاذ ابو اسحق عن اهل
الحق وانهم قالوا بترادف العقل والعلم وان اختلف الناس في العقول لكثرة
العلوم وقلتها والثالث انه بعض العلوم الضرورية وهو قول القاضي ابي بكر
وما بعده جمع من اصحابنا كابن الصباغ وسليم الرازي فخرجت العلوم الكسبية
لان الفاعل يتصف بكونه عاقلا مع انتفاء العلوم النظرية وانما قلنا بعضها لانه لو
لو كان جميعها لوجب ان يكون الفاقد للعلم بالبديهات لعدم ادراك المعلق عنه
غير عاقل قال القاضي عبد الوهاب حصلت لنا بعض هذا النوع من الضروري بوصف
فقال يمكن ان يقال ما صح معه الاستنباط وقبل التجربة في المرشد عنه نحن
الضروري بوصف فقال يمكن ان يقال ما صح معه الاستنباط انه قال لا اكر
ورود العقل في اللغة بمعنى العلم فانهم يقولون عقله وعلمه بمعنى ولكن غرضي
ان ابين العقل الذي ربط به التكليف ص فقيه النفس س هذا شرط اخر وهو
صحة الفكر بالفقه وهي ان يكون عنده قوة الفهم على التعرف بالجمع والتمرين
والتدريب والتصفح والاستاذ قاله ملال الفقه كذا قاله الاستاذ ابو اسحق
قال ومن كان موصوفا بالتلاوة وبالتحرز عن التصرف لم يكن من اهل الاجتهاد وما
احسن قول الغزالي اذا دام نظام الفقيه في مسئلة لم تنفعه فاكثر كلامه في مسئلة يسمعها
طبس يقضيه حكاه الهندي في طبقات الحنفية ص وان اكثر العلماء على انفيها
الا الحلي س هذا الحنفية المصنف بخطه على الحاشية واشار بذلك الى ان منكري
القياس يعدون من المجتهدين حتى تعتبر خلافهم وهذه المسئلة خرج من كلام
الناس فيها مذاهب احدها اعتبار خلافهم مطلقا وهو ظاهر كلام اصحابنا
في الفروع وقد ذكر الشيخ ابو حامد والماوردي والقاضي ابو الطيب وغيرهم
خلافهم في كتبهم فيما يحتجون به والثاني المنع مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر
وما بعده امام الحرمين وتلامذته في النزع كمنكري البداية في العقول فلا نعتد بخلافهم
وفاقهم والثالث ان انكروا القياس الجلي لم يعتد بخلافهم والا اعتد وهو
ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره وهو الصحيح وقال الزبيدي في شرح الزبد ان كانت

المسئلة ما يتعلق بالاثار والوقوع واللغط اللغوى وليس للقياس فيها مجال فلا
يصح ان يعقد لاجماع دونهم الا على قول من يرى ان الاحاد قضيته واحده
لا تجزى فان ذلك يا تجزى فلا يمتنع ان يقع النظر فى نوع هم فيه مختلفون ه
ص العارف بالدليل العقلى والمكلف به س شرط العراقى والامام الرازى
كونه عارفا بالدليل العقلى اى الادلة الاصلية ويعرف اما مظنون بالتمسك
به ما لم يرد دليل ناقل من نص او اجماع او غيرهما قال الهندى ولم يذكرا
فيه القياس فان كان ذلك بناء على انه يتفرع من الكتاب والسنة فالاجماع والعقل
ايضا كذلك فكان يجب ان لا يذكرا هما وان كان ذلك بناء على انه ليس يدرك
بكونه حجة منفى ذلك بل هو ايضا مدرك من المدارك فسبيل ان يكون المجتهد
عارفا به وبانواعه واقسامه وشرائطه المعتبره وطرق تلبيته ص وادرجه
الوسطى لغه وعربيه واصولا وبلاغه س اما اعتبار اللغه والعربيه فلان
شرعنا عربى فلا يمكن التوصل اليه الا بفهم كلام العرب وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولان المصنف عرف ادلة العربيه بالعقل فان احسن لمسئوله الاعراب
والتصريف واشار بقوله ادرجه الوسطى الى انه لا يشترط فى ذلك بلوغه الى
حد الاصمعى والخليل وسيبويه بل يكفى عرفانه باوضاع العرب بحيث يميز العباره
الصحيحه عن الفاسده والراجحه عن المرجوحه فانه يجب حمل كلام الله وكلام
رسوله على ما هو الراجح وان كان عكسه مرجوحا جاريا فى كلام العرب وقال الشاد
واما الحروف التى يختلف عليها المعانى فيجب فيها التعرى التام وكذلك فى التوسط فيما
عداها واما اللغه فيجب فيها الزياده على التوسط حتى لا يتعذر عليه المستعمل فى
الاكثر فى غالب اللغه واما اعتبار اصول الفقه فلانه يتوقف عليه معرفه ادلته
وكيفيه الاستنباط وكذا فان كل ما يتوقف معرفه الواجب عليه واجب
واما اعتبار معرفه البلاغه فلان الكتاب والسنه فى اعلى درجات البلغاء فى الاعجاز
فلا بد من معرفه الاعجاز ومواقعه واتاليه ليتمكن بذلك من الاستنباط
ص ومتعلق الاحكام مرادات وسنه وان لم يحط المتون س متعلق الحكم
لحظ الصف اى لا بد له من معرفه كلام الله قالوا ولا يشترط معرفه جميعه بل ما

ابهام

قالوا



متعلق بالاحكام وذكروا احاديث بايديهم واذهانهم واذا دعا بالمطابقة
والا فغالب القرآن كذلك لا يخلو عن مستنبط حكم مرغوب له قالوا ولا يشترط
حفظها بل معرفة مواقعها حتى تطلب منها عند الحاجة اليها قلت وقال الشيخ الامام
هو من هذه العلوم يملكه له واحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث
اكتسب فهم مقاصدها مقصود الشارع ص

لا يكفي ان يكون عارفا بالاحكام

لا اعرف على اي حال اخذ المصنف هذا الشرط

ص وينبغي قال الشيخ الامام لاتباع الاحاد لا لكونه صنفه فيه
لكونه خبيرا بمواقع الاجماع كي لا يخرقه س ما سبق من الشروط يعتبر لكونه صنفه
في الجهد وذكر واشروطا اخرى وفي الحقيقة شروط لاتباع الاحاد
واسمعها لا لصنعه راجعه اليه فلهذا صلها المصنف عاملها ونقل ذلك عن
والده وفي كلام الغزالي ما يشير اليه فانه يتردد عاملها وجعلها منه للاحاد
ولم يدر جعلها في شروطه الاصلية فرارا ان يعرف مواقع الاجماع اي حتى لا
يفتي بخلافه ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم
ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما مواقعه مذهب عالم او كون الواقعة
سئل عنه في العصر ليس لاهل الاجماع فيها خوض ص والناسخ والمنسوخ واسباب
النزول وشرط المتواتر والاحاد والصحيح والضعيف وحال رواة وسائر
الصحابة ينبغي في زماننا الرجوع الى ائمة ذلك س ومنها كونه خبيرا بالناسخ والمنسوخ
بحافظة ان مع في الحكم المنسوخ المنزول ولا يشترط حفظ ذلك جميعا بل كل واقعة
يفتي فيها بآية او حديث ينبغي ان يعلم انه ليس من جملة المنسوخ كما تقدم في الاجماع
ومنها معرفته باسباب النزول في النصوص الاحكامية ليعلم الباعث على الحكم
وقد يستغني العصري عن هذا بما يفهمه من معناه ومنها معرفة شرط المتواتر والاحاد ليقدم
الاول عند التعارض ومنها معرفة الصحيح والضعيف ليحتج بالصحيح ويطرح

الصحيح وسنذكر معرفة حال الرواة في النوع الثاني عشر المقبول من المردود
قال الشيخ ابو عمرو والعراقي وغيرهما ويدل على قول ائمة الحديث كالبخاري
ومسلم وابي داود وغيرهم لانهم اهل المعرفة بذلك
فجاز الاعتماد على قولهم كما نأخذ قول المقومين في القيم وسنذكر معرفة جملة احكام
الصحابة وفضائلهم ص ولا تشترط علم الكلام وما ذكر في الفقه والذكورية والحرية
وكذا العدالة على الاصح ص عدم اشتراطه علم الكلام قاله الاصوليون وقال
الرافعي عدا الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفة اصول الفقه قال العراقي
وعندك انه لكي اعتمادهم ولا تشترط معرفتها على طريق المتكلمين وبادلتهم
التي حرروها انتهى وكان بعض مشايخنا يازع في نسبة الاشتراط للاصحاب
وقال لم ار في كتبهم ذلك وسنذكر لا تشترط معرفة الفقه وكيف تحتاج اليها
والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد شرطه فيلزم
الدور وعن الاستاذ ابي اسحق يشترط الفقه وعلمه واد مارسته وابه مال
العراقي فقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا بمما رسته فهو طريق يحصل الدرج
في هذا الزمان ولم تكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وسنذكر لا تعتبر في
صحة الاجتهاد ان يكون رجلا ولا ان يكون حرا ولا ان يكون عدلا وانما تعتبر العدالة
في الحكم والفتوى فلا يجوز استفتاء الفاسق وان صح استفتاء المرأة والعبد
ولا يصح الحكم الا من رجل عدل فصار شروط الفتيا اعلى من شروط الاجتهاد
بالعدالة لما تضمنه من القبول وشروط الحكم اعلى من شروط الفتيا فالحرية
والذكورية لما تضمنه من الالزام وقول المصنف على الاصح راجع الى العدالة
ومقابله قول العراقي انها شرط لجواز الاعتماد على قوله اما هو اذا كان عالما
بالدليل فيجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى
لا لصحة الاجتهاد هكذا ذكروه وقال السبكي ليشترط ان لا يكون متساهلا
في امر الدين وان لم يكن كذلك لا يستفتى في النظر والدليل ومن لا يستفتى
فيها لا يصل الى المقصود قال واما الذي ذكره الاصحاب انه لا يعتبر العدالة
فيجوز ان يكون المراد ما وراء الحد الذي لا بد منه فلت وحينئذ يصير

وبالله اعلم

نصير الخلاف لفظيا لكن قال المصنف ان معنى كلام غير العراقيين ان العداله
ركن في الاجتهاد وانه سفرع على هذا ان الفاسق اذا اداه اجتهاده الى
حكم هل ياخذ بقوله من علم صدقه في فتواه فيه نظر ولكن الروياني
وجمهور في انه هل لجواز صاحبه الفاسق ص ولبعضهم عن المعارض في اللفظ
شرط المجتهد؟ هل معه قرينه ص من وظائف المجتهد البحث عن المعارض فيبحث في العام هل له
مخصص وفي المطلق هل له مقيد وفي النص هل له ناسخ وهكذا وهذا ذكره
في الحصول وتابعه المصنف وغيره وهو الحالف ما سبق منهم في باب التخصيص
انه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ان ذلك في جواز التمسك بالظاهر
المجرد عن القرائن والكلام هنا في اشتراط معرفه المعارض اي بعد جواز
كونه معارضا وهذا قال في الحصول يشترط ان يعرف الادله التي تقتضي تخصيص
العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ والتي تقتضي
تعميم الخاص وهو القياس وحينئذ فحق ان يكون عارفا باشتراط القياس ليتميز
ما يجوز عما لا يجوز لكن الساري في شرح البرهان اجرى الكلام على ظاهره وحكى
الخلاف السابق في باب العموم وهذا هو الظاهر وبه تعلم نقص المحصول
شرط؟ ومن جمعه وسلم ان يعرف رجال المحاط انه يعني اللفظ ما تضمنه ظاهره ان
لم يرد عن القرينه المعينه وان كان معه وبه ما تضمنه القرينه والا لما
حمل الوقوف التي من الاحكام لجواز ان يقال انه عنى بالخطاب الذي يدل ظاهره
على حكم اوخبر او وعد او وعيد غير ظاهره مع انه لم ينبه عليه فيجب على المجتهد ان
يبحث عن القرينه الى ان تغلب على الظن وجودها او عدمها فيعمل بمقتضاها
ان وجدها والا بما تضمنه ظاهرا للفظ ص ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من
تخريج الوجوه على نصوص امامه ودونه مجتهد الفتيا وهو المتمكن من ترجيح
قول على اخر ص اجماع تلك العلوم انما تشترط في المجتهد المطلق الذي يفتي في
جميع ابواب الفقه لشرع وقد انقطع الان ودونه في الرتبه مجتهد المذهب
وهو من عمل مذهب امام من الائمه وعرف مذهبه وصار حافظا فيه بحيث لا
يشذ عنه شيء من اصول مذهبه وخرجها على اصول صاحبه وادعى ان باب الدم

ان هذا النوع قد انقطع في هذه الاعصار كما في قبلها وردوها في الرتبة
مجتهد الفتيا وهو المعبر في المذهب المتمكن من ترجيح قول على آخر وهذا
ادنى المراتب وما بقي بعده الا العامي ورتبة مقلده ص والصحيح جواز خلو
الاعصار س اي يجوز ان يقال رجل منصب الاجتهاد في بعض المسائل دون
بعض وفي فن دون فن فاذا ظهر له رجح في شيء قال به واذا لم يظهر
له قلد لانه لو لم يجز لعلم المجتهد جميع الاحكام ومداركها ومدلولاتها
عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري وقيل يجوز لتعلق البعض
بالبعض وهو ممنوع ص وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه
وانتهائه في الاداء والحروب فقط س اختلف في ان النبي صلى الله عليه وسلم
هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه فذهب الجمهور الى جوازه وهو
الواحدي في البسيط انه مذهب الشافعي وعزاه الى سائر الاساتيل واصحه
المانع في قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي فان القياس على المنصوص بالوحي
اتباع للوحي ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب
ومنهم من انكر وقوعه وتوقف فيه جمهور المحققين وذهب ابو علي وابنه
ابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا به وشذ قوم فقالوا باتساعه عقلا واحكاه
الغافي في التلخيص لامام الحرمين ومنهم من جوزه في امور الحروب دون
الاحكام الشرعية وادعى الغزالي ان محل الخلاف في الغاوي وان الاقصه
جوز فيها من غير نزاع ويشهد له ما رواه ابو داود وغيره انه سئله فقال اني رسول
الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث واشياء قد درست
فقال انما انا بشر مثلكم يأتيني ما لم ينزل علي فيه واحتج المانعون بان
الاجتهاد انما يسوغ عند فقد النص والاسا لا يفقد وبانه لتمكنهم من استطلاع
الوحي واجيب بانه اذا لم يفهموا الوحي في الواقعة فهم كغيرهم في البحث
عن مظان النصوص الا انهم يفارقون غيرهم في العصمة من الخطاء ص والصواب
ان احكامه عليه الصلاة والسلام لا تخطئ س اذا جوزنا الاجتهاد على النبي
صلى الله عليه وسلم فالصواب انه لا يخطئ اجتهاده وهذا هو الحق وعليه جرى

البيضاوي وهو خير من قول ابن الحاجب لا يقر على خطا فان الذي نعتقده
عدم وقوع الخطا فيه البته ويقال لمن جوزه لشرط عدم التقرير ليس
بصدق صدور الخطا المضاد لمنصب النبوة ويلزمك محال من الهذيان وهو
ان يكون بعض المجتهدين في حال اصابته اكمل من المصطفى صلى الله عليه
وسلم معاذ الله ص وان الاجتهاد جائز في عصره صلى الله عليه وسلم وثالثها
ما دون صريحا وقولا وغير صريح ورابعها للبعيد وخامسها للولاة ص
الهام في هذه المسئلة في مقامين احدهما في الجواز وفيه مذاهب احدها
الجواز مطلقا وهو المختار عند الاكثرين وان كان النص لا يضاد الاجتهاد
وانما الذي يضاده نفس النص والثاني المنع مطلقا وهو ههنا اظهر منه
في المسئلة الاولى لان مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم اسهل من طلب النبي
صلى الله عليه وسلم ذلك بالوحي الذي قد يتاخر والثالث ان ورد الاذن
بذلك جاز والا فلا ام منهم من يوجب السكوت على المنع منه مع العلم بوقوعه
منزله الاذن ومنهم من يشترط صريح الاذن والرابع الجواز للغائب بخلاف
الحاضر لان الغائب لو اخر الحادثة الى لقائه لفاته المصلحة بل حكى الاستاذ
ابو منصور الاجماع في الغائب والخامس الجواز للغائب بعيد من القضاة
والولاة كعلي ومعاذ لما بعثهما الى اليمن دون الحاضرين كذا حكاه الغزالي
والآمدي قال الامام واكثر من في هذه المسئلة قليل الغائبة لانه لا مدرك له
في الفقه واعترضه الشيخ ص لدرك ان الوكيل وقال في مسائل الفقه ما
ينبغي عليه كالوكيل في مجلس احد الامامين ومعه ما ظاهر بين غيرهما
فيه جواز الاجتهاد وجهان اصحهما نعم وهو قول من يجوز الاجتهاد في زمنه
والثاني المنع وتابعه المصنف في شرح المنهاج وفيه نظر ص وانه ومعزا لها
لم يمنع الحاضر ورابعها الوقف س القسم الثاني في الوقوع وفيه مذاهب
احدها وقوعه من مجتهدي الصحابة في حصوله وغيبته ظنا قال ابن الحاجب
وهو المختار قيل ولم يقل احد انه وقع قطعا لكن ذكر الهندي ادلة
الوقوع قال فان ثبت بن اخبار احاد لا يتمسك بها فيما يخفى فيه الامر

المسالي العلميه قال قلنا وان كانت اخبارا احاد لكن لفقها الامه بالقبول
فجاز ان يقال انها تفيد القطع للاشاعره عليه والباقي لم يقع والمالك لم يقع
للحاضر وراجعها الوقف واختاره البصاري وشبهه للاشعرين والحاشين
الوقف في حق الحاضرين واما الغايبون فالظاهر وقوع تعبدهم به والقطع
وكذلك ان الادله في هذه المسله متعارضه واحاديث مواقعه عمر ربه تشهد
للوقوع من الحاضرين ص مسأله المصيب في العقليات واحد وفاقي
الاسلام محطي اثم كافر وقال الجاحظ والعنبري كل مجتهد مصيب مطلقا
وقيل ان كان مسلما وقيل زاد العنبري كل مصيب اما المسله التي قطع
فيها فقال الشيخ والقاضي وابو يوسف ومحمد وابن سريج كل مجتهد مصيب
ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد وقال الثلاثه هناك ما لو حكم
لكان جورا ثم قالوا اصاب الامر اذا لاحكام ابدا لا انها والصحيح
وفاقا للجمهور ان المصيب واحد لله تعالى حكم قبل الاجتهاد دليل عليه
والاصح ان عليه امارات وانه مكلف باصابته وان يخطيه لا اثم بل توجر
اما الجزم به فقاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا وقيل على الخلاف ولا
اثم المخطي على الاصح ومتى قصر مجتهد اثم وفاقا س اعلم ان الشيخ هنا اختلت
والذي استقر عليه المصنف ما اثبته هنا وهي معذوره لان المصيب
واحد ومتعدد والسايل مسلمان مثابه وغير عقليه اما العقليه فالمصيب
فيها واحد ومن لم تصادف الواقع فمؤاخذ وان بالغ في النظر سرا كان مدركه
عقليا لحدث العالم وخلق الافعال او شرعيا كعذاب القبر اما باقي الاسلام كالرد
والنصارى فهم مخطيون اثمون كافرون وخالف الجاحظ والعنبري فقالا
لا اثم المجتهد ثم اختلف القائل عنهم فمنهم من اطلق ذلك فيشمل باري الكفار
والضلال ومنهم من شرط الاسلام وهذا هو اللايق بهما وقال الباقي في
مختصر التقريب انه اشهر الروايتين عن العنبري وقال ابن قتيبه سئل عن اهل
الغار واهل الاجبار فقال كل مصيب فما وا قوم عظموا الله وهما وا قوم
نزهوا الله وقال ابن الراوندي ذهب العنبري الى ان المصيب في العقليات

واحد ولكن ما تعلق بصدق الرسل واثبات حدث العالم والصانع فالمخطئ
فيه غير معذور واما ما يتعلق بالقدر واكبر واثبات الجهة ونحوها فالمخطئ
فيه معذور ولو كان مخالفا لاجماع بعد الموافقة في تصديق الرسل والتزام
الملة دل على ذلك ان الخلق ما كلفوا الا اعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من
وجه ولهذا لم يحك عن الصحابة عن معنى الفاظ الموهمة للتشبيه علمائهم بان
اعتقادها لا يخرج الانسان الى الضلال بل غير المعلقة وهي التي ليست
اصلا من اصول الشرع المجمع عليه فينقسم الى ما ليس عليه برهان والى ما
عليه برهان والى الاول اشار بقوله اما المسئلة التي لا قاطع فيها
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والقاضي ابو يوسف ومحمد
بن الحسن وابن سريج كل مجتهد مصيب ثم اختلفوا هل هو ولا فقال الاولان
وهما الشيخ والقاضي حكم الله تابع لظن المجتهد فما ظنه كان حكم الله
في حقه وقال الثلاثة ابو يوسف ومحمد وابن سريج في اصح الروايات عنه
مقالة تشبه بالاشبه وهي ان كل حادثة ما لها حكم الله تعالى حكما لازما
قال في المحصول وهذا حكم على الغيب ثم هاؤلا القائلون بالاشبه يعترفون
عنه بان المجتهد مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم اي اذا صادف حلاف
ما لها حكم لم يحكم الا به وربما قالوا المخطئ انما لا يجد هذا اخر بقاربع
القول بان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب
واحد وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر مذهب الشافعي ومن
حكى عنه غيره فقد اخطأ والله تعالى في كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهد
وفكر الناظرين ثم اختلفوا عليه دليل ام هو كذين نصبه ربنا الله تعالى وعطيه
ربنا وهو الصحيح ان عليه امارة واختلف القائلون بان عليه امارة في
ان المجتهد هل هو مكلف باصابة الحق او لا فالاول اصابة ليست في وسعه
والصحيح الاول ثم اختلفوا فيما اذا اخطأ الحق هل اثم والصحيح لا اثم بل
له اجر على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران
وان اخطأ فله اجر واحد ومن تفاريع هذا انه على ما ذا يوجر ولم يتعرض

له المصنف هنا وقال في المنع المختار انه يؤجر على بذل وسعه لا على
نفس الخطأ لانه ليس من صنعه واما اذا اصاب فله اجران احدهما
على بذله الوسع وهذا كما في المخطئ والثاني يحتمل ان يقال انه على
نفس الصواب فان قيل اليس انه ليس من صنعه قلنا قد يثاب
المرء على ما ليس من صنعه وانما هو من اثار صنعه ولا كذلك الاثم ويحتمل
ان يقال انه على كونه سن سنة حسنة فيقتدي بعامل بسنته من المقلدين
ومن هنا نقول المخطئ لا يؤجر على اتباع المقلدين له بخلاف المصيب لان
مقلد المصيب قد اهتدى به لانه صادف الهدى وهو الحق وان يهدي
الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم بخلاف المخطئ فان مقلده لم يحصل على
شيء غاية الامر سقوط الحرج عنه باعتبار ظنه اما حصول ثواب زائد ففيه نظر
وقد استدل على ان كل مجتهد ليس مصيبا بان العامل كل مجتهد مصيب ان
كان مصيبا صحت مقالته هذه لمطابقته خبر مخبره وان كان مخطئا فقد
احتلب كلبه دعواه به نفسه وليس كل مجتهد مصيبا القسم الثاني
ما فيه قاطع وانبه الاشارة بقوله اما الخمسة فمنها قاطع فالمصيب
فيها واحد بالاجماع وارد في مسلك ذلك القاطع ودليل على الخلاف في
التي فيها وهو عرف ثم اذا اخطأه نظر فان لم يقصر ويذل المجهود في طلبه
ولكن تعذر عليه الوصول اليه فهل يأثم فيه مذهبان واصحهما المنع
والثاني نعم وهو قول من يقول ان المخطئ فيما لا قاطع فيه يأثم وبعض
من يوافقنا على انه لا يأثم فلذلك كان القول بانه يأثم هنا اقوى
من القول بانه يأثم حيث لا قاطع ولهذا عبر بلفظ الاصح هنا ولفظ الصحيح
هناك اشارة الى ان مقابل هذا له وجه من الصحة ومقابل ذلك فاسد
وكلام المصنف جازم بانه مخطئ في هذه الحالة وقال العراقي النص
قبل ان يبلغه ليس حكما في حقه فليس مخطئا حقيقة وهذا لا نقول
في اهل قبا في صلاتهم نحو المقدس قبل ان يبلغهم الخبر بتحويل القبلة
انهم مخطئون اذ ذاك ليس حكما في حقهم قبل بلوغه لعدم تقصيرهم

ثم قال الغزالي واذا ثبت هذا في مسئلة فيها نص فالتي لا نص فيها كيف يتصور خطأ المجتهد فيها وقوله ومن قصر في الاجتهاد فاثم وفاقا سواء في ذلك القطع وغيرها وعبارة ابن الحاجب مخطئ اثم وحذف المضاف لفظه مخطئ لانه ان اراد مخطئ في الحكم ملتفتا على بين من ذلك اذ محل انه اخطأ وانه اصاب ولكنه اثم لتقصيره وقد يكون مع ذلك اصاب كواجد دفين وان اراد مخطئ في نفس الاجتهاد فلا كلام فيه

فائدة مرصوب المجتهد شرط في ذلك ان لا يكون مذهب الخصم مستندا الى دليل ينقض الحكم المستند اليه قاله الشيخ عز الدين **مسئلة** لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا فان خالف نصا اوظاهرا جليا او قياسا او حكم خلاف اجماع او خلاف نص امامه غير مقلد فيه حيث يجوز نقض

لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره بالتفاق اذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض ويتسلسل وذلك يؤدي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو معنى قول القرافي لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد وهذا اذا كان حكمه لم يتبين انه خالف قطعيا فان خالف قاطعا من كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظاهرا جليا عمم من ان يكون معلوما للموافقة الاولوي او القياس الجلي نقض لان ذلك مقطوع بتقدم على المظنون وهنا امران احدهما انه قد يتوهم من عدم النقض في الاجتهاد ان الثاني لا دليل له وليس كذلك ولهذا قال الشيخ عز الدين في القواعد لو اجتهد ثم بان خلاف ظنه فان تبين بطلان مساويه او يرجح عليه أدنى رجحان فان تعلق به حكم لم ينقض وفي غيره الاجتهاد الثاني فيما عدا الاحكام المبنية على الاجتهاد الاول وان لم تتعلق به حكم بني على ما ادى اليه اجتهاده ثانيا الى ان يستوي الظنان فيجب الوقف على الاصح الثاني محل قولنا ان النص يبطل حكم الاجتهاد اذا كان النص الخالف موجودا قبل الاجتهاد فان كان النص حادثا بعد الاجتهاد ويتصور هذا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فالحكم بالاجتهاد السابق نافذ قاله الماوردي في باب التيمم من

الحاوي

الحاوي واستدل المصنف بقوله ان حكم بخلاف اجتهاده اي انه نقض
حكمه في صورتين وان كانا في الاجتهاديات احداهما لو حكم المجتهد
على خلاف اجتهاد نفسه كان حكمه باطلا سواء قلد غيره ام لا وهذا
عليه العمل بظنه الثانية اذا حكم مقلد بخلاف قول امامه ابني
على انه هل يجوز له تقليد غيره فان قلنا لا يجوز بل عليه اتباع مقلده
فسيتقض وان جوزنا تقليد من شاء فلا كذا قاله ابن الحاجب وغيره واما
تقييد هذه المسئلة بما اذا لم يقلد غيره فهو اصله ان الغزالي قال اذا
منعنا من قلد اماما ان يقلد غيره وفعل وحكم بقوله فينبغي ان ينفذ
قضاؤه لانه في ظنه ان امامه ارجح ونقله عنه الرافعي الا ان حذف
لفظة ينبغي فاد وهم انه منقول المذهب واختصره النووي في الروضة فحذف
التعليل فاد وهم ان المسئلة فيمن قلد غير امامه وانما هي في الثاني اما الاول
فلا يقال فيه ان في ظنه ان امامه ارجح فحذف التعليل اوهم التعميم
وتابعه المصنف وزاد الطين بلة كونه غير مقلد وانما هي فيما اذا قلد غير
امامه فهو في الحقيقة وهم ذلك على وهمين بينين ص ولو تزوج بغير
ولي ثم بغير اجتهاد فالاصح خروجها وكذا المقلد يتغير اجتهاد امامه
س في نقض الاجتهاد قولان احداهما المجتهد اذا ادى اجتهاده الى
انه باطل فالمختار عند ابن الحاجب التحريم مطلقا وحكاه الرافعي عن
الغزالي ولم ينقل غيره والثاني ان لم يتصل به حكم حرم وان اتصل لم يحرم
لئلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ما جزم به البيضاوي والهندي
اما لو كانا مجتهدين حنفي بغير ولي ثم زوجها وليها بنا على مذهب مجتهد يعتقد
بطلان نكاح الاول والمرأة متردده من زوجيهما قال امام الحرمين في
التلخيص هذا لقائلين ان المصيب واحد صار في مثل هذه الصورة الى
الوقف حتى يزاح عنه الى القاضي فيميز لها على اعتقاد نفسه فحكم الله
عليه حسب ذاك ومنهم من قال تسلم للزوج الاول فانه نكحها ونكاحه انعقد
صحته وهو السابق قال والذي عندنا انه يجتهد المجتهد وما ادى اليه اجتهاده

تمام

فهو حكم الله من وقف او ندم او عزلها النائب اذا افتى المجتهد على
قول وفى اجتهاده للعامي ثم تغير اجتهاده فعلى الخلاف السابق
وقال الهندي ان اتصل به حكم قبل تغير اجتهاده فكما سبق في المجتهد
وان لم يودي الى نقض به فاختلفوا فيه والاول ألزم كما في المجتهد
في حق نفسه ومنهم من لم يوجبه لانه يودي الى نقض الاجتهاد بالاجتهاد
وهو ضعيف لان زوال ذلك الحكم ليس بطريق النقض بل لزوال
شرطه وهو بقاء المجتهد عليه ص وان تغير اجتهاده اعلم المستفتي ليكف
والا نقض معموله س المجتهد اذا افتى شيئا ثم تغير اجتهاده لزمه اعلام
المستفتي ليكف وقضيه كلام المصنف لزوم مطلقا قبل العمل وبعده والقول
في الروضة في الاقضية انه يلزم اعلامه قبل العمل ولا بعده فيجب النقض
ونقل ابن السمعاني في القواطع انه ان كان عمل به لم يلزمه اعلامه وان
لم يكن عمل به سبق ان يعرفه ان يمكن منه لان العامي انما يعمل به لانه
قول المفتي ومعلوم انه ليس قوله في تلك الحالة التي يريد ان يعمل به وما اطلقه
المصنف من انه لا ينقض ما عمله بوجه فان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وبه
يعلم تقييده بما اذا كان القول الثاني في عمل الاجتهاد اما اذا كان بدليل
قاطع فيجب نقضه لاحاله وقد صرح الصيمري وغيره من اصحابنا بهذا
التفصيل ص ولا يضمن المتلف ان تغير لا القاطع س اذا عمل بفتواه في اتلاف
ثم بان انه اخطأ فان لم يخالف القاطع لم يضمن لانه معذور وان خالف
القاطع فاطلق المصنف التضمين ونقل النووي في الاقضية من الروضة
عن الاستاذ ابي سعد اذا كان اهلا للفتوى والا لم يضمن لان المستفتي مقصر
ولم يصح المصنف هذا القيد بل الظاهر في المجتهد وقال النووي ينبغي ان
يخرج على قول الغرور او يقطع بعدم الضمان مطلقا اذ لم يوجد منه الا ولا
الجاء اليه بالزام ص مسئلة يجوز ان يقال للمفتي او مجتهد احكم بما شئت
فهو صواب ويكون مذهبا شرعيا ويسمى التخيير وتردد السابق قبل في الجواز
ونقل في الروضة وقال ابن السمعاني يجوز للعامي دون المجتهد ثم العامي لم يتبع

س الحكم المستفاد من العباد على ضرب احدها ما جاء في طريق التبليغ من
الله وهذا يختص الرسل وهم فيه فقط والثاني المستفاد من اجتهادهم
ويدخلهم السهو وهو من وظائف عمل الامة وفي جواز النبي صلى الله عليه وسلم
خلاف سبق الثالث ما استفاد بطريق الامر بمعنى ان يجعل له ان يتولى الحكم
بهذا من جهة نصب الربوبية وانما الكلام في هذه المسئلة انه هل يجوز ان يؤمر
اليه بحكم جاز له ان يراه في نفسه او علم بقول احكم بما شئت فامر ربك فهو
حكمي في عبادي ويكون ادراكه من قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب
جمهور المعتزلة الى منعه وجوزه الباقون وقال ابو علي الجبائي في احد
قوليه يجوز ذلك للنبي دون العالم واختاره ابن السمعاني قال وذكر
الشافعي في الرسالة ما يدل عليه وتردد الشافعي واختلف اصحابنا فمنهم
من تردد في الجواز وقال الجمهور تردد في الوقوع مع الجزم بالجواز ثم اذا
قلنا بالجواز فالمختار عند ابن الحاجب وغيره انه لم يقع وهذا لم يذكر المصنف
المسئلة في باب الاستدلال وان كان ذكرها البيضاوي فيه وجزم بنوعه
موسى بن عمران من المعتزلة ص وفي تعليق الامر باختيار المأمور تردد س
هذه المسئلة ذكرها هنا استطرادا للنظير وانما محلها باب الاوامر ووجه
المنع التضاد فان الامر يقتضي الجزم بالفعل والتخيير ينافيه ووجه
الجواز كما في خصال الكفارة فان الواجب امر واحد ثم ان الله خير
المكلف في ذلك وشبه ان الخلاف في امر الاجتهاد كما يقتضيه التقليد
السابق اما امر الندب فلا مفاده وفي صحيح البخاري الامر بالكتابة
بالمغرب للمأمور قال في البرهان ص مسئلة التقليد اخذ قول الغير
من غير معرفة دليله س كذا ثبت في النسخة الاولى بخط المصنف وقوله احد
جنس ليشمل اخذ الانسان بقول نفسه بقول غيره ومعنى الاخذ تلبسه
بالاعتقاد اما مع الجزم او الامع العمل فكم من مقلد يعتقد وهو لا يجزم
بما يعتقده اما لفسق او لغيره وقد احدا مام الحرمين على اخذ القول
قيدا في الحد لانه ليس من شرط المذهب ان يكون قولا وقال سيفي الدين

بلفظ يعمها ولهذا رجع المصنف عن هذا الحد الذي هنا وضرب عليه
بخطه وكتب التقليد اخذ المذهب من غير معرفة دليله وهذا الذي
قاله الامام غير وارد لان القول يطلق على الراي والاعتقاد اطلاقا
متعادفا وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقة عرفية وحينئذ فلا فرق
بين القول والمذهب وقد قال في الحكم المذهب المعتقد الذي يذهب
اليه اذا علمت هذا فالاخذ جنس وقوله بالمذهب فصل خرج به غير
المذهب من الاقوال والافعال لغيرها وفاعليها لا على انها مذاهب لهم
دعاهم اليها اجتهادهم اما لكونها ليست من مسايل الاجتهاد بل مما
علم من الدين بالضرورة او لكونها خارجة عن مسايل الدين او غير ذلك
والمذهب القول والفعل وقوله من غير معرفة فصل خرج به الاخذ
مع المعرفة فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفة والا فهو في رتبة
التقليد وان حرم على فهمه الماخذ ولهذا تراهم يقولون اخذ ذلك من
قول مالك او نقول ذلك حنيفة في مسايل سبقوا الى القول بها
والضمير في قوله دليله عايد على الغير اي دليل الغير فعلم بذلك ان
المعنى من غير معرفة المقلد لاحد دليل لاخر لقايل وعدل عن قول
المختصر والاحكام يخرجه الى معرفة دليله ليشمل لاخذ بقول من قوله
حجة والمجوز عليه الخطا وتسميه هذا تقليدا سايغ واما رجوع
المجتهد الى مثله حيث يجوز فهو رجوع عامي لا مجتهد في الحقيقة
لانه لا اجتهاد له في تلك المسالة التي رجع فيها واما رجوع العامي
للمجتهد فيحتمل ان يكون تقليدا ويحتمل ان لا يكون لانه نصب
شرعي وجهته اذا لم نقل لم نقبل الغير الا ان يبين لعامي مثلا
لتقدم شرط ونحوه وكذلك رجوع الى خبر الواحد يحتمل ان يكون تقليدا
نعم صرح ابن القاص في التلخيص بان قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد
وتبعه شراح التلخيص كالقفال وغيره وجزم الرافعي في باب استبراء
القبلة بعكسه في قبول الخبر وقال ليس من التقليد في شيء وحكى ابن

الصباغ

السمعاني فيه وحسين فان قيل قد ظهر معنى قوله من غير معرفة دليله
وعدوله عن قول غيره من غير حجة لكنه ناقض بعد ذلك حيث قال بعد
حكايته مذهب الشيخ في ايمان المقلد والصحيح ان كان اخذا لغير الدليل
بغير حجة وفي هذا تعريف للتقليد فانه اخذ قول الغير بغير حجة قلنا
هذا قيده هي من زوائد هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكي
عن الشيخ صحته انما هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطاء لان مقلد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك ما ان اسمي مقلدا فخرج قوله
المقلد او سمي فخرج قوله من غير حجة في نفسه وهو قدم اختيار انه سمي
بذلك وحينئذ يحسن اذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطا
ان يقال من غير حجة ولما كان كلامه هناك في ايمان المقلد تحتم ان مقلد
من يجوز عليه الخطا بعين ان يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فان ذلك صح الايمان واقواه وقال ان الصلاح
هو قبول قول من يجوز عليه الاحتراز عن الخطا بغير الحجة على غير ما قيل
قوله فيه واحترز بقيد الاحتراز عن الرجوع الى قول رسول الله صلى
الله عليه وسلم والاجماع وبقيد بغير الحجة على غير ما قيل قوله فيه عن
استفتا العامي وقول العامي لمثله وقضيه كلام المصنف انه تقليد
تنبيه سبق في اول الباب في تقسيم المدرك ان الاعتقاد الغير
للغير ان طابق صحيح وسماه الامام الرازي تقليدا وقال انه الاعتقاد
المطابق لا لموجب واعترض عليه بانه لموجب وهو التقليد وهذا فاسد
لانه اراد بالموجب ما كان عن برهان حسي وعقلي او مركب منهما واعتقاد
المقلد خارج عن ذلك وحينئذ فالتقليد يطلق باعتبارين والمذكور
هنا احدهما ص ويلزم غير المجتهد وقيل بشرطين تحته اجتهاده
ومنع الاستاذ المقلد في القواطع وقيل لا بمقلد عالم ولو لم يجتهد
ش غير المجتهد قسمان صورتين العامي الصرف والحائف فيه معذوره
بعذاد فالواجب عليه الوقوف على طريق العلم والرجوع الى العالم الا لينبهه

سؤال الغير

لانه يجتهد

ايمان

الاسمعاني

على اصولها وفصل الحباي فقال يجوز في المسايل الاجتهاديه دون
ما عداها كالعبادات الخمسه الثابته العالم الذي يتسامع عن
رتبه العامه فالمختار انه كالعامي ايضا فيلزمه تقليد المجتهد الحي في
الفروع وان كان غير المجتهد عالما بغيرها قلده فيه وقيل يلزم العالم التقليد
بشرط ان يتبين له صحه اجتهاد من يقلده بما قلده فيه بدليل على صحه يلزم
ذلك الاجتهاد والا فلا يلزمه وما رجحه المصنف قال ابن الحاجب هو
المختار صحيحا بقوله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكاد
ان يحرم يدعي الاجماع على النهي عن التقليد وحكي عن كلام مالك والليث
في كتبه نهي عن تقليده وتقليد غيره كذا رواه المزني عنه وقال
الصيدلاني انما نهى الناس عن التقليد لمن بلغ رتبه الاجتهاد فاما من قصر
عن هذه الرتبه فليس له الا التقليد ويقال في معارضه كلام ابن حزم
قد قال الناخي ابو بكر ليس في الشريعه تقليد فان حقيقه التقليد
قبول القول من غير حجه ودليل فكما ان قول الرسول عليه الصلاه والسلام
مقبول لقيام المعجزه الدالله على صدقه كذلك قول اخبار الاحاد
والاجماع واقوال المفتين والحكام مقبول لقيام الدليل الشرعي على وجوب العمل
به فنزل اقوال المفتين الظنيه في وجوب العمل عليهم بالاجماع منزله
اخبار الاحاد والاجماع عند المجتهدين في المصير اليها بالاجماع وقال
الاستاذ لا تقليد في القواطع التي هي اصول الشريعه وساقي ومنهم
من قال لا يجوز للعالم التقليد وان لم يكن مجتهدا لم يجب عليه معرفه الحكم
بدليله ان له صلاحيه المعرفه بخلاف العامي والخلاف هنا اولى من
الخلاف في العامي الصرف لكونه عالما ببعض الفنون ص اما ظان
الحكم باجتهاد فيحرم عليه التقليد وكذا المجتهد عند الاكثر وانها
يجوز للعامي وراعها يجوز تقليد الاعلم وخامسها عند ضيق الوقت
وسادسها فيما يخصه ص الخاتمه الثالثه ان بلغ المكلف رتبه الاجتهاد
فان كان قد اجتهد فيها فاختلفوا على مذاهب احدها المنع من

التقليد

التقليد مطلقا وهو قول الجمهور والثاني الجواز مطلقا وعليه سفيان
الثوري واحمد واسحق والثالث يجوز للعامي دون غيره والرابع يجوز
لا علم منه ولا يجوز لمساويه ودونه واليه ذهب محمد بن الحسن والخامس
فيما يخصه دون ما يتعدى به غيره وحكى ابن الحاجب سابعا وعزاه الى الشافعي
لا يقلد الاصاغر اورع من غيره من الصحابة فان استووا خير وهو يعزى للقديم
قال الهندي وتصويبه انه لا قائل بجواز للصحابة تقليد بعضهم بعضا **مسئلة**
اذا تذكرت الواقعة وتجدد ما يستدعي الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل
الاول وجب تجديد النظر قطعا وكذا ان لم يتجدد ما ان كان ذاكرا
وكذا العامي يستفتي ولو مقلد ميت لم يقع له الحادث هل يعيد السؤال
ح اذا تذكرت الواقعة نظر فان تجدد ما يوجب رجوعه لو لم يكن
ذاكرا للدليل وجب تجديد النظر قطعا لانه لا يفيد بقاء الظن ومراد
المصنف بالقطع عند اصحابنا والا فقد حكى الاصوليون قولا انه لا يجب في
هذه الحالة بناء على ان الغالب على ظنه ان الما خذ الذي تمسك به قوي فلا
يلزمه استيناف الاجتهاد وان لم يتجدد له ما يستدعي رجوعه فان لم يكن ذاكرا
للدليل فكذلك يلزمه ان يجتهد ثانيا فان ادى اجتهاده الى الاول فظاهر
وان ادى اجتهاده الى خلافه لزمه وان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وهكذا
العامي يستفتي المجتهد ويقع له الواقعة ثانيا هل يلزمه ان يعيد السؤال ايضا
فيه وجهان لاصحابنا واصحهما نعم لاحتمال تغير الحال وقطع به القاضي
ابو الطيب في تعليقه والوجهان فيما اذا عرف استناد الجواب الى نص او اجماع فلا
حاجة الى السؤال ثانيا قطعا ذكره الرافعي قال وكذا لو كان المقلد
ميتا وجوزناه وهو ظاهر في انه لا يلزمه في الميت قطعا فيما اقتضاه كلام
المصنف من جريان الخلاف فيه متقدم **مسئلة** مقلد المفضول ثانيا
المختار جواز لمعتقده فاضلا او مساويا وان لم يجب البحث عن الارجح فان
اعتقد رجحان واحد تعين ح بل يجوز للمقلد ان يقلد المفضول من المجتهدين

يجوز

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

ان الناقل بحث لا يوثق بنقله تنبها وان وقع نقلا بطرق عدم الوثوق بنقله
الى عدم الوثوق بنقله وصار عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول
اليه لا لان الميت لا تقلد فليس المفصل واقعا عن عذر الشيخ الفذ
انه لم تعقد المسئلة لتقليد الميت كما فعل الامام ص وجوز استفتاء من عرف
بالاهلية اوظن باشتهار بالعلم والعدالة او اتصافه والناس مستفتون ولو
قاضيا وصل لا يعني قاض في المعاملات س القائلون بوجوب الاستفتا
اتفقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعدالة اوظن باشتهار بذلك وراه
منتصبا للفتوى والناس مستفتون معظمون ولا يجوز له استفتاء من غلب
على ظنه اهليته وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
ومن كان من اهل الفتوى وهو ماجن فهو كغيره على الصحيح وقيل له ان يفتي في
العبادات وغيرها ما لا يتعلق بالاحكام وفي الاحكام وجهان وقال ابن
المنذر يكره فتواه في الاحكام دون غيرها ص لا المجهول س احتلفوا في
جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتي بعلم ولا جهالة والاشبه عدالته والظاهر
عدم جوازه بل يجب القطع به قال القدري واختلاف فيه في غاية البعد
ولوضح الخلاف لان العدالة وان اختلفوا في قبول المجهول حاله في الرواية وليس
كذلك الشهادة فلوجود ما
توجد في مجهول الحال ما يقتضي حصول العلم ظاهرا لا سيما العلم الذي يحصل
به رتبة الافتاء كيف واحتمال العامية راجح على احتمال العالمية لكون العامية
اصلا وهي اغلب ايضا بخلاف العالمية فانها على خلاف الاصل وهي قليلة وعند
هذا ظهر انه لو تردد في عدالته دون علمه وتمانجه الخلاف في جواز الاستفتاء
منه وانه لا يجوز خلافا لقياس المجهول عليه على المجهول عدالته لظهور الفارق
ص والراجح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهر العدالة وغير الواحد
س اذا لم تعرف علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس وقيل لا يجب وقيل يجب في
حق الناس وهو الراجح في الروضة ونقله عن الاصحاب وان لم تعرف عدالته
قال الرافعي ذكر العراقيون فيه احتمالين احدهما ان الحكم كذلك والشبهما
الاكتفا لان الغالب من حال العلما العدالة بخلاف البحث عن العلم وليس

عن الفسوق والمعصية

الغالب من الناس العلم قال النووي النووي وهذان الاحتمالان وجهان
ذكرهما غيره وهما في المستور وهو الذي ظاهره العدالة ولم يخبر
باطنه واذا وجب البحث فذكر الغزالي ايضا احتمالين في انه يقتصر الى عدد
التواتر ام يكفي اخبار عدل او عدلين اصحهما الثاني قال النووي والمقبول
خلافهما فالذي قاله الاصحاب انه يجوز استفاضة اهليته ويقبل
بالكتابة الاستفاضة وقد التواتر بل انما يعتمد قوله انه اهل فتوى ان
الاستفاضة والشهرة من العوام لا توثق بها فقد يكون اصلها تلبيس واما التواتر
فلا يفيد العلم اذا لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول ان قامت عليها
امارة منه باهليته كان يصوب بعض نوابه ويقال الشيخ ابو اسحق
نقل في اهليته خبر عدل واحد قال النووي وهذا محمول على من عنده معرفة
يميز بها الملبس في زيه ولا يعتمد في ذلك خبر احاد العامة لكثرة ما يطرق
اليه من التلبيس في ذلك ص وللعامي ما ذكره استرشادا قال عليه بانه
ان لم يكن حنفيا س قال ابن السمعاني يجوز للعامي ان يطالب العالم بدليل الجواز
لاحتمال احتياطه لنفسه ويلزم العالم ان يذكر له الدليل ان كان مقطوعا به
لاشراقه على العلم بصحته ولا يلزمه ان لم يكن مقطوعا به ايقافه الى الاجتهاد
فتعرضه فهذا العامي ص مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح وان
لم يكن مجتهدا المفتى بمذهب مجتهد اطلع على ماخذه واعتقده وما لها عدم
الاجتهد دراية او ان لم يكن قادرا انه ناقل س لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
المطلق مراتب احدها ان يصل الى رتبة الاجتهاد المقيد فيستقل بتقرير
مذهب امام معين كما هي صفة اصحاب الوجوه فيجوز له الافتاء قطعا
ما يفهمان لم يبلغ رتبة اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ للمذهب
قادر على التفريع والترجيح هل له الافتاء في ذلك المذهب فيه اقوال اصحها
يجوز والثاني المنع والثالث عند عدم التفريع المتقدم والرابع يجوز
مطلقا وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لانه ناقل ما العامي اذا عرف
حكم حادثة بدليل فليس له الافتاء بها وقيل يجوز وقيل ان كان نقليا جاز

والا فلا دليل ان كان دليلها من الكتاب والسنة جاز والا فلا ظ وجوز خلو
الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة مطلقا فان دين الله لم يزل الى عهد عالم يتداعى الزمان
بزلزل القواعد والجبال راسيات وقوعه ظ الجبال عندنا لاكرين انه يجوز
خلو عصر من الاعصار عن الذي يمكن تعويض المتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا
او مجتهدا في مذهب المجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا
وبمنع الحنابلة محتجين بقوله ع لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي
امر الله واجيب بانه لا دليل على نفي الجواز بل لو دل على عدم الوقوع واجاد
الشيخ تقي الدين ان دين الله الى عهد شرح العنوان مذهب الحنابلة لكن ان
الحد الذي ينقرض به القواعد بسبب زوال الدنيا في اخر الزمان وقال في خطبة
شرح الامام والارض لا تخلو ان قام به الحجة والامة الشريعة لا بد فيها من
سالك الى الحق على واضح الحجة الى ان ياتي امر الله ع اشراط الساعة
الكبرى وتتابع بعده ما لا يبقى معه الا قدر الاخرى ومراده بالاشراط الكبرى
طلوع الشمس من مغربها ونحوه وقد توهم ما اختاره من انه لا يجوز خلو الزمان
عن مجتهد للزم اجماع الامة على ترك الاجتهاد الذي هو فرض على
الكفاية وله ان يحمل الكلام على ما اذا لم يبق على ما قبل ذلك وقال والده
العلامة عماد الدين في كتابه تلقيح الافهام عن المجتهد في هذه الاعصار وليس
ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد بل لاعراض الناس في اشتغالهم عن الطريق
المفضية الى ذلك واعلم ان هذا الذي نقله عن ابن دقيق العيد اشار اليه امام
الحرمين في باب الاجماع من البرهان لما تكلم على اخطاط علما العصر عن مبلغ
التواتر فقال والذي نرتضيه وهو الحق انه يجوز اخطاطهم لجواز شغور
الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة وانتهاء الامر الى الفترة وهذا سنستقصيه
في كتاب المتوى ان شاء الله تعالى انتهى وكذا قال ابن برهان في الاوسط
هناك ان كلام الخصم يقتضي ان تتعطل الشريعة لجواز وهذا محال لان
صاحب الشرع قد اخبرنا بتعطل الشريعة واندراس اعلامها فقال لا تقوم
الساعة وعلى وجه الارض من يقول لا اله الا الله وقال ان الله لا يقبض

العلم اتباعا وانما تبعه بعض العلما والمختار عند المصنف انه يجوز لكن
لم يقع وادلة الحنابلة تدل على عدم الوقوع ص واذا عمل العامي بقول مجتهد
فليس له الرجوع عنه وقيل يلزمه العمل مجردا عما وقيل بالشروع في العمل
وقيل ان التزمه وقال ابن السمعاني ان وقع في نفسه صحته وقال ابن
الصلاح ان لم يوجد مفت اخر فان وجد مخيرا بينهما س اذا عمل العامي بقول
مجتهد في حادثة فليس له الرجوع عنه الى فتوى غيره في تلك الحادثة بعينها
بالاجماع نقله ابن الحاجب والهندي وغيرهما واما قبل العمل فقيل يلزمه مجردا
عما لانه في حكمه كالدليل بالنسبة الى المجتهد وقيل يلزمه اذا اخذ في العمل
وهو احتمال لابن السمعاني وقيل لا يلزمه العمل به الا بالتزامه وقيل يلزمه
اذا وقع في نفسه صحته وحقيته حكاها ابن السمعاني وقال في الاخر
انه اقوى الاوجه وقال ابن الصلاح الذي يقتضيه القواعد انه ان لم يجد
سواه تعين عليه الاخذ بفتياه وان سوغ ذلك على التزامه والا سكوت نفسه
للاحقيته وان وجد فان اساء ان الذي افتاه هو الاعلم الاوثق لزمه بناء على
تقليد الافضل وان لم يسئ لم يلزمه وقال النووي في الروضة المختار ما نقله
الخطيب وعنه ان لم ير هناك مفت اخر لزمه مجردا فتواه وان لم تسكن نفسه
وان كان هناك اخر لم يلزمه مجردا فتابه اذ له ان يسأل غيره وحينئذ فقد
خالفه يجيء فيه الخلاف السابق في اختلاف المفتين ص والاصح جوازه
في حكم اخر س اذا منعنا من تقليد غيره في تلك الحادثة فهل يجوز له ان
يقلد غيره في وقائع اخر فمنهم من منع منه مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا وفي
المختصر ابن الحاجب ومنهم من فصل بين عصر الصحابة والتابعين وبين عصر الائمة
الذين تقررت فيهم المذاهب فجوز في الاول دون الثاني واليه صار امام
الحرمين ص واذا وجب التزام مذهب معين لعقده ارجح اوساويا ثم سبق
السعي في اعتقاد ارجح س فهل يجب على العامي ان يقلد مذهبا معينا ابتدا
وان لم يوجد منه تقليد اخذ فيه وجهان حكاهما ابن برهان احدهما لا
فيعلم هذا هل له تقليد من شاء او بحث عن اسد المذاهب فيه وجهان كالوجهين عن الاهلية

والثاني وبه قطع الكيا انه يجب عليه تعلم هذا هل يلزمه ان يختار مذهبا
يقلده في كل شيء وليس له التمذهب بل يستفتي لجرد الشهي قال الروياني
هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه التمذهب بمذهب
بل يستفتي من شاء لكن من غير تلقط الرخص ولعل من منعه لم يبق بعدم تلقطه
وقال المهدي الخلاف في المسئلة السابقة يجري هنا لكن بالترتيب فان
قلنا في الاولى لا يجب عليه تقليد فلان لا يجب عليه تقليد مذهب معين
ليبدأ نظر بق اول وان قلنا هناك يجب تقليده فهنا وجهان وهذا يعكر
على المصنف فانه صحح في الاولى الجواز وههنا الوجوب وقوله ثم ينبغي السعي
في اعتماد ما ترجح اي من حيث الاجمال وهذا مخالف قوله فيما سبق ومن
ثم لم يجب البحث عن الارجح كما ان الاينبغي يميل الوجوب ص ثم في خروجه
عنه بانها لا تجوز في بعض المسائل ش اذا التزم مذهبا معينا فهل يمنع
الخروج عنه حكوا فيه قولين مخرجين وهو الاصح في الرافعي بناء على ان التزامه
بمذهب معين غير ملتزم فلا يلزمه ذلك ومنهم من قال انه كالتعاي الذي لم
يلتزم مذهبا معينا فكل مسئلة عمل فيها بقول امام ليس له تقليد غيره وكل
مسئلة لم يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليده عنه ص وانه يمتنع تتبع الرخص ومنهم من جزم
وقالت ابو اسحق المروزي ش حيث جوزنا له الخروج عنه فشرطه ان لا
يتتبع الرخص بان يختار من كل مذهب ما هو الاهون عليه والا يمتنع قطعا
وقال بعض الحناطين من بلى بواسواس او شك او فتوط او يأس فالاولى اخذه
بالاخف والرخص ليلا يزداد مايه ويخرج عن الشرع ومن كان قليل الدين كثير
التساهل اخذ بالاثقل والعزيمة ليلا يزداد مايه فيخرج الى الاباحة وكلام
المصنف يقتضي ان ابا اسحق يجوز تتبع الرخص وهو ممنوع فقد رأيت في فتاوى
الحناطي من تتبع الرخص فسق ابو اسحق المروزي يفسق وقال ابن ابي هريرة
لا يفسق وهكذا حكاه عنه الرافعي في الاقضية وقال الشيخ عز الدين الشافعي
رحمه الله يقع مع القول باصابة كل مجتهد مشكل اما اذا جعلنا المصيب
واحدا فيتعين نظر من حيث احتياز الاهون ليشعر بالخلال وتساهل لكنه معا

ليس

منع لانه لما التزم
معينا صار لازما
التزم من مذهبه في
ومنهم من لم

من هنا الى قوله مسئلة اختلف
في المقلد وابن حل ونشر قريب
على المصنف من هذا حظ

رض

بان العقد الثابته واعتبار الاهون فحتمل ان يكون على وجه يسعه
باغلال وحمل حلاله فلا يسع مع الشك في مقتضيه ممنوع قلت احتمال
حلال الاغلال بعيد لان التبع يقتضيه وذلك منافٍ للعدالة ص مسئله
اختلف في التقليد في اصول الدين وحل النظر فيه حرام وعن الاشعري انه صح
ايمان المقلد وقال البصري مكذوب عليه والتحقيق ان كان اخذ بقول الغير
لغير حجة مع احتمال شك او وهم فلا يكفي وان كان جزما يكفي خلافا للرازي قاعدة
ص لما انهى المباحث المتعلقة باصول الفقه وما يتعلق من علم اللغة والنحو شرع في المباحث المتعلقة باصول الدين وقدموا الى ما هو علمي وعملي
اي يجب اعتقاده ولا يصح العقيدة الا به وسموا ما هو علمي لا عملي اي لا الخ معرفته
في العقائد وانما هو من رياضات العلم ولهذا حسن في التمييز بينهما وذكر
في الثاني جملة من علم الحكمة والطبيعي وجميع المسائل الاعتقادية تنقسم الى
مسائل المبدا ومسائل المعاد وفي الاولى تبتني العلم بالصانع تعالى وصفاته وافعاله
واسمائه وفي الثانية تبتني العلم بالحشر والنشر والصراط والميزان وسائر احوال
الاخرة وقوله اصول الدين علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وما يجب له
ويمتنع من الصفات واحوال الممكنات والمبدا والمعاد على قانون الاسلام
ويسمى علم الكلام لان اول مسئله دار فيه مسئله الكلام وقد اختلف في التقليد
فيه على مذاهب احدها وهو قول الجمهور المنع للاجماع على وجوب المعرفة
ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فامر بالعلم بالتوحيد والتقليد لا يفيد
العلم وقدم الله تعالى التقليد في الاصول وحث عليه في الفروع فقال في
الاصول انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحث على السؤال
في الفروع بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والثاني الجواز
ونقل عن الاشعري وغيره لاجماع السلف على قبول كلمة الشهادة من الناطق بها
ولم ينقل انه هل نظر او تبصر بدليل والثالث يجب التقليد وان
النظر والبحث فيه حرام والدليل لهذا المذهب طائفتان طائفة منعوا
النظر ويقولون اذا كان المطلوب في هذا العلم والنظر لا ينتهي اليه فالاشتغال

به حرام وطائفه يجوزون بالنظر ولكن يقولون ربما اوقع النظر في هذا
العلم في الشبه فيكون ذلك سبب الضلال وقد زل بسببه طائفه
من العقلا فيحرم الاشتغال به لاجل ذلك وقد توهم ان هذا مذهب الباقين
وغفر من السلف لنهيهم عن علم الكلام والاشتغال به ولا شك ان منعهم منه
ليس لانه ممنوع مطلقا كيف وقد قطع اصحابنا بانه من فروض الكفايات
وانما منعوا منه لئلا يكون له قدم صدق في مسالك التحقيق فيودي الى
الارتياب والشك والكفر وذكر البيهقي في شعب الايمان هذا قال
وكيف يكون العلم الذي يوصل به الى معرفة الله وعلم صفاته ومعرفة
رسله والفرق بين النبي الصادق والمتنبي مذموما او مرغوبا عنه ولكنهم
لاشفاقهم على الضعفه ان لا يبلغوا ما يريدون منه فيصلوا انهوا عن الخوض
فيه وقد بسط الخليلي الكلام على تعلم اعداد الاعداء الله تعالى وقال غيره القصد
من هذا الخلاف ان هذا واجب بل هو من فروض الاعيان فلا يجزي العوام
صحيح الاعتقاد بالتقليد ادون فروض الكفايات اذا قام به العلماء سقط عن
عزهم وهو الصحيح كسائر علوم الشريعه ونقل عن الاشعري ان ايمان
المقلد لا يصح وانه تقول سكير العوام وانكر الاستاذ ابو القسم القشيري
وقال هذا كذب وزور من لسانه الكرامية على العوام فانهم يقولون
الايمان الاقرار المجرد دون ما يقول الايمان الاقرار المسند عليه طريق
التمييز من المومن والكافر فانه افاق بينهما بالاقرار المجرد وعند
الاشعري الايمان هو التصديق والنطق بجميع عوام المسلمين انهم يصدقون
الله تعالى في اخباره فاما ما ينطوي عليه العقايد فالله اعلم به انتهى
وقال غيره من ايمانا لوضع عنه فانما اراد به ان من اخلج في قلبه شيء من
السمعيات القطعيه من حدث العالم او اكثرا والنبوه وجب ان يجتهد
في ازالته بالدليل العقلي فان بقي على ذلك لم يصح ايمانه وقال الاستاذ
ابو منصور في المنع اجمع اصحابنا على ان العوام مومنون عارفون بالله تعالى
وانهم حشوا الجنه للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لا يدرك فضل

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

انتهى

مناط للخلاف السابق وحاصله ان التقليد بطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بلا حجة وتارة بمعنى اعتقاد الجازم الموجب فالتقليد بالمعنى الاول قد يكون طنيا او وهميا كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجويز ان يكون المصيب في خلافه واشك ان هذا لا يكفي في الايمان عند الاشعري وسائر الموحدين وينزل عليه منصور الاشعري ايمان المقلد اي يصح ان يسمى به واما التقليد بالمعنى الثاني فلم ينقل احد من ائمتنا انه لا يكفي في الايمان الا ابو هاشم من المعتزلة كذا حكاه المصنف عن والده وكذا نقله الامدي في الابكار فقال وصار ابو هاشم الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل واشبه انهم ان قال ان صاحبه مؤمن عاص بتركه النظر الواجب ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل وسماه علما وعلى هذا فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر ثم قال المصنف ان الايمان اذا مشى عليه ومن ابتدأ ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة الجدليين ومن تصميم جازم ولا دليل عنده فهو الذي ذكره ابو هاشم ولعله المنسوب للاشعري والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعري لم يقل بذلك نعم اختلف اهل السنة في عصاته والاصح عند ابي حنيفة انه مطيع وعند آخرين انه عاص وهو الخلاف في وجوب النظر وقول من منع التقليد واوجب الاستدلال لم يرد المعنى الطرق المتكلمين بل اكتفى بالابكار خلوا عنه من نشأ بين اظهر المسلمين كالاستدلال بالمصنوع على الصانع وحكي عن بعض الاعراب انه قيل له بم عرفت ربك فقال البعر يدل البعير واثار الخطا تدل على المسير فسبحان العلوي وجوهر سفلي الا يدل على العليم الخبير وهذا هو الموافق لطريقة السلف فكل من وجد في نفسه ايمانا جازما بما ذكرناه وكان صدره منشرحا وقلبه مطمئنا كفاه ذلك في استحقاق اسم الايمان سواء انضمت له الطرق او حصل له ذلك بغيرها لا احسن العبير عنها

ام لا فان قيل ممكن حصول الايمان الجازم لمن لا يعرف الدليل قلنا اذا
حصل في الذهن فقد مات ضرورية وما لفت من غير قصد تاما صحيحا
انتج العلم وان كان العالم بالنتيجة لو سئل عن كيفية حصلت له ما اهتدى
لذلك الا بترك ان من تواتر عنده شيء حتى اورث له العلم به بعد نفسه عالما
به وان كان لا يستحضر اذا اخبرين له ولا اخبارهم كما بعد انسانا عالما
بالاسم الذي له ولا يستحضر السبب الذي علما به ذلك وبهذا يتضح كون
الصحابة رضي الله عنهم لم يسئل عنهم اعتنا بهذه القوانين مع الاتفاق على انهم
اقوى الخلق بعد النبيين ايمانا والله تعالى يغنينا عن عقايد بانوارة ولكنه
حجاب فلوينا عن جمالها سرادق

ليست هذه العايدة في الكتاب المشار اليه فرسالة

قال ابن عبد السلام في القواعد
اذا بلغ المكلف وليس له اعتقاد صحيح لزمه النظر حسب الامكان فان مات
قبل امكان النظر من غير تقصير فلا معصية ولا عذاب وان اخر النظر مات
قبل مضي زمان يسع مثله للنظر فهو عاص بالتاخير وهل يعذب عذاب كافر
فيه نظر واحتمال ص فلنعد عنه بان العالم محدث ش العالم بفتح اللام
هل هو مشتق من العلم او العلامة لانه علامة على جود صانعه قولان مبنى
عليها ان العالم يعم جميع الممكنات او يختص بدوي العلم منه والاصح
عمومه قال ابن ابي اصبع وكونه من العلامة اقوى بان اسمه يكون ماخوذا
من صفته واذا اخذ من العلم يكون اسمه ماخوذا من صفة غيره وهو العلم
الحاصل عن النظر فيه انتهى وهو عند المتكلمين كل موجود سوى الله ومنهم من
قال سوى الله وصفاته والاول يقول لا احتاج الى هذا فان الجلالة اسم الله
اسم له لجميع صفاته قاله الكيا وكذا قال المازري الصفات الوجودية لله
خارجة من قولنا كل موجود سوى الله فان الصفات ليست غير الله على ما
تقرر عند الاشعري وبين المتكلمين في بيان انواع العالم تقسيم اجمالي وهو ان
الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا او صفة للمتحيز او متحيزا ولا صفة للمتحيز
فهذه اقسام ثلثة الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة وهو الجسم
او لا يكون قابلا لها وهو الجوهر الفرد ثم الجسم اما ان يكون من الاجسام

ليس هذا موجودا في النسخ الذي بايدينا

من هنا الى قوله وهذا العالم بجملته علوه وسفليه ليس موجودا في النسخ الذي بايدينا

العلوي

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

من هنا الى قوله وقد ضللهم المسلمون غير موجود في النسخه المقروءه وانما هو

تصوير

فاستدل بافول الكواكب وشروقها وروالها بعد اعتدالها على حدوثها
واستدل بحدوث الافل على وجود المحدث والحكم على السموات والارض
بحكم البرات الثلاثة وهو الحدوث طردًا للدليل في كل ما هو مدلوله لتساويا
في علة الحدوث وهي الجسمانية فاذا وجب القضا بحدوث جسم من جنسه
جسم وجب القضا بحدوث كل جسم وهذا هو المقصود من طرد الدليل وفي
صحيح البخاري عن عمران بن حصين جا نفر من اليمن فقالوا يا رسول الله جئناك
لنفقه في الدين ونسالك عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شي
قبله وكان عرشه على الما وكتب في الذكر كل شي وخلق السموات والارض وفي
لفظ ثم خلق السموات والارض قال ايمنا وهذا تلقين من النبي صلى الله عليه
وسلم اياهم اصول الدين وتعريفهم حدوث العالم ووجود بعد ان لم
يكن موجودا وانفراد الرب بالوجود الازلي دون ما سواه من سايرالموجودات
والعجب من الامام الرازي في المطالب حيث ضعف هذه المسلة وقال ان
الشريعة سكتت عن الخوض فيها وذلك انما بلغت في الصعوبة الى حيث تحير
العقول البشرية عن الوصول اليها وورد الفاظ من التوراة تشهد لذلك
وما كان ينبغي له ذلك فانه لا يجوز مطالعة فضلا عن حكايتها لا سيما في
العقايد قال الخليمي في الاعتقاد بانتضا العالم وفنايه اعتراف بحدوثه
اذ القديم لا يفنى وسلك الاصفهاني شارح المحصول طريقا اخر فقال اتفق
الكل على ان العالم حادث لكن اختلفوا في الحدوث فقال اهل الحق
المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم تقدما مغايرا للتقدمات الخمسة
المشهورة وقالت الفلاسفة المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات
فقد اختلف تصور الحدوث في اختلاف المذهبين انتهى واعلم ان الخلاف
في هذه المسلة معهم مبناه على ما اخذ من احدهما ان القديم لا يجوز افتقاره الى
موثر عندنا فلا لزم لما اتفقنا على ان العالم مفتقر الى موثر منعنا قدمه لان
افتقاره من لوازم حدوثه وهو وقدمه لا يجتمعان وعندهم لا يمتنع افتقار
القديم الى الموثر فلا لزم انهم وافقوا العالم مع استنادهم الى الموثر الما خذ

وفي لفظ معه وفي لفظ غيره

من هنا الى قوله قال الخليمي ليس موجودا الى التسليم الذي اضافه

الان

الثاني ان الباري تعالى عند المسلمين فاعل بالاختيار اي بالارادة وعند
الفلاسفة فاعل بالذات وان صدوره عنه كصدور ضوء الشمس منها محمودوا
اسناد القديم اليها لفاعل وقالوا العالم قديم وان كان المؤثر فيه الله وهذه
العقيدة الفاسدة اصل لكل بلية كبيرة ضلوا فيها وموهوا بها على من لم يتدبر
في الاسلام نسأل الله العافية ص وله صانع وهو الله الواحد س العالم
كما يدل على انه محدث يدل على ان له محدثا لان الحادث جائز الوجود والعدم
والمختص بالوجود دون العدم المخصص وهو جاعله فوجب ان يكون خالق
لابد له من خالق واذا ثبت ان له محدثا فالدليل على ان الله تعالى الواحد
هو المحدث له وهو الذي بيده الخلق ثم لعله وسئل نبينا صلى الله عليه
وسلم عن بدء هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء غيره ثم ذكر الخلق وقد
بين ومن العجب ما بثبت ان احدنا ليس بقادر على خلق جارحة لنفسه اورد
سمع او بصر في حاله كماله وتمام عقله فلان يكون في حال كونه نطفة او علقة
اولى فوجب ان يكون الخالق هو الله فان قيل وهل في العقل دليل على
ان صانع العالم واحد قيل دلالة الفاسد المشار اليها في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه لو كان للعالم واحد صانع لكان
لا جرى تدبيرها على نظام وايتساق على احكام ولكان لغيره فيهما او احد
وذلك لانه لو اراد احدهما احياء شيء واراد الآخر اماته فاما ان ينفذ
ارادتهما فيتناقض لاستحالة فرض الفعل ان فرض الامتناع او امتناع
اجتماع الضدين ان فرض الاختلاف واما ان لا ينفذ ارادتهما فيودي
الى عجزهما او لا ينفذ ارادة احدهما فيودي الى عجزه والاله لا يكون عاجزا
لانه يلزم منه عجز قديم اذ لا تقوم به الحوادث والعجز القديم محال لانه
يستدعي محجوزا عنه وانما يتعلق العجز بالممكن بالمستقبل فاسد
اسم الصانع اشتهر على السنة المتكلمين في هذا العلم ولم يرد في الاسماء
قال والد المصنف ولكنه قرئ شاذا صنعة الله فلن اكتفي في اطلاق اسما
بورود الفعل اكتفي بمثل ذلك قلت وابن هو عن قوله تعالى صنع

الله الذي انفرد عن كل شيء ص والواحد الذي لا ينقسم ولا يشبه بوجه ص هذا
التفسير نقله امام الحرمين عن اصطلاح الاصوليين واما سبحانه احدي
الذات لانه لو قبل الانقسام لقبل الزيادة والنقص وهو منزه عن ذلك وقوله
لا ينقسم اي لا بأجزاء المقدار ولا باجزاء الاضافة وهو ان يكون
وجود مضافا الى ذاته والمضاف اليه شيآن واما الآن كذلك لان الانقسام
دليل الكثرة وهو محال على الله واعلم ان الوحدة تطلق في حق الاله من ثلثة
اوجه احدها بمعنى نفي الكثرة المصححة للتشبيه عن ذاته وهي تفسير الاحد
الصمد الباقي بمعنى نفي النظير عنه في ذاته وصفاته كما قال الشيخ واحدة
ووجوده بمعنى انه لا نظير لها في الوجود كنظر الرب تعالى واقلت بمعنى انه منفرد بالخلق
والايجاد والتدبير فلا مشاهم له في شيء من اختراع المصنوعات وتدبير المخترعات
وسهم من زاد معنى اخر وهو انه لا يشبهه شيء قال الشيخ ابو سعد وهذا الاسم
خصيصة في هذه المعاني ومن اصحابنا من قال انه حقيقة فيما لا ينقسم في نفسه
ولا يجري في ذاته واذا قيل واحد في الافعال اراد به لا شبيه له فهو كالعلم
وفي خطب ابن نباتة الحمد لله الواحد الذي لا ثاني له الخاصر قال عبد اللطيف
البغدادي اي لا قبال واحد صفال بعده اثنين فان الخصر انما ثني في العدد
ليثنى بعده البصر اي وجد له ليست من قبيل وهو العدد الذي يتالف منها
العدد وباني بعدها اثنان قوله ولا يشبه بوجه اي لا يشبه شيأ ولا يشبهه
شيء من المخلوقات كيف وهو قديم والعالم محدث وعلم من قوله بوجه نفي التشبيه
في كل شيء حتى في الوجود ان ما بالذات غير ما بالعرض قال الله تعالى الله
خالق كل شيء الخالق ص والله تعالى قديم لم يزل موجودا ص اما كونه قديما فلانه
لو كان حادثا لافتقر الى محدث وكان حكم الثاني والثالث وما يترتب اليه
كذلك ويتسلسل الى اثبات ما لا اول له من الحوادث وهو محال وكان
يستحيل وجود الخالق والمخلوق جميعا واذا استحال الحدوث عليه
سبحانه وهو ابتدا الاولية وجب الحكم بقدمه وهو نفي ابتدا الاولية
عنه اذ لا واسطة بين النفي والاثبات اذا اتحدت جهتهما واصل هذه الادلة

قوله تعالى هو الاول والآخر فمعناه انه كان قبل كل ما يشار اليه بانه محدث
واطلاق المصنف القدم على الله فيه وقف فيه من لم يرد في الاسماء وقد
عده الحليمي من جملة الاسماء وبدا به وقال لم يرد في الكتاب نصا ولكنه ورد
في السنة ومعناه الموجود الذي لا ابتدا لوجوده وهو في اللغة السابق
لانه القادم من قدم بمعنى سبق قال الله تعالى تقدم قومه يوم القيمة
فالله تعالى قديم اي سابق الموجودات كلها فيلزم ان لا ابتدا لوجوده واجب
له والا اوجد غيره فيكون مسبوقا بوجوده هذا خلف والقديم يستلزم الاولية
والآخرية ان ثبت فقدمه استحال عدمه وانما فسر المصنف القدم بذلك
لانه قد يراد به طول مدة الوجود وان كان مسبوقا بالعدم ومنه قولهم
انك لفي صلاك القديم واعلم ان العدم قد يستعمل فيه التعريف العدمي
وهو عدم الاولية او عدم الشيء بالعدم وهو مراد المصنف وقد يستعمل
فيه التعريف الوجودي وهو استغراق الازمنة التحقيقية والتقديرية
بالوجود وانما قلنا ذلك لان الزمان صربان تحقيقي وهو الصادر عن حركات
الافلاك وتقديري وهو ما قبل خلق الافلاك بمعنى ان عادها قبل ان
يخلقها الباري سبحانه كان ممكنا وكانت حينئذ الازمنة التحقيقية تصدر
عادا على هذا فلا بد من الجواب عن الحديث الذي رواه مسلم عن ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها
يوم الاحد الحديث فان هذه الايام لا يتحقق الا بوجود الشمس في الفلك
على حركتها المعلومة وقوله في الحديث وخلق النور يوم الاربعاء واشكل
انا لا نعلم نورا الا نور الشمس والقمر ونحوهما فقبل الاربعاء
بماذا تحققت الايام واصافان الشمس التي بها يتحقق الزمان لو خلقت في
زمان لزم تسلسل الازمنة والشهور ان يكون قبل الشمس شمس بها
يتحقق الزمان الذي خلقت فيه وهذا سؤال قلنا والجواب ان المراد بالزمان
الذي خلقت فيه الشمس الزمن التقديري لا التحقيقي وان الايام كانت حينئذ
تقدر به كما ذكر الزمان والتقدير بالسنين في مقام اهل الغفلة والنائم

ولا شئ عدهم ولا غيرها من مخصصات الزمن اليوم ص حقيقته مخالفه
لسائر الحقايق س اي مخالفه لاتساركها في لازم ذاته ولا صفاته ولا افعاله
وقد بين الله ذلك في قوله فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله تالله ان كنا لفي
ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين وما اضلنا الا المجرمون وزعم بعض
المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها عن بعض بصفات مخصوصه
وامتياز ذات الله عن غيرها بالصفات الالهيه وهي الوجود والقدره التامه
والعلم الشامل واشار صاحب الصحايف الى ان الخلاف لفظي وقول المصنف
حقيقته تقتضي الجزم باثبات الحقيقه وذكر ابو البقا تبعا للغزالي في المذكره
خلافا في ان لله تعالى ماهيه قال ويعني بالماهيه ما يسأل عنها بما كما قال فرعون
وما رب العالمين فمنهم من منعها وهم الفلاسفه ومنهم من اثبتها لان الوجود
الوجود الذهني اذ نتصور حصول الوجود المرسل في نفسه العقل في الاعيان
هم وجود الشئ عندنا نفسه دليل نفسه زائده عليه والنفوس تعلمه الحقايق

وقد منع ابن الرفعاني في بالصرورة وعاب ابن ابي هريره قول من قال لا يدرك ماهيته وقال الصواب
التعبير باطلاق لفظ الحصول على الله تعالى وقد اخطأ ان يقال لا يدرك ماهيته في مثال واخطأ له كتبه بقال ص قال المحققون
ابن سبانه في قولهم ليست معلومه الان س الحق ان الثبوت للماهيه على انه احدها واختلفوا هل
العقول عن الاحاطة بكيفيته فرجعت حيث انتهت طاقته من اثبات الكيفيه للدخول ص
يصح العلم بها للبشر الان اي في الدنيا فذهب القاضي وامام الحرمين والغزالي
والبكيا الهراسي في منعه الى الامتناع وحكاه الامام الرازي عن جمهور المحققين
قال وكلام الصوفيه يشعر به ولهذا قال الجنيد وابو علي ما عرف الله الا الله وذكر
الطرطوشي في الرد على اسطاطاليس ان الحرث المحاسبي قال لا يمكن ان يكون معلوما
للخلق وحكوا عن اسماعيل انه قال من ابعض لطلب مدبرا فانتهى الى موجود ينتهي
اليه فكره فهو مشبه وان اطمأن الى العدم الصرف فهو معطل وان اطمأن
الى موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق اكبر
الاكبار العجز عن الادراك الادراك ادراك اي اذا انتهى علمك الى ان تعلم العجز
عن معرفته فقد عرفت الحق وقد قيل حقيقة الامر ليس الى المزيد كها وكيف كنهه
الجبار في القدم واختار امام الحرمين انه ممتنع ان يكون الكل معلوما للبشر

ان الجزء متناه والكلي غير متناه وذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومه
بخصوص لو خصص احدهما انا مكلفون بمعرفته وحدانيته وذلك موقوف
على معرفة حقيقته فلو لم نوجبها لكلف ما لا يطاق وهو ضعيف اذ الدليل
على التوقيف وما ذكرها انا نحكم على ذات الله باحكام واحكم مسبوق بالعلم
والحق في العبارة الاولى وقد قال تعالى ولا يحيطون به علما
والمعلوم من الله ليس الا الصفات وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته ولذ
قال لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين اجابه بالصفة حيث قال رب
السموات والارض لتعذر الجواب بالماهية فجهل فرعون قومه من عدوله
عن الجواب المطابق لسؤاله ولم يعلم بعدا وبنه فهو الخطي في السؤال عن الماهية
وان يأتي به المتكلم في الجواب فعسى ما يكون وذكر ابو علي الميمي بلد الغزالي
في الذكر احتجاج امام الحرمين السابق قال وهذا اذا حقق سقط الاحتجاج
به وذلك ان نفي العلم عن الله تعالى ترجع الى استمرار وجوده ازلا وابدا
والى ان متعلقات صفاته لا نهاية لها واما ذاته فواحده وحقيقه
ذاته واحده اذ لا جزء لحقيقته ذاته والرب سبحانه وتعالى موصوف
بالقدرة على ذلك لانه ممكن ولا امتناع فيه وما احتجوا به لا حجة فيه
وما ذكرناه فهو الجاري على اصول ائمتنا رضي الله عنهم فلله
منه نعني ان المسئلة منصوصة في الجواهر والاعراض في النوع فحصل فيها مقامان
والحق الامتناع والادب مع الله تعالى على ما نبينه واذا كان الانسان
لم يدرك حقيقة نفسه فكيف يدرك الجزء وغايته معرفة الانسان
ربه ان يعرف اجناس الموجودات جواهرها واعراضها المحسوسة المعقولة
ويعرف انها مصنوعة ومحدثة وان محدثها الذي يجب ارتفاع كلها مع قيامه
ولا يصح بقاؤها وارتفاعه وفي هذا المقام قال الصديق الاكبر سبحان
من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وهو سبحانه
سمى له اسما موصوف له صفات ولا تعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه
ولا يقدر قدره الا لطفه ورأفته ورحمته وبره وجميل صفاته واجسانه

ان المحكوم عليه وهو
المعلوم عليه كاف توجه
الكلام تأويله بصير النفي اجمع

اندم

من الجزء في ابن الكلي

لزام والحصر ذا انفعال
واذا الحقوق ذلك يمنع في
العقول لعلق العلم بل تعلق

وهذا

وتمرله من عظيم عظمته وعزه الى قلوب عباده ما استطاع احد ان يعلم شيئا من
علمه فانه سبحانه لم تطلع الخلقه من جلال كبريائه سوى انه معبود اليه
والعجز عن درك الادراك ادراك اى اذا انتهى علمك الى ان تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق
والحوائج وامّا حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه فلم يصح ولو ثبت فمراد
امام الحرمين في الرسالة النظامية معناه من عرف نفسه بصفات الافتقار
عرف ربه بصفات الرب عز صفاته وقال الغزالي في المقصد الاسنى ان قيل ما السبيل
الى معرفته سبحانه بعدد ما يمكن الخلق وقد دعاهم الى ذلك قلنا فصل
الجواب بسؤال وهو انه لو قال لناصبي ما السبيل الى معرفة لذة الوقاع او اعمى
ما السبيل الى معرفة لذة النظر الى المرأة الحسناء قلنا هاهنا طريقان احدهما
ان نصفه حتى تعرفه والاخرى ان نصبر حتى يبلغ فتباشره فتعلمه او نصيره
بصيرا فتعلمه اما الاولى فعاسنا تشبه لذة الوقاع لحلاوة السكر لتقيس تلك
بهذه وهذا تقريب اسانيّ من حيث استراكهما في مطلق اللذة وان اختلفا في الجنسية
وكذلك لتعرفه الله سبحانه سبيلان احدهما قاصرة والاخرى مسدودة فالقاصرة
معرفته بآياته وصفاته والمسدودة وهي الاستطاعة الى ان نصيره الصفات
الا شبه على الجملة كانتظار الصبي فان ذلك محال ولا يتصور معرفة الله على
الكمال الا لله ص واختلفوا هل يمكن علما في الآخرة ش مرجوع علما الان
في الآخرة جائز واما الواقعون فاختلفوا هل تصير معلومة في الآخرة فمنهم
من طرد المنع كالفلاسفة وبعض اصحابنا كامام الحرمين والغزالي ومنهم
من توقف كالقاضي ابي بكر كذا نقله عنه الامام في غاية العقول
والآمدي في الابكار ونقل عنه الشريف في شرح الارشاد القطع بالمنع
وفي الصحيحين في حديث ابي سعيد فيأتيهم الله في صورة لا يعرفونه فيقول انا
ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه
فيأتيهم الله تبارك وتعالى في الصورة التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون
انت ربنا فيتبعونه قال الائمة المعنى انهم يرون الله على ما كانوا يعتقدونه
من الصفات التي هو عليها من تنزيهه وتقديسه وفي حديث آخر وكيف
يعرفونه قالوا انه لا شبيه له ص ليس بجسم ش لقوله تعالى وزاده بسطة

في العلم والجسم فبين ان الجسم قد يزيد على جسم اخر وذلك اجل ان التاليف
والاجتماع وكذا الاجزاء وذلك مستحيل في حق الباري وكذلك لازمه ولا
عبرة بخلاف المبتدعة من الكرامية ويلزم المجسمة القول بقدم العالم لان
الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم قال الامة لا يستطيع المجسمة ابدا اثبات
حدوث العالم لان الاجسام سواء له فلا يتصور ان يكون فيها قديم وحادث وقد
صاحب الخصال من الحنابلة عن احمد انه قال من قال جسم لا كالاجسام كفر
ونقل عن الاشعرية انه ليس وهذا النقل عن الاشعرية ليس بصحيح ص ولا
جوهر ش اي باجماع المسلمين ولا عبرة بخلاف ابن كرام فان الجوهر لغة هو الاصل
ومنه جوهر الحديد لانه اصل المركبات والباري سبحانه وتعالى ليس باصل
لغيره ولا مركب منه شئ وان الجوهر ما يقبل العرض فيتغير به مر تعالى الله
حال والله منزه عن ذلك ولعل ابن كرام انما جوز اطلاق الاسم دون
المعنى وهو ممنوع لان الاسماء توقيفية ومن جوز الاطلاق فيشترط عدم
الايهام ص ولا عرض ش فان العرض لغة القليل البقاء قال تعالى يريدون
عرض الدنيا واصطلاحا المستحيل البقاء وقد ثبت ان الباري سبحانه بقاء
لم يزل ولا يزال فاستحال كونه عرضا وان العرض ما يطرأ على المحل او يستقر
في محل قوم به والله منزه عن ذلك ص لم يزل وحده لا زمان ولا مكان ولا قطر
ولا اوان ثم احدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء ما احدثه لم يحدث
باتفاق فابداعه في الدهر حادث ش اتفق العلماء على ان وجود الباري تعالى
ليس وجودا زمانيا قال الامدي ولم يسبق فيه خلاف وان كان مذهب
المجسمة خلافه كالجزائي الحيز والمكان وما ذكره المصنف مستفاد من
حديث عمران بن حصين الذي لما سأله عن اول الامر فقال كان الله ولم يكن
شيء قبله وفي لفظ معه وفي لفظ غيره فاثبت وجود الباري بلا زمان واجهة
ولا هواء ولا ملا ولا خلا وقوله ثم احدث هذا العالم اي باختياره خلافا
للفلاسفة في قولهم فاعل بالذات وقد سبق فساده وانه سبحانه وتعالى
فاعل بالاختيار فله تقديم الفعل وله تاجيره فحسب اختياره والدليل عليه

وكان عرشه على الماء وكذا في الارض كل شيء خلق الله قبل السموات والارض

وربك يخلق ما يشاء ويختار
ان الله على كل شيء قدير
تعالى الله رب العالمين وقل يرحمه
عما ذكر بقوله تعالى

قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات الآية وتقديره انه لو كان فاعلا بالطبع
وجب ان يوجد معه ما اختلفت افعاله مع اتحاد اسبابها كالنار في احراقها والماء في
اغراقه وتبريده والشمس في تسخينها لكن افعاله مختلفة مع اتحاد اسبابها
لان الجسم الواحد من النوع كالرمان مثلا يسقى بماء واحد ثم يختلف في طعمه
لمسه حلو ومنه حامض فاختلاف طعومه مع اتحاد ما يغذيه وينميه دليل
على ان الصانع فاعل بالاختيار لا بالطبع وقوله لم يحدث باختراعه في ذاته

والله تعالى خالق كل شيء
عز وجل

حادث اي والا لازم النقص فيما لم يزل والنقص بذلك ان من اصول العقايد
كما قال الخليلي اثبات ان وجود كل ما سواه كان من جهة ابداعه واختراعه اياه
ليقع به البراءة من قول من قال بالعلة والمعلول وهم قوم من الاوايل قالوا ان
الباري تعالى موجود غير انه علة لسائر الموجودات وسبب لها بمعنى ان
وجوده اقتضى وجودها شيئا فشيئا على ترتيب لم يذكروه قالوا المعلول لا يفارق
العلة مواجب اذا كان الباري لم يزل ان يكون ماده هذا العالم لم يزل
معه فراجت ايجاد العالم باختيار وارادته المخترع لها لا من اصل تقدم
انتفى عن قوله التعليل الذي هو وجوب اسم الكفر لقائله كما تعطيل ص تعالى
الله عن هذا ثابت في بعض النسخ وهو حجة على عموم تعلق ارادته
بالكاينات خيرها وشرها والمعتزلة قالوا انما تصح ذلك بعد ثبوت انه
مريد لكل كاين وهو تعالى لا يريد والاول ممنوع لانه انما يريد الخير
والطاعة لا الشر والمعاصي وجوابه انا نثبت انه مريد لكل كاين لان
المصحح لتعلق ارادته بالخير والطاعة انما هو امكانها والامكان مشترك
بين الجميع فيكون مريدا لسائر الكاينات الممكنة وهو المطلوب وحكى الامام
فخر الدين في شرح الاسماء ان القاضي عبد الجبار دخل على الاستاذ ابي اسحق
وهو في دار الصاحب ابن عباد فقال القاضي سبحان من تنزه عن الفحشاء فعرضها
الاستاذ على مذهب اهل السنة في خلق الله تعالى وارادته الكاينات فقال
الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فقال الاستاذ عبد الجبار
الي قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وعنده الارادة شرط في الامر فلا جرم لزم على

وابه ان الله منزه عن القضاء امر واراده واشار الاستاد الى قوله تعالى
تعالى لما يريد فقد جمعا عقيدة الطائفتين في كلمتين الا ان كلمة عبد
الجبار حكاية على سبيل الخرف هاهنا وانه متنازع في ان الارادة شرط للامر وفي
ان النهي عما يريد وقوعه او الامر بما لا يريد وقوعه او الامر جائز وذلك
محال على الله ص ليس كمثله شيء ش وهو السميع البصير هذه الآية او فاتحة
واخرها اثبات فمن جمع بينهما بان اثبت لله ما اثبته ونزهه عما لا يليق به من مشابهة
المخلوقات واثبت غير ممثل ونزه غير معطل فقد اصاب فقد رد على المجسمة
وغيرها رد على المعطلة وفي تربيعها سر لطيف لانه لو ابدا بذكر النفي لاوهم
تشبيها بينه وبين المخلوقات من حيث ان غير السميع البصير فاذا اوتع بنفي التشبيه
اوتبعه هذا المحظور وصار اثباتا لله للسميع والبصير لنفسه لا بما ذكر فنفيه
وقد اختلف في الكاف هل هي زائدة وسبق الكلام عليه في انواع المجاز ص القدر
حبه وبغضه منه ش قال الخطابي يتوهم كثير من الناس ان معنى القدر من الله والقضاء
منه الاجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدره وليس كذلك وانما معناه
الاخبار عن تقدم علم الله بما يكون من افعال العباد واكسابها وصدورها
عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها فالقدر اسم لما صدر منه ذلك عن فعل
العادد كالهدم والنقض اسم لما صدر عن فعل الهادم والناقض ويقال وقدرت
الشيء بتخفيف الدال وتشديدها بمعنى واحد وهي والمعنى ان كل حادث من خير
وشر ونفع وضر فهو مستدال قدرته واراداته تعالى اما كل شيء خلقناه
بقدر وخلق كل شيء فقدره تقديرا وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن
الله اي بقضاء الله وقدره وما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم
الا في كتاب من قبل ان نبرأها وقال بلوكم بالشر والخير فتنة واذا اراد
الله لقوم سوءا فلا مرد له وفي الحديث الصحيح كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز
والكيس وهو من لوازم القول بخلق الافعال كلها وهي مسئلة القضاء والقدر
الذي لا يتم الايمان الا به ونعتقد ان كل شيء من الطاعة والعصيان والنفع
والضر بخلق الله وارادته خلافا للمعتزلة فانهم يعتقدون ان الامر مستانف

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

ك الكفر

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

لا توجب تغيرا في الذات وسئل بعض المتكلمين لماذا لا انتقال وذلك
كحال اسطوانة قائمة بعض الامكان قام انسان عن يمينها فحسن ان يقول
الاسطوانة عن يسارة ثم يقول الى جانبها الاخر فيقول صارت عن يمينه
ثم يقول الى غيرها فيقول امامه وكذلك سائر الجهات فالاسطوانة لم تتغير
وانما المتغير هو ولكن صدقت هذه العبارات على الموضع الاضافة فكذلك
اذا قلنا الله عالم الان بما نحن عليه وقد كان سبحانه عالما بما كنا امس عليه
وسيكون تعالى عالما بما نكون عدا عليه فليس هذا اخبارا عن تغير علم الله بالاحاد
عنه بالفعل الماضي والمستقبل والحال بل التغير جار على احوالنا والرب
سبحانه امس واليوم وغدا في نعتي كونه عالما في جميع الاحوال على حد واحد
فتمسك بتقدير هذا الموضع فانك لا تجده هكذا في مصنف سبحان الاول
وقع في كلام امام الحرمين في البرهان ما يوهم موافقة الفلاسفة حتى قال
الماوردي في شرحه ودوت لو محوتها يا عيني وليس ذلك مراده بل مراده
كما قال ابن دقيق العيد رحمه الله وما كان شيخنا عماد الدين السبكي
رحمه الله يحكيه ان العلم هل يتعلق بالاشياء تعلقا اجماليا او تفصيليا
فيقول كما ان الاشياء لا تدخل في الوجود كذلك لا يتعلق به العلم
التفصيلي وهلم سوا لان استحاله لانه لو دخل في العلم لكان اما ان يبقى من
المعلومات شيء او لا فان لم يبق شيء فقد تناهت والعرض خلافه وان بقي شيء لم
تحط الاحاطة به وهذا الذي اراده هو شنيع عليه ايضا لكنه دون الاول
فان منكر العلم بالجزئيات يقول لا تعلم شيئا منها اصلا لانها لم تدخل في الوجود
والامام لم يدخل والما هذا الذي اراده الامام فهو ان العلم لا تعلق بما لم يدخل
الوجود لعدم تناهيه اما ما دخل في الوجود فانه يعلم وهو قريب من مذهب
جهم وهشام عنهما نقولان لعلوم حادثة والامام يقول بعلم واحد
قديم الثاني ما سبق من ان الفلاسفة هو المشهور وقال الامام في المطالب
هذه الحكاية عنهم نظر فان ذاته المخصوصة ذات معينة وهو عالم بتلك
الذات المعينة ولا معنى للجزئي الا ذلك قال والظاهر من مذاهبهم انهم يعترفون

كونه عالما به من حيث انه هو وانما ينكرون كونه تعالى عالما بالمغيرات من
حيث انها متغيرة وينكرون كونه عالما بالجزئيات بحسب مقاديرها المعينة
المخصوصة ص وقدرته لكل مقدور ش اي وقدرته شاملة لكل مقدور
جوهرا وعرضا والمراد بالمقدور الممكن واما المستحيلات فلعدم قابليتها
للوجود لم يصح ان تكون محلا لتعلق الارادة لانتفاء القدرة ولم يخالف
في ذلك الا ابن حزم فانه قال في كتاب الملل والنحل ان الله عز وجل قادر ان
يقدر ولدا انه لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وهذا عندهم ان ايجاد الولد عليه
محال والمحال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء انما يكون لقصور فيها
عنه وانما رد لعدم قبول ذلك الشيء لتأثيرها فيه لعدم امكانه بوجوب او امتناع
والجمهور الاول الباقي وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في كتاب
التهذيب في اصول الفقه ان اول من اخذ منه معنى المحال وخصمه ادريس
صلوات الله عليه حيث جاءه البليس في صورة انسان وهو كان يخيط وفي كل
دخلة وخرجة يقول سبحان الله والحمد لله فجاء ليغتره وقال الله تعالى يقدر
ان يجعل الدنيا في هذه الفسحة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم
هذه الابرة ويخسف الابرة في احدى عينيه ويجعلها عورة له وهذا وان لم
يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا يرد قال
وقد اخذ الاشعري من جواب البليس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس وتوضيح
هذا الجواب تقال ان اراد السائل بقوله ان الله يقدر ان يجعل الدنيا في فسحة
ان الدنيا على ما هي عليه والفسحة على ما هي عليه فلم يفعل ما يعقل فان الاجسام
الكثيرة لا تحتمل ان تكون في مكان واحد وان اراد انه يصغر الدنيا قدر الفسحة
ويجعلها ذرة او يكبر الفسحة قدر الدنيا او اكبر فيجعلها في الفسحة فلعجزي الله قادر
على ذلك وعلى اكبر منه فلم يصل له ادريس الجواب هكذا الا
معاندة فهذا عائد على هذا السؤال بخسف العين وهو عقوبة كل سائل
وشمل اطلاق المصنف القدرة على القبيح والمخالف فيه النظام قال القبيح محال
على الله والمحال غير مقدور عليه قال الامام واهل السنة قالوا ان الله قادر

على كل شئ ولا قبح الا ما قبحه الله ص ما علم انه يكون ارادة وما لا فلا س
مذهب اهل السنة ان الارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله وقوعه يريد
وقوعه وذهبت المعتزلة الى ان الارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريده
وان لم يقع وابنى على هذا ان الله مريد للكائنات خيرها وشرها طاعاتها ومعاصيها
عندنا وعندهم لا يريد الشر والمعصية سواء وقعت ام لا ويريد الخير والطاعة
وقعت او لا وقالوا انه لا يقال انه يريد ان لا يكون شئ والارادة عندهم
لا تتعلق بالمعدوم وضعفه اصحابنا بقوله تعالى يريد الله ان يجعل لهم حظا في
الاخرة قالوا ان الله يريد الطاعات وان لم يقع ان اراد ذلك ويكره المعاصي
وان وقعت ان اراد انتفاءها ومن الدليل ان الله لا يريد ايمان الكفار قوله
تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وتلخيص الخلاف ان الارادة عندهم
توافق الامر وعندنا توافق العلم فعلى هذا ايمان ابي جهل مامور به وغير
مراد عندنا وكفره منهي عنه ومراد وعندهم الامر بالعكس فيلزم
تخلف المراد عن ارادة تعالى عن مراد قال الاشعري ولو اراد ما لم يقع لكان
نقصا في ارادته لجهلا فاعترض عليه فيما نقلت به وتوسط بعض المتاخرين بما
يرفع الخلاف فقال الارادة قسمان ارادة امر وتشريع وارادة قضاء وقدر
فالاول انما تتعلق بالطاعة دون المعصية سواء وقعت ام لا لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثانية شاملة لجميع الكائنات محيطة
بجميع الجزئيات طاعته ومعصيته كما قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله ان كان
الله يريد ان يغويكم وقول من قال مراد الله من الخلق ما امر عليه صحيح هذا
المعنى لا بالمعنى الاول والحكم الجزئي على وفق هاتين الارادتين فمن نظر
الى الاعمال بما كان تصيرا ومن نظر الى القدر دون الشرع او عكس
فهو اعوذ كقول مشركي قريش لو شاء الله ما اشركنا ولا ابائنا فاعتقدوا ان
كل ما شاء الله كونه ووقوعه فقد رضيه وليس كذلك وانما اراده
كونا لا شرعا وهذا قال بعده قل فلله الحجة البالغة اي على خلقه حتى ارسل

لهم الرسل بشرا يعبدونه وهو يعاقبهم على مخالفته امر وارادته لرغبته وان وافق
ذلك ارادته القدرية فاذا قال العبد تقدمت الارادة بالذنب فلا اعاقب
كان بمنزلة قول المريض قد تقدمت الارادة بالمرض فلا الام ومع هذا جها
ياعتلال بالقدر ذنب ان يعاقب عليه وانما اعتل بالقدر ابليس حيث قال
فبما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم وتابعه شيعته المشركون فقالوا
لو شاء الله ما اشركنا فاما ادم عليه السلام فقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم
تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين واما قوله لموسى عليهما السلام اتلومني
على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني وقول النبي صلى الله عليه وسلم فحج ادم
موسى فانما يصح الاحتجاج لو قوعه بعد التوبة وارتفاع اللوم عنه فهو اخبار
منه بالحق المحض على التوحيد والبراة من الحول وانما المذموم الاحتجاج
مع الاصرار على الذنب على ان بعضهم قال لم يدل على المعصية وانما لامه على
المعصية التي فالت ذريته بخروجهم من الجنة ونزولهم دار الابتلاء والمحنة
فذكر الخطيئة منبها على سبب تلك المصيبة والقدر يحتج به في المصايب
دون المعايب ص تعالوا عن مستهجن ولا مساه س الذي على الجماهير
من عمتنا ان القدم والبقا يرجعان الى حق الله تعالى الى استمرار الوجود
في الماضي الى غير غاية وفي المستقبل الى غير نهاية وذهب الغزالي الى انهما من
اوصاف النفي وانهما يرجعان الى نفي عدم سابق والى نفي عدم لاحق وان
هذه الاسما بحسب اضافة الوجود في الزمن الى الماضي والمستقبل ولا يدخل
الزمان الا المتغير بواسطة التغير والرب منزه عن التغير فلا يلحقه الزمان
لانه كان قبل خلق الزمان وذهب عبد الله بن سعيد الى ان الباري قديم
بقدم وهو صفة زايدة على وجوده وقدمه قدم لنفسه وللموصوف به وباقي
بقاء وان بقاءه بقا لنفسه وللموصوف به والحق انهما ليسا بصفتين زايدتين
على الوجود والا لزم قدم القديم وبقا البقا ص لم نزل باسمايه
وصفات ذاته ما دل عليها فعله من قدرة وعلم وحياة وارادة والتنزيه
عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقا س مذاهب الناس في الصفات

لله ذهب اهل الحق الى اثبات الصفات وانها زائدة على مفهوم الذات
ويجمعها قول الشاطبي رحمه الله تعالى ۞ حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير
ما اراد جرا ۞ ورجعها المصنف الى ما دل على فعلها او يقتضي التنزيه
ورجعها الشيخ عز الدين الى القواعد الى ما لا تعلق بغير كالحياة والى ما تعلق
بغير كشفا كالعلم والسمع والبصر والى ما تعلق بغير مؤثرا كالقدرة والى
ما تعلق بغير من غير كشف ولا تاثير كالكلام واعمها تعلقا الكلام والعلم
واخصها السمع وتوسطها البصر الثاني قول الفلاسفة وقدماء المعتزلة
نفي الصفات وانه لا صفة هناك سوى ذاته وتقولون لو ثبت لزم التركب
في الذات ولا نزاع بينهم في ان لله اسما وصفات لكن بعض من جمع بين
الحدث والفلسفة كابن حزم منكر لفظ الصفات وطعن في الحديث الذي
في الصحيحين انها صفة الرحمن بطعن غير مقبول وجوزوا اطلاقها عليه
لغة وقالوا انها مسميات سماعية محروبة من الاضافات فلا يقال عالم
ولا قادر ولكن يقال ليس بجاهل ولا عاجز وبالغوا في نفي الكثرة عنه
حتى قالوا ان وجوده وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة له تضاف
وجوده اليها ثم اختلفوا وقال بعضهم معنى كونه عالما قادرا انه
ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت ولذلك سائر ما يسمون السلبية وقال
اخرون هو كذلك لعان ليست موجودة ولا معدومة هي مسفة من
المعاني السوسة سموها احوالا كالعالمية والقادرية والحسية وهي
كونه عالما قادرا حيا والثالث قول متاخري المعتزلة كابي هاشم وغيره
نفي حقايق هذه الصفات واثبات احكامها فقالوا عالم لذاته لا لعلم
وكذا الباقي بعلمها ان لصفة غير الموصوف فلو كان له صفات للزم
تعدد القدم وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
وتقولون سبوت لعالمية والقادرية له بنا على انها نسب واضافات
لا وجود لها في الخارج بخلاف العلم والقدرة والحياة فانها صفات
حقيقية ولما ان الله اثبت هذه الصفات لنفسه في كتابه العزيز

فيجب

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

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

اسالك بجلال اسمك او استاثرت به في علم الغيب عندك الثالث لك ان تسال
عن الفرق بين المذهب الثاني والثالث اعني مذهب الفلاسفة والمعتزلة وما
الفرق بين من نفى الصفة او نفى حكم الصفة وجهة ان الحكم وهو عالم قادر
ثبت بالنص وعلم بالضرورة وتناولت صفة العلم او القدرة لا سبيل الى
ثبوتها بالنص وانما ثبت بالدليل ولسر لذلك ولهذا عدها بعضهم مما ثبت
بالصيغة لان العالم بوضع الالسن العلم لا لمن ادرك فقط فيكون هذا من
الثابت بنص الكتاب وعلى هذا جرى ابو الوليد بن رشد فقال لا فرق بين
من قال ليس لله علم ومن قال ليس بعالم الرابع انا قال المصنف لم يزل
ولم يعلم قديم لان هذه الصفات للرب سبحانه عند السلف من اصحابنا لا
تقال لها قديمة لان القديم عندهم هو المتقدم فلا يجوز ان يقوم بالصفات قدم
بل هي ازلية كذا حكاه ابن القشيري في المرشدة له وعند الاخص صفات
ذات الرب قديمة ومع ان يكون القدم بعدم بل العدم قدم النفي الخامس
حصر صفات ذاته من صفات فعله كالخالق والرازق فانها حادثة
عند الاشعري وفي فما لا يزال ولا يصح وصفه بها في الازل فان الخالق
حقيقته هو الذي صدر الخلق منه فلو كان قديما لزم قدم الخلق وصار
الجسمة وغيرهم الى القول بقدمها ولا يجوز له ان يحدث له صفة لم يستحقها
فيما لم يزل وانه لم يستحق اسم الخالق لخلقه وان اريد بالخالق القادر
على الخلق لم يسبق بقدمه خلاق قال السبكي واني المحققون من اصحابنا
ان يقولوا انه لم يزل خالقا ولكن يقولون خالقا لم يزل رازقا لم يزل قادرا
على الخلق والرزق لانه لم يخلق في الازل ثم خلق واذا سمي خالقا بعد وجود
الخلق لم يوجب ذلك تغيرا في ذاته كما ان الرجل اذا سمي ابا بعد ان لم يسم
به لا يوجب ذلك تغيرا في نفسه ومن اصحابنا من قال بجواز القول بانه
لم يزل خالقا رازقا على معنى انه يخلق ويرزق اذا شاء واشار الغزالي
الى ان الخلاف لفظي فمن قال وصف الله بالخالقية والرازقية في الازل لقوة
لا بالفعل والحقيقة وكذا جميع الصفات الموتر ووصفه بها عند خلق

العالم بالفعل والحقيقة وقولنا ان الله تعالى خالق في الازل منزله قولنا السيف
قاطع في الغمد وظن بعض الحنفية انه اراد الاطلاق المجازي فقال لا يصح اطلاق
ذلك في اسماء الله تعالى لان المجاز بعد النفي السادس اعتزم بعضهم على
الاشعرية في قولهم في الصفات لست عين هو ولا هو غيرها وقالوا وتعوا
في صريح التناقض وهذا كلام حقيقة بالتعبير وهو ما اجاز مفارقة احدهما
الاخر بزمان ومكان او وجودا وعدما وهذه الصفات لكرمه لا يقبل
ذلك فلا تعالى عن غيره ولا هو غيرها وعبر بعض الاصحاب عن ذلك ان الصفات
ليست عين ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
ص وما ورد في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى ونبرء عند
سماع المشكل ثم اختلف اصحابنا اتاول ام نفوض مع اتفاقهم على ان جملتها
بتفصيله لا يقدح س ذكر هذا عقيب صفات الذات لسبقه على ان
الصفات لا تنحصر فيما ذكروا بل ورد صفات اخر موهمة كما سبق والقصد ان
كلما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللايقة بجلاله نعتقد ظاهر
المعنى وما ورد فيهما من المشكل بما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله
تعالى وجاء ربك والملك صفا وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة
فانا ننزهه عند سماعه عما لا يليق به والعلماء فيه مذهبان مشهوران
فمنهم من يفوض علمه الى الله تعالى ويسكت عن التاويل بشرط الجزم بالتنزيه
والتقديس واعتقادهم عدم ارادة الظاهر المفضي للحدوث والتشبيه
وهذا مذهب السلف رحمهم الله تعالى ولهذا يقفون على قوله تعالى
تاويله الا الله ثم يبتدون والراسخون في العلم يقولون امنا به وقالوا
امروها كما جاءت بلا كيف فقولهم كما جاءت رد على المعطلة وقولهم بلا
كيف رد على المشبهة ومنهم من يقول بالتاويل وهو مذهب الخلف وشرطوا
كون التاويل لايقا بجلال الله تعالى وكون المول متسعا في لغة العرب ولهذا
قال بعضهم مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف اعلم اي احوج الى مزيد

من العلم

من العلم واساغ وكان امام الحرمين تاول اولا ثم رجع في اخر امره وحرم
التاويل ونقل اجماع السلف عليه تعالى في الرساله النظاميه والذي
ندين به ونعتقد ان الله به عقلا اتباع سلف الامه فلا اولى الا اتباع وترك
الابتداع والدليل السمعي الناطق في ذلك اجماع الصحابه رضي الله عنهم فانهم
درجوا على ترك التعرض لمعانيها مع انهم كانوا الاكثرون جهدا في ضبط قواعد
الملة والتواصي بحفظها وتعلم الناس ما يحتاجون اليه فيها فلو كان تاويل
هذه الظواهر مسوغا او محتوما لا شك ان يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم
بفروع الشريعه وقال ابن القشيري في تفسير تعلق قوم باحاديث
الجهل في ذلك مع دعوى الاخذ بالظاهر ولا يخفى ان لظاهر المتشابه في
كل لفظ يوهم التشبيه فان اعترف هؤلاء بانهم لا يشبهون فقد تركوا الظاهر
بالضرورة وعند ترك الظاهر فلا منع من تكلف تاويل ممكن وقال
الشيخ عز الدين في بعض فتاويه طريقة التاويل بشرط اقربها الى الحق
لان الله تعالى انما خاطب العرب بما يعرفونه وقد نصب الادلة على مراده
من اياته كما انه قال ثم ان علينا بيانه وقال ارسوله صلى الله عليه وسلم لتبين
للناس ما نزل اليهم وهذا عام في جميع ايات القرآن فمن وقف على
الدليل فقد افهمه الله مراده من كتابه وهو اكمل من لم يقف على ذلك
اذ لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتوسط حاجة الى دقيق
العبد في عقيدته له فقال يقول في الالفاظ المشكلة ننزه عما لا يليق
بجلاله ونقول انها حق وصدق على الوجه الذي اراده قال ومن اول
شيئا منها فان كان تاويله قريبا على ما تقتضيه لسان العرب وبينهم
في مخاطبتها بها لم ننكر له مسعده وان كان تاويله بعيدا توقفنا عنه
واسندناه ورجعنا الى القاعدة في الايمان بمعناه والتصديق به
على الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان معناه من هذه الالفاظ
ظاهرا مفهوما من مخاطب العرب قلنا به واولناه من غير توقيف
كما في قوله تعالى يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله

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

كان

مشهودًا معناه ان صلاة الفجر فان قالوا حلفه من القول فنا الكلام
الاول متعلق متعلقه بتعلق العلم الازلي ويجري مجراه عند نجد المتجددا
واذا لم يسع ثبوت هذه الصفة والتعليم معدوم عن علمنا لم يسع ثبوت الامر
الازلي ومن ثم احالت المعتزلة ثبوت الامر من غير مامور بنا على اصلهم ان
لا كلام الا العبارات وهذه الشبهة بعينها هي شبهة القايل بخلق
القران فانه قال لو كان كلامه غير مخلوق لكان لم يزل مخبرا انا
ارسلنا نوحا ولم يرسل وذلك كذب وقد عارضهم الاصحاب منهم البيهقي
بانه قد قال وقال الشيطان لما قضي الامر وهو لم يقل بعد فيلزم ان يكون
كذبا فان قالوا معناه سيقول قيل كذلك قوله انا ارسلنا نوحا الى
انه قبل الرسالة يخبر انه سيرسل فاذا ارسل صار مخبرًا عن رسالته انه
وقع من غير ان يحدث مخبرا كان علم بانه سيكون لدنيا علمه فانه كان
واذا كان لم يحدث علم انما حدث المعلوم دون العلم والخبر واعلم
ان الناس في كلام الله ثلاث فرق اهل السنة يقولون ان كلامه تعالى معنى
نفساني قايم بذاته تعالى قديم منزه عن الحرف والصوت وما يدل
من الحروف والاصوات الدال عليه على لسان الرسل حادث ولكن
تجنب اطلاق هذا الاسم عليه ابدًا الا عند الحاجة الى البيان للمتعلم
ونطلق ان كلام الله منزل غير مخلوق اسيا بالسلف الصالح وحذرًا
من ايهام ان الكلام الازلي والفرق الثانية المعتزلة لا
يسمون كلام النفس والى اثباته القائلون بانه متكلم بحرف
وصوت قايم بذاته وهم قسمان قسم يلزمون حلول الحوادث
بذاته تعالى الله عن قولهم وشرذمة يقولون والاصوات
قديمة وهولاء لا يفهمون ما يقولون لانا نعلم ضرورة وحسابان
الكاف قبل النون ولا اجتماع في زمن واحد ثم يلزمهم ما لزم النصارى
في اعتقادهم ان صفة من صفات الله القديمة وحدت المسيح اما
كلامه او علمه فانهم اقدمه ولزمهم جميع المسلمين وتبرؤا منهم وسموا

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

غير ذي عوج قال غير مخلوق وقال البوطي عن الشافعي انما خلق الله كل شيء بكن فلو كانت هي مخلوقة لخلق مخلوقا قال الامدي ولو كان كن الاول مخلوقا فهو مخلوق بكن اخرى واخرى الى ما لا نهاية وهو مستحيل وقال سفيان بن عيينة رحمه الله تعالى في قوله تعالى الا له الخلق والامر فصل بين المخلوق والامر ولو كان الامر مخلوقا لم يكن لتفصيله معنى قال ابن عيينة فرق بين الخلق والامر فمن جمع بينهما فقد كفر اي من جعل الامر الذي هو قوله من جملة ما خلقه فقد كفر واما ان القرآن هو الامر فلقوله تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا وروى هذا الاسناد عن احمد بن حنبل ومحمد بن يحيى الذهلي واحمد بن سنان وغيرهم من الائمة وذكر البيهقي باسناد صحيح عن عمرو بن دينار رضي الله عنه قال سمعت شيوخنا منذ سبعين سنة يقولون القرآن مخلوق قال وصحبه جماعة من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر وجابر وابن الزبير واكابر التابعين ثم قال وروينا هذا القول عن الليث بن سعد وسفيان وابن المبارك وحماد بن زيد وابن مهدي والشافعي واحمد بن حنبل واي عبد والبخاري وسبحه حلة سواهم وانما احدث هذه البدعة الجعد بن درهم ومنهم كان اخذ عنهم فذبحه خالد بن عبد الله القسري يوم الاضحى قلت وكان الاجماع منعقدا حتى جاء الحماري وزعم انه مخلوق على انه معنى انه مقدور وتبعه ابن معزلة البصرة ونقل عن داود الظاهري انه محدث وليس بمخلوق ونسب للبخاري وفيها ان بطال من هو منه في اخر كتابه وقد هجر الامام داود لما بلغه ذلك عنه ومنعه من الدخول عليه وقال السبكي في مناقب الامام احمد يحتمل ان يكون داود لم يقف في الفرق بين اللفظ والملفوظ كما كان محمد بن اسمعيل البخاري يذهب اليه فنسبه محمد بن يحيى الذهلي الى حم وكلاهما بري منه ثم اسند الى سعد بن ابرهيم قال قرئ عن ابن سلمان مسلة الاعتقاد

فقال فيه كلام الله غير مخلوق ولا محمول ولا محدوث وعلى داود انه قال
اما الذي في اللوح فغير مخلوق واما الذي بين الناس فمخلوق قال الذهبي
رحمه الله تعالى في الميزان وهذا اول شيء على جهله بالكلام فان جماهير الامة
يفرقون بين الكلام في ان الكل حادث وانما يقولون القائم بالذات القديمة
غير مخلوق لانه من علم تعالى والمنزل الينا محدث كما قال تعالى ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث والقرآن كيف تلي او لسان وسمع فهو وحي فان قيل
فقد سبق ان القرآن يطلق بمعنيين فهل يجوز على المعنى الثاني وهو القراءة ان
يقال انه مخلوق قلنا لا يجوز لما فيه من الايهام المؤدي الى الكفر وان كان
المعنى صحيحا بهذا الاعتبار كما ان الحمار في اصل اللغة هي النخلة الطويلة ويمتنع
ان يقال الحمار مخلوق مريدا بها النخلة لما فيه من الايهام ولا يمنع ان يقال القراءة
مخلوقة لزوال الاشكال ص على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا
محفوظ في صدورنا مقروء بالسنتنا س الجار والمجرور قوله على الحقيقة
متعلق بما بعده من اسم المفعول في مكتوب ومحفوظ ومقروء فلهذا قطعته
عما قبله للا يوهم انه متعلق بالذي قبله ودليل ما قال قوله تعالى بل هو آيات
بينات في صدور الذين اوتوا العلم وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن
الى ارض العدو مخافة ان يناله العدو فالمعنى ان القرآن مكتوب الى آخره اي انما
يقال بهذا التقييد ولا يطلق عليه غير مقيد لما فيه من الايهام كما لا
يقال ان الله تعالى في المسجد وفي القلوب الا على التقييد بان يقال ان الله معبود
في المسجد معلوم في القلوب مذكور باللسان لاستحالة وجوده في الجهات
ولذلك حمل كلامه ووجه بعضهم فقال معنى قولنا ان القرآن مكتوب
في المصاحف محفوظ في الصدور ان الكتابة التي هي كلام الله بها مكتوبة في
المصاحف لا نفس كلامه الموجود بذاته ولذلك الحفظ اه لا يعبر
واحد من هذه المعاني مع زيادات اضيفت له حتى لا يعرف اذا ذكر
الا ذلك المعنى مع هذه الزيادات ولا يذهب وهم السامع الى ما
كان في اصل اللغة قبل ان هذه الزيادة به وقد كثر التشنيع على

الاشعري في قوله ان الالفاظ التي في المصحف دالة على كلام الله لا عين
كلام الله وربما جاء السلف على ان ما بين دفتي المصحف كلام الله والاصحاب
المحققون يقولون للقرآن حقيقتان حقيقة عقليه وحقيقه
شرعيه فحقيقه الشرعيه كلام الله غير مخلوق وهذا موضع اجماع
السلف وما تكلم فيه الاشعري وحقيقته العقليه ان هذه
الالفاظ دالة على كلام الله لقيام الدليل العقلي على قدم الكلام والا
يلزم كون القرآن مخلوقا وهذا موضع كلام الاشعري مع انه لا يسوغ
اطلاق هذا اللفظ لما فاته الحقيقة الشرعيه وانما هو بحث عن الحقيقه
العقليه ليعلم كيف هو وقصد بذلك الجمع بين الادله وهي الطريقه المثلى
فانه من سلم بجميع العقل والشرع على القطع وقع في مخالفة العقل
بالجمله او الشرع بالجمله ونظيره تعميم الاراده الى لوازمه وشرعيه
فتمسك بهذا التقرير فانه من اعظم ما يستناد في هذا المصنف
والمحفوظ المقرر كما سبقت ادلته وهذا انما اجمعت عليه الامه
ولم يريدوا ان عين الكلام حال في الورق والصدور لا يتحاله بل ان
في مصاحفنا كتابة دالة عليه وفي صدورنا حفظا له وفي السنتنا
قراءة له كما قال تعالى للنبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في
التوراة والانجيل فالنبي صلى الله عليه وسلم على الحقيقه مكتوب في
التوراة كتابه دالة عليه لا انه نفسه مدرجا في التوريه وكما يقال
الدار مكتوب في الصدر وكان الله تعالى معلوم بعلومنا مذكور بالسنتنا
معبود في مساجدنا غير حال فيها وهذا منع بعضهم اطلاق كونه في المصحف
حتى قال انه مكتوب فيه دفعا لوهم الحلول ولم يجاره الجمهور تمسكا
بقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وعلم من ذلك ان القراءة غير المقروء
والتلاوة غير المتلو وخالف الحنابله وزعموا ان القراءة هي المقروء وهذا من
عنادهم فان القراءة كسب لعبد يثاب عليها اذا كانت مندوبه ويعاقب عليها اذا
كانت حراما والثواب والعقاب انما يتعلق بفعل العبد ولا يعقل ذلك

بالكلام الازلى قال الآمدى ولم يخالف فى ان القرآن غير المقروء والكتابة
غير المكتوب الا النجار من المعتزلة والحشوية مع زيادة القول بالقدم وقال
الشيخ ابو اسحق الشيرازى القراءة والمقروء شيآن متغايران وهذا معلوم
لكل عاقل انصف ولم يسلك طريق التجاهل والمكابرة لان المقروء لم يزل
موجودا والقراءة لا تجرى لها لتقدير فعل لا فاعل وقد نبه البارى
على ذلك بقوله ان الذين يتلون كتاب الله وكان يجرى مجرى قوله ان الذين
قالوا ربنا الله وقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
افترى القول هو الرب والرب هو القول والاكل هو المال والمال هو الاكل
فاذا لم يصح ذلك لم يصح ان يكون التلاوة معنى عن الكتابة فالتلاوة فعل
العبد والكتاب هو المقروء والذى هو كلامه الازلى وبيان ذلك ان حال
الصفة حال الموصوف فاذا لم يستحل ان يكون الموصوف معلوما لنا
مذكورا معبودا مع كونه قديما لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال
ولا الحلول لذلك الصفة التى هى كلام الله القديم يستحيل ان يكون
مقروءا لنا محفوظا مكتوبا ولا يوجب ذلك الحلول قال وكلام الله فيما لم
يزل قديم غير منزل ولا مقروء ولا مكتوب ولا محفوظ فلما خلق الخلق
وبعث النبى صلى الله عليه وسلم واوحى اليه صار منزلا محفوظا مقروءا
مكتوبا مسموعا وذلك لا يوجب بغير حاله كما ان القديم سبحانه وتعالى
لم يزل فى الازل معبودا ولا مسجودا له ولا معلوما للخلق فلما اوجد الخلق
وعلموه وعبدوه وذكروه كان لم معلوما لهم معبودا مذكورا ولم يوجب ذلك
لغير حال لذلك ههنا انتهى فان قيل يلزم على هذا ان يقولوا اللفظ والقرآن
مخلوق وقد ذكر قوام السنة فى كتابه الحجة ان اول من قال
بالالفاظ وقال الفاظنا بالقرآن مخلوقة حسن الكرابيسى فبدعه
الامام احمد واقفه على تبديعه علماء الامصار واطال فى الاستدلال
قلت قد ذكر البيهقى فى مناقب احمد ان هذا المروى عنه فى اللفظ
يوهم انه كان لا يفرق بين التلاوة التى هى كسب العبد وبين الملفوظ

الذى هو كلام الله تعالى وقد حكاه عنه عبد الله ولده معدا قال
سمعت ابى يقول من قصد الى القرآن بلفظ او غير ذلك يريد به مخلوق
فهو جهمى قال فدل على انه انما انكر قول من زعم ان الملفوظ المقروء مخلوق
وكره الكلام فى اللفظ لئلا يجعل ذلك ذريعة الى القول بخلق القرآن
حدثنا رشيد عن الحارث عن الاصم عن الصنعانى سمعت محمد بن قوزد
ابا محمد صاحب احمد انه سأل جماعة من اصحاب احمد ان يطلب منه
خلوة ليسأله فيها عن اصحابنا الذين يقولون من اللفظ المحكى
قال فطلب منه ذلك فقال القرآن كيف يصرف غير مخلوق
فما افعال المخلوقة قلت يا عبد الله فالذين يعدهم جهمية
اذا ذهبوا باللفظ الى القول بخلق القرآن قال لا الجهمية يقولون
ان القرآن مخلوق قال السهمى فهذا يدل على انه انما جعل
اللفظية جهمية اذا ذهبوا باللفظ الى القول بخلق القرآن وبان
ان احمد لا يخالف اصحابنا المتكلمين وانه لا خلاف فى الجملة بين
اصحاب الحديث فى القرآن انتهى ولعبد بن حميد لدنه فى هذه المسألة
التفيه نفس الله عنى وعنه يوم القيامة **سبهات**
احدها انه قد يستشكل وصف القرآن بهذه الصفات اعنى كونه قديما ومتلوا
ومحفوظا ومقروءا لانها مما يقام الشئ الواحد بعضه اساسا ومحل وهذا
الاشكال بتحقيق مراتب الوجود وهى اربع وجوده فى الاعيان ووجوده
فى الاذهان ووجوده فى البيان ووجوده فى اللسان فكلام الله تعالى باعتبار
وجوده العينى وهو الوجود الحقيقى قائم ووجوده فى البيان بالذات
المقدسة غير منفصل عنها ولا قائم بغيرها واعتبار وجوده الذهنى
محفوظ فى صدورنا واعتبار وجوده البيانى متلو بالسنتنا واعتبار
وجوده البيانى مكتوب فى مصاحفنا ولا قائم شئ من ذلك الا لزم قيام صفة
الخالق بالمخلوق فالقائم فى الحقيقة بالتالى للقرآن هو الدال على كلام الله
ويقال له ايضا كلام الله لدلالته عليه قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله

ونهيه صلى الله عليه وسلم عن السفر بالقران الى ارض العدو مخافة ان ينالهم
ايديهم وفي هذا جمع بين الادلة والحكم والتي بعضها مع ارتكابه مما لا يسوغ عقلا
الثاني انما قال المصنف لا المجاز مع قوله حمله على الحقيقة لان الحقيقة يطلق
ويراد بها كنه الشيء كقولنا حقيقة الجوهر المحير وهذا هو محل نظر المتكلمين اذا قالوا
حقيقة كذا اراد واكنهه ويراد بقابل المجاز كما يقول حقيقة الاسد الحيوان
المفترس وهذا محل نظر الاصوليين ومقصوده ان القرآن بالحقيقة العقلية
هو الكلام النفسي وهذه الحقيقة لا يقال لقابلها مجاز بل قد يكون ايضا حقيقة
ولكن باعتبار اخر وهو اعتبار اللغة او الشرع او العرف لان الحقايق عند
الاصوليين ثلاث وهو بالحقيقة اللغوية مقال على النفسي ايضا وعلى الالفاظ
الدالة عليه بل الالفاظ امس به لان النفسي ليس بلفظ والحقيقة اللغوية
لفظ فلو قال على الحقيقة وسكت لاوهم ان المراد الحقيقة العقلية التي
يعنيها المتكلمون وليس كذلك لان تلك هي الكلام النفسي فاحتاج ان يقول
لا المجاز ليبين ان المراد انما هو الحقيقة اللغوية الثالث ان مسئلة الكلام
اعظم مسئلة في الكلام وعطه الكلام على قدر عظم المتكلم قال بعضهم ومثاله
من عالم الشهادة الشمس التي ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها ولا قدر لاحد
من الخلق ان يقرب من جرمها ان لو وجد الى ذلك سبيلا فمن قابل بالحرف
والصوت لما عظم عليه ان يحصر ومن قابل حرف وصوت لما عز عليه ان يعب
والكل وجهه ومولاها والطريق لاحد ترك الخوض في ذلك والاقتداء باصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم لم يخوضوا في ذلك ولا يخفى ان العبد اذا قال
القرآن كلام الله واعتقد وجوب الانقياد اليه ولا يتعرض الى قدم
وحدوث لا يضره ذلك فان عرضت لذلك ارعل خمك وكفرك وكفرته
ثم ناقصا فنواد دتما وتواكلتما وتصاهرتما على العمل على مقتضى العلم فتوتمان
جميعا بالاثم وما اشبهكما من اتام كتاب ثم سلطان فاخذوا ينشاجرون
في ان الكتاب كيف خطه وكيف عبارته واي شيء فيه من الفصاحة وصرفوا
همتهم عن الانتداب لما انتدبوا اليه واما السلف فمن خاض فيه فانما

علم تجرام

فعله يعذرون والابتلا باهل الاهوا وقد امن هذا المحذور فهذه الاعصار
محل الله ص ثيب على الطاعه ويعاقب الا ان يعفو عن الشرك على المعصيه
س يعذر ويعاقب على المعصيه الا ان يعفو عن الشرك قال الشيخ
ابو اسحق ومعنى الثواب اتصال النفع الى المكلف على طريق الجزا ومنه
قوله تعالى فاثابكم الله غما قالوا اى جزاهم وقد يعبر به عن العقوبه كقوله
تعالى مثوبه عند الله وعن الجزا هل ثوب الكفار ومعنى العقاب ايصال
الالم الى المكلف على طريق الجزا والدليل على اتصاف البارى بذلك انه وعد
على صالحيهما او عد على سيهما فهو منجز وعده ومحقق وعيده لانه صادق
وخبره صدق وحصول العفو مع بعض صور الوعيد لا ينافي صدق خبره لان
ذلك من قبيل تخصيص العموم وهو يدخل في الاخبار وبهذا يظهر بطلان قول
من جوز الخلف في الوعيد وعد ذلك من الكرم مستشهدا بقول الشاعر

• واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي •

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

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

الوعد لزلك فهو فاسد قطعا وحلف في الظلم الاول وبداصراح وهو
على الله محال تنبيه ذكر الامام في الرساله النظاميه ان الاثابه
على الطاعه ليست بالغرض بل حتى كما قال السيد لعبده ان فعلت كذا فانت
حر فعله عتق بقول سيده لا بحكم استحقاق اعطاه عليه فكذلك
الثواب ثابت قطعا بوعد الله والعقاب ثابت بوعيده وهذا معنى
قولنا السعدا الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض
ولم نتعرض للطبقه السابقه في الارث ص ولد اثابة العاصي
وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال س لانه تصرف في
ملكه ان اثابهم فبفضله وان عاقبهم فبعدله قال اصحابنا وليست
المعصيه على العقاب والطاعه على الثواب انما هما امارات
جعلت علمين لهما فمتى ان كنت عاصيا عوقبت او مطيعا اثبت
وانكر المعتزله ذلك بناء على اصلهم في التقبيح العقلي كما بطلهم والظلم
امتناع وهو على الله محال وقال اصحابنا بل مذهبهم يلزم النقص
اذ لا يجب على الله حق اذ لو وجب عليه حق لغيره لكان في قيد والقيد
للاعبار نقص وهذا سبه قلت الدليل فانه يدل عليهم
لا لهم وقال الامام في الرساله النظاميه ومما يقطع عادة خلاصة
ان العبادات التي يقتضيها العبد لا تفي بالنعم المتوفره عليه من ربه
باجرا وهو يتبع شكر الانعم الله بل لا تفي باقلها فاذا وقعت شكرا عوضا
عما يعجل من النعم فكيف تستحق في حكم العقل استحقاق الثواب على اعمال
وقعت عوضا على نعم يوتاها العبد قال ولو اسس على اهل الجنان
شكر النعمها فانها عوض اعمال العبد وليس للعوض عوض فمن اصل من
يوجب على الله ثواب اعمال العبد وهي عوض من ما يحر من انعم ولم توجب
على العبد شكر الثواب عندا لكونه عوضا واحتج الشيخ عز الدين بقواعد
عامه ورد في الحديث ان الله تعالى خلق في النار افواها قال ولذلك لا استبعاد

فانا يدخل من لم يطع في الحديث الصحيح ان الله عز وجل ينشئ في الجنة اقواما
ولد ذلك الحلم في الحور العين واطفال المسلمين وغيرهم ممن تفضل عليهم
من غير اثابة على عمل سابق وليس هذا ببدع في احسانه المبتدأ من غير علل
ومن اعترض زاد سعاره وخاب عن اعتراضه بان الربوبية لست متعلقة
بمصالح العبودية وقد شاهدنا ما يبتلى به من لا ذنب له من الاطفال
فان قيل فعل بهم ذلك ليثيبهم قلنا هو قادر على ذلك من غير ابتلاء فان
منعوا القدرة سقطت مطالبتهم وان سلموا قلنا فلماذا اصرهم فان قال
السعي انما فعله لدفع ضرر مسه فجوابه من ثلثة اوجه
احدها انه كان قادرا على ان لا يخلق لمسه ضررا ما والثاني ان مسه سبحانه
وتعالى شرف في الدارين ولا خروج لاحدهما والثالث ان قدرا من مسه
الرب ضرر تعالى الله عن ذلك لنفسد ذلك الضرر اخف من المفاسد
المذكورة بها لا تتناهى ص وتستحيل وصفه بالظلم س اي شرعا وعقلا
اما شرعا فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله عز وجل وما
ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم ان الله
لا يظلم الناس شيئا فتمدح سبحانه وتعالى بنفي الظلم عنه فلا يجوز ورود
عنه كما لا يجوز نفي ما اثبته لنفسه من النعوت والصفات لذلك
ما نعاه عنه من النقايص وفي الحديث الصحيح يا عبادي اني حرمت الظلم
على نفسي واما عقلا فلان انما صار ظلما لانه نهي عنه ولا يتصور في افعاله
تعالى ما نهي عنه اذ لا يتصور له ولان العالم خلقه وملكه والمتصرف
في ملكه بحكمه يستحيل وصفه بالظلم وايضا فلا يتصور الا على من يتصور في حقه
الجهل فانه وضع الشيء في غير موضعه واما من احاط علمه بالاشياء وبواقعها
فلا فالمخالف في هذه المسئلة القدرية قالوا ان القديم يصح منه الظلم لكن لا
يظلم لكونه قبيحا قال الشيخ ابو اسحق وفي هذا اسقاط لما يشنعونه على اهل
انهم ينسبون اليه قول القبائح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا تنبيه انما ذكر المصنف
هذه المسئلة عقيب ما سبق لانها كالجواب عما يعرض للخصم هناك من

الشبهه ومن عجب ما نقل ان ابا الحسن الاشعري كان يقرر مذهب
جده ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فان يا موسى ناظر هو وعمرو بن العاص
في ذلك فقال عمرو ان احدا احدا اخاصم اليه ربي فقال ابو موسى انا
ذلك الحاكم اليه فقال عمرو اتقدر على ما تدعي فقال نعم
فقال عمرو ولم قال لانه لا يظلك فسكت عمرو وخرجوا ص يراه المؤمنون
يوم القيمه س ربهم في الاحاديث الصحيحه انهم يرون ربهم يوم القيمه
كما يضامون في رويته وفي لفظ كما ترون القمر ليله البدر قال صاحب عليه
الغرب قد تحيل الى بعض السامعين ان كاف التشبيه للرؤيه وانما هي للمرئي
وهي فعل الراي ومعناه رويه يزاح عنها الشك كرويتكم القمر ليه ما مون
فيه اجمعون وقد رواه بضعه عشر من الصحابه واجمع عليه السلف واعتقده
ظواهر القران فوجب اعتقاد ذلك والعقل لا يمنعه فان مصحح الرويه
موجود لكل موجود يصح ان يرى وانتفاء المعتزله لاعتقادهم ان شرط المرئي
ان يكون في جهه واتصال الشعاع بالمرئي والقرب تعالى منزه عن الجهات
وهذا ممنوع وللناس في حقيقه رويه المرئيات اربعه اقوال احدها
اتصال الشعاع والثاني انطباع صوره المرئي في الرطوبه الجليديه كانطباع ع
الوجه في المراه والثالث انه نار تخرج من البصر يدرك به المرئي وهذا
يشبه الاول والرابع انه علم خلقه الله في نفس الراي مقارنا للرويه
وهو مذهب المكلمين فيقال لهم اولم تعلم ان رويه الباري او الرويه
متعلقها باتصال الشعاع ولم تنكرون ان يكون خلق العلم في نفسه
وانيا انه قد ثبت لنا رويه لا باتصال شعاع وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا تختلفوا علي في الصلاه فاني اراكم من وراء ظهري كما اراكم من
امامي وما ذاك الا لخارق الهي ومعجز نبوي ايده كما كان يرى الثريا
التي عن يمين كوكبا وغيره يراها عشره او سبعه وذلك لنوع خصوصا في بصره
خرقا للعاده فاذا كانت الاخرى على خرق العاده ان يجعل دلوين
خرق عين يرون بها وبهم من غير انطباع ولا اتصال شعاع وما جمه

والوجود في وسط البلور تراها في جهة وكذا العلم تراها الله عز
وجل وقد تمام البرهان على انها ليست في جهة على ما مثل وقد وافقنا جمهور
المعتزلة على ان الرب تعالى يرى نفسه فهذا يرى ليس في جهة ووافقوا
على انه يرى عباده فهذا يرى ليس في جهة واعلم ان اهل السنة والمجسمة
اتفقوا على ان الله يرى والمعتزلة وافقهم على ان شرط المرئي الجهة ثم المعتزلة
لما نفوا الجهة نفوا الرؤية والمجسمة لما اثبتوا الجهة اثبتوا الرؤية والاشعريون
توسطوا فاثبتوا الرؤية ونفوا ان يكون الجهة شرطا للمرئيات ومعنى كون
المرئي بالمعنى الذي اراده والوجه الذي قصده مع التنزيه عما لا يليق بالقديم
والاشعري في ماهية الرؤية قولان احدهما انه علم مخصوص ويعني بالمخصوص
انه يتعلق بالموجود دون المعدوم وثانيهما انه ادراك وزاد العلم يقتضي
تابعا في المدرك لا تاثر اعنه وان هذا هو الذي كثير من اصحابنا فقالوا انه يحصل
بدع
لنا علم برؤية العين كما في غيره من المدركات مع تنزيهه عن الجهات والكيفيات
وهو امر زائد على العلم ورفع في كلام الامام فخر الدين ان معنى الرؤية حصول
حالة في الانحاء ينتسبها الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار الى المدركات
وهذا تاويل ومحمول على نفي العلم فان ظاهره مذهب المعتزلة وقال الشيخ
عز الدين في فوائده اما رؤية الرب في الاخرة فانه يرى بالنور الذي خلقه
في العين زائد على نور العلم فان الرؤية تكشف ما لا يكشفه العلم ولو اراد
الرب تعالى ان يخلق في القلب نورا مثل الذي خلقه في العين لما اعجزه ذلك
بل لو اراد ان يخلق نور العين في اليدي والارجل لكان ذلك ويحمل
قوله عليه الصلاة والسلام انكم لن تروه بنور الابصار او بنور مثل الابصار
حيث نفوا وقال بعض الائمة العين في الاخرة بمنزلة القلب في الدنيا والقلب
يعلم ويرى والله لا يدرك الا الادراك غير والرؤية غير فهو سبحانه
مرائي القلب معلومة غير مدرك له وهكذا في الغيب مرائي العين غير
مدرك لها او جل امره عن الادراك الا الادراك يؤدن بالاشراك وهو
سبحانه لا شريك له ثم ان علم ان الرؤية لو كانت كما توهمته المعتزلة

بواسطة الاشعة وايجاده لا تحدث وما تعاودت واختلفت وليس الامر
كذلك بل الخلق متفاوتون في ادراكه على قدر تفاوتهم في رتب
العبودية ومنازل القرب فللانبياء في الرؤية رتبة وللاولياء رتبة
ولعوام المؤمنين رتبة ولعل الناس اكثر ان يقال يراه المؤمنون
يوم القيمة كما يراه الاولياء في الدنيا ولكن يكون لهم الرؤية في باستراك
البصر والبصيرة ويصيران يطبع واحد وصقع واحد ويراه الاولياء كما يراه
الانبياء في الدنيا وسيأتون على هذا في رتبهم في النبوة والرسالة ويراه
خواص الانبياء كما رآه نبينا ليلة المعراج ويزاد الى صلى الله عليه وسلم رتبة
في الرؤية واحترز المصنف بقوله المؤمنون عن الكفار فانهم لن يروه كما
قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وفيه رد على من زعم انهم يرونه
يوم القيمة زيادة في حسرتهم وعذابهم بفواته والصحيح اختصاصه بالمؤمنين
لانها كرامة ولقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة والمراد بالحسنى
في قول الجمهور الجنة وبالزيادة الرؤية كما رواه مسلم عن صهيب مرفوعا اراد
النظر الى وجه الله فقد افادت اللام وتقديم الخبر اختصاص الحزي بهما
دهم المؤمنون وقال بعضهم يرونه بابصارهم فان الله تعالى بلا كيف فاصل
الرؤية من المعاينة واما على الكيفية فمن المتشابهات موقف فيه فوض فاصل
الرؤية ولا تشغل بكيفيته **تنبيهان** الاول جعل المصنف معرفة ذلك
من فوائد الايمان ذكره الخطابي وتاول عليه ما رواه البخاري عن
ابي هريرة ان رجلا قال يا رسول الله ما الايمان قال ان تؤمن بالله وملائكته
وبكتابه ولقائه وتؤمن بالبعث قال فقوله ان تؤمن بلقائه فيه اثبات
رؤية الله في الدار الاخرة واستدل البيهقي ذلك على الحليمي فقال وعزى
لو وقف الحليمي على هذا الحديث وتاول الكتابة على ما تاوله الخطابي وجماعة
من اصحابنا بجعل الايمان بلقاء الله وهو رؤيته وانظر اليه شعبة من
شعب الايمان قلت تاول بعض المعتزلة للقاء الارواح رب
العالمين عند الموت والبعث الاخر على بعث الاشباح ورد الارواح اليها

وهذا هو الاشبه بسياق الحديث الثاني زعم المنع عز الدين ان الملائكة لا يرون ربهم واحتج على ذلك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد استثنى منه المؤمنون فبقي على عمومه في الملائكة الاخبار الثالث ان الرؤية يوم القيمة تقع على اعمال تكون للامتحان كما سيأتي في الحديث المذكور عند قول المصنف واختلفوا هل يكون علما في الاخرة وتارة تكون للكرامة كما تقدم في الحديث ص واختلف هل يجوز الرؤية في الدنيا ام لا ش فيه مسلكان احدهما في جواز رؤية الله بالابصار في الدنيا على جهة الكرامة للاولياء قولان للاشعري حكاهما القشيري احدهما الجواز واذا جاز فالمحال لا يختلف فيه واصحهما كما قاله القشيري وغيره المنع لحصول الاجماع عليه وخلاف الصحابة انما كان في وقوع رؤية النبي صلى الله عليه وسلم وليس الكلام فيها وقد روى مسلم في صحيحه في كتاب الفتن عن عمر بن ثابت انه اخبره اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم انه قال يوم حذر الناس الدجال انه مكتوب بين عينيه كافر يقرأه كل مؤمن وقال تعلموا انه لن يرى احد منكم ربه حتى يموت وفي الحديث الصحيح ان الله سبحانه وتعالى حجابه نور لو كشف واحرقت سبحات وجهه من ادركته قيل وهذا الحديث مشكل الا دليل هو دليل لمن انكر الرؤية من حيث اخبر انه لو كشف احرق ودليل لمن اثبتها اذ جعل الكشف معدوما بالاحراق والاهلاك فيكون ذلك اذا وردت الرؤية على محل قابل للبقاء والدوام وقال القاضي عياض مذهب اهل السنة الحق انها غير مستحيلة في الدنيا لا لمانع ثم اختلفوا في وقوعها ومن منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى لا تدركه الابصار وسبب المنع عنده ان يرى الادميين في الدنيا لا يعلمها كلم عليها موسى عليه السلام وقال الانصاري في شرح الارشاد نقل جماعة الاجماع على انها لم تحصل للاولياء في الدنيا وامتناعها بالسمع والنبي مسلمة بالعقل عند اهل الحق كما انها حاصلة للمؤمنين في الاخرة بالنص قال واختلف

الصحابة في الرؤية ليلة المعراج من اقوى الادلة على جواز الرؤية لان
حلاقهم كان في الوقوع لا في الجواز ولو كان وقوعه مستحيلا لما اطلقوا
في الجواز واحتجاج السجاني ابو عمرو بن الصلاح وابو شامة المقدسي انه لا
يصدق مدعي الرؤية انه تعالى في الدنيا لقوله فان استقر مكانه فسوف تراني
الله موسى واختلف في جعله لسيدنا صلى الله عليه وسلم كيف يسمح به لمن لا
يصل الى مقامهما هذا مع قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الجمهور
حملوه على الدنيا جمعا بينه وبين ادلة الرؤية قلت والتشبيه في
كتابه الارتياد اجاب عن هذه الشبهة بقوله جوزه المحققون وان لم
ينل ذلك موسى عليه السلام ولا يودي الى تفضيل غيره عليه اذ كان له فضل
النبوة والرؤية في نفسها لا تقتضي مزاحمة ولا معقوبة ولكن لله تعالى اجرى
العادة ان يخلق للموسن اعظم الواحات بالتأنيه هل يجوز ان يرى في
المنام واختلف فيه فجوزه معظم المثبتة للرؤية من غير كيفية وجهة
مقابلة وخيال وحكى عن كثير من السلف انهم رأوه لذلك وان ما اختلفوا
لاختلف بين النوم واليقظة وصادف طائفة الى انه مستحيل لان
ما يرى في النوم خيال ومثال وهاهنا العدم محال والخلاف في هذه المسئلة
غريب قل من ذكره وقد ظفرت به في كلام الصابوني من الحنفية في
عقيدته والقاضي ابي يعلى من الحنابلة في كتابه المعتمد الكبير ونقل عن
احمد انه قال رأيت ربي في النوم فقلت يا رب ما افضل ما يتقرب
به المتقربون اليك قال كلامي يا احمد قلت يا رب بفهم وبغير فهم
قال بفهم وبغير فهم قال وهذا يدل من مذهب احمد على الجواز قال
ويدل له حديث رؤيا المؤمن جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وما كان
من النبوة لا يكون الا حقا وان من صنف في تعبير الرؤيا ذكر فيه
رؤية الله تعالى وتكلم عليه قال ابن سيرين اذا رأى الله عز وجل ورأى
ابليس يكلمه فانه يدخل الجنة ويجوز منهم كان فيه ان يا الله واحتج المانع
بانه لو جاز رؤيته في المنام جازت في اليقظة في دار الدنيا والجواب ان

الشرع منع من رويته في الدنيا ولم يمنعه في المنام وروى الحافظ شيرويه
في كتاب التجلي في المنامات عن ابي الحسين بن محمد الضرير الفروي قال
يجوز رويه الله في المنام كما يجوز في الجنه لان الروح التي يرى ذلك
والروح لطيفه كاطافه اهل الجنه وقد ذكر رويه الرب جل وعلا
اهل الرويا في كتبهم وهو افضل مسئله من مسائلهم محمد بن سيرين وغيره واتمام
يجوز الرويه في المنام من لا يجوزها في الجنه وهو قول المبتدعه والجهال
من المذاهب ثم ساق الحافظ ذكر من راي الحق سبحانه في المنام من ائمه فذكر
عددا كثيرا في مجموع وسط وبالغ ان الصلاح في الانكار على من يدعي ذلك
وقال النووي في شرح مسلم قال القاضي عياض اتفق العلماء على جواز رويه الله
تعالى في المنام وصحوا ان راه الانسان على صفه لا تليق بجلاله من صفات
الاجسام لان ذلك المرئي غير ذات الله ولا يجوز عليه التجسم ولا احلاف
الحالات فحلات رويه النبي صلى الله عليه وسلم في النوم وكانت رويته تعالى
في النوم كسائر انواع الرويا من التمثيل والتخييل قال القاضي ابو بكر رويه
الله تعالى في النوم اوهام وخواطر في القلب بامثال الممثل به ويتعالى
سبحانه عنها وهي دلالات الراي على امور مما كان ويكون كسائر الرويات
قال غيره من اهل السنه واذا قام الدليل للعالم في رويه الباري
انه هو المرئي لا ما ول له عينه كانت حقا صدقا لا كذبا في قول
ولا فعل وقال الغزالي في بعض مؤلفاته السمع يجوز اطلاق ذلك
من الله ومن رسوله لجواز اطلاق كل لفظ في حق الله صادق والمنع فساد
منه اذا كان لا يوهم الخطا عند السمع وهذا لا يوهم رويه الذات عند
الاكثرين لكثره تداول الالسنه فان وقع شخص توهم عنده خلاف الحق
فلا ينبغي ان يطلق معه القول بل يفسر له معناه كما يجوز لنا ان نقول انا
نحب الله ونشتاق اليه ونريد لقاءه وقد يسبق الى فهم من هذه الاطلاقات
خيالات فاسده فيراعي في كل حاله المخاطب فيطلقه حيث لا اثم وعلى الكف
عند الامر قال وعلى ايجابه يعود الخلاف الى اطلاق اللفظ وجوازه بعد حصول

الاعلان

الصحابة حتى ابو عمر الاتفاق على المعنى ان ذات الله تعالى غير موصوفة بان
الرجل مثال فطن من ظن استحالة المثال في حق الله تعالى حتى قال ضرب الله
تعالى الامثال لعباده وهو منزه عن المثل انتهى من السعيد بن كثير في الازل
سعيدا والشقي عكسه ثم لا يتبدلان ومن المعلوم بحكم موته موسى وفرعون
اختلفت في السعادة والشقاوة هل يتبدلان ممكن ان يكون بعض سعيدا ثم ينقلب
والعياذ بالله شقيا وبالعكس فذهب قوم الى انهما يتبدلان وعزي الى ابي
حنيفة واكثر اهل الرأي والمعتزلة فمن ابى خصال الايمان في الوقت كان مومنا
على القطع والمراعى في ذلك الخاتمة وذهب اخرون الى انهما لا يتبدلان ومن
هذا لا من ضم اليها الاجل والرزق وذهب قوم الى ان لله كتابين سوى ام الكتاب
يمحوا الله منهما ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب لا يغير منه شيء وهذا روي عن
ابن عباس ومجاهد وغيرهما ونزلوا عليه قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وام كل شيء اصله فكان الكتاب الذي لا يغير منه شيء هو الام والكتابان
الاخران يعلان التغير والمختار عند المصنف القول الثاني وقال ان كلام
الشافعي في خطبة الرسالة يقتضيه حيث قال واستهديه لهداه الذي اصل
من انعم به عليه فملك وهذا اخذه الشافعي من قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفرعه في الحج
وغيره يدل عليه قال علما وان السعيد من ختم له بالحسنى والشقي بخلافه ولن
يضع من سبقت خاتمته تقدم قاطبة من ايمان ولشقي من حسنت خاتمته تقدم
حبه خرل من ايمان والكتاب والسنة يدلان على ذلك قال تعالى ان في ذلك
لذكرى لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما
نؤخره الا لاجل معلوم الى قوله غير مجذوذ وانما اراد بالشقي من مات على
كفره وبالسعيد من مات على ايمانه فحكمه بعد ذلك على الغيب بما تضيه
الخواتيم وذكر الواحدي من رواية ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه
وسلم يمحوا الله ما يشاء ويثبت الا السعادة والشقاوة والموت وهذا ان صح فهو
نص وصح من حديث عائشة لما قالت في الصبي الذي عصفور من عصافير الجنة

لم يدركه ذنب فقال النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان
الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابائهم وخلق النار وخلق لها
اهلا في اصلاب ابائهم فان قيل فاذا كان الامر مقدما فما فائدة الايمان قلنا
هذا قد سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن العدد في صحيح مسلم عن
سراقة انه قال يا رسول الله اجرنا عن ديننا هذا كانا خلقنا الساعة فقال
اي شيء نعمل الكتاب ثبت فيه المقادير وجرت فيه الاقلام ام في امر مستانف
قال بل فيما ثبت فيه المقادير وجرت فيه الاقلام قال سراقة ففيم العمل
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعملوا وكل ميسر لما خلق له وفي رواية اما
من كان من اهل السعادة فسييسر لعمل اهل السعادة واما ان كان من اهل
الشقاوة فسييسر لعمل اهل الشقاوة ثم قرأ فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى
فسنيسره لليسرى فبين ان ما قدره يكون بالاسباب التي قدرها كما تقدر المريض
العافية بالادوية التي قدرها قال النبهاني وصديق ذلك من القرآن ايضا قالها
ظهورها وتنوعها فدل على ان العبد انما ييسر لما خلق له وان التيسير انما هو
نحو الملك فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ويشبه ان يكون انما تعبدوا بهذا
النوع ليعلق حوفهم بالباطن الغيب عنهم فلا يتطلعوا على ما يظهر من اعمالهم
وزهادهم بالظاهر الذي لهم فيرجوا به حسن عواقبهم وانجون وان عما مدوا
العبودية فان قلت فما تقول في حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق
صلى الله عليه وسلم ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى يكون بينه وبينها الا
ذراع الحديث قلت هو من اوضح ادلتنا اوضحه ثم ثم باربع كلمات
تكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد فدل على ان هذه الامور تتقدر
والاعتبار بالاعمال بعدها وان الاعتماد بالختم عليه عليه وانما الختم بما
سبق كما بينه فان قلت كيف سماه عمل اهل الجنة قلت جاء في رواية
في الصحيحين فيما يبدو والناس وفي جامع الترمذي مرفوعا فرغ من العباد
فريق في الجنة وفريق في السعير واما قوله تعالى محوا الله ما يشاء ويثبت
لانه يمحو كل شيء ويثبته حتى يدرج الخصيص والعام في ان السعادة والشقاوة

بعمل أهل الجنة في الصحيحين فيما يبدو والناس وفي جامع الترمذي مرفوعا فرغ من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير

هل شاء محوها ام لا فان قلنا دخلت المشيئة صح التخصيص وقيل المراد النسخ وانا
بينت ذلك فام الكتاب واصله وهو الذي في الازل في علم الله وذلك لا يتغير
ولا يتبدل واما ما في الكتابين الاخرين فقبل المحو والاثبات بقوله مركبة
في الازل اشار به الى ام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ فجائز
فيه المحو بما يشاء ويثبت وكذلك الكتاب الاخر الذي اشار اليه ابن عباس وقال
والذي المصنف من ان ثم ختم له بالكفر والعياذ بالله لم ينفعه ما مضى بالاجماع
لكن هل نقول ان ذلك الايمان الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد
ان كان ايمانا والاول قول الاشعري والاقرب الثاني لقوله تعالى ان
الذين امنوا ثم كفروا ثم كفروا لكن مع هذا قد ينزل لعدم النفع به منزلة المعدوم فيصح
نفيه مجازا على ان الاول قريب ايضا وحذف الى اجل يعمل بعمل اهل الجنة فيما
يبدو للناس فقد شهد له والناس للعموم فدخل فيه العامل وغيره والله اعلم
بالعبد منه بنيته فقد يكون الشخص يعتقد اعتقادا جازما عنده ويلبس عليه نفسه
والله سبحانه وتعالى يطلع على ان ذلك الاعتقاد غير جازم او جازم غير
مطابق وجازم مطابق ولكن قارنه ما يفسده فنسال الله العافية فالخواطر
القلبية كامواج البحر لا يعلم اضطرابها الا الله والنفس لا يعلم ما في الا القليل
ص وابو بكر ما زال يعين الحي منه س هذه عبارة الشيخ الاشعري وهي واضحة
لا سبق من عدم التبدل في السعادة والشقاوة وظن بعض الحنفية ان الاشعري
يقول انه كان مومنا قبل البعث وليس كذلك ومعنى قوله لم يزل يعين الرضا
الله تعالى غير مفقود فيها عليه لعلم الله سبحانه وتعالى انه سيومن ويصير
من خلاصة الابرار وهذا كما انه اذا التبس عبد بمعصيتك وانت تعلم انه
سيعود الى طاعتك وتصير من احبائك فانه في حال تعده عنك يعين الرضى
منك والسخط عليه فعله لعلمك بما يول اليه حاله وهذه العبارة المحفوظة
عن الاشعري بخط الصدين رضي الله عنه لم يحفظ عليه في غيره وكان الشيخ
السنوسي رحمه الله يقول انه لم يثبت عنده حاله كفره وكان يقول لعل حاله قبل
البعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل واقرانه وبهذا يعلم اثر تخصيص الصدين الذكر

عن غير من الصحابة وجاء عن سفيان الثوري رضي الله عنه انه قال ما احب الله عبدا
فاعصه وما ابغضه فاحبه وان الرجل يعبد الاوثان وهو عند الله سعيد قال
الحب الطبري في احكامه لشيء الى ما يحكم له بالسعادة او ان سعادته عند الله جل
عبادته غير معهود بالله من الحدوث ان يكون بالمكان عنه فانه كان من الملائكة بالمكانة
الرفيعة في الظاهر قيل على آدم عليه السلام لم يكن لخشب وما يأمر بكم الا بالفحشاء
الخاسرون نسأل الله حسن الخاتمة ص والرضى والمحبة غير المشيئة والارادة
فلا يرضى لعباده الكفر ولو شاء ذلك ما فعلوه س اختلف العلماء في ان الرضى والمحبة
هل هي آلة ارادة ذهب الجمهور كما قاله المصنف واحتجوا بان الله تعالى يريد
الكائنات ومن جملتها الكفر والفساد فيكون مريدا له فلو كانت ارادته هي
المحبة والرضى لكان الباري سبحانه وتعالى محبا للفساد وراضيا الكفر وهو
محال لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر واجاب
الاولون بانه لا يرضى الكفر دينا وشرعا بل يعاقب عليه اوجب على العباد على
الموفق للايمان ولهذا شرفهم بالاضافة اليه في قوله كقوله عينا يشرب بها عباد
الله وهو مخصوص بالطائعين واما غايرتم بينهما لاجل ان المعتزلة احتجوا
بالايات على ان الامر والارادة سيان وعند ما سيغايران قالوا بعض اصحابنا
في الجواب انه يريد الكفر ولا يرضاه ولا يحبه فغايروا بين الرضى والمحبة والارادة
لاجل ذلك وقال الشيخ ابو اسحق في كتاب الحدود الارادة والمشيئة والرضى
والمحبة بمعنى واحد واذا قلنا انه ارادهم محب او راحم فمعناه يريد انعام
عليهم وادخالهم الجنة وهكذا الكراهة والغضب يرجع الى ارادة الانتقام
وانما نصفه بذلك اتباعا لقوله تعالى يريد الله ليبين لكم فعال لما يريد لو شاء
الله ما فعلوه رضي الله عنهم ورضوا عنه لحبهم وحبوبه ولكن كره الله انبعاثهم
غضب الله عليهم وقيل الرضى والمحبة معنى زائد على الارادة فكل رضي اراده ولا
ينعكس وعلى هذا فالمعاصي بارادته لا برضاه ومحبته ويكون الرضى والمحبة
من صفات الفعل لا من صفات الذات ويكون معنى المحبة من الله لعبده احسان
مخصوص من جملة النعم ص هو الاولاق س الرزاق في الحقيقة من فعل الرزق

وهو الله تعالى كما قال ان الله هو الرزاق س والرزق ما ينتفع به ولو حراما
اس لنا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يكون الرزق الا حلالا وسموا كون الحرام
رزقا للعبد من الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد في التقبيح العقلي وفسروا
الرزق بما يملكه المرزوق فيلزمهم ان لم يأكل احد عمره الا الحرام قد مات ولم
يرزقه الله وقد قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزمهم ان الدواب
لا ترزق لانها لا تملك فهذا فسر اصحابنا الرزق بما ينتفع به سواء كان ملكا له ام
لا مباحا او حراما فان العرف شاهد بان ما انتفع به الحيوان فهو رزقه وما
لم ينتفع به ليس رزقه وان كان ملكا له بل رزق من يسقي البهيمة واستنبع به ثبت
ان اسم الرزق دائر مع النفع به وجودا وعدما فوجب ان يكون هذا مدلوله ه

سهال الاول وقع في بعض المجالس على لسان المعتزلة الرزق ما مورد الا نفاق
منه والباقي مما امر به حرام بيانه ان الرزق ليس بحرام والمقدمة الاولى
دليلها قوله تعالى واشكروا ما رزقناكم والثانية دليلها الاجماع وحل هذه
الشبهة ان الاولى فاسدة من جهة عدم التسوير بكل فلم يصح الانتاج الثاني
الرزق في الاطلاق لسان الشرع اعم من ذلك وبهذا اطلق على العلوم والنوافل
رزق قال القرطبي وفي استدلال المحدثين السماع رزق يعتنون به سماع الحديث
قال وهو صحيح قلت ويدخل ذلك في عباراة الاصحاب فكل ما صح الانتفاع
به فهو رزق وهو مراتب اعلاها ما ذكرنا وجعل القرطبي اعلاها ما تعدى به
ولهذا افتقر ابو منصور في عبارته عليه فقال الرزق ما وقع الانتفاع به ولا يشكل
ان فضل الرزق يطلق ويراد به ما اباحه الله للعبد وملكه اياه كقوله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقوله عليه الصلاة والسلام خطبة رزقني تحتطل يجي
ويطلق ويراد به ما ينتفع به لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها والاول هو الحلال والثاني قد يكون حراما وقال الامام في الرسالة
النظامية الرزق ينقسم الى حلال وحرام والى ما ليس بشيء منهما كرزق
البهائم فاثبته وارتضاه ه حرير الهداية والاضلال س اهل الحق
على انه تعالى يريد الهداية والاضلال كما قال تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء

ويهدي من يشاء

ما هو الاول الذي يعلم ويجهل والثاني ما يعلم ويجهل ولا يعلم ويجهل ولا يعلم ويجهل

وهي من فروع خلق الافعال والمعتزلة على منعهم تنا على ان العبد خالق وان
الهداية لا يصح ان ينسب الى الحق الا بمعنى انه اعان عليها بخلق القدرة وان
الله لا يضل احدا وانه لو اضله لظلمه وانما الضال اضل نفسه والكتاب
والسنة مشحونان بالرد عليهم وقد قال تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشا فسلبها عنه واثبتها للبارئ وقال تعالى واضله الله على
علم وقال وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة وقال صم بكم عمي فهم
لا يعقلون سدعليهم ابواب الهدى فان الهدى يدخل الى العبد من جملة ابواب تما
يسمعه باذنه ويراه بعينه ويعقله بقلبه وقال تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه
عن ذكرنا والمعتزلة يتاولون ذلك على انه يهدي ويضل بفعل الالطاف
او منعها ثم اذا قيل لهم منع الالطاف اما ان توجب الضلال فيلزمكم المحذور
كما لو كان هو الخالق له او لا توجبه فلا اثر لما منع اللطف واسطة من ما
ذكرتم وهو انه مرجح للضلال غير موجب له وانما الموجب له اختيار العبد
ولعله حينئذ يقال لم الموجب له تفعل المكلف وحده او مع منع اللطف الاول
بل لانه انما فعل شيا يرجح وقوعه فاستحال استقلاله به بعد ذلك فتعين
الثاني وهو ان الموجب فعل العبد مع منع اللطف فيلزمكم ايقاع المقدورين
قادرين وان ينسب الى الله عز وجل من الجور الذي تنزهون منه بقدرتهما على
الفعل مع منع اللطف او يقال لم العبد هو الموجب الكامل للفعل او يشاركه
فيه منع اللطف ويعود ما ذكرنا وهذا التحقيق مع المعتزلة في الحث وتضييق خناقهم
ومن غريب ما وقع في الآية الاخيرة ان الزمخشري لما راها فاصلة قال قد
قطع الله وهم الجبرة بقوله واتبع يعني لما عطف الواو ولم يعطف بالفا وهو
يعني بالجبرة اصل السنة وهو في هذا متابع لابن جني فانه ذكره في كتابه المحتسب
وقال باب المطاوعة لا يكون الا بالفا نحو كسرته فانكسر قال ومن هذا
يتبين في قوله تعالى اغفلنا ان المراد صادفنا قلبه خاليا كما يقال أبخلته واجبنته
وليس المعنى جعلناه غافلا والا لقيل فاتبع هواه بالفا ونحن نقول قد قطع
الله وهم المعتزلة فقطع من اعقبها قلبه عن ذكرنا وبما تلوناه من الاي والمعنى

تقطع سببا حلفنا الاعمال لمتابع هواه بالاعمال فالاضلال من الله تعالى واتباع
الهوى من العبد ويقول الزمخشري ليس اتباع الهوى مطاوعا
لاعفلنا بل المطاوع لاعفلنا عمل وان فعل المطاوعة اجب عطفه بالفا
بدليل قوله فاستجبنا له فنجيناه وفي موضع اخر فاستجبنا له ونجيناه
ص خلق الضلالة والاهتداء ش كما انه سبحانه يبدء الهداية والاضلال
فهو الخالق لهما وهما من فعله وخلقه واما سنسان اليه من هذه الجهة وقد
قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا قال البيهقي وهذه الاية كالتي قبلها في الهداية
والاضلال ففي قبلها في خلق الهداية والضلال انه قال يشرح ويجعل
وذلك يوجب الفعل والخلق والهداية عندنا حقيقة في الاهتداء وهو الايمان
بكل ما صار المكلف به مؤمنا فهو الهداية وما لا يصير به مؤمنا فليس بهداية كما قال
تعالى من يهد الله فهو المهتدي وقد يكون الهداية بمعنى الدعوة كقوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم وهذه لا تصير مهتديا بدليل قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وكذا قوله واما ثمود فهديناهم وعند المعتزلة ان الهداية حقيقة
في هذا الثاني وان الله هدى الكافر بان نصب له ما يصير به مهتديا كما يقول
هديت زيدا الطريق اذا جعلت له هذا له بارشادك وان لم يكن حاذقا
وكذلك الله تعالى يهدي الكافر لكنه ما اهتدى واضل عنه وتعلقوا
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويدل على
انه ليس حقيقة في هذا الثاني تعقيبه في قوله تعالى ليس عليك هداهم ان
دعاهم كان واجبا عليه وانما الذي اوجب عليه خلق الايمان في قلوبهم
ورد عليهم اصحابنا بان الهدى ضربان هدى دعاء وبيان وهدى ارشاد
وعرفان فالذي حصل لثمود الاول لا الثاني والا لاستحال تخلف اثره عن
مؤثره وخالفه معتزلة بغداد وقد قال تعالى من يهد الله فهو المهتدي وقال
والذين اهتدوا زادهم هدى وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام فدل على ان الهدى الذي هو الارشاد خاص بالموفقين وعلى هذا قوله

تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وعم الدعوة يدل
على ان الهدى بفضله والضلال بقدره كل ذلك مستندا الى سابق علمه وهذا
مما تتهاوى فيه المعتزله وقولهم انه لم يضلهم الا بعد ان ضلوا انفسهم مردود
فان اضلالهم اثبت لهم مكتوب لهم فهو مخلوق لله على ما عرف ولانه اذا
قيل اضله اليه والمتبادر الى افهمهم علامه الحقيقه وذكر الامدي ان
الخلاف في هذه المسئله لغوي لا معنوي ص والتوفيق خلق القدره والداعيه
الى الطاعه وقال امام الحرمين خلق الطاعه س اختلف ايمتنا في معنى التوفيق
فقال الاشعري واكثر الاصحاب خلق القدره على الطاعه اي تهيئته لموافقه
امر الله وقال امام الحرمين خلق الطاعه فان جاء صدر موافقا للامر وانما
صار الى ذلك لانه رأى ان القدره الحادثه لا تؤثر في متعلقها فلم يكن لها اثر في
حصول الوفاق والامتثال قال الامدي والاول اوفق للوضع اللغوي
اذ الموافقه انما هي الطاعه وخلق القدره الحادثه يكون التهيؤ للموافقه
ضروره حصول الموافقه عنده وعدم حصولها عند عدمه وان لم يكن القدره
الحادثه مؤثره في الايجاد وانما خالف الامام لعدم تاثير القدره الحادثه في
الطاعه لكنه ابعد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعه بها الموافقه لا
التهيؤ للموافقه والبحث لنا على ص واخذ ان عنده ش اي في الخلاف في
انه خلق القدره على المعصيه او خلق المعصيه والاول اوفق للعرف اللغوي
فانه لغه المنع من درك الراشد وخلق القدره على الكفر اذا قارنت
الكفر ما يمنع من درك الراشد فكان ذلك خذلانا ص واللطف ما يقع
عنده صلاح العبد اخ س اللطف في عرف المكلمين كما قاله الامدي ما يقع
صلاح المكلف عنده بالطاعه والايمان دون فساده بالكفر والعصيان
واختلفوا فيما وراء ذلك فقالت المعتزله انه لا يختص بشيء دون شيء بل
كل ما علم الله ان صلاح العبد فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك بفعل الله كخلق
القدره للعبد وقد يكون من فعل المكلف نفسه كنظره لما وجب عليه وتوصله
لتحصيله واليه مال القاضي ابو بكر بل ذهب الاشعري واكثر ائمتنا الى

انه

انه مخصوص بشئ هو خلق القدرة على بعض الصلاح من الايمان والطاعة قال
والبحث فيه لفظي ص والختم والطبع والاكنة خلق الضلالة في القلب س
المسئلة في الهداية وخلاف المعتزلة فيها والزموا ان يكون تعالى قد
اضل من اضله لانه دعاه وبين له فقر الحماري وانبه الى انه سهاه على القلب
ليعلم الله تعالى بها الملائكة حالا بعد حال فيذمونهم ويلعنونهم فيكون ذلك
سببا للكفر وقال الكعبي على معنى اللطف عن الكفار فانه علم عدم ايمانهم
وهذا لا يخرجهم عن بابا التزموه من اجتماع القدرة والضلال على واحد وهو
باطل اتفاقا قلنا ان خلق الضلال في القلوب مانع من الايمان بمعنى
انه يتعذر الجمع بينهما والختم والطبع والاكنة في اللغة موانع على الحقيقة
ولا وجه للعدول عنها وقد نقل الطاوس عن رجل من القدرية انه فقيه فقال
المتكلم اتفقه منه لانه قال رب بما اغويتني والقدرية تقول ابغوى الله
احدا وقد روى اصحاب السنن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان المؤمن اذا اذنب ذنبا كانت نكتة سوداء في قلبه فاذا تاب
ونزع واستغفر صقل قلبه وان زاد زادت حتى تعلو قلبه فذلك الران
الذي قال الله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون قال الترمذي حسن
صحيح وقال محمد بن جرير الطبري اخبرني ابو عبيد الله عليه وسلم ان الذنوب اذا
تتابعت على القلوب اغلقتها واذا اغلقتها اتاها حينئذ الختم من قبل الله والطبع
فلا يكون للايمان اليها مسلك والكفر مما غلق فذلك هو الختم والطبع على ما
يدركه الابصار وليس الاوعية والظروف التي توصل اليها فيها الا بعض ذلك
غلام خلقا فذلك لا يصل الايمان الى القلب الا بعد فضه الختم ص والكاهلي
مجعوله وتالفها ان كانت مركبة س احد المصنف هذا الصحائف فانه
حكى بذاهب احدها انها مجعوله وعزاه للمحققين والثاني المنع ونسبه
للفلاسفة والمعتزلة والمالك النسبي الى المركبة وغيرها فالمركبة
مجعولة دون البسيطة وقد اغفل على كثير من الناس حقيقة هذه المسئلة
والمراد منها وقد يسر الله بحثها فاقول معنى هذه المسئلة ان المعدومات

المهنه قبل دخولها الوجود هل تابيرا لفاعل في جعلها ذوات او في جعل
تلك الذوات موجوده واصل لهذا الخلاف يرجع لمسلين احداهما الخلاف
في المعدوم هل هو شيء فان المعتزله لما قالوا ان ماهيه المعدوم ثابته في العدم
ولا تاثير للصانع فيه اذا اوجده الا في اعطاء صفه الوجود لتلك الماهيات
قالوا ان الماهيات غير مجعوله بل المجعول جعلها موجوده وقالوا لو كانت
مجدده لكان تجددها باحداث محدث لكن وقوعها بالفاعل محال وساندا ان
تحقق لسبب غير يلزم من فرض عدم ذلك السبب لغير عدم ذلك الاثر فلو كان
الجوهر جوهرا والسواد سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند عدم ذلك السبب
المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد عن كونه سوادا وذلك محال
فامتنع اسناد تقرر الماهيه الى جعل جاعل وايجاد موجد ومذهب اصحابنا
ان المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت فلهذا صاروا الى ان الماهيات مجعوله
بجعل الله وقالوا ان القادر كما يجعل الماهيه موجوده فهو يجعل الماهيه
ماهيه والحجه التي استدلها المعتزله في امتناع وقوع الماهيه موجوده
بالفاعل ذكرها هنا لتبين امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع
الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود عن
كونه موجودا وهو محال ولاجل ما بيناه من الخلاف استشكل بعضهم مذهب ابن
سينا فانه وافق المعتزله على انها غير مجعوله ثم صرح بان العدم ليس بشيء قال
وهذا اشكال لان الماهيه اذا لم تكن ثابته حال العدم استحال ان تكون غير مجعوله
لانها حينئذ اذا صارت ثابته مع الوجود في الخارج ان لم تستمر الى مؤثر لزم ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وان استمرت الى مؤثر صارت مجعوله والفرض
خلافه ولا يخلص من هذا الا بان يدعي ان المراد من كون الماهيه غير مجعوله ان
جاعل الماهيه لم يجعله الجاعل لها موجوده ووجه المذهب الثالث المتصلين
البسيط كالجوهر والمركب كالسواد المتميز من اللونيه ومن ما يعمها ليس فالاول
غير مجعول نظرا الى نفي حقيقه ان الجوهر جوهر وجدا لعزام لا والثاني
مجعول لانه لا يكون سوادا بالاعتبار الاعم لذاته بل لتقوم ما ذا وقع

العلم عن معلومه بانه لا يكون السواد سوادا او الساكن ساكنا عن الحركات
اذا عجوله الثالثة ان الماهيات هل هي مقررة بدواتها ام لا فالجمهور
قالوا انها ليست مقررة بدواتها فلزم ان تكون تقريرها غيرها والمعتزلة
قالوا انها مقررة بدواتها فاستغنى تاثير الفاعل في ذلك فاسدد بهذا بدك فلا
نجد احدا اوضحه هكذا وطهره على المصنف مما نقصه فانه ذكر هذه المسئلة
في ما يجب اعتقاده وذكر مسئلة المعدوم ليس بشيء فيما لا نصر جعله والصواب
الاول وهذا اشار الامام الرازي الى ان القول بانها غير مجعولة يلزم منه
انكار الصانع فقال في مسئلة اثبات الصانع زعم جمهور المعتزلة والفلاسفة
ان تاثير المؤثر يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهو باطل لان الوجود لا
ماهية له فلو استغنى ان يكون للفاعل تاثير في الماهية استغنى ان يكون له تاثير في
الوجود ص ارسل الله تعالى رسله بالمعجزات الباهرات ش ما يجب اعتقاده
نبوة الانبياء عليهم السلام لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات الظاهرة والايات
الباهرة من الانبياء عليهم السلام ولو لم يرسل الرسل لم تقم حجته على خلقه كما قال تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وتحقيق هذا ان حجة الله تعالى على خلقه
حصلت مستقلة بعقولهم وظواهره شارك في العلم بها خلقه فالاولى قائمة على الخلق
بدون الرسل لانه سبحانه حكم عدل والثانية لا تقوم بدون الرسل وهي
اقوى الحجتين واظهرهما لتقطع عذر المعاندين ثم يترتب على هذا ان العقل لا حكم
له اذ لو كان له حكم لما توقف قيام حجة الله على البعث والنشور للنبوة طوائف
من الفلاسفة وغيرهم لانكارهم جميع ما يتوقف عليه البعثة لكون الاله
مختارا عالما بالجزئيات ونزول الملك بالوحي واظهار ما تعوله الانبياء للبشر
والبعثة والعقاب ومنهم البراهمة يجيزون ان ما جاء به النبي ان كان حسنا فلا
حاجة الى النبي وان كان قبيحا فلا يتبعه سواء جاء به النبي او لا والجواب انه قد
يوجد في الحوادث ما لا يحكم العقل فيه بشيء فيحتاج الى دفع النزاع وهذا انما
ذكرناه نظرا لامع عقولهم والا فهم اهون على الله من ان يكلمهم ص وخص
محمدا صلى الله عليه وسلم بانه خاتم النبيين ش لقوله تعالى وخاتم النبيين وفي

وتحقيق

الخصمين قوله صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي والاجماع على ذلك ولم يخالف
فيه الا فرقة من الملاحدة زعمت ان النبوة مكتسبة وفي هذا القول من اشاعة
والخروج من الملة ما يكفر قائله وفي ذم الكلام للهروي انكروا على ابن
حبان منزلة النبوة العلم والطهر وحكموا عليه بالزندقة وهجروه
منه الى الخليفة فاخرج الى سمرقند واما ما رواه ابن جرير الطبري في تهذيب
الآثار عنه انه نبي بعدي ان شاء الله فهذه الزيادة موضوعة قال الحاكم في
الاكليل وضعها محمد بن سعيد المصلوب والحق فيه بحمله على عيسى صلى الله عليه
وسلم وما ورد ان عبد البر في التمهيد على الرواية انه لم يسق بعده من اجزاء النبوة
الا عز ص المبعوث الى الخلق اجمعين ص لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود والمكلف من الخلق
ثلاثة الجن والانس والملائكة فاما بعثته للجن فلانهم وفدوه وسمعوا منه
القرآن واخذوا عنه الشرائع وقال لكم كل عظم وعلم يذكر اسم الله عليه ونهى عن
الاستنجاء بالعظم لذلك وذكر الامام فخر الدين في تفسير سورة البقرة الاجماع على
نزول رسالته للجن واما دخول الملائكة في دعوته صلى الله عليه وسلم فذكر النهي
في الباب الرابع من شعب الايمان ما ان فقها مصرح فاضل درس عندهم وقال لم
الملائكة ما دخلت في دعوته فقاموا عليه وذكر فخر الدين في تفسير سورة الفرقان
الدخول بحثا بقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا والملائكة داخلون في هذا
العموم ص المفضل على جميع العالمين ص لقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد
ادم ولا فخر ونقل الامام في تفسيره الاجماع عليه واستثنوه من الخلاف في التفضيل
بين الملك والبشر ص وبعده الانبياء بعضهم من احدها افضلهم نبينا صلى الله
عليه وسلم على سائر الانبياء واحق بعضهم على افضليته على الانبياء بقوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فهو مامور بالاقتداء بجميعهم وفعل ما فعلوا
ولا شك انه امتثل واحدا فاذا فعل مثل فعل الجماعة كان افضل منهم قال الطوفي
وخلي ان بهذه المسئلة وقعت في زمن ابراهيم عليه السلام وقال انه عليه الصلاة والسلام كان
افضل من كل واحد منهم لانه افضل من جميعهم فما ان جماعة من علماء عصره على تخطئته

فصل

فعصمه الله منهم واما حدث النهي عن التفضيل بين الانبيا فقال النهي
في دلايل النبوة انما هي في مجادلة اهل الكتاب في تفضيل موسى عليه الصلاة
والسلام على سايرهم لان المناضلة اذا وقعت بين اهل دينين مختلفين لم
يومن ان احدهما الى الازراء بالاخر فيكفر بذلك فاما تطلب ذلك لغرض
الشي بما هو عليه فلا منع فيه قال وبهذا قول الحليمي وغيره الثاني ان
الانبيا افضل البشر بعده صلى الله عليه وسلم وهذا مما لا خلاف فيه وما
يعزى الى بعض الصوفيه من تفضيل الولي لعدمه وله هو وغيره بان كل نبي
ولي قطعا وهو من حيث انه ولي افضل من حيث انه نبي لان ولايته وحمته
الى الخلق وفي هذا من النزاع والشناعه ما لا يخفى وقال والد المصنف في
بعض تعاليقه غلط من نسب للصوفيه في هذا الاعصار فزعم ان الولايه
اعلى مما نسبه العبد لله وهذا اجمل من قايله حتى عليه ان ينسبه في اي كتاب
وفي اي رسول اتى وانما يصح ما قال هذا القايل لو لم ير في الرسول والنبي
بعد حصه الولايه كان آخر وهيهات قد عمي بصر هذا القايل عن ذلك فلو نظر
الى خصايص الانبيا والكمالات الحاصله لهم فوق الاولياء وخصايص الرسا
والكمالات الحاصله لهم فوق الانبيا لابصر الاولياء في الحضيض الاسفل وان
كانوا على خير والاخذ بحظ الكمال الذي للانبياء ثم الملايكة عليهم السلام
اما تفضيل الانبيا على الملايكة فهو عقيده الاشعري وجمهور اصحابه
وهو اخرا قوال ابي حنيفه فيما ذكره شمس الايمه لاجماع الصحابه
مع التركيب المعرض للثواب التي تجب الصبر عليها والشهوات التي يجب الصبر عنها
ومن احسن الادله قوله تعالى بعد ذكر جماعه من الانبيا وكلا فضلنا على العالمين
والملايكة من العالمين فدل على انهم افضل منهم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات اولئك هم خير البريه جزاوهم عند ربهم جنات عدن وارتقى
ادم لان الملايكة لا يجاورون بل هم خدم اهل الجنه وقال الشيخ عز الدين
خير البريه اي خير الخليقه والملايكة من جمله الخليقه لا يقال الملايكة
من الذين امنوا وعملوا الصالحات لان اللفظ مخصوص بعرف الشرع بمن امن

من البشر فلا يندرج فيه الملائكة بعرف الاستعمال انتهى وما ذكرناه احسن
وان صحت امت انجمه على خلقه خلاف الملائكة حتى قال تعالى ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا وان ادم ابا البشر سجد له الملائكة والمسجود له افضل
الساجدين في الميزان هو افضل من ادم وان الناس في الموقف انما يستشفعون
بالانبياء لا بالملائكة وذهب المعتزلة الى تفضيل الملائكة واختاره القاضي
ابو بكر والاستاذ ابو اسحق والحافظ ابو عبد الله الحاكم والحليمي والامام
الرازي في المعالم وابو سامة المقدسي من المتاخرين وقال البيهقي في شعب
الايمان وقد روي احاديث المفاضلة بين الملك والبشر قال وكل دليل
وجه ثم قال والامر فيه سهل وليس فيه من الفائدة الا معرفة الشيء
على ما هو به واستفدنا منه انه لا يجب ذلك في العقيدة خلاف ما تعصبه
صنيع المصنف وان في المسئلة قولا ثالثا بالوقف واليه صار الكاتبي في تعليقه
وحكى صاحب التعرف قولا رابعا ان مذهب السكوت عن التفاضل بينهم
وقالوا الفضل لمن فضله الله ليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل ولم يروا احد الامرين
اوجب من الاخر بخبر ولا عمل وليست المسئلة مما كلفنا الله تعالى بمعرفة الحكم
فيها فلنفوض امرها الى الله تعالى ونعتقد ان الفضل لمن فضله الله وقال بعضهم
قولا خامسا ان خواص البشر افضل من خواص الملائكة وعوام الملائكة
افضل من عوام البشر وعزاه للمحسن والظاهر انه شعيم مناط الخلاف واليه
يشير كلام المصنف فانه جعل المسئلة من الانبياء والملائكة لا بين البشر والملائكة وقال
الامام ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوحيد اتفقوا على ان العصاة من المؤمنين
دون الانبياء والملائكة فاما المطيعون فاختلفوا في التفاضل بينهم وبين
الملائكة على قولين وقال ابن فورك في مختصره الاصول بعد ذكر القولين قال
الاكثرون منا المؤمن المطيع افضل من الملائكة وقيد الامام في الاربعين الملائكة
بالسماوية وقال ابن المنير مذهب اهل السنة ان الرسول افضل من الملك
باعتبار الرسالة لا باعتبار عموم الاوصاف البشرية ولو كانت البشرية
مجردة افضل من الملائكة لكان كل بشر افضل من الملك معاذ الله وقال الشيخ

عز

عن الذين في القواعد ان فاصل بينها مفصل من جمله تفاوت الاجساد التي
هي مساكن الارواح فلا كان ان اجساد الملائكة افضل فان اجسادهم مزورة واجسا د
البشر من لحم ودم وان فاصل بين ارواح البشر وارواح الملائكة مع قطع النظر
عن الاجساد فارواح الانبيا افضل وقال في موضع اخر واما ارواحهم وان
كانت اعرف بالله واكملها احوالا من ارواح البشر فهم افضل من البشر وان تساوت
الارواح في ذلك فقد فضلوا على البشر بالاجساد وفضل البشر الملائكة من نعيم
الجنان والنظر الى الديان قال واشكل ان للبشر طاعات لم تثبت مثلها للملائكة
كالجهاد للعدو ومخالفة الهوى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على
البلايا والمحن والرزايا وقد سلمهم يرون ربهم ويبشرهم باجلال رضوانه
عليهم ولم يثبت مثل هذا للملائكة وقال في موضع اخر لا يفضل الملائكة الا مجانبي
التفضيل على حالات توهما واشكل ان اقل من اعمال الاعرف خير من الكثير من
اعمال العارف ثم قال وليس لاحد ان يفضل احدا على احد ولا ان يسوي
احدا باحد حتى يقف على اوصاف التفضيل والتساوي وذكر في الدر ان الخلاف
في التفضيل بمعنى انها اكثر ثوابا على الطاعات وزيد بذلك احتجاج القائلين
على افضليه الملائكة بانا نوقن انه عليه واجتنابه ظلمانيه سفليه وقال اذا
لم يلاق محل النزاع وانما ازول الاشكال في المسئله ص والمعجزة امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة والتحدي الدعوى ش لما قدم
المؤلف المعجزات احتاج الى تعريفها وان ظهورها طريق الى معرفة صدق
النبي وسميت بذلك لما فيها من تعجيز المدعو معهم التحدي عن مقابلته بمثلها
قال الامام في الرساله النظاميه وسميها بذلك يجوز فان المعجز على
الحقيقه خالق المعجز ولكن سميت بذلك لتبين بها ان من ليس بمعجز عن
الاتيان بما يظهر الله على يديه ليس من جنس فعل الخارق وعنه وانما عجزه لفعله
القول والفعل وان المعجز قد يكون اعدادا واعداما كما لو عدك بان تعدم
جبلا فتعدم وكسر احراق النار ولهذا قال بعضهم فعل او ما يقوم مقامه
لان العدم ليس بفعل وقوله خارق للعاده فصل لانه نزل من الله

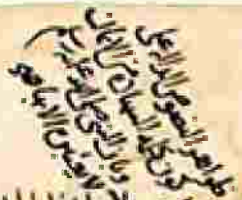
منزلة التصديق بالقول وما لا يكون خارقا للعادة كطلوع الشمس كل يوم
فلا يكون دالا على الصدق وانما الادعى كل كاذب انه نبي والنص عليا النبي
والنبي وعلم من اطلاقه انه لا يشترط في الخارق ان يكون معينا ونقل المدعى
منه الاتفاق وقوله معرون بالتحدي اي دعوى النبوة اي يشترط ان
لا يتقدم المعجز على دعواه ولا يتاخر ونقل المدعى فيه الاتفاق الخرج
الكرامات لانها لا تكون مع التحدي وخرج المعارضة وهو العلامة الدالة
على بعثة النبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر من جبين عبد الله اب النبي صلى الله عليه
وسلم وقوله مع عدم المعارضة اي يشترط التعرض عن الاتيان بمثلها من الخلق
يخرج السحر والشعبذة قال الامام ووجه اشتراط كون المعجز اليه متعذر
عليه المعارضة انه لو لم كذلك لكان مساويا لمن ليس بنبي في ذلك وخرج المعجز
عن كونه نازلا من الله منزلة التصديق قال وهل يشترط ان يكون المعارض
مثلا للاتي به الرسول نظر فان كان تحدى بخارق معين وان احدا لا
يقدر على الاتيان بالخارق فاكثر اصحابنا اشترطوا المماثلة والذي اختاره
القاضي انها غير مشروطة قال المدعى وهو الحق لتبين المخالفة فيما ادعاه
وهذا الحد وارد على تعريف المصنف ويرد عليه ايضا الخارق المكذب كما لو
اطلق جمادا او حيوانا فاخبر انه كاذب فاحتبوه فلو قال صدقا للمتحدي
لخرج هذا قال لابد ان يدل على صدقه على الصحيح كما قاله السبكي ابو الحسن السراج
وجزم به امام الحرمين في الرسالة النظامية ولعله انما لم يذكره لانه لخالف
قول من قال ان ذلك لقدح لانه خارق ظهر على وفق دعواه ولان ذلك الكذب
من الامور المعتادة والحق كما قاله صاحب الصحائف انه قادح ان خلق
المعجز لتصديق النبي وهذا نافيه وجعل الابياري في شرح البرهان
للخارق المكذب صورتين احداهما ان يدعي انه ان خلق صدقه بكذبه
والثانية ان يتحدى باحياء ميت ويكذبه فاما الاولى فمتى علم انه لا يكون
معجزة لانه بمثابة ما لو قال الذي انه رسول الله صدقه ان يكلم الملك
وعينه على خلاف عادته ثم يدعي ذلك من الملك فيقول هو كاذب فيما

قال

قال فلا يشكل الحاضرون في كونه لم يصدقه بطقه وارد ان خارقا لعادته والما
الثانية فهل نظر اذ يمكن ان يمنع المدعي بان الخارق قد وجد وما حي هذا
صار من جملة المعاندين والمحال انه لا يكون مصدقا في ذلك انتهى وزاد بعضهم
قيدا آخر وهو من التكليف لان ما منع في المعجزة من الخوارق ليس بمعجز لان الاخرة
ليست دار تكليف كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق وقال الاستاذ في باب الحدود والمعجز
كل امر دل على صدق مدعي النبوة وفعل كل امر خارق للعادة يظهر على وفق
مدعي النبوة زمان التكليف مقترنا بالتحدي في دعوى النبوة على وجه الابتداء
متضمنا لتصديقه وانما قلنا ان المعجز يظهر ظهوره على ايدي الكذابين لان
المعجز ما دل على الصدق فيستحيل وجوده على يد الكذاب فيخرج بقولنا يظهر
على مدعي النبوة ما يظهر من جنس المعجزات لاحد على يد مدعي النبوة فليس بمعجز
كالكرامات وخرج بزمن التكليف خرق العادة في القيامة قال ومعنى ان يتحدى
ان نقول لا يقدر على ذلك احد وان كان يقدر احد ما يظهر على يديك
فهاتوا الا ترى الى قوله تعالى قل فاتوا بسورة مثله قل فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله وقوله على وجه الابتداء خرج من مضى في زمننا هذا الى بلد بعيد عن الاسلام
وقرا علم وعداهم به وادعى النبوة فلا يدل على صدقه مع وجود الشرائط كلها
لانه ما اتى به على وجه الابتداء وقوله متضمنا لتصديقه خرج ما لو قال انا
صادق في ان هذه الاشياء لم تعلم غيرها قال انه كاذب فلا يدل على
صدقه على الصحيح وقول المصنف والتحدي لدعوى اي دعوى النبوة عائد
ما سبق عن الشيخ ابي اسحق في تفسير التحدي وقيل التحدي لغة المباراة
والمنازعة وحصل من كلامه ان من شروط المعجزة ان يقع خارقة للعادة
والعجز عن الاتيان بمثلها من الخلق وان يقترن بدعوى الرسول وان يتقدم
على دعواه ولا يتاخر ويعلم مما سبق ما يزيد على ذلك وزاد بعضهم كونها مطابقة
لدعواه وان يجدها وقتا فوقتا سمع كما قال في الوقت الذي يحدث والاتيان
تصديق الكذب ولا يعتبر الا مع التلفظ بالشهادتين من الكافر وهل التلفظ

القرآن

شرط او شطر فيه تردد ثم الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع قال الاشعري
التصديق بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به مما تكرر الاخبار به تكرارا افاد العلم اجماعا
وتابعه اكثر المتكلمين كالقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وعلم من هذا ان الايمان
الشرعي من قبيل العلوم والمخالف فيه المعتزلة فانهم جعلوه من قبيل الاعمال
حيث فسروه بالطاعات قال الاشاعرة ولا يكفي مجرد التصديق بالقلب مع القدرة
على الاقرار باللسان ولا ينفي الكفر الا بها لان القول مامور به كالعقد قال
تعالى قولوا امنا بالله الاية وقال عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فلا بد من العقد والقول جميعا وعلى هذا فالنطق
شرط لا ركن فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين ان عجز عن النطق لخرس او اخترام
منيته قبل التمكن منه فمؤمن ناج وان قدر عليه بان عرض عليه النطق وابى
لم ينفعه التصديق القلبي لانه مع ذلك كافر طالب وان لم يعرض عليه ولم يسئل
النطق ومات مصدقا بقلبه فالجمهور على ان مجرد التصديق لا ينجيه وانه حاله
هذه ومآله الى النار انه يعيبه وقال الكعبي معذب بقلبه مملوء بالايمان وهو
المقصود الاصلي غير انه لخفاء شيء احكم بالاقرار الظاهر وعلى هذا فهو مؤمن
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا وهذا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار
دون التصديق كان موسوما في احكام الدنيا كما عند الله وهذا ظاهر كلام شيخه
في الارشاد ايضا ومن حجته ان منفعة الايمان التصديق وانه عمل القلب
ومنهم من فصل فقال من صدق بقلبه ثم احترم قبل اتساع وقته للنطق بالشهادتين
فهو محكوم بايمانه واما من صدق بقلبه ومات مهلته ولم ينطق فلا لتفريطه وهو
منزل كلام الامام والدليل يشهد له عبارته في الاقتصاد حيث
قال من عرف الله بالدليل ومات عقب معرفته حكم له بالايمان انتهى وذهب
اكثر السلف الى ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والنطق
بالشهادتين ركن وقد نقل عن الشافعي وابي حنيفة وعلى هذا فالنطق ركن
له وماهية الايمان مركبة من الثلاثة وآل هذا الخلاف الى ان المصنف بقوله شرط
او شطر فعلى قول المتكلمين شرط وعلى قول السلف شطر ويدل على ان



الاقرار جزء الايمان وحكى عن كلام الغزالي السابق مذهبان وهو ان اللفظ واجب
مع القدرة واجبات الايمانية لا جزء له ولا شرط وحديث جبريل يدل له حيث جعل
الاسلام شهادة واعمالا والايمان تصديقا واعتقادا ولم يذكر اللفظ الا في
الشرائع الاسلامية واجمع الاولون على ان الاعمال ليست جزءا من حقيقة الايمان
والالكان تعديد الايمان بالطاعة متكررا وهو باطل لقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولما صح جعل
القلب محلا للايمان اذ الطاعات ليست جميعها من افعال القلوب لقوله جل
قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وان من صدق ومات قبل ان تشغل جوارحه
بشئ من الاجماع وان جبريل سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فاجابه
بالتصديق المجرد وهو قوله ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه اي ان تصدق
بذلك والمذكور في جواب ما هو يكون كل الحقيقة المسئول عنها وصارت
المعتزلة الى ان الايمان هو الطاعات اعني مسمى الواجبات واجتناب المحرمات
واحقوا نحو ما سبق من اطلاق الايمان على الاعمال ونحن لا ننكر ذلك انما النزاع
في انه لا يطلق الايمان الا ويراد به الاعمال ولا دليل عليه وقال الامدي
الحق في هذه المسئلة غير خارج عن مذهب الشيخ وهو ان الايمان التصديق وان
التصديق من افعال القلب ومن ضروراته المعرفة وكانه يشير الى ان الخلاف
لفظي ومنه نظر وفروع هذا الاصل كثيرة منها ان الايمان هل يقبل الزيادة
والنقص ام لا ان قلنا حقيقة التصديق المجرد لم نقبلها وان قلنا التصديق مع
العمل قولا وفعلا قبلها لان القول والفعل جزء الايمان وهما يقبلان الزيادة
والنقص وقد يقال على الاول ايضا الايمان هو التصديق الاعتقادي لا العملي
والاعتقادي هل يقبل التفاوت قوة وضعفا او جب قبوله للشك وعدمه وسواء
كغير تارك الصلاة والزكاة والحج ونحوها من العبادات مع الاعتراف بوجوبها
ان قلنا ان هذه الاعمال ركن من الايمان انتفى بتركها لان الكل ينتفي بانتفاء
جزء وان قلنا ليست ركنا فهو باق بعدها كما كان قبلها في حقيقته وان
مات بتركها كما له ان يصلي بنيه وقع من جمع من المتاخرين نزاع في تيسير

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

يشهد

قال

فاني والله اراه مؤمنا فقال صلى الله عليه وسلم اومسلم واجابوا عن حديث
وفد عبد القيس حيث فسر فيه الايمان بما فسره الاسلام بحديث جبريل عبر الجمع
وزاد اعطاء الخمس مما يبه الخطابي محازي الارتباط احدهما بالاخر وفي ذلك جمع
بين الاحاديث وهذا قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فبين انه ليس في قلوبهم تصديق الرسول

ولكنهم اظهروا القول بخلاف ولم يعلموا فيها خلافا في ان الايمان شرط في الاسلام
او شطر والاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
س اذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وقصد المصنف
الجمع بين الحقائق الثلاثة المذكورين فيه لقوله في اخره هذا جبريل جاءكم
يعلمكم دينكم فالايمان سدا والاسلام وسط والاحسان حال والدين
الحاصل يشمل الثلاثة ومن يحقق بمقام الاحسان لم يقع منه عصيان
ولا خلل في الطاعة فانه اذا قام بمعصية وعلم ان الله يراه كف ورجع
فحصول البرهان الاعلى عنده وانما العبد يدخل من نظر الله او يكون جاهلا
فظن ان الله بعيد منه فيقع في المعصية واذا علم ان سر موضع نظر الله
منه وجب عليه تصفية سره من لمواه ونقته مما يكره الله ان يراه حتى
يكون كالمرآة المجلوة لتجلي النظر من الله تعالى فيه وهنالك يشرف على مقام القرب
فيبصر بعينه وبصره وجاءه السعادة من كل جانب واعلم ان بعضهم فسر
الاحسان بالاخلاص قال وهو شرط في صحة الايمان والاسلام وفيما قاله نظر
فان الحديث يعين تفسير الاحسان بما هو فوق الاخلاص وهو مشاهدة المعبود
حال التعبد وذلك يوجب تحسين العبادة بالاخلاص وغيره ص والصدق
في اصل الايمان س اتفق اهل السنة على ان المؤمن لا يخرج عن الايمان بالكبائر
حتى من استحلها اذا لم يعتقد اباحتها وخالف في ذلك طائفتان الخوارج فقالوا
بتكفير ذلك والمعتزلة فقالوا لا يوصف بانه مؤمن ولا كافر والصحيح
انه مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه وليس بين الايمان والكفر واسطة

لما فسرنا الايمان بالتصديق واما قالت المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر
ساعل يستحق له بالطاعات ويحقق لواسطة لان من الصدق الرسول وقبول
سائر العبادات لا يكون مؤمنا ولهذا تكون منزلة بين المنزلتين قال الراغب
في الذريعة وردت الشريعة باطلاق اسم الايمان على من اظهر من عزم
عن قابله بخلاف ما ادعاه المعتزلة فانه لا يصح اطلاق اسم المؤمن عليه مالم
يخبر في الاصول انتهى وفي هذا فايدة وهو ان الرجل لو سئل عن
العقيدة حلفا لما يتوهمه كثير من الناس ولما قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى الاية
فسماهم مؤمنين مع اثبات البغي لاحدهما وعلى بن عقيل عن احمد روايه
اخرج بالصدق من الايمان لما الاسلام وروى عن ابن عباس انه قال صلى الله
عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن واستدل بهذا السلف
فانهم جعلوا الايمان غير الاعمال لما تقدم اذا فات الجزء مع بقاء الكل
لا يسمونه كافرا بل هو مؤمن وانما ينتفي باسمه الجزء لذا قاله الامام
ذو العلم ولم يعب عنه وقال ان المعتزلة طردوا اصلهم وعلى ارباب
الكلام على ان الايمان عبارة عن المجموع المذكور فان من لفظ الايمان
يطلق على اصله الذي هو التصديق مع الاقرار وعلى المجموع المركب من اصله
وفرعه كما تقدم في المتناول اصلا وجزء وله مع اعتبارا وقد يتوسع
في اطلاق لفظ الايمان على بعض الفروع كما في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلاتكم الى بيت المقدس ص والمختار مؤمنا فاسقا خلافا للمعتزلة
اما ان يعاقب ثم يدخل الجنة واما ان يسامح بمجرد فضل الله او مع الشفاعة
ش المعتزلة كما جعلوا منزلة بين منزلتين قالوا اذا مات على فسقه فهو مخلد في
النار وقال اهل السنة انه تحت المشيئة لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا يجوز ان يغفر في حق احد خلف
وفي الصحيحين من اصاب شيئا من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارة

له وان ستره الله عليه فهو الى الله ان شاء غفر له وان شاء عذبه ثم العذب
لا يكون مؤبدا بدليل اخبار الشفاعه قال البيهقي والاحاديث تواترت
ع ان المؤمن لا يخلد في النار بذنوبه عيان القدر الذي بقي فيها غير معلوم
والذي يلحقه الشفاعه ابتداء حتى لا يعذب اصلا غير معلوم فالذي خطره
عظيم وشانه جسيم وربنا غفور رحيم وعقابه شديد اليم وانكر المعتزله
الشفاعه بناء على اصلهم الفاسد ان العبد يستوجب العقوبه بالمعصيه وانه
لا يجوز العفو عنه وقد روي الدارقطني مرفوعا وموقوفا على انس من كذب
بالشفاعه لم تنله نصيب وهذه الشفاعه بعد قطع الصراط وهي باقيه
الصراط ولزم منها النجاه من النار وكلام القاضي عياض مصرح بان هذه الشفاعه
لا تختص بالانبيا صلى الله عليه وسلم وجوز النووي اختصاصها به ولم يرد تصريح
بالاختصاص وعليك ان تامل هذه المسئله مع قول المصنف فيما سبق الا ان
يعفو ص واول شافع واول لا فخر انا اول شافع واول مشفع وهذه الشفاعه لاهل الجمع
في تعجيل الحساب والاراحه من طول الوقوف والغم وهي الشفاعه العظمى
وهي المراد بالمقام المحمود قال البيهقي بت دلائل عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهي مختصه بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينكرها احد وفي صحيح مسلم
اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي واخرت دعوتي الثالثه الى يوم يرغب الي فيه
الخلق حتى ابراهيم عليه السلام وله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك شفاعات
احداها في قوم يدخلون الجنه بغير حساب جعلنا الله منهم بجاهه صلى الله عليه
وسلم قال النووي وهي مختصه به قال ان وقوف العبد لا اعلم الاختصاص بها
او عدمه بانيسا في اقوام ليستوجبوا النار كما سياتي في صحيح مسلم واني اخبات
دعوتي شفاعه لامتي فهي نائله ان شا الله من مات من امتي لا يشرك بالله شيا
نالته شفاعتي وتدخل النار من الموحدين وفي الصحيحين ان الله يخرج قوما من
النار بالشفاعه وصحح الحاكم حديث شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقال بن

شفاعته فانتفع المبتدعة المفرقة بين الشفاعة اهل الصغاير والكبائر قال
البرزخ وهذه نبيا ركة شفاعته من الانبياء والملائكة والصديقين وقد حكم انه
يكون مخصوصا بها رافعا في درجات في اهل الجنة خاصة
التخفيف عن بعض الكفار وهي من خصائصه كما في ابي طالب وابي لهب و
فسادتها التخفيف من عذاب القبر على ما ذهب اليه ابن مردويه بقبرين بعذبان
وما بعد فاجيبت بشفاعتي ان يرفه عنهما ما دام هذا الغصنان رطبين ص
ولا يموت احد الا باجله س اما غير المقتول بالاجماع واما المقتول فكذلك عند
اهل الحق وصادف قتله الاجل المضروب له ولم يقتل قبل قطع اجله فلو قدر
عدم قتله لمات ولا فرق بين قتله وموته خلافا لمن نفاه الا ان السبب في القتل
اختياري وفي الموت اضطراري وافقنا المعتزلة اصحابنا وابنه وذهب
الباقون من المعتزلة الى ان القاتل قطع اجله المضروب له وانه مات بغير
اجله ثم اختلفوا في انه لولا القتل لكان يعيش ويموت بفعل الله على قولين
ولنا قوله تعالى واذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقد
نفاه الموسس عن قول المعتزلة ونسبه الى الكفار بقوله يا ايها الذين امنوا
لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا
عندنا ما ماتوا وما قتلوا وما قوله صلى الله عليه وسلم من سره ان يبسط له في
رزقه وينسا له في اثره فليصل رحمه وينسا اي يوخر والاثر الاجل لانه تابع
للحياة فقال النووي فيه اجوبة اصحها ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق
للطاعات وصيانته او فانه عن الضياع وقيل بالنسبة لما يظهر للملائكة في اللوح
المحفوظ فيظهر لهم ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فيزاد اربعون واما بالنسبة
الى علم الله وما علم انه سيقع فالزيادة مستحيلة وقيل المراد ببقاء ذكره الجميل
بعده فكانه لم يمت واما حديث ان المقتول يتعلق بقاتله يوم القيمة ويقول
رب سلني فلان وقطع اجلي فرواه الطبراني وقد تكلم في سنده ولو
صح حمل على مقتول سبق في علم الله ان لو لم يقتل لكان تسلم له اجلا اخر

كما في حديث الصحيحين رواه مسلم

مسئلة قيل الخلاف في هذه المسئلة لفظي لانه لا خلاف بيننا وبينهم
انه لا يجوز وجود شيء بعد ما قدر الله تعالى ولا خلاف ايضا ان كل
وقت يموت المكلف فيه فان الله تعالى قادر على ان يبقيه ولا يميته ذكر القاضي
ابو يعلى في المعتمد س والنفس باقية بعد موت البدن س هذا مبني
على ان النفس غير البدن وهو المعروف واسار الامام في المطالب الى شدة
فيه لا اعتماد به وقال ان الكتاب والسنة ملوءا بالنعي اذا علمت هذا فبقاء
النفس بعد فناء البدن اما في السعادة او الشقاوة هو قول اهل الحق لقوله
تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الاية وقوله كل نفس ذائقة
الموت والذائق لا يذوق شيئا بعد الذوق وقوله كلا اذا بلغت التراقي
وقيل من يراق الاية وهو نص في بقاء الارواح وسوقها الى الله تعالى وقوله
تعالى ترجعون فلولا اذا بلغت الحلقوم الاية فانه لا يقال ترجعون الا لما هو موجود
وظاهر الاية ان هذه احوالهم بعد الموت على الاتصال وقوله اخرجوا
انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون وقوله قال يا ليت قومي يعلمون بما
غفر لي ربي والقول لا يصح الا من حي وقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء وفي الصحيحين كان النبي صلى الله عليه وسلم يزور
القبور ويسلم عليهم والاحاديث فيه كثيرة توجب القول به ومن جهة العقل
ان النفس بمثابة الساكن في دار واذا خربت الدار لم يلزم موت الساكن
بها وبطلانه وهذا معلوم بالضرورة وانما جاءت الشبهة من اعتقاد انها سارية
في البدن فسبق جسد الوهم الى موته بموت البدن ومن قول انها هي جوهر
مجرد ليس بينه وبين البدن مناسبة الا مجرد تعلقه اخيرا وذلك لا يقتضي
عدم الجوهر ولا تغير حاله ولانا لو سلمنا موت البدن لضعفت لضعفه
واختلت باختلاله واللازم منتف فالملزوم مثله ولم يخالف فيه
الا الفلاسفة بناء على انكارهم المعاد الجثماني ومن اعترف بالمعاد لزمه
القول ببقاء النفس قال الامام في المعالم وطريقنا فيه اطباق الانبياء
عليه وجري معجزاتهم الاتباعات الفعلية فان عندهم الرياضة الشديدة

بلوح للنفس الانوار وتكشف لها العلوم مع انه يضعف البدن جدا وكلما
كان ضعف البدن اكثر كانت قوة النفس اكمل فوجب عقلا بقاؤها بعد فنا
البدن وقال بعض المحققين اتفق الفلاسفة كلهم على اثبات حياة بعد الموت
واما كون الانسان مطلقا بعد الموت له وجود وبقاء وادراك وشعور
وعلوم لذات هي جوهر روحاني فالمشرعون على اثباته وان نوع الانسان
بذاته الحقيقة ثابت باق بعد اضمحلال جسده واما مخالفة الفلاسفة
فالظاهر انهم انما تكلموا فيما هو موضوع علمهم وهو ذات الانسان الظاهرة
وقالبه الطبيعي المركب من العناصر الاربعة وكون الروح الحيواني الحامل
للقوى الكائن لتمييه الاعضاء ومبدا علمها دون ذلك القدر من النفس
الناطقة وغايته النظر في الروح الحيواني وذلك كله من عوالم الاجساد
الكثيفة فليس لهم علم فيما وراء ذلك لا نفيا ولا اثباتا اذ لا يجعل جاهل
منهم شيئا بعد ذلك وليس هو من ذاهبه انما حكمه ان ينفي العلم بما وراء
ذلك لان بين النفي وبينها فرقا اذ الاول سالبة والثانية معدولة ويجهل
من ينقل عنهم اذا لم يثبتوا شيئا وراء ذلك انهم يقولون بنفيه وذلك غفلة
من قائله وعلى مثل هذه الجرأة ينقلون عنهم عدم الحشر الجثماني وحقيقة
مذهبهم ما قلناه انهم لا يعرفون شيئا من ذلك لا نفيا ولا اثباتا ومن اطلع على
حقيقة علمهم علم ذلك علما ظاهرا ولهذا كان المنقول عن رئيسهم ما لفيلسوف
انه من الموقنين بالمعاد الجثماني وهذا من فاته يقانون علمه وتجزم فيه
قال وبهذه نكتة ينبغي ان تنبه لها والمقصد الاعلام بقيام الاجماع من جميع
الملل على اثبات ذلك شرعا ولم يخالف فيه الفلاسفة حر وفي فتاوى عند العبيه
تردد قال الشيخ الامام والاظهر انه لا يكفر لهذا التردد ولهذا المصنف
ذكره في تنبيهه فقال اذا قلنا ان الارواح بقي وهو الحق فهل تحمل لها عند
العبيه فناء ثم تعاد فنقول في ظاهر قوله تعالى كل من عليها فان او لا بل يكون من
المستثنين في قوله تعالى الا من شاء الله والاقرب انها ممن شاء ومنا من المستثنى كما
قيل في الحور العين واعلم ان خليلي وغيره نصروا القول بان الاستثناء

للشهداء الحديث رواه زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سئل جبريل عليه السلام فقال لن ادري لم نسأ الله ان اصعقنا قال
الصنين القرطبي هما استثنى الله وقال ابن العربي اسناده صحيح وقال الدارقطني انه اولى ما في المسئلة
لانه نص وضعف الحليمي قول من زعم ان الاستثناء لاجل بعض الملائكة لانهم
ليسوا من سكان السموات والارض لان العرش فوق السموات فلم يدخلوا
في الاية وهذا لا يدخل فيه الولدان والحور في الجنة لان الجنة فوق السموات
والاية في سكان السموات وقال غيره الصحيح انهم ردت اليهم ارواحهم حين صعقوا
والكل محتمل ص وفي عجب الذنب قولان وهو كل المرئي الصحيح بلى وتأول
الحديث ص وجمعه من قال لا يبلى الى اربعين ثم ركب منه وهو المشهور
ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يأكله التراب
الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهو بقدر الحبة والسكان الجيم واخره
باء وقد تبدل الفا ميما وحكى اللحياني سلت العين فيهما حكى ذلك ابو الطيب
اللغوي عنه فحصل ست لغات وفيه انه عظم كالخردلة في اسفل الصلب
عند العجز وفيه ان الصعق يأتي صحيح ارجان قيل وما هو يا رسول الله قال
مثل حبة خردل منه ينشأ وجمعه من قال بلى ظاهر قوله تعالى كل نرع عليها
فان وهو قول المرئي وتأول الحديث فقال خلق الله الخلائق لا عهد فيه
ما خلق بعضه بعض ومنه ما اتى بعضه بعض ومنه ما انشاه لا بعض وقد
حكم الله بالموت على جميع خلقه فقال سوف اكم ملك الموت فاذا استوفى الملك
الموت توفاه الله بلا ملك موت بغير مستنكر ان يكون كذلك يعني الله
الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجب الذنب اماته الله بلا تراب كما اماته
ملك الموت بلا ملك الموت انتهى ولا يسكل عليه رواية مسلم الاخرى ان
في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب يوم القيمة قالوا
اي عظم يا رسول الله قال عجب الذنب انه ليس في الحديث تعرض
الا لعدم فنائه بالارض والمرئي يقول به وليس فيه تعرض لبنائه
بعد الارض والكلام فيه وقد وافقه ابن قتيبة وقال انه اخر ما يبلى

من البيت ولم يسمع صوا لوقت فنادا لجب هل هو عندنا العالم او قل ذلك
وكلاهما محتمل والاقوى في النظر انه لا يلبي علا بظاهر الحديث ويشهد له
ما صح في الحديث انه نزل من السما ما ينتوز منه كما نبت البقل وقد قال تعالى
وانزلنا من السما ما مبارك فانبتنا به جنات وحب الحصيد والظل باسقات
فاطلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج وقد قال بعض
العلما ان عجب الذنب بالنسبة الى جسم الانسان كالبذر بالنسبة الى جسم
النبات وهذا قال تعالى لذلك الخروج فان قيل فما فايدة ابقا هذا العظم
دون سايرالجسد اجاب ابن عقيل فقال الله سبحانه في هذا سرلا نعلمه ان
مرجع الوجود من العدم لا محتاج الى ان يكون لعلة حتى بنى عليه واخبره فان
علل هذا فيجوز ان يكون لباري سبحانه جعل ذلك للملايكة علامة على انه
يحي كل انسان بجواهر باعيانها ولا يجعل العلم للملايكة بذلك الا بما عظم
من كل شي لعلم انه انما اراد بذلك اعلام الارواح الى ذلك الاعيان التي
هذا جزء منها كما انه لما اماتهم غيرا وحمارا التي عظام اكمار وكما ها لنعلم
ان هذا المتاذ ذلك الحمار لا غير ولو ابقا شي لجوزنا الملايكة ان يكون الاعلام
للارواح الى اشال الاجساد الا الى اعيانها ص وحينئذ الروح لم نعلم على
محمد صلى الله عليه وسلم بيسك غا ص هذه طريقة المحاطين كالجنيد رضي الله
عنه فانه قال الروح شي استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه
فلا تجوزا لخبار عنه باكثر من موجود لقوله تعالى قل الروح من امر ربي
وعلى ذلك جرى جلق من ايمة التفسير كالثعالبي وابن عطية قال الشيخ شهاب
الدين السهروردي بعد ذكره كلام الناس في الروح وكان اولى الامساك
عن ذلك والتادب باد اب النبي صلى الله عليه السلام وذكر ما قاله الجنيد
قلت وعليه حملوا قوله تعالى قل الروح من امر ربي ولم يامر ان يبينه
لهم واما المتكلمون على الروح فاجابوا عن هذه الشبهة بوجوه احدها
ان اليهود كانوا قد قالوا ان اجاب عنا فليس بنبي وان لم يجب فهو صادق
فلم يجب ان الله لم يا ذن فيه ولا انزل عليه بيانه في وقته تاكيدا لمعجزته

وتصدقا لما تقدم من وصفه في كتبهم لانه لا يمكن الكلام فيه وتاتيها
انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم سوال تعجيز وتعليط اذ كان الروح
يقال بالاشتراك على روح الانسان وجبريل وملك اخر يقال له الروح
وصنف من الملائكة والقرآن وعيسى بن مريم فقصدا ليهود ان يسالوه فاي
شيء اجابهم قالوا ليس هذا الجواب مجملا كما سالوه مجملا فان مرادي
لصدق على كل واحد من مسميات الروح وقال عبد الجليل المصري في كتاب
البيان وكان من دوي المعارف والاحوال اختلف الناس في معرفة الروح
فقيل لا تعلم اصلا لقوله تعالى من امر ربي قال وقائل هذا اراد انه لا تعرف
ولا يحاط بمقداره واما انكار معرفته اصلا من جميع الوجوه فذلك جهل
عظيم من قاله فانه معرف بالوجود بالضرورة قال والاية التي احتج بها
جهة عليه فان الجواب لقوله من امر ربي على حسب السوال عن الروح بقول
اليهود يا ابا القاسم ما الروح فاجابهم بما سالوا عن وجوه فقول نعم
او لا كيف هو لا جابهم امر على صفته كذا ولو كان اجابهم بصفته لما امن
ربه حين سئل عنه فنزلت قل هو الله احد قال والروح امر من امر الله والامر
هو الحادث عن الارادة فالروح اراده منه ان يكون على هذه الصورة فهو
كلمة الله وذكر الشيخ شهاب الدين السهروردي انه سالك الصوفية
وخوض غمرهم في الروح ثم قال ويجوز ان يكون كلامهم في ذلك بمثابة اقوال
لكلام الله حيث حرم تفسيره وجوز تاويله اذ لا يسوغ القول في التفسير
الا نقلا واما التاويل فمعتمد العقول اليه بالباع الطويل وهو ذكر
ما عقله الانبياء من غير القطع بذلك قال واذا كان كذلك فللعقول فيه
وجه وعلى تنوع في ذلك بان يخاطبوا اذا لم يكن في الاية ما يمنع
القول فيها لكن ظاهرها المنع من السوال عن الروح والخوض في طلب
العلم به بدليل قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي فاجعلوا حكم الروح
من الكنف الذي لم تؤتوه ولا تسالوا عنه فانه سر من اسراري ومنهم
من حمل قوله من امر ربي على ان المراد به كون الروح من عالم الامر

وهو عالم الغيب وعالم الملكوت ومقابله عالم الخلق الذي هو عالم الشهادة
وعالم الملك وحمل قوله تعالى الا له الخلق والامر على العالمين المذكورين
واراد بعالم الامر عالم المجردات لانها وجدت بمجرد الامر الذي هو قول
كن ومقابله الجسمانيات واذا كان الروح من باب الامر فقد انفتح باب
الكلام فيما ذهب كثير من الصوفية الى انها ليست بجسم ولا عرض بل جوهر
مجرد قائم بنفسه غير متحيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك
غير داخل في البدن ولا خارج عنه وهذا هو راى الفلاسفة وذهب
جمهور المتكلمين الى انه جسم لطيف قال امام الحرمين شبيه بالاجسام البدن
وتارة خارج عنه وهذا الكثيف اشبه الى ما بالعود الاخضر وقال النووي
في شرح مسلم انه الاصح عند اصحابنا وذهب كثير منهم الى انه عرض وانه هو
الحيوة التي صار البدن بوجودها حيا قال الشهرزوري ويرد على هذا الاخبار
الدالة على انه جسم لما ورد فيه من الهبوط والعروج والتردد في البرزخ
والعرض لا يوصف بشيء من الاوصاف وتقلهم عن الصوفية الى آخر كلام
الاقدمون والا فقد تكلم على المتاخرون فقال الشيخ العارف ابو الحسن
الشاذلي رضي الله عنه من ظن ان علم الروح وغيره ما ذكر وتمام ما ذكرناه فقط
به اختاصه الله العليا هل البيت الاعلى فقد وقع في عظيم لجهل اولياء الله اذ هم
بالمعصوم عن ذلك وظن به انه منعهم وليس كذلك ان قضى على محبوب
ويبري به التكذيب الى الله ورسوله فقوله عن اليهود او عن العرب كما
ضمن الجلالين وسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فما الدليل لكم
على جهل الصديقين واهل خاصة الله العليا والكشف عن هذا ان السؤال
يقع باربعة احرف هل وكيف ولم ومن فهل يقع السؤال به عن الشيء
وقد يقع السؤال عن حال الموجود هو او معدوم وقد عرفنا وجوده من قبل ولولا ذلك لما قال وسئلونك
الشيء ولم عن علته عن الروح ثبت انهم عرفوا وجوده فبطل هذا وليس فيها سؤال عن الحال
وليس في الآية شيء من ذلك
فانكان قد علت فيها نفي هل كيف هو ولا سؤال عن العلة لم كذا وكذا ولو كان سؤالهم عن هذين لما
قيل يسئلونك هل الروح موجود فنعوا بقوله قل الروح من امر ربي ثبت ان السؤال انما كان عن الشيء من
او معدوم

ان هو بدليل الجواب والبيان الظاهر الشافي بقوله تعالى قل الروح من
امر ربي فبينت ان السؤال انما كان اذ الرسول عليه الصلاة والسلام علم
بما سالوا عنه فاجاب عن الله سبحانه بذلك كما قول ادم لسائل عنه وفهم
السؤال السؤال فقال ادم من تراب فاداره في الجواب فتبع وليس يرجع
الحد الا لفهم عظيم من الحق العظيم الذي لا مرد له فكيف يزعم الزاعم
انه لا يعرف ولا يجوز ان يعرف فقد اوجب الله سبحانه وتعالى علينا معرفته
ولا سبيل له ولو ضيعنا ها كنا كفارا لو عصاه فكيف بموجود مخلوق امتا له
كتبه هذا عن الجهل ان يقال لا يجوز ان يعرف مزلة المثل والنظير وهو
روح ويوجب معرفته من لا شبه له ولا نظير والذي نقول به ان الله تعالى اسرارا
ابسع فيها الوهم ولا يليق بها الكلم لوضوحها وسنه ظهورها انتهى وحاصله
ان المقدار الذي ينبغي ان يطلب من معرفة الروح انما هو عالمه ومن اين هو
فاوجب الشيخ معرفته مثل هذا من الروح وهو كون الحي والحركة والعقل
سلمنا بقاءها لا معرفة حقيقتها وانما عرف الانبياء عالما فقط اعني من اين
هي ولم يقع الجواب بتعريف الحقيقة وفرق العزالي بين عالم الخلق وعالم الامر
فان ما يقع عليه مشاهد وتقدير وهي الاجسام وعوارضها من عالم الامر
والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد وما لا كيفية له والامر تعالى له
امر رباني كارواح البشر والملائكة من عالم الامر فعالم الامر عبارة عن
الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهات والمكان والقطع قال وقد
توهم من هذا ان الروح قديم بل هو مخلوق بمعنى انه محدث وقد نسب الغافل
الى العزالي هذا الى تصنيفه واستكر توهمهما العالم عالمان عالم الخلق وعالم
الامر وان الروح من عالم الامر وقال انهم تلقوه من الفلاسفة ومقصود
الفلاسفة منه ان الخالق ما كان كيانا مقدرا والامر لم يكن مقدرا والروح
عندهم لا يكون محدثا قال وقد اوضحنا ان العالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل
في الكمية قال ويكاد هذا القول يخلق على مذهب الحلولية واعتصامنا مذهب
السلف في نفي وعجب من حكايته العزالي له قال وتصور الغافل عليه وابان

انما خلوقه بالدليل واشار الى انه عرض وقال الحويني انما جسم تعويلا
على ظواهر الشرع فما اضاف اليها من الانتقال والاستقال والاكل من الجنات
والاجتماع انما تفارق البدن وهي عرض مقوم بجزء من الجسم فضاف اليه
هذه الاوصاف ظاهرا او تسهيل على الاعراض ولعل النبي صلى الله عليه وسلم
انما اشار الى هذا بقوله في الصحيح كل ابن ادم يبلى الا عجب الذنب منه خلق ومنه
يركب قال ولما تعارضت هذه الاعراض المشار اليها توقف قوم عنها والمحصل من
ذلك كله امران احدهما انا بالدليل القاطع العقلي مخلوق ونكفر جاحد ذلك
والثاني انها بالدليل القاطع السمعي باقية لانا لما نعلم النظر بعد في انها
جوهر او عرض محل جماد والاقوى انها عرض فان العاقل على الاطلاق وان ذهبا
وصرفنا الى المجاز اقرب في النظر من الاضطراب في الادلة العقلية التي توجب
انا لا نقوم بنفسها قلت وصنف الحافظ ابو عبد الله محمد بن اسحق بن منده
كتابا في الروح والنفس وذكر فيه عن الامام محمد بن نصر المروزي اجماع المسلمين
على ان الروح الذي في ابن ادم مخلوقة وانما يذكر القول بقدمها عن بعض علماء الرافضة
والمتصوفة وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية انه جمع فيه كتابا باسماه
كتاب النفس وانه يشتمل على نيف والف ورقة ص وكرامات الاولياء حق
قال البشري ولا ينتهون الى حد ولا يحدون والدليل كون الكرامات حقا هو قول
اهل الحق حتى قال ابو تراب النخشبي من لا نور له ما فقد كثر ولعله رأى كثيرا من المبتدعة
والدليل على الجواز انه لا يلزم من فرضه محال والدليل على الوقوع قصة اصحاب
الكهف ولم يكونوا انبياء بالاجماع وكذلك كرامات مريم عليها السلام متواترة
ولم تكن نبية عند الجمهور لقوله تعالى وامه صديقة اجماعا وادعى النووي
الاجماع على عدم نبوتها وليس كما قال وقد نقل القرطبي في تفسيره قولا بنبيتها عن
الجمهور وشهد له ان الملائكة خاطبتها بالوحي قال تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم
ونبوة الانثى ان الله اصطفاها وان لم تبعث لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا والذي اوقع النووي في
ذلك كلام امام الحرمين في الارشاد فانه ادعى الاجماع على عدم نبوتها اصل
الكهف ثم قال وكذلك مريم وطن ان الاجماع فيها ايضا وليس كذلك

ولو كانت نبية لما عدل عن
ذكرها بالوصف الاعلى الى
ما لم يبلغ ذلك لان درجة
النبوة اعلى من درجة الصديقية

ومعنى ان يكون مراده انها ليست بنبيه لادعوى الاجماع ونقل ابن حزم
عن ابن فورك عن الاشعري انه كان يقول في النساء الاربع نبيات ووقف
بعض المحققين في حمد هذا النقل عنه قال فان صح فلعله سمع حديث
لم يبلغ مع النساء الاربع ولم يسمع تفصيل احاديث فاسد كر فيهن حديثا
وباطله ولا يمكن القول فيهن بنبوات والقول بنبوتهن يرد انا نقول اذا
فسرنا النبي بمن يوحى اليه واطلق فاما اذا قيدناه بامر خاص وهو الوحي
بالشريعة كما فسره الخليل فلا وانا اطلت في هذا الموضع لاني رايت من يسبب
الى الاشعرية القول بنبوتهن من غير تحقيق اذا عملت هذا فقد استفاض
في العالم وقوع الخوارق من الصحابة والتابعين فمن بعدهم ولم يزل يكون
الاسوة والصديقين المصداق بها وفي الصحيحين ان النبي صلى الله عليه
قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم امنت بهذا وابو بكر وعمر وما هما ثم وحليه الاولياء
اي نعم والصفوة اي الفرح وغيرها مجموعة لذلك ولذلك الجرجاني في
كتابه براهين الصادقين والمنكرون لها كلها المعتزلة ومنهم من نقل
عنهم انها انكروا خرق العادات وبالوا ما جرى لمريم عليها السلام ونحوه
قاله كان ارهاصا لنبوة عيسى يعني تأسيسا وهو بالصاد المهملة ماخوذ
من الرصص وهو التساق الاول من الحايط فتكون من مهدات النبوة و
ممهداتها وما جرى في زمن نبينا صلى الله عليه وسلم الذي عنده علم الكتاب لعرش بلقيس
جعلوه معجزا لذلك النبي مستندين في ذلك الى ان الخوارق تغير الانبيا
مردود لان الكتاب الذي عنده واجب بالغرف من المعجزات والكرامات فان
الانبيا مامورون باظهارها والتحدي بها بخلاف الكرامة ويتبرا النبي
عنه بدعوى النبوة وقيل باختيار الخارق وقيل غير ذلك ثم القائلون
بالكرامات اختلفوا هل تعم كل الخوارق ام يخص ذلك بما لم يظهر
معجزة لنبي فالجمهور على التعميم وذهب بعض اصحابنا الى ان كل ما

ومنع معجزة لنبي لا يصح ان منع كرامة لولي كاحياء الولي وقلب العصا حية
وفلق البحر ونحوه وهذا هو مذهب الاستاذ ابي اسحق وبه يظهر غلط
الامام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه انكارها على الاطلاق كالمعتزلة والذي
رايته في كتبه التصريح باثباتها الا انها لا تبلغ مبلغ المعجزات انتهى وقد
فرقه هذا وبين المعجزة قال وكلما كان قدرة معجزة لنبي لجواز ظهوره على
كرامة لولي قال وانما بالغ الكرامات اجابة دعوة او موافاة ماء
بادية في غير موضع المياه ونحو ذلك مما لا يخرق العادات وهكذا
حكاه عنه امام الحرمين والامدي في ابكار الافكار وهذا هو عين ما قاله
المصنف عن القشيري فقال في رسالته ان كثيرا من المقدورات يعلم الولي قطعا
انه لا يجوز ان يظهر كرامة لولي لضرورة او شبهة ضرورة يعلم ذلك قبل
حصول انسان عن اثنين وقلب جماد بهيمة وامثال هذا انتهى والى قلب
الجماد اشار المصنف بقوله نحو وشبح منه في امرين احدهما مغايرته
بين هذا القول وقول الاستاد كما فعله في منع الموانع وهذا لم يتعلله
فضلا عن الاستاد مع انه اقدم منه واحق بالذكر ثانيهما اعتقاد ان
هذا قيد في الجواز لن الملته قال في منع الموانع الكبير وهذا يصح ان
تولهم ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي ليس على عمومه
وان قول من قال لا يفارق المعجزة الكرامة الا بالتحدي ليس على وجهه
ملتئم وليس كما ظن بل هذا الذي قاله القشيري مذهب ضعيف والجمهور
على خلافه وقد اكثر على القشيري حتى ولده ابو نصر في كتابه المرشد فقال
قال بعض الائمة ما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقديره وقوعه كرامة
لولي كقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى والصحيح جواز جملة خوارق
العادات كرامة للاولياء هذا لفظه وذكر امام الحرمين في الارشاد مثله
وزاد بعده شراحه وقال البوني في شرح مسلم في باب البر والصلة ان الكرامات
تجوز بخوارق العادات على جميع انواعها وشبهه بعضهم وادعى ان الخضر مثل
اجابة دعاء ونحو وهذا غلط من قائله وانما الخضر بل الصواب جريانها على

الاعيان ونحوه انتهى وقال المصنف بعد حكايته مذهب الاستاذ وغيره وهو
زعموا ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت به ممنع وقوع شيء من معجزات
الانبياء على يد كل الاولياء للاجماع المذكور من امته وهذا مدفوع
فان لخصمي الذي معتمده انه لا يظهر ما اتي به على يد من يعني معارضته وما قصته
ولا على معتركذاب والدليل عليه ان ظهور جنس واحد من المعجزات على يدي
شخص لا يقدح في ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله وفي المسئلة مذهب
ثالث صار اليه ابن بطال في شرح البخاري وهو التفصيل بين زمان الانبياء وما
بعدهم فقال في حديث خيبر لما اثر رأي يأكل من قطف عنب وابه لموثق
بالحديث وما يمكنه من عمره قال ابن بطال هذا يدل ان يكون الله تعالى على الكفار
برهانا لنبيه صلى الله عليه وسلم من اجل ما كانوا عليه من تكذيبه فما من مدعي
اليوم مثل هذا بين ظهراني المسلمين فليس لهذا ذلك وهذا اذا المسلمون قد ظهروا في
دين الله ظهورا قاهرا لمعنى لاظهار آية عندهم لاسيما وقد تكفل به الرب تعالى
اذا جاء ظهور هذه الخوارق على يد غير النبي فكيف تصدقها من غير ظهور من في
هذا القول الارتياب عن قلوب اهل البصيرة واكمل الايمان قطع الذريعة
واحيانا فكيف ولا معنى لها في الاسلام بعد ما صله الا ان يكون ذلك مما الخرق
عاده ولا يعلب عباد الله اكرام الله عبده باجابة دعوته في امر عسير ودفع بأس نازل
ونحوه قال وقد اخبرني ابو عمر ان الشيخ الحافظ بالغرب ان انه وقف ابا بكر
بن الطيب الباقلاني على نحو من هذه المعجزات فقال له ارايت ان قلت لنا المعتزلة
ان برهانا على صحة مذهبنا وما ندعيه من الدليل المحاكمة لكم ظهور هذه الامور
على يدي رجل صالح منا قال ابو عمر ان فاطرق عني ومطلني الجواب ثم اعدته في
مجلس اخر فقال لي كل ما اعترض من هذه الاشياء التي من امر الدين او السنن او ما
عليه تحقيق العلم فلا سبيل اصلا على اي طريق جاء وهذا اخر ما رجع اليه ابن الطيب
قلت وقد وقفت للقاضي ابي بكر على مصنف في مجلد سماه البيان في الفرق
بين المعجزات والكرامات والسحر والشعبذة قال في خطبته فقد كان بعض اصحابنا
المعاصرين ذكر لنا من اشكاله وشبهاته ما ورد عبد الله بن ابي زيد القيرواني رحمه الله

للكرامات فلم يثبت عليه عندنا ولعله ان قال ذلك فانا انكر منه ما يجب
انكاره مثله فانا لا نخص الكرامات للصالحين لجميع الاجناس ومثل سائر الايات
الرسل عليهم السلام او لعله انكر ذلك لمثل من لا يجوز ظهوره على مثله لمن هو افضل
علما وما نعرفه من دينه واطلاعه ما يبعد عندنا خلافه في هذا الباب انتهى
وما صار اليه ابن بطال قد حكاه القاضي ابو الفرج المهروي في كتاب اكليل
الصالح فقال وكان ابو بكر بن الاخشاد من جملة المعتزلة لكنه اثبت الكرامات اذا اتت
على وجه يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم والتزام نصحه وسنته قال ورأيت من
شاهدته من نظار المعتزلة يخبر اطباق العلماء للصالحين وعلى اتي الابرار المخلصين قال
ومن المتكلمين من اجاز ظهورها على يدي من يدعي انه نبي على وجه الفتنة وغلط
الفتنة كما روي في امر الدجال ولا يخفى ذلك على مدعي النبوة لما فيه من فساد
الادلة انتهى ويستثنى من ذلك ما اذا ادعى النبوة

فرع منع الكرامة باختيار الاول وطلبه على الصحيح
عند اصحابنا المتكلمين وقيل لا يمنع باختيارهم وطلبهم قاله النووي وقال
اصحاب القاضي الكرامة لا تشهد لولايته على القطع للامان من العواقب وقال ابو
محمد هيبته لخوفه وقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم العشرة بالجنة قال الشيخ
شهاب الدين السهروردي ومن ظهر على يده شيء من الخوارق وهو على غير الالتزام
باحكام الشريعة فهو زنديق والذي يظهر له مكر واستدراج قال بعضهم وقد يكون من
لم تكشف له افضل ممن كشف له وسره ذلك ان الذي يكاشف بشيء من الغيب
وخرق العادة انما يكاشف به لقوي ايمانه وثبت جنانه وفوق هؤلاء اقوام
ارتفعت الحجب عن قلوبهم وباشروا باطنهم روح اليقين وصفوا المعرفة فلا
حاجة لهم الى مدد من الخوارق وهذا المعنى لم يكثر في الصحابة الكرامات كثرها
فيمن بعدهم لانهم ادركوا مجالسهم للنبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم نزول الوحي
وتردد الملائكة وبواطن الكرامات تنورت بواطنهم وعاينوا الاخرة وزهدوا في
الدنيا وذكت نفوسهم وانصقلت مرآة قلوبهم فاستغنوا بما اعطوا عن ذلك
قال علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وانما المستغرب للمدد
فيقوى تعجبه لانه محجوب بالحكم عن المدد قال ومن هذا القول بعضهم سبي

على الآلة اقوام بعينهم ومات من العطش اقوام أقوى منهم قيل قال والسر فيه
ان الذنب كوشف بالقدر والاثبات كان في استعداده ضعف فكوشف ليقوى
نفسه ومن زعم ان الاستعداد لم يحصل الى حال الفعل لم يكشف له القدر ورفع
حجاب الحشمة ليزداد نفسه في مطاوي الانكسار وايجاد ذلك الانكسار والاضطرار
هو غاية الاتصال مقول بعضهم الاستسلام عند البلاء جرأة والانبساط في محل
الانس عزة والبقاء بالهرب من علم القدر وصله خمسة انما لم يعرف المصنف
الكرامة لان تعريفها يعلم من تعريف المعجزة فيما سبق ص ولا يكفر احد من اهل
القبلة ش اي شيء من الذنوب كما جعله القدري من سبع الايمان واورد فيه حديث
ثلث من اصل الايمان الكف عن من قال لا اله الا الله ولا نكفره بذنب واخرج من
الايمان بعمل قال فجعل الكف عن اهل التوحيد اصلا من اصول الايمان ومن لا
يرى ذلك فهو من اهل البدع والضلال الذين يكفرون بالذنوب غلوا في تعظيم الذنب
حتى خرجوا عن الحد فلكن في كتاب الوضع والتنبيه للحافظ ابي محمد بن حيان عن عبد
الرحمن بن داود عن العباس بن احمد بن الازهر قال سألت احمد بن حنبل عن حديث
لا يكفر احد من اهل التوحيد بذنب فقال موضوع لا اصل له كيف حدث النبي صلى الله
عليه وسلم من ترك الصلاة فقد كفر وفي صحيح هذا عن احد نظر فان معاذ ما ثبت في
الصحيحين عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم في بيعة النساء على
على ان لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادكم ولا تأتوا ببهتان
من ذلك شيئا فعوقب فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك شيئا فستره الله عليه فهو الى
الله ان شاء عفر له وان شاء عذبه وروى البيهقي بسند صحيح الى جابر بن عبد الله انه سئل
هل كنتم تسمون الذنب كفرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ولكنا نقول مؤمنين
مذنبين واما حديث من ترك الصلاة فقد كفر فلا يمكن اجراؤه على ظاهره لمعارضته
ما ذكرنا فلا بد من تأويله اما على ان يعامل معاملة المرتد في وجوب القتل
وهذا خص الصلاة بالذكر كما قاله النهي واما على انه تركها اول بادئ الكفر
لان اعتياد ذلك يودي الى جحودها فاطلق عليه اسم الشاهد كما قاله ابن حبان
في صحيحه قال ولو كان ترك الصلاة كفرا لما امر السابع قضاءها وجعله كفارة

دون تحديد ايمان اذا علمت هذا فمنها امران احدهما في باب المراد بهذه العبارة
وقد قال والد المصنف رحمهما الله معنى هذه العبارة انا لا نكفر بالذنوب التي
هي المعاصي كالزنا والسرقة وشرب الخمر خلافا للخوارج حيث كفروهم اما تكفير بعض
المبتدعة بعقيدته لمقتضى كفره حيث لمقتضى الحال انتفع بذلك او ترجيحه فلا يدخل
في ذلك وهو خارج بقولنا مذنب غير اني اقول بل وهو انه ما دام الانسان
لم يعتقد شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فتكفيره صعب وما يعرض في قلبه
بدعته ان لم يكن معاندة لذلك لا يكفر وان كانت معاندة لذلك فاذا وصف بغلظة
عناده واستمراره للشهادتين مستمرا فاوجبوا ذلك تكفيره في الاسلام واكثر اهل الملل
كذلك ويكون كمسلم ارتد ثم اسلم الا ان قال ما كفر به لابد في اسلامه من توبته
عنه فهذا محل نظر وجميع هذه العقايد التي يكفر بها اهل القبلة قد لا يعتقدها صاحبها
الا حين يحدثه نفسه بالشبهة تعرض له او مجادلة او غير ذلك وفي اكثر الاوقات يغفل
عنها وهو اكثر للمتدينين لا سيما عند الموت انتهى لكن ابن التيمي جعله في
العقايد قال في المسيرة من اصل القبلة وانحل شيئا من البدع كالمجسمة
وغيرهم هل يكفرون للاصحاب فيه طريقان وكلام الاشعري مشعر بهما والذي
مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضي قال قولا اجمع المسلمون على تكفير
قايله او فعلا اجمعوا على تكفير فاعله كفر به والا فلا والذي نسبه تكفير
المتاولين ومثال المسئلة من قال ان الله ليس بعالم كفر لاجماع الامة على تكفيره
ومن قال هو عالم وليس له علم فهذا موضع الخلاف اذ لا اجماع هنا لخلاف عمن قال
ذلك تكفير المتاولين يلزمه ان يكفر اصحابه في نفي البقا ايضا كما يكفر في نفي العلم
وغيره من المسايل المختلف فيها قال واذا لم نكفر فلا اقل من التفسيق والتضليل ومن
اصحابنا من لا يرى التفسيق ايضا قال وهذه الطريقة التي هي في التكفير مبنية
على ان النفي الواحد هل يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه اخر انتهى
الثاني بيان معنى ان هذه العبارة نقلوها عن الامام الثاني وابي حنيفة والاشعري
فاما ابو حنيفة فنص عنه التصريح به وكذلك الاشعري قال في كتاب المقالات
ان المسلمين اختلفوا بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وبرا

نعم

بعضهم عن بعض فصاروا فرقا شتى لان الاسلام يعم جميعهم انتهى وقال الشيخ
عز الدين في القواعد رجع الاشعري ضد موته عن تكفير اهل القبلة لان الجهل اسناد
ليس جهلا بالموصوفات وقال احلفاني في عباده والمشار اليه واحد وقال القاضي ابن
العربي احلف الملايين ان كفار المتاولين على قولين فذهب شيخ السنة واليه
صغوا القاضي في اشهر قوليها ان الكفر يختص بالجاحد والمتاول ليس بكافر واما الشافعي
فاخذ ذلك من قوله لا ارد شهادة اهل البدع والاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون
جواز شهادة اوليائهم على اعدائهم زورا وقال بعضهم هذا لا يدل على اطلاق عدم
التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع والاهواء عدم التكفير مطلقا فان مخالفة
الحق في الديانات تارة توجب البدعة والضلالة وتارة توجب الكفر والمخالف
في الاول هو المسمى باهل البدع والاهواء دون الثاني ط ـــــ وقد صح من الشافعي
اطلاق القول بتكفيرهم قال علي القرافي لكن جمهور اصحابه اولوه على كفران النعمة كما
قاله النووي وغيره وحكى ابن المنذر عن الشافعي ان القدري لا يستتاب ذكره
القاضي عياض في الشفا وامالك واحد فقد نقل عنهما ما يوهم الخلاف في ذلك
وقال ابن العربي من اعظم اصول الايمان القدر فمن انكره فقد كفر نص عليه مالك
فانه سئل عن نكاح القدري فقال قد قال الله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقال
القاضي عياض اكثر قول مالك واصحابه ترك القول بتكفيرهم لكن تودبون ويستتابون
واما احمد فسئل عنه القاضي عياض تكفيرهم وقال ان عليه اكثر الشيوخ ونقل عنه
تكفير تارك الصلاة وان عنده وجوبا واحج بعضهم على عدم التكفير بقوله صلى الله
عليه وسلم اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما ولانا لو كفرناه لكفرنا
بعض اصحابنا بني على البقاء ولحن ولان الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول
به دليل المراد بالضرورة ضرورة العقل بل انه لشهرته والاتفاق عليه كالضروري
كالصلاة والزكاة وعلى هذا فلا نكفر احدا من اهل القبلة لان كونهم جاحدين لما جاء به
الرسول غير معلوم بالضرورة بل بالنظر اي لم يشتهر اشتهارا يصيره كالضروري
ولم يتفق عليه وهذا التحقيق جيد مبني على تفسير المتكلمين الايمان بما علم انه من دين محمد
صلى الله عليه وسلم بالضرورة كما سبق تقريره وقد قال القاضي في كتابه السيف الكفار المتاولين

اما سبيل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الافعال وبقاء الاعراض والتوليد وسببها
من الدقائق فالمنع من اكفار المتأولين فيها أوضح اذ ليس في الجهل بشيء من ذلك جهل بالله
تعالى ولا اجمع المسلمون على اكفار من جهل شيئا وقد نقله عنه القاضي عياض وغيره
قلت ولعل هذا ما خذ السبكي من الدين في قضاياه انه لا يكفر مثبت الجهة قال ولا يلزم
من تكفيرهم لمزاعمهم لما عليه الناس وحمل بعضهم كلام القاضي السابق فيمن جعل شيئا
من الامور التي يعلمه وكان علمه به على خلاف ما عليه اهل الشرع فجهله هذا جهل بريء
فهو اشد من جهله بسيطا واطلق الاشعري في التكفير حكاية قولين ثم قال والحق
التفصيل وهو ان ما كان من البدع المضللة والاقوال المهلكة يرجع الى اعتقاد وجود
الله غير الله وحلوله في بعض الاشخاص كما نسب لبعض غلاة الشيعة او الى انكار
الرسالة او الى استباحة المحرمات فلا يعرف خلاف بين المسلمين في التكفير به واما
ما عدا ذلك من المقالات المختلفة فلا يمتنع ان يكون معتقدها مسلما غير كافر وذلك
لانه لو توقف الايمان على امر غير التصديق بالله ورسوله وما جاء به من معرفة المسائل
المختلف فيها في اصول الديانات كما عددناه لكان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يطالب الخلق بمعرفته كالمجتهدين ولم ينقل ذلك وجرى عليه الصحابة والتابعون
فالجهل به لا يكون كفرا انتهى والاول خرج بقول المصنف من اهل القبلة فان صاحب
هذه المقالات ليس منهم لكن حصر التكفير فيما ذكر ممنوع بل من انكر ما يعلم مجيء
الرسول به ضرورة من الحشر والعلم بالجزيات وعدد ذات العالم ونحو ذلك فهو
كفير واعلم انه وقع في كلام الطحاوي زيادة مذهب في هذه العقيدة واستغنى
المصنف عنه فانه ان لم يكفر بذنب لم يقع كلام في التكفير فرع من لم يكفر من اهل الاهواء
والبدع لا يقطع بخلوده في النار وهل يقطع بدخوله اياها فيه وجهان حكاهما
الناشري الحسين في باب امامة المرأة من تعليقه وقال الرويل صاحب ظاهر المذهب
انه لا يقطع به وعليه يدل كلام الناشري ص ولا يجوز الخروج على السلطان ش
هذا الاطلاق ليشمل ما اذا كان عادلا ولا خلاف فيه وما اذا كان جائرا وهو
المشهور في الاصول ونقلوا عن المعتزلة ما يحتمل بناء على ان الامام ينعزل بالظلم
والفسق ونقل صاحب البيان من اصحابنا في باب قتال اهل البغي انه لا ينعزل بالجور وتراه

كان

كان الخارج عليه عادلا او خارجا لان الخروج عليه جور وهو ظاهر نص الشافعي في البويطي
لكن كلام الاكثرين يقتضي تصحيح المنع بالعادل ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم ان
امر عليكم عبد مجدع يقودكم الى كتاب الله فاسمعوا له واطيعوا رواه مسلم في كتاب الحج
من الحسن وهو مقيد للطلقات وقال ابو الاضاري في باب الامر بالمعروف
من شرحه الارشاد اذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغصبه للمال فهل يجوز منعه
من ذلك فان كان من نصبه وامره فقد انعقدت امامته في خلعه وانخلاعه كلام
باقي في باب الامامة وان كان متغلبا فقد صار بعض الفقهاء والمحدثين الى انه الجهاد
للرعية مباديته قال الامام وعندي ان المتغلب وان كثرت عدته وسبيله فما يفعله
من الجور والظلم سبيل البغاة في الارض بالفساد وقطاع الطريق لجهاد مباديته
ودفعه باقصى الجهود كالجهاد في كل ما ضعف ونحوه قال الماوردي والذي عليه اكثر
اصحاب احمد الانقياد والطاعة لكل امام عادل او جائر وان فعل المنكر وعطل
الحدود قال وتمسكوا في ذلك باخبار وايات قال الماوردي والظاهر انها في منع الخروج
على من ثبت امامته فاما المتغلب فيجب الانكار عليه ص ويعتقد ان عذاب القبر وسؤال
الملكين واكثر والصراط والميزان حق س اما عذاب القبر فاجمع عليه سلف الامة
وان الميت يحي فيعذب في قبره وهو من لوازم العقل بقاء النفس بعد البدن وقد
قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي في البرزخ بدليل قوله بعد يوم القيمة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى في المنافقين سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحيوة الدنيا نزلت في عذاب القبر وفيه فنداوحي الى انكم تفتنون في القبور
قريبا من فتنة الدجال وتواترت الاحاديث واستعاذ النبي صلى الله عليه وسلم منه وامته
سمعيه فوجب الايمان به واكثر المعتزلة بناء على ان شرط الحيوة البنية ولما انتفت
البنية لم يكن حيا والميت لا يعذب وعارضهم اصحابنا بان هذا استبعاد ومنعوا كون
البنية شرطا في الحياة لجواز ان الله احياه في جزء مفرد كما يجوز ان يخلق في بنية
على ان عبد الجبار في الطبقات انكر هذا عن المعتزلة وقال انما انكره صالحان عمرو ولما
كان من اصحاب واصل نسب اليه المعتزلة وانما ينكرون تعذيبهم وهم موتى وقال بعضهم

على م

كان

لا خلاف في ان الايمان به ركن من اركان العقد الديني الذي لا يصح الا به والمعتزله
وان خالفوا فيه فليس خلافهم فيما قررناه وانما المفهوم من مذهبهم استبعاد
تعميل جزاء قبل يوم القيمه ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم وتمام عندهم ذلك
وعذاب القبر بعض المعاصي خصوصيه وهي البول وهذا ورد في الحديث نبهوا
من البول فان عامه عذاب القبر منه وكذلك النميمه والغيبه حتى قيل ان عذاب القبر
في هذه الثلاثه واما الكفيه فقال الحليمي الاظهر ان عذاب القبر يكون بعد احياء
الميت عملته لقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان مرادهم باحدى الاماتتين
ما في الدنيا وبالثانيه ما في القبر بعد الاحياء فيه وهو احد الاحيائين والثاني
يوم القيمه وقيل بالاحياء في القبر قبل جزء متصل الحيوه والعقل الى جميعه
ونقل هذا عن ابن جرير الطبري قال الحليمي فان صح فلا جزاء اول يوم من القلب الذي كان
منبوع الحيوه ومحل العقل قلت وهو احتياط امام الحرمين فقال الظاهر
سؤال اجزاء يعلم الله من القلب وغيره وقيل الروح تعذب لا غير وقيل تام كالنائم
النائم والجبان الميت يحيى في القبر للاحاديث الصحيحه في عود روحه الى جسده
وان لم تكن باقيه فيعيدها وقول الحيا ما ترائب الميت اياما لا نشاهد فيه شيا
تدل على الحياه ولا التعذب فالجواب ان عدم المشهود لا يدل على عدم الوجود كما جبنا
عن الملائكه والجن وليس اعجب من اخراج الله الدرع خطامهم وجوابهم وكان جبريل
عليه السلام اتى النبي صلى الله عليه وسلم ونزل عليه بالوحي فحضر اصحابه وهو صلى
الله عليه وسلم يراه ويخاطبه وهم لا يشاهدونه الى غير ذلك من الاحوال الخارقه
ومن الكرامات فاورد عليه ما يرد على الجواب في هذه المسله ان ينتصر
على الايمان بما صح من عذاب القبر ووقوعه واما الكيفيه فلم تصح بنا في غير عود
روحه في جسده رواه ابو داود من حديث البراء بن عازب وصححه ابو عوانه وابن
سنده والبيهقي والحاكم وغيرهم واما سؤال الملكين فصحيح وورد الخبر بذلك الصحيحين
عن انس قال نبي الله صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه
انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا قال يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت
تقول في هذا الرجل فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله قال فيقال له

انظر

انظر الى متعدل من اناء فذلك الله تعالى به متعدا من الحمى قال النبي الله صلى
الله عليه وسلم فيراها جميعا واما المنافق والكافر فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول
الناس عنه فيقول لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح
صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وفي رواية للترمذي قال لاحدهما المنكر والاخر
النكير وقال حسن غريب وقال الامام تاج الدين بن يونس منكر ونكير للرب لانكارهما
واما المطيع فلكاه مبشر وبشير والكل بعض المعتزلة وجودهما وقالوا لا يجوز تسميه
الملائكة بمنكر ونكير وانكروا دخولها القبر للعلة فانه مسدود قال اصحابنا لا منكر دخولها
من ثقب الارض وكون الله قد وسع لها وقد علمنا ان الملائكة ليسوا على كما فة بني ادم وانهم
لسلطانهم متمكنون من دخول الاماكن على غير الوجه الذي تقدر نحن عليه وقد ورد ان
الشيطان يجري من ابن ادم مجرى الدم قال الحليمي والذي يشبه ان يكون ملائكة السوال
جماعة كثيرة فيسئل بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا سمعت الكل بيت اما ان منهم كاكا والموكل
عليه لكنابه عليه ملكين ويشهد له رواية النسائي منكر ونكير والكرو عدان الجرئ فاكرو
وسئلهم روما واعلم ان المسئلة لم ترد الا للمقبور والظاهر ان الخطاب وقع بحسب
الغالب وانما المسايلة تقع للغريق والغريق من اكلته السباع وكيفيات على اختلاف
الاحوال ابلاء من الله تعالى لعباده وهو من جملة منازل الاخرة ومراتبها ولا يسئل
من ذلك الا الشهيد وقد ثبت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال
كفى ببارقة السيوف شاهرا واما الحشر فذكر ابو الخير الطالقاني في العمدة الوفية انه عبارة
عن معنيين احدهما احياء الله تعالى الخلق بعد الاماتة والجمع بعد التفريق وذلك واقع
لا محالة قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا والثاني اعادة واعلاء بعد العدم
والافناء وكلا المعنيين للحشر حاصلان من الله تعالى والعقل يجوزهما جميعا والسمع
لم يرد قاطعا باحدهما ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهرا ان الحشر الواقع
هو الاحياء بعد الاماتة والجمع بعد التفريق ثم ـــ يوجد الثاني اجمادا
ابتداء من غير جمع ما قد تفرق ويشهد لما قال من ورود السمع حديث المترس على
قسم لما اوحي بان يحرق ويذر نصفه في البر ونصفه في البحر فامر الله فجمع
ما فيه وامر البحر فجمع ما فيه وفي رواية فقال للارض اذني ما اخذت وفي رواية

قال الله لكل شئ اخذ منه سيأتي ما اخذت منه وقال كن فاذا رجل قائم رواه البخاري
واللفظ الاول لمسلم قال وأما النشر فهو عبارة عن بعث الله الخلائق من قبورهم وجمعهم جميعا
في عرصة القيمة والحشر والنشر لهذه الاجساد حق كما قلنا في الملائكة حيث اطلقوا الحشر
الاجساد وردوها الى حشر الارواح والمنصوص في القرآن والسنة متواتر على حشر
الاجساد الخ وأما الصراط فوردت فيه الاخبار الصحيحة انه جسر يضرب
على ظهر اي جهنم يمر عليه جميع الخلائق وهم يجوزونه متفاوتون قالوا ومن الحكمة فيه
ان يظهر للمؤمن من عظم فضل الله بالنجاة من النار وتصير الحسنة بعد اشراقها لهم والنور
الكفار ليزداد المؤمنون بعد استقرارهم في الجنة سرورا ولم يرد ولم يحكوا فيه الخلاف في النار هل
هو مخلوق الآن ام فيما بعد وجوزا الماضي على ان الله يحدثه حينئذ وان يكون مخلوقا
الآن كجهنم وقال الحليمي لم يثبت انه سيق الى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه الى
الجنة او يرى ثم يعادوا او يعاد اليه الملائكة الى السور الذي في الاعراف
وفي بعض الروايات انه ادق من الشعر واحد من السيف فان ثبت فهي محمولة على ظاهرها
لما فانه احدث الاخر من قيام الملائكة على جنبيه وكون الكلاليب واخذ فيه واعطاء
المار عليه من النور قد موضع قدميه للدلالة على ان المار عليه مواصل الاقدام ومعلوم
ان هذا الشعر لا يحتمل ذلك فيجوز ان يأمر ادق من الشعر فان ثبت الجواز
عليه وعسر قدرة الطاعات والمعاصي ولا يعلم حدود ذلك الا الله وقد جرت
العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفي وضرب حد السيف لاسراع الملائكة
لما امضي كما سئل المرء في اجتياز النار عليه وقال البيهقي هذا اللفظ لم اجده في
الروايات الصحيحة وانما روي عن بعض الصحابة قلت في صحيح مسلم عن ابي
سعيد الخدري بلفظ انه ادق من الشعر واحد من السيف قال الحليمي وزعم بعض العلماء
ان الكفار لا يمرون عليها لانهم للنار وهي في الارض وهو فاسد واما
الميزان فهو حق والمراد به نصب الميزان ذا كفتين ولسان ويوزن فيه الاعمال والكتاب
والسنة وارد ان به والاعمال وان كانت اعراضا لا تقبل الوزن فالوزن للصحف
التي الاعمال مكتوبة فيها او الاعراض تمثل توزن على ما سبق ومقصود الموازنة تعريف
العباد مقاديرها لهم ادلوا خصمهم الغارمين قيل الموازنة وباطن المطيع ان يقابل

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

غير

لدرجات الجنة عن السجاف وروى المعذب ان عذابهم دون ذنبه فيوزن اعمالهم فتقوا
عاما فيدخل الجنة بفضل الله تعالى ان ما ناله من الدرجات بفضل الله لا لمجرد عمله وليس
المجرم ان ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الجرائم وان الله لا يظلم والمعتزلة انكروا
ذلك ص واعدها للنار يدخلونها ان يوم لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وفيه دليل ان الجنة عرض لان المعدوم لا عرض له والنار التي اعدت بلفظ
الماضي وكذا قوله في النار اعدت للكافرين والمعدوم لا يقال فيه اعد وفي الصحيح
احتكت الجنة والنار فقالت النار اكل بعضي بعضا فاذن لي فيه في نفسين نفس في الشتاء ونفس
في الصيف واسكان آدم الجنة وخروجه عما دليل على انها وجدت وهي دار الثواب
باجماع اهل السنة فما حكاه ابن بطال عن بعضهم وشذ من زعم انها غيرها وفي الصحيح
في حديث محاجة آدم موسى عليهما السلام ان موسى قال لآدم انت اشقيت بنيك واخرجهم
من الجنة فلم يازعه آدم بل احتج بالقضاء والقدر لها طابعه من المعتزلة ثم منهم من احال
ذلك عقلا كعباد الصيمري ومنهم من جوزه عقلا وقال انما عرف عدم خلقها بالسمع
كعبد الجبار وابي هاشم لان ايجادها قبل الحاجة اليها عبث واجيب بالمنع بل في ذلك
ترغيب وترهيب وقد ثبت في قواطع الشرع ان الله عجل بعض بني آدم الى الجنة كالشهداء
وبعض عصاتهم الى النار كآل فرعون واجمع المسلمون على ذلك قبل ظهور هؤلاء
المبتدعة قال ابن الصيرفي وانما ان محلها فذلك كما يعلمه الله ويحتمل ان تكون
السموات اذ الجنة في عالم علوي والنار في عالم سفلي قلت روى ابو نعيم
في تاريخ اصبهان من طريق عبد الملك عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان جهنم محيطة بالدنيا فان الجنة من ورائها فلذلك كان الصراط
على جهنم طريقا الى الجنة لكن حديث الاسراء يدل على ان الجنة في السماء السابعة
وبما يجب اعتقاده كل ما ورد من نعيم اهل الجنة من الحور العين والقصور
والولدان والغلمان والانهار والاشجار وغير ذلك على ما ورد ان في الجنة
شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام فاعلم ان ذلك حق وهناك اعظم مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانما اخبرت بيسير ركبه على قدر فهمك وحياك لك
وصونك وعليك لانك ما دمت في هذا العالم مقيد بعقال العقل الذي لا يسبق الى

الا بالرهان ومن اعتقد ذلك هلك فالعقل تابع والشرع متبوع ص ويجب على الناس
نصب امام ولو مفضولا لا ش اما وجوب نصبه فهو قول اهل الحق واما لانه نظام
الناس وقد اجمع الصحابة عليه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجب
شرعا وقالت المعتزلة عقلا وذهبت الخوارج الى انه لا يجب ومنهم من فصل فقال
يجب عند ظهور المتغلبين دون وقت الامن وعكس اخرون واشار المصنف بقوله على
الناس الى ان وجوبه على الخلائق خلافا للامامية حيث قالوا واجب على الله واشار
بقوله ولو مفضولا الى انعقاد امامة المفضول وهو الصحيح عند جمهور الاصحاب
ومنهم من جزم به وذهب الاشعري وجماعة من قدماء اصحابه الى المنع وان احتمت
فتنة انتظر اذا وجد افضل منه فان عقدوا لغير الامامة لم ينعقد لعدم
كونه ملكا لا اماما فتبقى احكامه وهذا يدل على ان المسئلة عندهم اجتهادية اذ لو
كانت قطعية لوجب القول بتخطئة المعاوية وبه صرح الامام في المرشد ص
ولا يجب على الرب سبحانه شئ ش لانه لو وجب عليه لكان لموجب ولا حاكم على الله
ولا يجوز ان يكون الجابه على نفسه لانه في حقه غير معقول واما نحو قوله تعالى كتب
على نفسه الرحمة حتما علينا نصر المومنين ونحو ما ورد في اخبار الله طيب بما اخبر به انه تفضل
رحمته احسانا وتفضلا لا اعتاما والزاما والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف
وهو فعل ما يقرب العبد الى الطاعة ومنها الثواب على الطاعة جزاء للعمل ومنها
العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها فعل الاصلح لعباده في الدنيا قالوا لانها وان زعم
ذلك بطل قوله سنتين اماتت احدهما قبل البلوغ واماتت الاخرى بالغة كافرة مع
علمه بانها ان بلغت كانت كافرة اوفت من اماتت احدهما مومنا وابقى الاخرى سنة اخرى
حتى كفرت مع علمه بانها تكفر ص والمعاد الجسماني بعد الاعدام حق ش وقد اخبر به
جميع الرسل وزعم بعض الفلاسفة انه لم يخبر به الا عيسى ورد عليهم قوله تعالى
حكاية عن نوح والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا واخبار
الله تعالى به عن موسى آل فرعون قوله اني اخاف عليكم يوم التناد وقال تعالى
قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون والقرآن
مملو منه وقد احسن الرازي في الاربعين اذ قال الجمع بين انكار الجسماني وبان

المعاد

القرآن

القرآن حق متعبد فان نصوص الكتاب والسنة تواترت به تواترا لا يقبل الشك كما سبق
وقد قرر الله براهين المعاد نضرب احدها قياس الاعادة على الابتداء كما بدأكم تعودون
كما بدانا اول لخلق نعيده وهو الذي بيده الخلق ثم يعيده فعينا بالخلق الاول ه
تأتيها فيما ترى الاعاد مخلوق السموات والارض نطر تواول نحوا ولس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى ان يحيي الموتى لخلق السموات
والارض اكبر من خلق الناس انتم اشد خلقا ام السماء بناها قياس الاعادة
على احيا الارض بعد موتها بالمطر والنبات وهو في كل موضع ذكر فيه انزال المطر
غالبا نحو وتحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون وامثالها قياس الاعادة على اخراج
النار من الشجر الاخضر وقد ورد ان ابي بن خلف اتى النبي بعظام باليه ففتها ودرها في
الهواء وقال يا محمد من يحيي العظام وهي رميم فانزل الله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم نعلم سبحانه كيفية الاستدلال بردا لنشاة الاخرى
الى الاولى والجمع بينهما بعلة اتحدت ثم زاد في الحجاج بقوله الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا وهذا في غاية البيان في رد النفي الى نظيره والجمع بينهما من حيث تبدل
الاعراض عليها وهذا تنبيه على الاستدلال بالفعل المحض والقول بالمعاد من
لوازم القول بقاء النفس بعد الموت حتى ترد الى بدنها في الوقت الموقت لها عند الله
وعود النفس اليه يسمى معادا حقيقيا كما يدري يسمى فرعون وطئه ثم يعود اليه اذا الاعادة
عود على بدء ولو قدر عدم النفس لكان ذلك اعادة المثل لا عين الشي اذا العدم ينافي محض
واعلم ان الناس في المعاد على اقوال منهم من اثبت المعاد الجسماني الروحاني الفلاسفة
وطائفة من النصارى ومنهم من انكرهما جميعا وهم الدهرية والملحدة قالوا ما هلكنا
الا الدهر نحيا ونموت وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون
وقوف جاحدون في هذا المذهب اما
المعاد الجسماني دون الروحاني فلا نعلم قائلا به لاستحالته وان وقع في كلام الرازي
في الاربعين ان طائفة ذهبوا اليه لكن لم ار نقله لاحد سبق للمصنف ان قول الجسماني
الروحاني لا نقول قوله بعد الاعدام صريح في ارادته والمبتون له احتلوا في
معناه فالصحيح وعليه الاكثرون ان الله يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها وقيل
تفرق اجزاؤها الاصلية ثم يركبها مرة اخرى وقال الامدي الحق امكان كل من الامرين

والسمع لم يوجب احدهما بالعين واختلفوا في الاعراض فمنهم من منع منه لما يلزم فيه
العرض العرض والاكثرون اليه ميل الاشعري جوازا عادة مطلقا والقول به منع
اهل السنة في اصابة ورزق الاعمال وتعجبهم من حمله على ورزق الصحائف او العمال
ثم اختلفوا هل يجوز اعادة ما عدم غير مثلها والاكثرون نعم وذهب الفلاسفة
الى امتناع اعادة ما عدم عقلا واما الوقوع فمنعه الفلاسفة وذهب المسلمون الى
وقوعه ثم منهم من قال يجب عملا وهو المعتزلة بناء على وجوب الاثابة والعقاب وقالت
الاشاعرة سمعا وكفروا الفلاسفة في ايمانه قال بعضهم من العجب ان الكفار الذين
جاهدهم النبي صلى الله عليه وسلم وقاتلهم وقتلهم ولم يقروهم بالحرية لم يكن سبب كفرهم
الا جحودهم ما علم به ضرورة من انكار حشر الاجساد وهذه الفرقة الحقيرة المتفلسفة
قالوا بذلك وزادوا عليه بقدم العالم وعدم علمه بالجزئيات وكذبوا جميع الانبياء
ثم تسترا بالاسلام والناس غافلون عن تلبيسهم وتدجيلهم في الدين قاديان
احدها جاحد جماعة في الاجساد المبعوثة ان تكون على غير هذه وقال الخرون انه
خلاف ظاهر القرآن ولو كانت غيرها فكيف تشهد الايدي والارجل على الكفار الى
غير ذلك مما يستحي ان احتاد الدنيا في الى يعود الناسه قال العلماء حشر العبد وله
من الاعضاء ما كان له يوم ولد لو قطع منه عضو يعود في الجنة عليه حتى الختان كما
ثبت في الصحيح قال الخطيبي وسئل سئل عن سلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك
اتبعث يده ام لا يد قال ان قلتم سعت بيده فكيف تلحق الناس يوم القيامة ناقصا وان
قلتم لا يد فقد اخرتم ان ابعث بعضه والجواب انه يبعث تام الخلق كامل البدن
لان اليد تابعة للبدن لا حكم لها على الانفراد في طاعة ولا معصية ص ويعتقد
ان خيرا لامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم خليفته ابو بكر فعمر فعثمن فعلي امراء
المؤمنين رضي الله عنهم اجمعين ص لقمن امورا احدها ان ابا بكر افضل الناس
بعد محمد صلى الله عليه وسلم ونقل الامام ابو بكر منصور السمعاني وغيره الاجماع
عليه وانما خالف فيه الروافض بعدهم طيا حتى قالوا انه افضل الخلق بعد
محمد صلى الله عليه وسلم وحكي عن قوم تفضيل العباس وبعضهم قاسوه على الميراث وقد
قال توبن زيد عن مكحول عن سعيد بن المسيب انه قال العباس خير هذه الامة

قادر

وارث النبي وعمه قال الذهبي اسناده صحيح قلت وتاويله ممكن متعين
لاسيما قوله وارث نبي ولا يظن بسعيد انه يقدم العباس على السبعين ومن
الدليل عليهم قوله تعالى من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن
اولئك فذكر مراتب اولياءه وبدا بالاعلى منهم وهم النبيون ثم ثنى بالصديقين ولم
يجعل بينهما واسطة واجمع المسلمون على تسميه ابي بكر صديقا كما اجمعوا على تسميه
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وفي البخاري عن محمد بن الحنفيه قال قلت لابي اي الناس
خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر واخشى ان يخطئ في قوله يكون في
فضل الصديق انه قام مقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر ما فاتني
عمل وما قام احد مقام ابي بكر الا وتوفي عنه اما اني انه الخليفه بعده صلى الله عليه
وسلم وفي القرآن اشاره الى ذلك في مواضع منها قوله تعالى من الاعراب الآيه فان
ابا بكر هو الذي دعا الاعراب الى جهاد بني حنيفه وكانوا اولي باس شديد ولم يقاتلوا
لعمر وانما قاتلوا ليسلموا وكان قتالهم بامر ابي بكر وسلطانه ثم قال قل لن
تطيعوا ابدا كم الله اجرا حسنا فاوجب عليهم الطاعه لابي بكر رضي الله عنه قال السهيلي
وهي كالنص على خلافته انتهى واما اختلفوا هل كانت خلافته
بالنص او باجماع الصحابه فصل بالنص فانه عليه الصلاه والسلام استخلفه في الصلاه
ايام مرضه وما عزله فوجب ان يبقى على خلافته واذا ثبت خلافته في الصلاه فكذا
في سائر الامور اذ لا قائل بالفرق وهذا ما تمسك به عمر في اثبات امامته فقال
قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نقدمك لدنيانا وان الصحابه
كانوا يخاطبونه يا خليفه رسول الله ومن قال ذلك الحسن البصري فيما حكاه عبد
الله بن مسلم بن قتيبه في باب السياسه والامامه وقال ابو بكر بن ضاله حدثني محمد
بن الزبير قال ارسلني عمر بن عبد العزيز الى الحسن بن ابي الحسن البصري اسأله اكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال فاتيته فسألته فاستوى
جالسا فقال اي والذي لا اله الا هو استخلفه ولهو كان اعلم بالله واتقى له
من ان يوبق عليا لوم يامره واحتاط ان جزم وان جان في صحيحه واخرج بمعناه في
الصحيحين عن جبير بن مطعم قال اتت امراه الى النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع

اليه فقالت ان جيب ولم اجدك تعني الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر قال الشافعي في هذا دليل على انه استخلفه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن عائشة قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي بدئ فيه فقلت لودت ان ذلك وانا حي فاصلي عليك وادفنك فقلت غيرا كاني بك ذلك اليوم معرسا بعض نسائك قال انا وارأساه ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا فاني اخاف ان يتمن متمن ويقول قائل وانا الله والمؤمنون لا ابا بكر قال النهي اخرجه البخاري عن القاسم عنها وسلم عن عروة عنها وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نعوذ منها انا نائم رايتني على قليب عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم اخذها ابن الخطاب فلم ازعبقريا من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن قال البيهقي قال الشافعي ورويا الاسباحي وقوله ذنوبا او ذنوبين اجاد من رواية الاخرى من غير شك وذهب اخرون الى انها لم تكن بل اجاعهم واحتجوا بما في مسلم عن عمر لما طلب منه الاستخلاف قال ان استخلف فقد فعله من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترككم فقد تركم من هو خير مني يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النووي في شرحه فيه دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على خليفة وهو اجماع اهل السنة وغيرهم قال القاضي وخالف في ذلك بكر بن اخت عبد الواحد زعم انه نص على ابي بكر وقال ابن الراوندي نص على العباس وقالت الشيعة والرافضة نص على علي قال وهذه دعاوى باطلة وحسبان على الافتراء ومكابرة للحس قال الصحابة اجمعوا على اختيار ابي بكر وعلى تقديمه الى عمر وعلى تقديمهم بالشوري ولم يخالف في شيء من هذا احد ولم يدع ابو بكر ولا علي ولا العباس ولا احد في وقت من الاوقات ان احدا نص على خلافته فقد نسبوا الامة الى الاجماع على الخطا ولو كان شيء لنقل انتهى وما قاله في ما عدا ابي بكر فمسلم واما في ابي بكر فمردود وليس هذا قول جميع اهل السنة لما سبق ولحق ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدا بالنص عليه وانما اشار الى ذلك في الصديق ونبه عليه اشارة بعرف في دعوى القطع من النص في ذلك شاء النهي في سننه دالة انه لي ابا بكر في الصلاة

او تجافه فنزع منها ذنوبا او ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له ضعفه ثم استحالت غربا فاخذها ابن الخطاب

عمر ثم عثمن ثم علي وقد روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر قال كنا نخير بين الناس
في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمن بن عفان
وهذا في حكم المرفوع عندا لاكثرين لاضافته الى زمن النبي صلى الله عليه وسلم
وروى البخاري ايضا عن محمد بن الحنفيه قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر قال وخشيت ان يقول
عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وروى ابو داود والترمذي
عن الحسن عن ابي بكرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم من راى منكم
رويا فقال رجل انا رايت كان ميزانا نزل من السما فوزنت انت وابو بكر فرجحت
انت بابي بكر ووزن ابو بكر وعمر فرجح ابو بكر ووزن عمر وعثمن فرجح عمر ثم رفع الميزان فرايا
الكراهيه في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حسن صحيح وظهور الكراهيه
منه فعل لما يظهر من حال هذه الرويه من التفضيل بينهم المودي الى النقص من احدهم
كما ذكر الفاضل بين الانبياء ويحتمل انه لرفع الميزان قبل ان يعلم الرائي منهم فيكون
كقوله في قصه موسى والخضر ودد نا لو صبر حتى يقص علينا من امرهما ويحتمل انه
لكونه لم يذكر عليا في هذا الامر قال بعضهم وليس فيه دليل على فضيله الثلاثه
على علي بل هو سكوت عنه ونقل ان عبدا لما جاع اهل السنه على افضل الناس ان
بعد النبوه ابو بكر ثم عمر ووقف اوايلهم في عثمن وعلي قال فاما اليوم فلا يختلفون
ان الترتيب عثمن ثم علي قال وعليه عامه اهل الحديث من زمن احمد بن حنبل وهلم جرا
واختلف في ان التفضيل المذكور قطعي ام لا وهل هو في الظاهر والباطن ام لا في
الظاهر فقط ومن قال بالقطع الاشعري قال وهم في افضل على ترتيبهم في
الامامه ومن قال بالظن الباقلاني وعلى هذا الخلاف ان قلنا لا يصح امامه المفضول
مع وجود الفاضل فاما ان صححناها فلا سبيل الى القطع بتفضيل البعض على البعض
فرع مر سب الحسنين او الحسنين هل يكفر او يفسق وجهان في باب امامه المراه من
تعليق القاضي الحسين والحق بجانبه صح وراه عائشه من كل ما قذفت به
ر لان الله انزل براءتها في كتابه وشهد بانها من الطيبات ولهذا قال صاحب
الكافي من اصحابنا لو قذف عائشه كان كافرا بخلاف غيرها من الزوجات لان

القرآن نزل بلغتها وعند ذلك ان من سبها قتل قال القاضي ولهذا ان الله لما
ذكر في القرآن ما نسبه اليه المشركون نزه نفسه فقال وقالوا اتخذ الله ولدا
سبحانه ولما ذكر عائشة فقال ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك
فسبح نفسه في تنزيه عائشة كما سبح نفسه لتنزيهه ص ويمسك عن ما جرى بين الصحابة
ويرى الكل ماجورين ص هذا قول المحاطين من اهل السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم
مدحهم وشهد لهم ومن شهد له النبي صلى الله عليه وسلم واعتقاده منطوع بسلامته
في عاقبته وفي الحديث اياكم وما شجر بين اصحابي فلا تعرض احدكم لاحد منهم ما لم يعد
احدهم ولا نصيفه وفي الصحيحين في قصة حاطب بن ابي بلتعة لما اخبر ونبأ سعض
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر قال لعمر فعل ذلك رغبة عن الاسلام ولكن
كنت امرأ ملصقا في قريش فاحببت عندهم يدا اجي قرابتي فصدقه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال عمر دعني اضرب عنق هذا المنافق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه شهد بدرا وما يدريك لعل الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت
لكم قال بعض الائمة كفى بهذا الحديث معظما شان الصحابة وكافا كل لسان عن القول
وما تفاكل قلب عن التهمة وباعثا على ذكر محاسنهم وان جاهل لهم على تلك الوقايع انما هو
امر الدين وقد قال الشافعي رضي الله عنه على ما عرف حلم الله في الجوارح وبالغ قوم في التنزيه
حتى انكروا وقوع الحرب بينهم اصلا حتى انكروا واقعة الجمل وصفين هذا مع انقطاع بحطيه
معاملي علي وكل من خرج على من لم يتفق على امامته لكن التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق
عند القاضي ابي بكر وكان التسبيح بالتفسيق ونسبه الامدي لاكثر اصحابنا وقال ابن
دقيق العيد في عقيدته وما شجر فيما بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا
التفات اليه وما كان صحيحا اولناه على احسن التاويلات وطلبنا له اجود المخارج لان الثناء
عليهم مراعاة لتابيد وما شجر يحمل التاويل والمشكوك لا يبطل المعلوم وقال غيره وقد
ذكر الحسن بن بشر وهي انسبه الى فعالهم كقطرة كدر في بحر صاف ونقل عن احمد ما نسبي
الوقف ولم يرد الوقف والحكي وانما اراد الامساك عن الطرفين واذا كانت الوقايع
على الاحتمال لا يذكرون الا بخير فالصحابة الذين لهم مزيد الاستحقار لهم ونسأله ان يجعل
في قلوبنا غلا لهم آمين واعلم ان الامساك عن ذلك من اقل ما يلزم لعدم ظهور دليل التخطئة

والصور

والصواب او لعصدلك ان لسان عن ذكر مساوي المحطي ولم يمع عدم ايجابه وهذا هو الظاهر
فان السكوت عن ما لا يلزم اللام فيه اولى من الخوض فيه وابعد عن الزلل وهذا قال
بعض العلماء من ملك دما طهر الله مراشيونا لا يخضب به السنتنا فان قيل فقد
ذهب الشافعي واحمد وغيرهما من الايمة مسائلها في قتال البغي على سيرة علي رضي الله
عنه وذلك يصوب له وخطيه معوبه بلى لاضطرارهم الى معرفة الاحكام
حاضرا فيه وهذا لما انكر ابن معين ذلك على ابن معين قال له احمد ويحك فاذا عسى ان
نقول في هذا المقام الا هذا ونحوه انما اردنا ان نتكلم في نوع ذلك لعمل لا لجلنا عنا
السبب المحطي واما اللام في تعيينهم لا اجل علما فلا حاجة لنا اليه ومن ان علما
ان احدهما مخطي فليس علينا ان نعلمه بالشخص ما لم نكلف به واكثر ما في ذلك ان يكون
احدهما اكثر من غيره وقال صاحب تاريخ ادبل اردت ان اسمع كتاب مقتل عثمان لابن
ابي الدنيا على ابي المظفر الحراني احد ائمة الزهاد فابى علي وقال لو راى ما وراءه
وقال احمد وقد سئل عن امر علي وعائشة فقال تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم
ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون ص وان الشافعي ومالكا وابا حنيفة والثوريين
واحمد والاوزاعي واسحق وداود وسائر ائمة المسلمين على هدى من ربهم ص اي
خلافا لبعض المبتدعة في قدحهم في ائمة الدين واجلائهم عليهم ما يزري بالمسلمين
وهم رضي الله عنهم بريئون من اعتقاده الفاسدة وجلالتهم في الاسلام وعظمتهم
في النفوس اوضح دليل على ذلك بل اشتدوا الرد على اهل البدع والضلال وقد صنف
الشافعي كتاب اختلاف الحديث رد فيه على من قال بقدم العالم من الملحدين وكتاب الرد على ابراهيم
وغير ذلك وابو حنيفة كتاب الفقه الاكبر وكتاب العالم والمتعلم رد فيه على القدرية
وكذلك مالك سئل عن مسائل هذا العلم فاجاب فيها بطريق العموم وكذلك الامام
احمد رضي الله عنه وكان قد امتحن الداعية اليها فصانه الله وثبته وكان كلامه
في هذا العلم كما كل اليه على قدر الضرورة حسما لمادة الفساد وقد عظم ابو زرعة
الرازي كتب الشافعي وما لم ار شيئا من هذا الفصول التي قد احدثوها ولا اراه نشع
من ذلك الا ديانة وعاب على داود خوضه في ذلك وقد ذكر الشيخ ابو اسحق داود من
الايمة المشهورين وعظم شانه ولا اعرف قول بعض اصحابنا انه لا يعتد بخلافه في الفروع

بالاطلاق واعلم ان كثيرا من اتباع الائمة الاربعة يذكرون حديثا في تعديد
ائمتهم والحق ان حديث الخليفة باطل لا اصل لهما واما اطلاق الكعبواني
فجيد ان حديث الشافعية تعلموا من قريش ولا تعلموها وفي لفظ لا تسبوا قريشا فان عالما
يملأ الارض علما رواه ابو داود الطيالسي في مسنده من حديث ابن مسعود والبيهقي في المعرفة
من طرق ثم قال وقد حمله جمع من ائمتنا على ان هذا العالم هو الشافعي روى ذلك
عن احمد بن حنبل وقاله ابو نعيم عبد الملك بن محمد العقيد الاسفرايني وغيرهما قال
والجائز ان يكون المراد بقوله فان عالما يملأ الارض علما كل من كان عالما من قريش فقد
وجدنا جماعة منهم كانوا علماء وانتشر علمهم في الارض وانما اراد بعضهم دون
بعض فان كان المراد بكل من ظهر علمه او انتشر في الارض ذكره من قريش فالشافعي
من جملة الداخلين في الخبر وان كان المراد به زيادة وظهور وانتشار فلا نعلم احدا من
قريش اجل هذه الصفة من ذلك النبي فهو الذي صنف من جملة قريش في الاصول والفروع ودون
كتبه وحفظت اقاويله وظهرت حتى انتفع بعلمه وافتخر بمذهبه عالمون وحكم بحكمه
حاكمون وقام بنصر قوله ناصرون وقيض وحدد دينا قال مصنفا وكتاب الله تعالى
متمسكا وبسنة صلى الله عليه وسلم متبعا وما نادا لصحابه معتقدا وبما دلوا عليه
من المعاني مهتديا فهو الذي ملأ الارض من قريش علما وقوله وعلا على تمر الايام
بها فهو ادون او لاهم تاويل هذا الخبر مع دخوله في قوله صلى الله عليه
وسلم الائمة من قريش وقوله اتعلموا من انسابكم واحكموا منها وصلوا رحمكم
من الارض المقدسة تعدادها في اليمن لنزول بطن من اليمن بها وسكناه بمكة
والمدينة وهما بمانيتان انتهى وفي ذم الكلام للهروي عن حميد بن زنجويه
سمعت احمد بن حنبل يقول حدث ان الله يبعث على اهل دينه وانس كل مائة سنة
برجل فهو من اهل بيتي بين لهم امر دينهم وان نظرت في مائتيه فاذا هو عمر بن عبد العزيز
وفي راس المائة الثانية فانظروا الشافعي واما حديث الملكية يصرون اكثر اهل
ويطلبون العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينة رواه النسائي والحاكم وصححه
وقال كان سفيان بن عيينة يقول يرى هذا العالم مالك بن انس انتهى وبالغ ابن
حزم في انكار ذلك وقال كان بالمدينة من هو اجل من مسيب كابن المسيب فهذا

الحدث اولى به وقد ضرب اباطاهر بالسيف ايام عمرو لكن غلب وجهه الاثر من احد علم سنه
وحكى غير الحاكم ان سمعان بن عيسى اقام على ذلك زمانا ثم رجع بعد ذلك فقال
ازاه عبد الله بن عبد العزيز العمري قال ابن عبد البر ليس العمري هذا من اهل العلم
ولا نعلمه مالك بن انس فان كان عالما شريفا انتهى ص وان ابا الحسن الاشعري امام
في السنة مقدم ص اي والثقات لما نسبه اليه الكرامية وانحشوية فالقوم اعداء
له وخصوم وهو اما مستدل او ناقل صحيح عنه حقيقة مراده وقد بين ذلك ان عساكر في كتابه
تبيين كذب المفتري فيما نسب للاشعري وقد عجب ابن القيرواني في كتابه ذم الكلام
مدح فيه بكلام اعدائه وقد اثنى عليه امير المسلمين فقال ابو بكر الاسماعيلي عاد الله هذا
الدين ما ذهب يعني اكثر باحدث حسل واي الحسن الاشعري وابي يعني الاشعري الباهلي
وقال ابو اسحق المروزي سمعت العباسي يقول في ابي الحسن الاشعري لولا ان الله تعالى
اعز الدين بابي الحسن لرجوت ان يعصمه الله لدفعه عن دينه وقال ابن العربي في كان المعتزلة
قد نعوا وسهم حتى اظهر الله الاشعري فجرهم في اذناب السماسم وقال القاضي ابو بكر
افضل احوالنا ان افهم كلام ابي الحسن وقال السهيلي في كتابه عليه انكر سمعت ابا الحسن
الدروي يقول اقام الاشعري عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وقال الحافظ
البيهقي ما بعد فان بعض ائمة الاشعرية رضي الله عنهم ذاكرني عن الحديث وذكر
اسناده عن شعبة عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري قال لما نزلت قوله
يا تي الله بقوم يحبهم ويحبونه اومى النبي صلى الله عليه وسلم الى ابي موسى رضي الله عنه
فقال هم قومك هذا قال البيهقي وفي ذلك من الفضيلة الجليلة والمزية الشريفة لابي
الحسن فانه من قوم ابي موسى واولاده الذين اوتوا العلم والفهم وما يدل على
شرف اهله والاشارة الى ما ظهر من علمه ما خرجه البخاري في الصحيح عن عمران
ابن حصين قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعلت ناقتي بالباب ثم دخلت
فاذا نفر من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم قالوا بشرتنا فاعطنا فتغير
اهل اليمن فقال اقبلوا البشرى يا اهل اليمن اذ لم يقبلها اخوانكم من بني تميم قالوا قبلنا
يا رسول الله اتيناك لنتفقه في الدين ونسالك عن اول هذا الامر كيف كان قال
كان الله ولا شيء معه ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم كتب في الذكر كل شيء ثم

سمعت علي بن محمد الطبري سمعت ص

خلق السموات والارض قال ثم اتاني رجل فقال ادرك صاحبك فقد هلك فخرجت
فوجدتها قطع دونها السراب وايم الله لوددت اني كنت تركتها قال السبكي
سوا فهم دليل على ان الكلام في علم الاصول وحدث العالم ميراث الاولاد عن
اجدادهم وقوله وكان الله ولم يكن شيء يدل على انه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش
ولا غيرهما وقوله وكان عرشه على الماء يعني ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء ثم
كتب الذكر كل شيء وذكر عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي موسى الاشعري
وقد وضع يده اليمنى على كفه قل لا حول ولا قوة الا بالله فقال لا حول ولا قوة الا
بالله تعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وديت كنزا من كنوز الجنة قال اهل
العلم الكنز ما بقي بعد صاحبه فهم من هذا الحديث الاشارة الى ما خرج من ظهر
ابي موسى وهو الامام ابو الحسن يدب الفرق السالم عن القدح في هذه الكلمات
القدري يحول فحول عن المعصية الى الطاعة والجبري يقول قولكم لا حول ولا قوة الا
بالله يستلزم ان لا قوة للعبد واما لا حول عن بذلك فما القول بالكلمة على خمسها
وعضدها بالبرهان الا ابو الحسن ومن قال بقوله لا جبري ولا قدري وقد افرد
السبكي رسالة للرد على الاشعري وبان عقيدته وانه اعتقاد اهل
السنة من سائر الطوائف وذكر فيه انما كان يقرر مذاهب السلف من اهل السنة
قال ابو الوليد الباجي قد ناظر ان عمر منكري القدر واحتج عليهم بالحديث وناظر
ابن عباس الخوارج وناظرهم عمر بن عبد العزيز وسعة الراي على ان القدري ليس
والسابق محض الفرد وسائر الامة وافق فيه مالك قبل ان يخلق الاشعري وانما
جاء الاشعري ومن بعده من اصحابه مناهجهم ووسع اطناب الاصول التي اصلوها
حسب المذهب بذلك انه كان مذهبا لسلفه على راي اهل المدينة اهل مالك وراي
الكوفيين الى حنيفة لما كان هو الذي صح من اقوالهم ما رضي به الناس قبل الاكاذيب
عليه ما حكاه ابن حزم في الملل انه كان يرى النبوة عرضا من الاعراض لا تبقى زمانين وان
النبي اذا مات زالت نبوته وانقطعت دعوته قال الاستاذ ابو العباس الاشعري
وامام الحرمين وغيرهما من الائمة وهذا كذب على الرجل ثم استدل الامام على ان
النبوة ليست بعرض وانما هي حكم الله برسالته واخباره عن سعادته وذكر ان حزم

ان ان تورك سئل على هذه المقاله وان ابا الوليد الباجي اجابه بذلك قال الاستاذ
ابو جعفر السبتي وهذه الحكايه لعمري من اكذب المازد واراد سلمها بل على العقل
الفاسد ومعاذ الله ان نقول الباجي هذه المقاله وان فوزك اجل قدرا من هذا
ولم يبت معولا كما خرص وقد ذكر ان عساكر عن الشيخ ابي الحسن عبد الغافر بن اسمعيل
انه دعي الى عزائه وجرت له مناظرات وكان سديد الرد على الحنابله ولما عاد من عزاه
سلم في الطريق ودفن في الجبه ثم نقل الى نيسابور ومشهده اليوم بها زار ويستجاب
الدعوه عنده قال وان جزم كثيرا ما نقول على الاشعريه وغيرهم ويحكي عنهم ما
يقولونه على ما ذكره الامام ابو عبد الله من طلحه انه كان ياخذ العلم من الصحائف
من السوق وقد قال عن المزني صاحب الجامع انه رجل مجهول وقد صحف احاديث
روى على احكاما بينها الحافظ ابو بكر بن مفوز ومن مصاب كتابه الملل والنحل قوله ان
الله تعالى قادر على ان يحدث فعله ولذا يقول ان القدره الحديثه تتعلق بالمحال
صورته اجتماع الضدين في محل واحد وزمن واحد وطن في مقالته هذه انه ان لم
تعلق بالقدره بالمستحيل لزم العجز والذي شغله كل عاقل ان يتعلق القدره بالجائز
وعدم تعلقها بالمستحيل لا يودي الى العجز لانه لا يتصور وقوعه كما ان القدره لا
تتعلق بالواجب لوجوده وثبوته ص وان طريق الشيخ الحميد ومحبه طريق معلوم
س فان طريقهم دايره على التسليم والتفويض والتبري من المعرفه والتوحيد بالحق
قال بعض المطلعين لم ار لاحد من المتدعه في علوم التصوف والاسلام حظ
بل كانوا محرومين من ماهيه من الراحه والحلاوه والسكينه والطمانينه وقد ذكر ابو
عبد الرحمن السلمي من مشايخ الصوفيه قريبا من الف ولم نوجد في جلهم قط من تسلى
بشي من بدع القدريه والروافض والخوارج وذلك من عنايه الله بالقوم وقد
جمع الاستاذ ابو القاسم القشيري في الرساله واللاباذي في باب التعريف مذاهب
اهل التصوف جملا عظيمه من عقايدهم وانا خص الصنف الحميد رضي الله عنه
بالذكر لانه سيد الطايفه ومحكي ان ابا العباس بن سريج اجاز مجلسه فسمع كلاما
فعل لقد ما تقول في هذا فقال لا ادري ما اقول وتكرار ذي هذا الكلام صوله ليست
صوله سطل ثم صحبه ولازمه وكان اذا تكلم في الفروع والاصول ادبل المعقول

القول وقول بذا بركه مجالسه ابي القاسم الخبيز وقيل لعبد الله بن سعيد
كلاب انك تكلم على كلام كل احد وههنا رجل يقال له الخبيز فلو جعل تعرض عليه
ام لا فحضر حلقته فسأل الخبيز عن التوحيد فاجابه فقال عبد الله وقال اعد علي ما
قلت فاعاد ولكن لا بتلك العبارة فقال عبد الله هذا شيء اخر لم احفظ اعده علي مرة
اخرى فاعاده بعبارة اخرى فقال عبد الله ليس يمكني حفظ ما تقول املهِ علي فقال
ان كنت اجزته فاملاه فقام عبد الله وقال بفضله واعترف بعلو شانه ومن
كلام الخبيز الطريق الى الله عز وجل مسدود على خلقه الا على المقتفين لآثار رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لم يقتد به في هذا
الامر لان علمنا مقيد بالكتاب والسنة وقال اي لخطر لي لكنه من كثر همومه
قلبا الا يساهدين عدلين من الكتاب والسنة ص ومما لا يصح جهله وسع معرفته
الاصح ان وجودا الشيء عينه وقال كثير مغايره ش اختلفوا في وجود كل شيء هل هو
عين ماهيته او زايد عليها على مذاهب احدها انه عينه مطلقا يعني في الواجب والممكن
وهو قول الاشعري وغيره من ائمة السنة الا انهم يستثنون عن هذا الوجود من
الصفات والثاني انه زايد على الماهية مطلقا ونسب للمعتزلة واختاره فخر الدين
ونسبه صاحب الصحايف للمحققين والثالث انه عين الماهية في القديم وزايد
عليها في الحادث وهو راي الفلاسفة ولهذا لم يحكه المصنف لان خلافهم غير
معتبر والصحيح الاول لانه لو كان زايدا لكان موجودا مستدعيا للوجودات في
الوجود محالفا لما فيه الماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون الوجود
العرض العام اذا الوجود وجود وتسلسل وكان الشيخ تاج الدين التبريزي رحمه الله
يستشكل هذا ويقول محل الخلاف لانه لا يخلو اما ان يراد بالوجود العرض العام او الوجود
المحض بكل فرد والثاني باطل بالمحقق عند الجمهور ان الوجود امر واحد مشترك
بين الماهيات واما ان يكون الوجود والمحض مشتركا فيه والاول باطل ايضا لامتناع
ان يكون العرض الخارج عن ماهيته التي تخصه ذلك الشيء او يكون العرض العام
للسين مغايرا احدهما وعرضا للاخر ومن فروع هذا الخلاف الخلاف في ان الوجود معدوم
واحد مشترك بين الموجودات ام لا فالفلاسفة يقولون انه على سبيل الاشتراك

ان وجود الواجب قايم بنفسه دون سايرالموجودات والاشاعرة يقولون على
الاشتراك اللفظي والمحققون على المعنوي وهو الواطي واعلم ان المرجح عندهم
ان الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن واقع الكل على ان وجوده تعالى علة
لوجود الممكنات والقول بالاشتراك مع العلية لا يعقل لان العلة لا تعلو امران تكون
مطلق الوجود او وجود خاص والاول باطل والا يلزم ان يكون الوجود مقدما على
نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول وهو محال والثاني باطل ايضا لان الوجود
الخاص هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص والوجود الخاص لازم العدم
لكونه علة فيلزم ان يكون مطلق الوجود لازم العدم لكونه جزا لما جب تقدمه
وجزا المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فلو كان الوجود الخاص علة لزم تقدم الشي
على نفسه على ما قلنا وهو محال فيلزم اما ان يكون الوجود علة او لا يكون امرا مشتركا فيه
على تقدير كونه مشتركا فيه ولا هما محال ص فعلى الاصح المعدوم ليس بشي
ولا ذات ولا ثابت وكذا على الاخر عند اكثرهم ش فرع المصنف على هذا الخلاف
مسئلة فلنشرحها ثم بين وجه التفريع فنقول المعدوم ان كان يمتنع الوجود لذاته
كاجتماع الضدين وقلب الحقايق فلا خلاف انه عدم محض ونفي صرف ولا يطلق عليه
الشي لغة وان كان ممكن الوجود كسايرالممكنات المعدومة فهو محل الخلاف فذهبت
الاشاعرة الى انه ليس بشي في نفسه ولا له حقيقة في حال عدمه كما في المعدوم الممتنع
الوجود ولا حقيقة له وراء وجوده بل وجوده ذاته وذاته وجوده واذا اوجده
الله تعالى فهو موجد للذات والصفات وبه قال ابو الحسين البصري وذهب اكثر المعتزلة
الى انه حال له العدم شي وذات وحقيقة حاله الوجود والعدم حتى قالوا ان
الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض ويقولون ان هذه الصفات كلها متحققة
قبل الوجود واذا وجدت لم ترد في صفاتها بل هي في حال العدم كما الوجود وهذا
الخبر بهم الى القول بقدم العالم والخلاف راجع الى معنى الوجود فعندنا لا فرق
بين الوجود والمعدوم وفسروه بكون الماهية مسفرة في ذهن تلك الماهية
مثلا وقالوا المعنى بكون السواد المعدوم ما با كونه حاله العدم سوادا وسلموا ان
المعدوم الممتنع نفي محض وسموه شيئا فقسموا الثابت الى الوجود والمعدوم وجعلوا

ان

الموجود مقابل المعدوم والثابت في مقابله المسمى واحتجوا بان المعدوم معلوم
وكل معلوم ثابت وجوابه ان اريد به الخارج فلا نسلم وفي العقل لا نزاع فيه ولنا
قوله تعالى حكاية عن نبيه ولم تك شيئا فدل على ان الممكن قبل ان يوجد لا يسمى شيئا اذ لو
كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام ولم تكن معدوما كقوله ان زلزلة الساعة
شيء عظيم وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ونحوه فباعتبار ما يؤول اليه والحق
ان الوجود نزل منزلة الموجود لقوله الحي امر آت وانما قال ولا ذات لان بعض المعتزلة
قال شيء ليس بذات وردّه ابن السمعاني في المرشد بان العقل لا يدل على الاساسي وليس
هنا نقل صحيح من اهل اللغة وان اراد الخصم انه يسمى شيئا مجازا عاد الخلاف الى
اللفظ اذا علمت هذا فوجه التفريع انا ان قلنا ان وجود الشيء عينه فالمعدوم
ليس بشيء لانه شيء زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا يكون المعدوم شيئا ولا
يمكن معه القول بانه شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو اجتماع الوجود والعدم
وان قلنا زايد على الماهية قيل انه شيء لانه كالماهية عن الوجود وقال الآخرون
ليس بشيء وان قلنا بالزايد للاشعري ر وان الاسم المسمى س اي عين المسمى وذاته وابطلا
قول من عبر عن المسمى بمسميات هذا قول الاشعري وعند المعتزلة انه غيره ومنهم من فصل
بين الاسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره وبين الاسماء النفسية فلا يقال
هو ولا غيره وسبب الاشارة ومن الحجة له اجماع المسلمين على ان الحالف باسم من اسماء الله
ينعقد يمينه كالحالف بالله ولو كان اسم الله غير الله كان الحالف به حالفا بغير الله
فلا ينعقد يمينه وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها فهو سبحانه مدعوها
باعتبار ان المدعو هو المسمى والعامل فيه اسمه وجعل الاسم مدعوا باعتبار ان المقصود
به المسمى وقال تعالى اسمه يحيى ثم نادى الاسم فقال الحي وقال ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وان اراد الاشخاص المعهودة لانهم كانوا يعبدون المسميات
وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك وقال الاستاذ ابو اسحق في
قوله تعالى اني انا الله ان المسمى يقول انا الله ذات الله وقول الله لا يقال فيه هو
الله ولا غيره وقال ابن عطية في تفسيره ترجى ان ما تكاسل عن الاسم هو المسمى بنفسه
ليس هو ولا غيره ر ند ها في كل موضع وفي المسئلة مذهب آخر وهو الوقف حكاه

وهو محال وعلى هذا لفظ شيء كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام ولم تكن معدوما كقوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ونحوه فباعتبار ما يؤول اليه والحق ان الوجود نزل منزلة الموجود لقوله الحي امر آت وانما قال ولا ذات لان بعض المعتزلة قال شيء ليس بذات وردّه ابن السمعاني في المرشد بان العقل لا يدل على الاساسي وليس هنا نقل صحيح من اهل اللغة وان اراد الخصم انه يسمى شيئا مجازا عاد الخلاف الى اللفظ اذا علمت هذا فوجه التفريع انا ان قلنا ان وجود الشيء عينه فالمعدوم ليس بشيء لانه شيء زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا يكون المعدوم شيئا ولا يمكن معه القول بانه شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو اجتماع الوجود والعدم وان قلنا زايد على الماهية قيل انه شيء لانه كالماهية عن الوجود وقال الآخرون ليس بشيء وان قلنا بالزايد للاشعري ر وان الاسم المسمى س اي عين المسمى وذاته وابطلا قول من عبر عن المسمى بمسميات هذا قول الاشعري وعند المعتزلة انه غيره ومنهم من فصل بين الاسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره وبين الاسماء النفسية فلا يقال هو ولا غيره وسبب الاشارة ومن الحجة له اجماع المسلمين على ان الحالف باسم من اسماء الله ينعقد يمينه كالحالف بالله ولو كان اسم الله غير الله كان الحالف به حالفا بغير الله فلا ينعقد يمينه وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها فهو سبحانه مدعوها باعتبار ان المدعو هو المسمى والعامل فيه اسمه وجعل الاسم مدعوا باعتبار ان المقصود به المسمى وقال تعالى اسمه يحيى ثم نادى الاسم فقال الحي وقال ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وان اراد الاشخاص المعهودة لانهم كانوا يعبدون المسميات وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك وقال الاستاذ ابو اسحق في قوله تعالى اني انا الله ان المسمى يقول انا الله ذات الله وقول الله لا يقال فيه هو الله ولا غيره وقال ابن عطية في تفسيره ترجى ان ما تكاسل عن الاسم هو المسمى بنفسه ليس هو ولا غيره ر ند ها في كل موضع وفي المسئلة مذهب آخر وهو الوقف حكاه

الواحدي

الواحدي في البسيط عن ثعلب فقال سئل احمد بن يحيى عن الاسم اهو المسمى ام غيره فقال
ابو عبيد الاسم هو المسمى وقال سيبويه الاسم غير المسمى قيل له فما تقول انت قال ليس
لي فيه قول انتهى واعلم انه كثر نقل الناس هذا الخلاف عن عبارات تخالفه والمراد
منه حتى ستدعوا على من قال انه عينه ان يعرف قم من لفظ ما نقل الي غيره ذلك من
الهذيان وذكر صاحب الصحايف ان النزاع لفظي لانهم ان اراد وا بالاسم اللفظ
الدال على المسمى مجردا عن الازمنة فلا شك انه غيره وان اراد وا به غير ذلك فلا يصح ان
يكون عين المسمى فلا نزاع فيه وذكر الامام في نهاية العقول نحوه قال في نفسيره ان
كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات وبالمسمى تلك الذات التي هي
هو غير المسمى وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم
هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات ذلك الشيء وهذا وان كان حقا الا انه
من الواضحات فثبت ان الخوض في هذه المسئلة على جميع التقديرات غير مجدي انتهى
وكذا قال ابن الحاجب في شرح المفصل لا خلاف انه يطلق الاسم على المسمى وهو
التسمية وانما الخلاف هل هو في التسمية مجاز وفي المسمى حقيقة او العكس والاول
مذهب الاشعري والثاني مذهب المعتزلة وهو اختلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد
ولا تحقيقه وفي القرآن ظواهر في المذهبين قال تعالى ما تعبدون من دونه الا اسما
سبح اسم ربك الاعلى وهذا على مذهب الاشعري وقال تعالى اسموني باسماء هؤلاء
اسمه المسيح بن مريم وهذا على مذهب المعتزلة انتهى وليس كما قالوا بل مطلع الخلاف
في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واسماء الله قالوا ان
الاسم غير المسمى بعضهم بان اسماء الله غيره وكل ما سواه مخلوق كما تعلموا في الصفات
حيث لم يسموا حقايقها بل احكاما تعلقا بان الصفة غير الموصوف فلو كان له صفات
لزم تعدد القدم وتوهموا على الضعفة ان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس لفظ
وقالوا الاسم اللفظ فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلم يفهم نفي صفة الا فهم نفي
الله عز ذلك وما راى اهل الحق ما في هذه المقالة من الدسيسة الا وهذا وفرقوا عنها حتى
قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا رايت الرجل يقول الاسم غير المسمى
فاشهد عليه بالزندقة وعارضهم من قال الاسم هو المسمى ولم يقصدوا به ان نفس اللفظ

هو حقيقة الذات فان مسمى ذلك معلوم بالبديهة وانما قصدوا به رفع قولهم
وان الاسم حين ذكر وصف او خبر عنه فانما يراد به نفس المسمى دون الاسم هو مذكر
اصلا واستشهدوا بقوله تسبح اسم ربك الاعلى وانما يسبح الرب سبحانه وتعالى
وقوله وعلم ادم الاسماء كلها ثم قال ثم عرضهم فاخبر عن المسمى بالاسماء
وبقوله هو الله الرحمن الرحيم فاخبر عن هذه الصفات هذه الالفاظ ودون ان يقول
ان المسمى وانوصفه بان الاسماء الصفات تعيد الاشارة الى الذات والى
معاني قايمة بالذات وتلك المعاني هي المقصودة بتلك الاسماء خلاف ما يقصد
به نفس الذات قال بعض المتاخرين وفصل الخطاب في هذه المسئلة ان لفظ غير لا
يطلق غالبا الا على المباين المنفصل فاذا قيل هذا غير هذا اي مباين له ويطلق احيانا
ما سوى الهويه وعلى الاول دون الغيريه والهويه مرتبة تسع اهل السنة ان يقال
الاسم غير المسمى او الصفة غير الموصوف لما فيه من ايهام المعنى الاول الذي يدعيه
المعتزلة الى مذهبها وصدق قولهم لا هو هو ولا هو غيره اذ قد تظهر ان من الهويه
والغيريه مرتبة فاذا نظر الناظر في هذه المسئلة بادر ذهنه الى الحال الاصليه
فحكم بالتغاير وغفل عن كون الاستعمال افاد اللازم والايجاد فلا يقال زيد
الا ويراد به نفس الذات ولما راى المحققون ما في الغيريه من الدخل وفي الهويه من
صحة الظاهر المتعذر للتاويل ادبوا باداب الله ورسوله فقالوا الاسم للمسمى كقوله تعالى
لله الاسماء الحسنى وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما اي ذكر
المسمى بالشعب عن الاستاذ ابي حيان ان اسماء الله تعالى على ثلاثة اقسام قسم للذات
وقسم لصفات الذات وقسم لصفات الفعل فالاول الاسم والمسمى واحد كما لو قال
وتقديم ومعنى قولنا هو المسمى انه لا يثبت بالاسم زيادة صفة المسمى بل هو اثبات للمسمى
والثاني الاسم صفة قايمة بالمسمى كالعالم والقادر فلا يقال هو المسمى ولا غير المسمى
لان الاسم هو العلم والقدرة والثالث صفات الفعل كالخالق والرازق فالاسم
غير المسمى لان الخلق والرزق غير ما تسميه اذ هما من المخلوق فهي اذا غير
الاسم والمسمى واذا كانت التسمية من الله فالصفة قايمة بذاته وهو كلامه
لا يقال انه المسمى ولا غيره وذهب بعض اصحابنا من اهل الحق الى ان جميع اسماء الله الى ان

الاسم والمسمى واحد قال والاسم في قولنا عالم وخالق لذات الباري التي لها صفات
الذات من العلم والقدرة وصفات الخلق كالرازق والمعبود لهذه الصفات اسما
سواء قيل الاسم ذات هو له الذي لهذه الصفات قال البيهقي وفي هذا رد على الحارث
المحاسبي فيما حكاه ابن فورك قال ويصح ذلك عندي بما يشهد له اللسان الاول لقوله
تعالى تعالى اسمه لم يخاطب اسمه تعالى اعلم ان اسمه هو وكذلك قوله ما تعبدون من
دونه الا اسماء سميتموها وآباؤكم المسميات ولانه لو كان المسمى وغيره لكان القائل
اذا قال عبدت الله والله اسمه ان يكون عبد اسمه اما غيره واما ان يقال انه
هو وذلك محال وقوله ان لله تسعة وتسعين اسما معناه تسمية العباد لله لانه
لم يسم نفسه واحد من المخلوقين باسماء جرى الصفات قال البيهقي والمحاسبي
من هذه الامة فاول ما احتج ابن فورك وان سماه الله توقيفية ثم في هذه
المسئلة مذاهب احدها وهو قول الاشعري انه لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات
على الله تعالى الا باذن من الكتاب والسنة او الاجماع وعليه حمل ابن فورك قوله
صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة قال معنى
احصاها على الاحتصار ولم يحصر معناها غيرها ولم يزديها ولم ينقص منها ووقف حتى
وقف تنبيها بذلك على انه لا يدخل القياس على اسمائه وانه لا يجري او ردها الشرع
ولهذا قال تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والملحد
فيها هو الكافر بأحد الطريقين اما بان يريد بها ما لم يؤذن فيه كقول المجسم انه بائن
عن خلقه واما بان ينفي عنها ما قد اذن فيه كقول الجهمي لا يقال له شيء ولا موجود
ولا سميع ولا بصير انتهى وعلى هذا اشترط بعضهم القطع والصحيح كما قاله ابن السبكي
في المرشد والمدرك وغيرها الاكتفاء بالظواهر واحادا احادا كما يأتي والاحكام
وهو ان يكون ظاهرا فيما اذن فيه وفي ضده ليكون التحرز والمنع من الاحكام الشرعية
فيكفي به كسائر الاحكام قال ابن السبكي نعم لا يجوز اطلاق اسم ووصف في حق
الرب بالاقيسة الشرعية وان لاءم من مقتضيات العقل انتهى ثم هل يكفي في كونه
اسما من اسماء الله تعالى ورودها في كلام الشارع من غير تكرار ولا كثرة او لا بد منه
فيه رايان والثاني كل ما دل على معنى يليق بجلاله صح بلا توقيف وقال الماوردي لو لم

كل لفظ اوهم نقصا فيمنع وكل ما صح من الالفاظ فان ورد الشرع بالمنع منه منعناه وان
لم يرد اذن ولا منع توقفنا وعنه جزم بانه اذا دل على صفة كمال جاز الاطلاق وهو
عدول الالف واللام في قوله ولله الاسماء على الجنس لا العهد والمالك واضاف الغزالي
الجود الى الاسم لا الى التوقف والصفات لا توقف وفرق بين الاسم والصفة
بان وضع الاسم حق الواحد منا غير لائق في حق الله اول واما الصفات والالفاظ
المشتقة فجوازها حتما من غير منع وكذا في حق الباري وقال بعض المحققين لو تركنا وضعنا
المعقول لم نسم الباري سبحانه باسم ولا وصفناه بوصف فان عبارتنا واقعة على معاني
قاصرة واني لهذا المقصان ان يعبر عن ذلك الجلال او الكمال وقد ضل في هذه المسئلة
طائفتان طائفة حكموا مبادي العقول ولم يعولوا على الشرع المعقول فقالوا لا نسم الله باسم
ولا نصفه بصفة وهم الملاحدة فعطلوا وطائفة اطلقوا عليه كل اسم ونسبوا
اليه كل فعل والحق الطريق الوسطى نصفه بما وصف به نفسه وهذا قال امام الحنفاء
ورئيس المحالف والموالف لا سبيل الى الاطلاق لفظ الحقيقة في اسماء الباري وصفاته
وانما ذلك فيما طريقه النقل اذ لا حصر ضبط وربما ضبط بان يقول انفي عنه ما يودي
الى حدوثه او حدوث معنى فيه تعلم بالعقل لكونه حيا عالما وغيرهما من الصفات
الذاتية اذ لم يحل العقل من توقف ووحي واذا كان آدم صلى الله عليه وسلم قد سمي
بالاسماء فالعقول قاصرة لا تستقل بذواتها في بدواتها ادراك صانعها على التفصيل
حتى يمدها الله بنوره على السنة الرسل ص وان المعقول انا نومن ان سمانا الله تعالى جوادا
من سمانا آثمه والعياذ بالله لا سكاني الحال ص في الاستثناء في الايمان مذاهب
احدها عدم الجواز وهو راي ابي حنيفة وجماعة لانه شك والشك في الايمان كفر
والثاني الوجوب نظرا الى المؤاخاة وهي مجهولة والثالث الجواز وهو قول اكثر
السلف وحكي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما وعليه ابو وجيه والمالكية والحنابلة
والاشعري واصحاب الحديث كسفيان الثوري واحمد واصح له قوله صلى الله عليه
وسلم لاصحابه اني لارجوا ان اكون اتقاكم لله وقال يا مالك وعليه بعث ان شاء الله
وفي المسئلة مذاهب اخر وهو الفصل بين الايمان والاسلام فيقول انا مومن ان شاء
الله ويقول مسلم ولا استثني حكاه بحيى نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة

الوفاة

عن احمد بن حنبل وهو غريب وعجب من ابي حنيفه في انكارها فانه صح عن ابن مسعود وهو
شيخ شيخه وقال ابو المعين النسفي من الحنفيه والكل متفقون على ان ذلك ليس على سبيل
الشك والتردد في الماضي ولا فيما هو واقع للان ولا في المستقبل بالنسبه الى العقد
والتصميم وذكر انه عامل احدهما تركيه النفس والايمان اعلى صفات المدح وان
مصنف لها الثاني التبرك بذكر الله وان لم يكن مشكوكا فيه كقوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله وقوله صلى الله عليه وسلم وانا ان شاء الله بكم لاحقون الثالث
ان المشيه راجعه الى كمال الايمان فانه قد يكون اصل بعضه ويستثني لذلك الرابع
انها راجعه الى ما يتبع من الاعمال اذ اجعلنا الاعمال من الايمان وهو قريب مما
قبله فالايمان محزوم به والتردد في الاعمال وتوقف والد المصنف في هذا
فقال وذلك ان نقول دخول الاعمال عندهم في كماله لا في اصله وليس من شرط
اسم الفاعل كماله الا ان يقال حشوا كمال الايمان او ان الاسم الفاعل
بمعنى زياده ثبوت ودوام على اصل الفعل الخامس انها رجع الى حسن
الخاتمه والمواخاه لان الاصل الذي عليه المعول كما ان الصائم لا نصح عليه
الحكم بالصوم الا الى اخر النهار فلوطوا المنظر في اثنائه لم يكن صائما وهو
معنى ما روي عن ابن مسعود لما قيل له ان قوما يقولون انا مومن ولا انهم يقال
قولوا له اهو في الجنه فقال الله اعلم فقال فلا وكلت الاول كما وكلت الثاني
وكان اخو المصنف الشيخ بابا الدين رحمهما الله يقول ان حقيقتها مومن هو جواب
الشرط او دليل الجواب وكل منهما لا يدان يكون مستقبلا فمعناه انا مومن في
المستقبل ان شاء الله وحينئذ فلا حاجه الى ما قيل ذلك بل يعلقه واجب مامور
به بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وهذا قد
يعكر عليه انه مامور في المستقبل بالعقد والتصميم والتعليق ما فيه وحاصل
من هذا كله ان النزاع في هذه المسئله لفظي لانهم على ان امر الخاتمه مجهول
وان الاعتقاد الحاضر بغير اد في تردد وان الاستثناء به مشروط بالمواخاه
عليه فلم يبق الا انه هل يسمى ايمانا وذلك امر لفظي وجعل ابو الليث السمرقندي
كتاب البستان المنع منه امرا صناعيا وهو ان الاستثناء يستعمل للاستقبال

يستعمل للماضي وفي الحال فلا يصح ان يقول هذا نوعان ان شاء الله فلا يصح انا مؤمن
ان شاء الله وعلى اجماعه هذا الى غير من الطاعات فما نوا يقولون صليت ان شاء الله
بمعنى القبول بل جاءوا يستثنون في فعلهم واعلم ان المصنف اقصر من الحامل على
الخاص وقد تعكر عليه قول الخليلي ان المؤمن لا ينبغي ان يمتنع من تسميه نفسه
مؤمنا في الحال لما غشاه من سوء العاقبة نعوذ بالله منه لان ذلك لا يقلب
الموجود من الايمان معدوما وانما الخيط اجره فالردة الطارية والعياذ بالله لا
ترفع الايمان الا بعد ان قبل تقطعه من حين وجودها وحبط اجر ما مضى لا عينه بمعنى
بدليل انه لو عاد الى الاسلام لم يلزمه قضاء ما فعله قبل الردة وانما لحسن الاستثنا
اذا قال انا مؤمن واعيش مؤمنا واموت مؤمنا وعليه حمل قول ابن مسعود قل انى
في الجنة فان الذي يعلم كونه في الجنة لا مزيد ان مؤمنا ساعة او يوما او سنة في عمره
فاسده عن سفيان الثوري لا يجوز لاحد ان يقول انا مؤمن في علم الله ان
علم الله لا يتغير وقد يتبدل حال الانسان فيصبح مؤمنا ويمسي كافرا وبالعكس
قال المحب الطبري وفي اطلاق هذا نظر فان من قال انا في علم الله انه مؤمن
وهو يعلم من نفسه الايمان فهو محق وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به في كل وقت
لم يتغير ولا يتبدل والاستدلال عليه في اول الباب يقدم ايمانه فيه محدث
لان علمه الذي هو الدليل انما يدل عليه قديم بالمكان الا متفق على اختلاف
صفته واما تعلقه بالمعلوم فهما محدث فالتعلق قديم والمتعلق والمتعلق حادثان
وتعلقه قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث اي بنزوله محدث والذكر
قديم ولا يجوز ان يقطع في حق احد لخاتمة الا في حق الانبياء ومن شهد له الرسول بها
ان جاءه حق صح وان ملاذا الا زاستدراج صح قال الله على الخاتمة اختلف
فيه على مذاهب احدها نعم لقوله تعالى حكاية عن قوم هود فاذكروا الا الله
يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها والثاني لا وان ما اعطوه من متاع الدنيا استدراج لا
نعمة فهو كالعسل المسموم ونسب للاشعري والثالث اثبات الدنيا دون الدين
قال الفاسي ابو تعلى في المعتمد ظاهر كلام اصحابنا وقال الامدي في
الابكار لا نعلم خلافا بين اصحابنا ان الله تعالى لم يدل على من علم اصراره على الكفر

نعم

نعمه دنيه واما النعمه الدنيويه فاختلفوا فيها وللاشعري قولان وميل الناشي
الى تكفيرهم بالاطلاق واجمعت المعتزله على ان الله تعالى على الكافر النعمه الدنيه
سوا الدنيويه ثم اشار الى ان الخلاف لفظي فان من نفى النعم مطلقا لا ينكر اللذات في
الدنيا والحمق لسباب اقدامه عليه لانه يعلم انها لا تعقبه من الهلاك ومن اثبت
كونها نعما لا ينازع في تعقب الهلاك لها غير انه سماها نعما للصوره قلت
وهو كما قال ويرجع الى تفسير النعمه بما ذا هل هي مجرد الملاذ او النعم على الكافر
نعم عظيمه او النعم مع سلامه العاقبه فيه فلا نعم عليهم بل هي نقمه والاول
اقوى في النظر لان الله سماها نعمه واما قوله وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها فالمراد
انما عددهم بدون ذلك ومنين بها دع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فلا تعجل اموالهم
ولا اولادهم والاستدراج ضرب من ضروب القدر لخرق عجائب عرف فيه
الخلق الامر بدا ركه الله فانقذه منه او حطه ابتداء عنه ولقد احسن ابو
العباس الياسري فيما حكاه الشعري في رساله قال عطاء على نوعين كرامه
واستدراج فما ابقاه عليك فهو كرامه وما ازاله عنك فهو استدراج نقل انا
مومن ان شاء الله ومنه يظهر مناسبه ذكر المصنف هذه المسله عقيب ما قبلها ص
وان لسانا اليه بانا المكلف المخصوص س في جمعيته النفس الانسانيه والمراد به ما
يشير اليه كل احد بقوله انا اختلفوا فيه فذهب كثير من المكلمين الى انه البدن
المعين والمكلف المخصوص وقال في المطالب انه قول جمهور الخلق والمختار عند
اكثر المكلمين ان كل عاقل اذا قيل له ما الانسان وما حقيقته فانه يشير الى
هذه البنيه المخصوصه ولان الخطاب متوجه اليها والثواب والعقاب والمدح
والذم متوجهان اليها ولو ان احدا قال انما المامور والمنهي غيرها لاكره العقل
وضعفه صاحب الصحايف بان الانسان يقال عمرو الى اخره والمكلف دايما
في التبدل والتحلل عارحاد داخلا وقال صاحب التحرير اذا تامل حق التامل
وجدت اشارتك الى ذاتك بقولك انا مفهومه غير مفهوم قولك هو وانت عند
قولك انا تشير الى ذاتك فاذا اشرت الى كل واحد من اعضائك واجزاء بدنك
فانا تقول هو وبهذه الاشياء نفسه خارجه عن ما هو انا فليست انا ولا اجزانا اذ

فالنفس

قال الاشعري لا يطلق
لفظ الانسان على الله
ولا يدل على ان نعمه على
المسلمين وان كان احدا
قال تعالى الحمد لله

ليس الانسان عن مجموع الهويات لجواز ان يكون جسمه الاجزاء غير جسمه الجملة قال
اشار بذلك بانا ينبغي ان يكون شيا غير جسدك وغير كل واحد من اجزائه ونوابعه
بذلك الغير نفسي وقال ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوجيه اعلم ان الانسان
هو هذه الجملة المصورة والاعضاء المركبة على اقيمه المخصوصة والاسم راجع الى
هذه الجملة تطلق عليها سواء نبه القليل والكثير والذكر والانثى فان كان ناقصا صغيرا
او اكثر اطلقت عليه التسمية كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على النقص
والتكليف يتوجه الى الجملة لا يدخل فيه العقل والروح والحياة والعقاب يرجع
الى هذه الجملة لا الى شيء مما قام به من الاعراض والعقل والحياة لو قطعت يد الكافر
ثم اسلم ومات على ايمانه وصل اليه يده واثاب الجملة على طاعاته وكذا في الروح وقال
غيره اختلف الناس في الانسان هل هو اسم لمجموع النفس والبدن كما ان السلام
اسم لمجموع اللفظ والمعنى او لخصوص اللطيفة المودعة فيه وهي الروح او النفس
على قولين والثاني حكاه الاشعري في المقالات عن بعض المعتزلة والمشهور في عرف
القرآن والثاني الاول قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه
من نطفة امشاج والطين انما هو البدن وقال الامدي في الابكار اختلفوا في معنى النفس الانسانية
هل هي عرض او جوهر والقائلون بالاول اختلفوا فمنهم من قال انها عرض خاص من
الاعراض ولم يعينه وهو مذهب جمع من المتكلمين ونصره الكيا الهراسي ومن قدماء
الفلاسفة من قال انها المزاج الحاصل ابدان نوع الانسان ولهذا يقولون اختلاف
ذلك المزاج وقيل من جملة القوى الفعالة في الاجسام وقيل هي صفة الحيوة ومنهم
من قال عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط والقائلون بانها جوهر اختلفوا فقيل مركب
فيكون جسما وقيل بسيط لا تركيب فيه والقائلون بالجسم اختلفوا فقيل انها جسم نوراني
داخل بدن الجسد ثم اختلفوا فقيل مركب من العناصر وقيل انها الدم لانه اشرف
اخلاط البدن وقال الاطباء النفس هي الروح وهو جسم بخاري لطيف متولد من لطيف
الاشربة من الكبد فينبث في جميع البدن وهو منبع الحياة والنفس والحس والحركة
ويكرانيه والقائلون بالجوهر البسيط اختلفوا فقيل جوهر معقول غير متحيز مجرد
عن المادة دون تعلقها وهو مذهب جمهور الفلاسفة وقيل جوهر فرد متحيز لطيف

ولذلك البدن
كالعلم

لطيفة

العوال

الغزالي قلت ـــــ الذي حكاه الامام في المطالب العالية عن الغزالي ان الانسان
عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وقال انه قول اكثر المحققين
من الصوفية وحكاه في موضع اخر عن الحليمي والراغب واختاره البيضاوي في
الطوالع وقال ابن المنيري قال الاستاذ ابو اسحق الروح عرض وهو الحياة وظاهر
كلام الاشعري انه جسم لطيف وهو الاظهر عند الائمة وجاء به الاحاديث
وفي الصحيح ارواح الشهداء في حواصل طير خضر وسبق عند قول المصنف في المسالك
غدا اقوال اخر واعجب من المصنف في سبق احدهما اقتصاره على ايراد قول الجمهور
مع ان بعضهم قال انه مبني على ان الاموات تعود بعد المفارقة وهو قول ضعيف جدا
من المصنف الجزم بخلافه وقد سئل المصنف عن الجمع بين المسالك فقال لا ارتباط بينهما
حتى يسأل عن الجمع بينهما وفيه نظر فان العالي بان النفس المستاد اليه انما هو الهيكل
اذا كان حيا وبزوال الحيوة يزول التركيب كما سبق عن الامدي في حكايته هذا
المذهب وكذا حكاه عنه الباقي انه سبق منه احيانا الامساك عن الكلام في الروح
فكيف نتكلم عليها هنا وانفصل المصنف عن هذا بانهما مسئلتان احداهما في حقيقة
الروح هل هي عرض او جوهر او غير ذلك من الاقوال وهو موضع ماسكت عنه
والثانية ان المستاد اليه ما هل هو هذه الجثة او الروح فمن قال الروح الجثة
فلا اشكال عنده ومن لم يقل بانها الجثة بل المستاد اليه بانا الجسد اذا فارقته
النفس قامه بها لتخرج جثة الميت ولا يخفى ما فيه من التعسف مع خروجه عن
طريقة الناس في حكايته هذا المذهب وقد اورد الامام في المطالب سؤالا
وهو ان اعرف المعارف العلم المستاد اليه بقوله انا وهو نفسه المعنية وذاته
المخصوصة فكيف تعقل ان تسأل الانسان عنه ووقع فيه هذا الخلاف الكبير قال
وقد رايت في الرسالة المسماة بالنفاحة الجارية من ارسطاطاليس عند موته قيل
له نعقل ان نسأل الانسان عنه عن حال نفسه فاجاب الحكيم بانه مثل سؤال المريض
الطبيب عن ذاته والاعمى عن لونه ثم اجاب الامام بان العلم بوجود النفس من
حيث الاتي غير العلم بانها ماهي على التفصيل والاول عين المعرف خلاف الثاني
ص وان الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ باب س ذهب اهل الحق الى ان

الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ بالعقل وبالوهم وتسمى تلك الاجزاء جواهر مفردة والجسم
مؤلف من تلك الجواهر ولا يقبل الانقسام الى غير نهاية لا قطعا لصغره ولا كثرة الاجسام
ولا وهما للعجز عن تصور منه ولا فرضا لاستلزام خلاف المعدور وخالف في ذلك
معظم الفلاسفة والنظام والكندي وهو مذهب فاسد لانه يودي الى وجود
اتصالات لا نهاية لها ويودي الى ان يكون اجزاء الخردلة مساوية لاجزاء الفيل لان
كل واحد منها لا تناهي ويودي الى ان ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له وذلك محال
وتوهم ان المدرك له الوهم لا العقل فان الوهم لا يدرك الا الاشياء التي لا تدرك
بالحواس على ما في عليه والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لانه بلغ من صغره
الى ان قال الحس فلهذا لا يحكم عليها الوهم الا بحكم ما يشاهده من المحسوسات وذلك
لحكمه على الواحد الحق الذي لا تجزء له والتعرض فيه العقل فانه لا بد
ان يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع الى ما سوى ذلك من سائر
عوارض الاجسام التي ليتها وابن بها فيحكم على ما لم يشاهده بحكم ما شاهده بها والغلط
من غلط الوهم عزيز يختص به الاحاد فهذا وجه الغلط في هذه المسئلة وهو ان الوهم
حكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم في قبول التجزء ونقض انه قابل للانقسام الى غير
نهاية والعقل يحكم باحالته لقيام الدليل على ذلك وقال المعرج اختلف العلماء
في اثبات موجود في نفسه الى الجزء لا نهاية له فذهب الفلاسفة الى ان الجسم لا جزء
فيه بالفعل واما الاجزاء فيه بالقوة بمعنى انه يستعد لان ينقسم لا ان فيه تجزيه في
الحال وفي المسئلة مذهب اخر وهو الوقف قال فخر الدين الرازي وهو قضية كلام امام
الحرمين قال المعرج وهو الجماد فان الوجود المفروض لم نعلم حقيقته فيحكم عليه بامتناعها
وليس فيما علمناه متوقفا عليه فيعذر العلم به بخلاف ما نقول في الصانع فانه وان لم
نعلم حقيقته الا ان ما علمناه متوقفا وجوده عليه يستدل العلم بوجوده اليه فان قيل
راي فابه في اثبات الجوهر الفرد وما القصد بهذه المسئلة فالجواب انه من مقدمات
حدث العالم فان الجسم اذا ثبت انه مركب من اجزاء مفردة استحال خلوه عن الاكوان
التي هي عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي معان حادثة فيرد عليه
ان ما لا يخلو عن الاكوان الحادثة لا يسبق الحادث فهو حادث او يودي

الى ما لا اول له من الحوادث وهو محال وهذه طريقة ايمانى فى اثبات حدوث العالم
اذا بسطت وحققت والمقصد بهذه المسئلة حصر العالم فى الجواهر والاعراض وزعمت
الفلاسفة ان الموجودات الممكنة لا تنحصر فى الاجرام والاجسام بل الكل الجوهر
عندهم عبارة عن موجود لا فى موضوع والموضوع هو المقوم بنفسه والمقوم ما حل
فيه وقال الامام فى المطالب واما الثالث من اقسام الموجودات وهو الموجود
الذى لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز فقد اثبت بالدليل اليقينى ان الله تعالى
كذلك وهل حصل فى الممكنات موجود هذا سائر الاقسام لا فالحكماء اثبتوه والمتكلمون
انكروه وليس مع المتكلمين دليل يدل على فساد هذا القسم ودليلهم على حدوث
العالم انما يتناول المتحيزات والاعراض القائمة بها ولا يتناول هذا القسم الثالث فعلى
هذا التقسيم دعواهم ان كل ما سوى الله تعالى محدث انما تم بابطال هذا القسم الثالث سلمنا
سلمنا ان لم يذكروا شيئا فى هذين القسمين بقى كلامهم ناقصا وقال فى موضع آخر
القائلون بان الجسم الذى لا يتجزى ينقسم عليه فروع الاول اختلفوا فى
انه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على الحيز فاباه الجبائى والاشعرى وجوزه ابو
هاشم والقاضى عبد الجبار الثانى ان الجوهر الفرد هل له شكل ام لا فاباه الاشعرى
واما اكثر المعتزلة فاثبتوا له شكلا ثم اختلفوا فقيل انه اشبه بالمثلث والاكثرون
انه اشبه بالمربع والحق انهم شبهوه بالكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا
انه يمكن ان يصل به جواهر ستة من جوانب ستة وهذا يوجب ان يكون شكله الكعب
الثالث ان الجوهر الواحد هل له حظ من الطول والعرض فالكل الا ابو الحسين
البصرى من قدماء المعتزلة فانه يزعم انه لا بد من ان يحصل له قدر من الطول والعرض
والعين الرابع ان الجوهر الفرد هل يقبل الحياة وسائر الاعراض المشروطة بالحياة
كالعلم والقدرة والارادة فالاشعرى وجماعة من المعتزلة قالوا به والمتاخرون
من المعتزلة انكروه وهذا هو المسئلة المشهورة فى علم الكلام بان البنية هل هى شرط للحياة
والاعراض المشروطة بالحيوان ام لا الخامس ان الخط المؤلف من الاجزاء التى لا تتجزى
هل يمكن جعله دائرا ام لا اما الاشعرى فقد ذكره فى كتاب التواريخ وجوزه اما ضرار
الحرين فى المسائل السادس كل من اثبت الجوهر الفرد زعم ان جزء ما يتشكل عند

الاستاذ ثم ذكر الامام انه صنف رساله فى مسئله الجوهر الفرد لا يحضره قال
بعضهم حرف العاده بان الجوهر الفرد لا يراه وانما رأى انه لا يمكن انضمام اى عدد
ولا سقط اقل عدد المرئى فاحتى لو نقص من ذلك العدد شئ لم يرد ولكن يجوز رويه
الجوهر الفرد عن اسلاف اذا خرقت العاده ص وانه لا حال اى لا واسطه بين
الموجود والمعدوم خلافا للقاضى وامام الحرمين س الجوهر على انه لا واسطه بين الوجود
والعدم وابت المعتزله واسطه الى الوجود والمعدوم واكال وعرفوها بانها صفه
لموجود لا توصف بوجود ولا عدم وانقسمها القاضى ابو بكر وامام الحرمين فى احد قوليها
وقال اكل صفه قامت بالذات قالوا توجب لها حالا سواها كشروطه بالحياه او بالعالميه
معلله بالكون وكذلك السوديه والعالميه وقد حكى الامدى عن القاضى القول وامام
امام الحرمين فرجع عن ذلك فقال فى ذابه المسمى بالمدارك آخرنا فى المسائل المسمى بالشامل
الكلام الى القطع باثبات الاحوال ونحن الان نقطع قطعا قاطعا ان المصنف لم يقل عنهما
ليس بجيد وذهب الاستاذ ابو اسحق وابن فورك ومتكلمو الاندلس الى نفى المعنويه سماها اوصافا
والوصف فى التسميه وجمع بعض الايمه بين قولى الباقى واثبت بالاحوال موجوده فى
الاعيان ومعدومه فى الاذهان اى لا بد من تعلق العلم بها وفى عند مثبتها تنقسم
الى التسميه ومعنويه والذى يظهر من كلام الاستاذ ان قوله بالنفى مختص بالمعنويه دون
صفات النفس الموجودات لان اكثر دلايله مبنى عليها وسماها وجوها واعتبارات والاسم
فى التسميه وسماها امام الحرمين فى الارشاد كون الوجود عرضا لونا سواذا وهذا من
اثباتا لان معقوليه كون هذا الموجود عرضا ليست معقوليه كونه لونا والا كان كل
عرض لونا وليس كذلك ومنهم من قال ليست معقوليه ولا مجهوليه ومنهم من قال ليست
بمطلوبه فقط قال الاستاذ وجرى هذا النفيل مع متقدم لهم يعنى يقول انا لا نعلم
نفيا اذا لم نعلم الاحوال معلومه فقد خصصنا اوجب العالم بما اوجب القادر وما اوجب
القادر بما اوجب العاجز وعن ذلك مداخل المخلفات والمضادات وهذا من كلامه يدل
على اثبات الاحوال التسميه سماها وقال القاضى ابو يعلى فى المعتمد الاحوال ليست باشياء
موجوده بل هى فى حكم الاشياء قال وصح العلم ان تعلق بالاحوال مفرده وبالذات مفرده
وصح ان يجعل الاحوال ليست شيئا من عرف الذوات خلافا لابن الجبائى فى قوله ان الاحوال

ليست بمعلومه ولا مجهوله بل نعلم الذوات علما فلما ان الواحد منا يعلم ذات الشي
اولا ولا يعلم مع ذلك ما هي عليه من الاحوال التي يختص بها الاطراد اشبي والقصد
بهذه المسئله ان اصحابنا لم يكلموا مع المعتزله في مبادئ هذه احتجوا عليهم في اثبات اباعتبار
الغائب بالشاهد وقرروا ذلك بطرق منها اثبات الاحوال والدليل ان الاعراض
القائمه بالذات توجب لمحالها احوالا بان العلم مثلا يوجب لمحله البدن حالا وهو العالميه
والقدره حالا وهي القادريه وكذا باقي الصفات ومعنى قولهم ان الاحوال لا توصف
بالوجود ولا بالعدم انها غير موجوده في الاعيان ولا معدومه في الاذهان واحتج
منبتها بالدليل القائم على ثبوت الاعراض عند نفاه الاحوال والنبي منهم كيف عرفوا
بانها غير موجوده ولا معدومه ولا معلومه ولا مجهوله ثم استدلوا عليها وعابوا المستدل ٢ ل
اثبات العلم بوجود شي او عدمه مالا وجود له ولا عدم كيف يستدل عليه اذا لم يكن
تعلق العلم به واجبا فجوابه ان على قولنا بان ملاك الواسطه ان كان لها ثبوت بوجه
ما كانت موجوده وان لم تكن معدومه وانما دعانا الى اثبات الاحوال الاجماع لفظي رجع
الينا نفسير الحال فعلى تفسيرهم تسمى الواسطه فقال لنا ان الصور اما ان تحمل
بوجوب وهو الوجود او لا وهو العدم فان غير والنفسير فالبحث لفظي وقال القرافي
في اوايل المستبقى هذه المعاني المطلقات المجردات الشامله لامور مختلفه كالفرس
المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت وغيرها هي التي يعبر
عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكليه
المجرده ويزعمون انها موجوده في الاذهان لا في الاعيان وانا نعبر عنها
بانها غير موجوده من خارج بل هي داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقول ولا
الاحوال انها امور ثابته ثم انا نقول لا موجوده ولا معدومه ولا معلومه ولا
مجهوله وقد دارت فيه رؤسهم وحارت فيه عقولهم والعجب انه اول منزل يفصل
فيه المعقول عن المحسوس اذ من ههنا اخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله
كان يشارك العقل البهيمي فيه العقل الانساني ومن تحير في اول منزل من منازل
العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته ص وان السبب والاضافات امورا عتباريه
لا وجود به س الامور النسبيه وهي المفهومات التي تتعلق بالنسبه الى المعنى

وهي سبع في المشهور الاضافة والاين ومتى والوضع والملك والانفعال اختلفوا فيما
عدا الاضافة انها وجودية وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية لا وجود لها في الخارج
واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول الجسم في المكان فانهم يقولون
المكون ويقولون بوجوده في الخارج فكان حق المصنف ان يستثنيه واحتج المثبتون
بانها لو كانت موجودة لوجدت في محالها وذلك اضافة اخرى عارضة لها فتحتاج
هي ايضا الى محل آخر ويتسلسل واجيب الحكماء بان كون السماء فوق امر حاصل في نفس
الامر سواء وجدت الارض والاعيان ام لا وليس عرضيا لصدق تعريفه على المعدوم
وعارضهم المتكلمون بانها لو كانت وجودية لما وجدت والا لزم تقدم الشيء على نفسه وقال
صاحب الصحائف الجواب بمنع عدمي كالمماثل فانه الذي لا يجتمع مع الآخر وبعضها
وجودي كالمنع فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر موجودا ص وان العرض
لا يقوم بالعرض س العرض هو ما لا يقوم بنفسه بل يفتقر في وجوده الى محل يقوم
به كالحركة والسكون والبياض والسواد اختلف هل يقوم بالعرض وابى الحق ذلك
استحالته لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج الى محل يقوم به كالجسم فلو قام
العرض بالعرض لكان المحل جوهرا فيلزم ان يكون عرضا لا عرضا وجسما لا جسما
وهو محال ولانه لو قام به للزم حصوله في حيز العرض الذي هو محله تبعا لحصوله فيه
وحيزه هو حيز الجوهر فيهما حاصلان في حيز الجوهر تبعا لحصوله فيه فيهما فيلزم
ان كان بياض احدهما به مشروطا بقيام الآخر كما في الاعراض المشروطة بالحياة
وصارت الثلاثة اربعة واجاب الامام في المحصل وصاحب الصحائف بان الاربعة
والنيف اعراض فيلزم الحركة وليسا قائمين في الجسم اذ يقال الجسم يبطئ في حركته ولا يقال
جسم بطئ في جسميته وكذلك اللون كسف ودقق فالكائنة والراسخة اعراض قامت باللون
واجاب المانعون بان السرعة والبطء يلزمان بالتبع بواسطة الحركة لا بنفس الحركة
والحاصل ان هذه الاعراض انما قامت بالجواهر بواسطة الاعراض فحاصل الامر ان
الاعراض لا تقوم الا بالجواهر نعم قد تقوم لا بواسطة كالحركة وقد تقوم بواسطة الحركة لا
بنفس الحركة كالسرعة فانها للجوهر بواسطة الحركة ومنع كون البطء صفة للحركة وانما هو
عبارة عن تخلل السكنات وكذلك السرعة عبارة عن عدم التخلل فرجع حاصله الى ان

المسم يسكن في بعض الاحيان ويحرك في بعضها فيكون ذلك صفة للمسم لا للحركة ويقولون
ايضا ان ما ذكره الخصوم لا ما في على مذهبهم ايضا لجواز ان يكون طبيعات الحركات
انواعا مختلفة وليس فيها الا الحركة المخصوصة واما الشرعية والنظر فمن الامور النسبية
ولذلك يكون نظيه بالنسبة الى حركة الانسان ملاسرعته بالنسبة الى اخرى بالعرض
واعلم ان الفلاسفة انما قالوا بقيام الاعراض بانفسها واستغنائها عن محل الى اخر ان
المتكلمين استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحركة والسكون وانهما عرضان
حادثان وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فقالوا لهم انا نسلم حدوث الحركة
والسكون ولم لا يجوز ان يكون ما قبل هذه الاجسام قد تمس ما قائمان بانفسهما او كانا
قائمين بمحل اخر ثم بعد ذلك انتقلا الى هذه الاجسام المتقنة فلم قلتم انه ليس كذلك
ولا بد له من دليل م ولا سبيل لهم الى س بهذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلهذا اعتنوا
بها واستقصوا لاستدلال على ان الاعراض غير باقية بل هي على التقضي والتجدد وان الله
قادر على خلق كل واحد من احادها اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت قال الغزالي في
تهافت الفلاسفة ذهبت الاشعرية الى ان الاعراض يعني بانفسها ولا يتصور بقاؤها
واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق
الله سبحانه البقاء انعدم العدم مبقٍ ومنهم من قال باقية بان يخلق الله فيها
حركة ولا سكونا فيعدمها لاستحالة ذلك وذهبت الفلاسفة الى بقاء جميع الاعراض
دون الازمنة والحركات وذهب الجبائي وابنه الى بقاء الالوان والطعوم والروائح
دون العلوم والارادات والاصوات والقائلون ببقائها قالوا لا كون له بقاء كبقاء
الجواهر واحتجوا بانا بان لبقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
وبانه لو صح بقاء العرض لامتنع بقاؤه وزيفه الغزالي وقال انه فاسد لما فيه من
مذاكرة المحسوس قال السواد لا سبيل الى ذلك وانه متجدد لوجود العقل بنوع
هذا كما بنوع قول القائل ان الجسم متجدد لوجود في كل حاله والعقل القاضي بان
الشعر الذي على راس الانسان في يومه هو الشعر الذي كان بالامس لا سبيل لبعضي
ايضا في سواد الشعر قال وكانهم توافقوا على ان الاعدام ليس بفعل وانما هو
كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا ولهذا اختار الامام والبيضاوي امكان

بوهو ام

بقائه لانه كانت حاله الوجود في الزمن الاول وكذا في جميع الازمنة واحاب الجمهور بانه لا نزاع في امكان وجودها في جميع الازمنة بل في بقائها وهو استمرارها على معنى انها موجوده في الزمن الثاني متصله بالوجود الاول ثم هو موجود بالاصوات والحركات فانه يمتنع بقاؤها بالاتفاق واما المانع من ان الله يخلق الاعراض متواليه على توالي الازمان بلا فتره منها تتابع حتى تظن الناظر لها باقيه وهي بالحقيقه متجدده وقد صنف الامام ابو الحجاج يوسف الاردي جزءا سماه بيان العرض في احاله بقاء العرض سه العرض من هذه المسله التي قدم العالم والفلاسفه جعلوها احدى مقدماتهم على عدم حدوثه ولما راى اصحابنا ذلك لازما قالوه لانه اذا ثبت انه لا يبقى زمانين سلموا ان العالم لا يستقل بنفسه زمانا واحدا بل يفتقر الى الله سبحانه وتعالى في جميع الازمان واليه الاشاره بقوله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والجوهر مفتقر الى الفاعل في ايجاده ثم مفتقر اليه في ابقائه وامداده باعراضه بان يتوالى عليه صفاته التي يحتاج اليها في استمرار وجوده فلو كان العرض باقيا لما افتقر الجوهر الى الفاعل اذ هو موجود فلا حاجه به الى فاعل يفعله وصفاته قد ثبتت وتمكنت فلا حاجه بها الى فاعل والالزم بالحال وليس بها الجوهر في باقي زمان حدوثه بادلى من عدمه لولا الفاعل المخصص فانظر الى هذه الدسيسه التي اسست على هذه المسله واستعفر الله استغفرها لحقائق المسله مر ولا يحل محلين مر العرض الواحد لا يحل محلين خلافا للاشعري هاشم فانه زعم ان المؤلف عرض واحد حال في محلين ووافقنا على انه يستحيل بقاؤه باكثر من محلين واحتج الاصحاب به لو حاز تمام العرض الواحد بمحلين لامكن حلول الجسم الواحد في مكانين في حاله واحده وانه محال مر وان المثلين لا يجتمعان كالضدين خلافا للاشعري انما المتضادان فلا يجتمعان والاربعه مر المعلومات محصوره في اربعه اقسام مثلان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقه كالبياض والسواد واجمع اصحابنا على ان المثلين لا يجتمعان بان المحل لو قبل المثلين لزم ان يقبل الضدين بيانه ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما في المحل وانتفاء الاخر فيخلفه ضده

يجتمع الضدان وهو محال الثاني الضدان وهما اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان واليه اشار بقوله كالضدين وهذا التعريف مدخول بالجوهر فانهما لا يجتمعان اي لا يكون احدهما عقب الاخر وقد يرتفعان وقيل هما الثيابان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد ومنهما عايه الحلاف فخرج الجواهر والمثلان والبياض مع الجوع فانه ليس بينهما عايه الحلاف فان قيل الحركة والسكون والطعم والسواد ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان قلنا امكان الارتفاع اعم من امكان الارتفاع مع بقا المحل فمن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجملة وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل فقيل العالم لا متحرك ولا ساكن ولا حي ولا ميت الثالث الخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والسكون وقد يتعقد ارتفاعهما الخصوص جنسه عن كونهما خلافين فالعشرة مع الزوجية والخمسة مع الفردية خلافان ويستحيل ارتفاعهما ولا ماني بين امكان الارتفاع بالنسبة الى الذات وتعذره بالنسبة لامر خارج عنهما الرابع النقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه ودليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما او لا فان امكن فهما الخلافان وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعهما او لا والاول المتضايفان والثاني النقيضان والاول لا يخلو اما ان يختلفا في الحقيقة او لا والاول الضدان والثاني المثلان قال القرافي وفايده حصر المعلومات في هذه الاربع حتى لا يخرج منها شيء الا ما وحد الله تعالى به وتفرد به فانه ليس ضدا ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته وصفاته المقدسة واعلم ان هذا التقسيم حاصر على راي ابنا جار على اعادا الاحوال ولا يرد عليه المتساويان والمتضايفان والعدم والملكة وغيرها ان ذاك تقسيم الحكما وفيه طول وهذا تقسيم متاخري السنة ص وان احد طرفي الممكن ليس اولى به س اختلف في ان احد طرفي الممكن من الوجود والعدم هل يكون اولى به من الطرف الاخر فاكثر الاكثرين وقال الباقون نعم ثم اختلفوا فقيل العدم اولى به لذاته وقيل ان العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها وهو الزمان والحركة والصوت وعوارضها ومنهم من قال ان الواقع من الطرفين اولى به وقيل الوجود اولى عند وجود العلم دون الشرط والصحيح ان الوجود والعدم

تحريم
في العالم
حوادث
والاجواد
والاجواد

بالنسبة الى ماهية الممكن على السوية والدليل عليه انه لو كان احد الطرفين اولى به فاما
لحق بسبب الطرف الاخر فان لم يستحق ذلك الاولوية لا يكون ذلك من ذاته وان استحق
فان لم يصر الطرف الاخر اولى به لم يكن السبب سببا وان صار فيكون كلا الطرفين اولى
لكن الاولى بالذات والنسبة بالغير وما بالذات اقوى فلو لحق الطرف الاخر
كان ما بالغير اقوى والغرض من هذه المسئلة اثبات العلم بالصانع وانه يكفي في وجوده
عدم امر وجودي ينتفي بعدمه ص وان الباقي يحتاج الى السبب وبنى على ان علة
احتياج الاثر الى المؤثر الامكان او الحدوث او هما معا فرعا عليه او الامكان بشرط
الحدوث وفيه اقوال ص اختلف في الممكن حالة بقائه هل يحتاج الى مؤثر كما
يحتاج اليه في ابتداء وجوده لا بمعنى ان المبقي يعطيه حالة البقاء وجودا اخر
بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول فالاكثرون على الاحتياج
خلافا للفلاسفة والدليل عليه ان علة احتياجه الى المؤثر الامكان كما سبق ذكره ولما ثبت
ان لازم ماهية الممكن والانفكاك انما يكون عن الماهية الممكنة وجاز ان يصير الوجود
بالامكان في الجملة واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وانه محال واذا كان الامكان
للممكن ضروريا لا ينفك عنه لزم بالضرورة لحوق علة الحاجة الى المؤثر حال البقاء
فلزم الحاجة اليه في تلك الحالة عملا بالعلة ن احتجوا بانه ان احتاج اليه في وجوده
لزم تحصيل الحاصل او لا بد من تجديد فمحال واجيب بان تاثير المؤثر في بقاء الوجود
الزمن الثاني لبقاء الموجود اليه فلا يلزم تحصيل الحاصل قال بعضهم ولقائل ان يقول
بقاء الوجود ولا شك انه لم يكن حالة الايجاد حاصلا فالتاثير فيه تاثير في امر لم
يتحدد وهو ابقاء الاثر فيكون المراد بالتاثير تحصيلا لهذا المعنى ولقائل ان التاثير في
وجود متجدد متصل بالوجود الاول وهكذا الى ان ينتهي اذ هو موجب الاستمرار واعتاد
المعلول واما اذا فرضنا ان تاثير المؤثر في البقاء لم يزل الا ان الامكان علة الاحتياج
الى البقاء وهو علة الاحتياج الى التاثير هذا خلف قلت وهذا هو المراد بمذهب
الاصحاب كما سبق تحريره من كلام الامام وغيره وقوله مبني على ان هذا الخلاف مبني
على خلاف اخر وهو علة الحاجة الى المؤثر وفيها اربعة مذاهب احدها ان
علتها الحاجة الى المؤثر الامكان ولا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الامام وبعله

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

بوجود الصانع هي الامكان ومن يرى ان العلم الحدوث تقول بان الطريق الوحدي
الى العلم بتوقف الصانع هي الحدوث فظهر انه لا تنافي بين جميع المتكلمين المسلك بكل واحد
من هذين الطريقين كما اوهمه كلام اكثر المصنفين في هذا الشان وانما ذلك على الطريق
السابق وقد نبه على ذلك سيدنا عماد الدين الاسترابادي رحمه الله الثالث انه
ينبغي على هذا الاصل ايضا استصحاب الحال وهو بقاء ما كان على ما كان فان قلنا الباقي
لا يحتاج الى مؤثر كان الاستصحاب حجة وان قلنا يحتاج لم يكن حجة لجواز التغير
لعدم المؤثر وهو مشكل على الرجح هنا مر والمكان قبل السطح الباطن الحاوي الماس
للسطح الظاهر من المحوي وقيل بعد موجود سفد فيه الجسم وقيل بعد مفروض في البعد
الخلاء ذكر المصنف هنا من علم الحكمة البحث عن ثلاثة اشياء المكان والخلاء
والزمان اما المكان فهو الذي يكون فيه الشيء ويتفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره
وسوارد الحركات عليه على سبيل البدل وهو المدور هو المعلوم بالضرورة ثم اختلفوا في
هذا الشيء هل يكون امرا سفد فيه ذات الجسم ويسري فيه او لا يكون كذلك بل يكون
هذا السطح الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والاول
هو القول بان المكان هو البعد والفضاء وهو مذهب افلاطون واكثر العقلاء والثاني
هو القول بان السطح الحاوي هذا ما حكاه الامام في المطالب وقال ليس فيه البرهان
القولان اما الفضاء واما السطح الحاوي فقط واما الامدي وغيره وسعم المصنف
حكوا فيه اقوالا احدها ان سطح الباطن الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي عليه كسطح الباطن من الكوز الماس للسطح الظاهر من الماء الذي فيه وبهذا
قال ابو هاشم يقول انه عرض لان السطح عرض وهذا القول هو الذي جنح اليه العراقي في
كتابه مقاصد الفلاسفة الى تصويبه وقال انه الذي استقر عليه راي ارسطاطاليس
قال وهو الذي يرجع اليه الكل وقال الامام قال به ارسطاطاليس وجمهور اتباعه
كالفارابي وابن سينا وقال الامدي في الابكار انه لا شبه على اصول الفلاسفة
قال واما على اللائق باصول اصحابنا بان يكون الجواهر المجتمعة المحيطة بالجواهر
او الجسم المحاط به قال وان كنت لم اجد عنهم في ذلك نصا والقول الثاني انه
الابعاد التي بين غايات الجسم واليه اشار بقوله وقيل بعد موجود والثالث

انه بعد مفروض مقدور وهو قول من انكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة وقد
نسب منكر وجود المكان الى جمهور الفروض والرابع ان المكان هو الخلاء قال
الامام الغايلون بان المكان هو الفضاء فريقان احدهما المتكلمون وهم يقولون
هذا الفضاء وهذا الخلاء ابعاد موجودة قائمة بنفسها وهي ممكنة الاجسام وهو
اختيار افلاطون وعنه ثم اختلفوا فقيل لا اسماء لبقاء هذا الفضاء خاليا عن الاجسام
وقيل انه ممتنع انتهى وهذا الخلاف قائم بنفسه معرفته ولا يتعقل منه طائل والاستعار
بعيد انفع وقد رد على من انكر المكان بان العقل والحس متطابقان على ان الاجسام
زايلة عن ناحية غيرها والانتقال لا يكون عن لا شيء والى لا شيء بل لا بد وان يكون
مستدعيا لما منه الانتقال واليه وذلك هو المعنى بالمكان فهو موجود ضرورة الوجود
وقال كان ما ينتقل منه واليه ما يكون فيه الجسم ويكون محيطا به ومنه ما يتعذر الجسم عليه
ويستقر لكن المعنى الاول هو المراد للطابعين وهو ما كان جاريا للمتمكن متساويا له
وعند حركته يفارقه ولذلك يرسمونه بانه السطح الباطن على ماسبق في التعريف
الاول هذا بالنسبة للعالم الطبيعي واما بالنسبة للعلم فقال ابن حي المكان ما
استقر فيه او تصرف عليه ان تصرف هوا لاخذ في جهات مختلفة كتصريف الرياح
فكانه قال المكان ما وجد فيه سكون او حركة وقال الشكون هو الحصول في
حيز اكثر من زمان واحد والحركة انتقال من حيز الى غير فاقتضى لها الدور وهو قال
من المكن فالميم فيه اصلية بازاء السين في شحاب ولا يجوز ان تكون منقلبة عن الكون
كما قال من قال قول كما حاد اليه الجوهري بانهم قالوا في جمعه امكن وامكنة واما كل
وافعل وافعال وافعلة انما هي لجمع ما الفا اوله ولا نهم قالوا تمكن ولو كان من
الكون لقالوا لان كقول من قول فاما تمكن وتمدع فقليل ح والخلاء حاير
واراد منه كون الجنسين لا يتماسان ولا منهما ما يماسهما س اما وسط المصنف ذكره
من المكان والزمان لذهاب قوم الى ان المكان هو الخلاء كما سبق وعرفه بحصول
جنسين لا ملاقيان ولا متوسط بينهما ما يلاقيهما وقد سبق خلاف نافي انه عدم
محض او بعد وابتدا ذات والاصح الباقي والتعريف عليه وقد اختلف فيه
اي انه هل في داخل العالم وخارجه خلاء وهل للعالم مكان فجوزه اكثر اهل الحق

الى ناحيته و

وقد يعتبر بعض الشارحين وجود الخلاء والنائمة الملابسة لهم وجود الملاء

وكبرى قدما الفلاسفة وابنوه وراء سطح العالم وداخله ايضا وقال متاخروهم
ليس في داخله خلا لانه اذا كانت سافية الماء بعد فوته لم يجز الماء فيها وان كانت
طويلة الامتداد قاعدة الا اذا كانت لها مسامّ تخرج الهواء عند اعتماد الماء عليه
فان لم تكن لها مسامّ منع ما فيها من الهواء الكرة بعد مشاقة من جريان الماء وان الماء
اذا صب في انا مسكك الاعلى فان الهواء الخارج اذا دافع من الانا وتراجم الماء حتى يسمع
لها صوت عند تراجمها وهو امر معلوم بالمشاهدة والدليل على انه ليس في خارجه
خلا ان الخلا تابع للملا فاذا كان الملا متناهيا كان الخلا متناهيا وقد صح اثباته
لانه لا يمتنع في العقل فرض عدم وجودها الله خارج هذا العالم ومعلوم انه لا يوجد
الا في مكان وهو الخلا اذ الخلا عبارة عن بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد بلا نهاية
لا يملأ من شاء ان يملأه جسم ويخلوا عنه وموضع الخلاف في انه هل يسمى مكانا اما
هو في هذا النوع اذا تمكن فيه جسم ولا خلاف في ان سطح الجسم الاسفل الذي يستقر
عليه الشيء الثقيل يسمى مكانا وكذلك السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذين الوجهين ليس للعالم مكان وله مكان على الوجه
الاول وهو الخلا الذي يشغله وجود العالم فروع على القول بالخلا ذكرها الامام
في المطالب الاول اتفق جمهورا القدماء على ان الخلا لا يقبل العدم البتة والمتكلمون
كان بين الابعاد ممكنة الوجود وكل ممكن قابل للعدم الثاني اتفقوا على
ان وصوله خارج العالم غير متناه وزعم ارسطاليس واصحابه انه محال فان القول
بوجود ابعاد متناهية محال الثالث القائلون بحدوث العالم ابدان تقدرا
بان هذا التفاعل حدوث العالم كان قبله متناهيا اعني انه كان حادث منه
موقوفا وحادث منه فعلا لان القوة والقبول لا تعقل حصولها الا عند حصول جسم
اخر فاذا لم يوجد شيء من الاجسام البتة اصح اخلاء اجزاء هذا الخلا بالقوة
والقبول كان خلا متناهيا ص والزمان هل هو جوهر ليس بجسم ولا جسماني وقيل ذلك
معدل النهار وقيل عرض حاصل لحركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة والحامل معاده
متجدد دائمي وهو معلوم محدد معلوما لعلامة ص اختلف ايضا في الزمان هل هو
معدوم او موجود وبتقدير وجوده هل وجوده في الاعيان او الاذهان فقيل

العالم

عوالم

وسعدير وحول
في سراعيان ح

جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته غني عن وجود المحل واحتجوا انه ليس بجسم لان كل ما كان جسما فانه يكون قريبا من جسم وبعيدا عن اخر وبديهة العقل تاهذه بان نسبة جميع الزمان الى جميع الاشياء على السوية وعند هذا ينعقد قاعدة من اشكل الباب وهو ان كل ما كان زمانا فان نسبته الى جميع الاجسام بالقرب والبعد على السوا ولا شيء مما يكون جسما كذلك بيع فلا شيء من الزمان بجسم فلنا انه جوهر مقارن للجسم وهذا القول اختاره الامام في المطالب العالية ونصره وقول المصنف ولا واحد مما في اي ليس بجسم ولا حال في الجسم وقال اخرون بعرض ثم اختلفوا فمنهم من قال نسبته للوجود كلا بل لا شيء مما في الزمان بمتقدم ولا متاخر ولا مقارن لوجود ولا قبل حركة العلك وقيل متقدم بالحركة الفلكية من جهة المتقدم والمتاخر قال الامام في المطالب وهو قول ارسطاطاليس واتباعه المتقدمون من اتباعه كالفارابي وابن سينا قال وقيل عبارة عن نفس حركة الفلك الاعظم وقال ابو البركات البغدادي مقدار امتداد الوجود انتهى والمختار عندنا المصنف هنا انه مقارن متحد وهو موهوم متحد معلوم ان له للابهام قابليه ما لا لامتداد في الامكان قال ولا نعني بقولنا القابل كل الزمان هو ما تقدره المقدر ونفرضه الفارض من مقارنه لوجود لوجود ثم قال وهو ما نعبر عنه بقولهم كان كذا وقت طلوع الشمس انه قارن وجوده لطلوعها ثم قال المصنف اخرا في غير هذا الكتاب الى انه عرض ذاته مقدار فان لم تكن حركة لم تكن زمان في الوجود وان لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان في حق اصحاب الكهف واليه يرشد كلام الفزالي في المقاصد قال وكل من نام ممدوح وانتبه ممدوح الثاني فلا تحس بانقضاء زمان الا ان تحس في نفسه بتغير علم بالعاده وان ذلك لا يكون الا في زمان وهذا بالنسبة لاصطلاح الحكما واما اللغة فقال ابو علي الفارسي زمان المدة التي في الليل والنهار ولا يجوز ان يكون عدد حركات فلكن مختلفا لانه قد تكون حركة اسرع من حركة اخرى ولا زمان اسرع من زمان ولا ابطا قال وليس من الزمان ورد بان الليل والنهار من مخصوص فقد عرف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفته ويلزم ان لا يكون زمانا لان مرورها صفة قائمة بها والصفة غير الموصوف وقيل بل هو عبارة عن الليالي والايام

هذا ايضا مبني على ان الزمان ليس بجسم وقد عرفت ان الحق خلافه

قاله ابو ذؤيب بل الدهر الأبد او نهارها والطلوع الشمس ثم غيابها وقيل الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم قال المعري في رسالة الغفران قوم الزمان حركة
الفلك لفظ لاحقيقة له وفي كلام سيبويه ما يدل على انه مضى الليل والنهار وقد
حده بانه شيء اقل جزء منه يشتمل على جميع الموجودات ضيقاً لمكان اذ اقل جزء منه
لا يشتمل على شيء ص ويمتنع بداخل الاجسام ش اي نفوذ العقلا على امتناع بداخل الجواهر
ووجود جوهرين وجود جوهر واحد خلافا للنظام فانه ذهب الى ان اللون والطعم
والرائحة كل منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه الاجسام اللطيفة حصل من مجموعها
جسم كثيف وقال ابن الهيصم في حديث اسرائه لله الملك الى ارض ليس فيها روح
وهذا رد على من قال ان الجوهر لا يدخل في الجوهر ان الملك جوهر وقد دخل في الارض ليصير
الارض جوهر ولا يشعر صاحبه به ص وخلو الجواهر عن جميع الاعراض ش ذهب اهل
الحق الى ان الجواهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده وان
كان له ضد واحد لم يحل الجوهر عن احد الضدين فان قدر عرض لا ضد له لم يحل الجوهر
عن قبول واحد من جنسه وذهب بعض الفلاسفة الى خلو الجواهر عن جميع الاعراض
والصور وقالوا ابتدأ وحدوث الصور والاعراض ابتداء ومنع معتزلة البصرة خلوها
عن الاكوان وجوزوه فيما عداها وقال الكعبي وشيعته من البغداديين يجوز الخلو
عن الاكوان ويمتنع عن الاكوان قال ابن المشيري وغيره وسلم الكل استحالة خلو الجواهر
عن الاعراض بعد قبول الجواهر لها وقيامها بها وهذه المسئلة من مقدمات حدوث
العالم ص والجوهر غير مركب من الاعراض ش اي خلافا للنظام والنجارية فانهم
الجواهر اعراض مجتمعة وبنوا توهمهم هذا على ان الجواهر ليست مشتركة في عامر
الماهية ولا متماثلة في حقيقة الجوهرية بل هي اجناس مختلفة ان الجواهر اعراض
مجتمعة والاعراض مختلفة والجواهر اعراض فلا يكون جسم متماثلة وجه الجمهور
ان الجوهر لو تركب من الاعراض لما قام بها لكن الاعراض قائمة بالجواهر اما الاول
فلانه لو قامت الاعراض بالجواهر لكانت قائمة بالعرض وهو محال واما الثاني
فلاستحالة ان الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض
ص والابعاد متناهية ش ابعاد الاجسام متناهية ويعني بالنهاية حدا الذي

وهو الطرف الذي اذا تحرك اليه متحرك وقف عنده بحيث لا يجد بعده شيئا احر منه
ذلك الطرف مثل لفظه للخط واذا علم تشبيه النهاية بهذا كان ان لا نهاية عبارة
عما لا يفرض فيه حد آخر وبعده حد اخر وكذلك ابدا لا يقف عند حد في الذهن
عليه اهل الحق ان كل بعد مهما بلغ متناه خلافا لبعض الاوايل في ابانهم ابعادا لا نهاية
لها دسنهم من اثبت اقساما لا نهاية لها وهم الصدفال صاحب الصحايف والحق ان
القول بابعاد غير متناهية باطل سواء كانت مادية او مجردة وذلك لانه لو فرضت
ابعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة المستديرة والتالي باطل فكذا المقدم
ص والمعلول قال الاكثر تقارن علته زمانا واتحادا وقال الشيخ الامام سعفيها
مطلقا وانما ان كانت وضعيته لا عقليه س اتفقوا على ان العلة تتقدم المعلول
بالرتبة واختلفوا هل يسبقه في الزمان او تقارنه على مذاهب احدها انها تقارنه
وان كان بينهما ترتب عقلي فهو في السبب كحركة الخاتم فانه مع حركة اليد وان
كان معلولا له قال الرافعي في كتاب الطلاق انه الذي ارتضاه امام الحرمين وبسبه
للمحققين وعبر عنه في الروضة بالصحيح واجاب امام الحرمين والرافعي عن قول القايل
ان حيفي اكرمتك بان الاكرام فعل متناه ولا يتصور اتصاله الا متاخرا عن المجيء
فلزم الترتب ضرورة واما وقوع الطلاق فانه حكم شرعي لا يستقر الا بزمان يحتوي
بسببه سبيل العلة مع المعلول والثاني انها تسبقه واختاره السبكي والرافعي
اليه سبيل ظاهر قال امام الحرمين في النهاية وشواهد الحكم في المذهب تدل له فانه لو
قال لغير المدخول بها اذا طلقتك فانت طالق ثم قال انت طالق طلقت هذه فقط ولم
تطلق الطلقة المعلقة لانها بانت بالطلقة الموقعة فلم يلحقها ما بعدها ولو كانت
معه لوقع طلقتان كقوله انت طالق طلقتين واصلوقال لغانم بها اعتقك سالم
حرم اعتق عانما في المرض دالملك لانه بهانم لعتق سالم في خلاف ما لو اعتقهما
جميعا فانه يقرع بينهما واجاب الغزالي عن هذا فقال وانما لم تقع قبل المدخول طلقتان
لان مقتضاه وقوع الطلاق مع اول حال البينونة ولذلك لو قال انت طالق
طلقة معها طلقة لم تقع الا واحدة على ادنى الوجهين بخلاف انت طالق طلقتين
لان البينونة معلول لمجموع الطلقتين وقوله طلقتين كالتفسير لقوله طالق وكذا

لا يعتق سالم لان عتقه معلول عتق غانم وربما خرجت الترعه على سالم فيعتق دون غانم فيثبت المعلول دون العله قال وهذا كلام ردي وعلى ربما نقصر نظر الفقيه عنه انتهى والثالث ان العله العقليه تقارن معلولها لكونها موثره بذاتها او لوضعيته فسبق المعلول والشرعيه من الوضعيه وهو ظاهر نص الشافعي في الام في كتاب الطلاق والخلاف فوائد كثيره مذكوره في الفروع في الطلاق والكفاره وغيرها وقال الشيخ عز الدين في القواعد الاسباب القوليه التي يستفيد بها المتكلم كالطلاق والعتاق الامر ان احكامها تعتبر باخر جزء من اجزاء مقترن الحرفيه بالراء من قوله انت حر والطلاق بالقاف من لفظ طالق وهذا اختيار الاشعري واكثر اصحاب الشافعي وهو مطرد في جميع الالفاظ كالامر والنهي فاذا قال اعتق كان امرا مع الدال من قوله اعتق واذا قال لا تعتق كان نهيا مع الدال من قوله لا تعتق وكذا الاقارير والشهادات واحكام الحكام وقال بعض الشافعيه لا تعتبر هذه الاحكام بشيء من هذه الالفاظ بل يقع عقبها من غير تخلل زمان قال ويدل على الامتناع ان من سمع حرفا من اخر حروف الكلمه فانه يحكم على مطلقها بموجبها عند اخر حرف من حروفها ص والله حصرها الامام والشيخ الامام في العارف ص ذهب الامام فخر الدين الى ان الله منحصره في العلوم والمعارف العقليه فانها خالصه سريقه غير مشاهبه بانيه على الاباد واما اللذات الحسيه فمتصرمه منقضيه مشوبه باكدار مظلمه طبعيه والحاصل بها دفع الالام فلذة الاكل والشرب لدفع الم الجوع والعطش ولذلك الحس الانسان صريع جوع وقتيل عطش وهكذا الجماع واللبس وغيرها من اللذات الحسيانيه والخياليه وصنف في ذلك رساله سماها حقير اللذات الحسيانيه وقال ان اللذات المطلوبه في هذه الحياه العاجله محصوره في ثلثه ما دونها اللذات الحسيه وهي قضا الشهوتين وما زاد فيها الا وهي غيره من الحيوانات واوسطها اللذات الخياليه وهي الحاصله من الاستعلا والرياسه لدفع الم القهر والغلبه وهي اشدها التصاقا بالعقلا اذ لم يا لو ارتبه الاولياء ولذلك قال بعضهم اخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسه واعلاها اللذات العقليه وهي الحاصله بسبب معرفه الشيا والوقوف على حقايقها وهي الله على الحقيقه وهذا ملخص من كلام الغزالي قال الغزالي

والعقليه

والعقليه هي اقلها وجودا واشرفها فان الحكمه لا يستلذ بها الا الحكيم وقد
الوضع عن ادراك لذه العسل والطبور الشمان والحلاوه لا يدل على انها ليست
بلذيذه واستطابته للبن لا يدل على انه اطيب الاشيا والناس كلهم الا القليل فقد
في صبا الجهل غير بالغين في رتبه العلوم فلذلك لا يستلذونه ومن لم يذاق فرض
لم يتصور به الما ازما لا واشرفها فلانها لازمه لا تزول ودايمه ما على وتمريها
في الدار الاخره والقادر على الشريف اذا رضي بالخسيس الفاني كان مصابا في عقله
محروما من سعادته واقل امر فيه ان العقايل انسيه لا سيما العلم والعلم يحتاج
الى اعوان وحفظه بخلاف المال فان العلم يحرسك واسحرس المال والعلم يزيد
بالانفاق والمال ينقص به والعلم نافع في كل حال والمال قد يجذب الى الرذيله
ولذلك ذمه الله في القران في مواضع وان شيا يجر في مواضع وذكر الشيخ عز الدين
في القواعد قريبا منه فقال هذا مختصر يدار المحنه واما دار الكرامه وهي الجنه
فان الله تحصل بها من غير الم يسبقها او يقترن بها لان الله والالم اعراض
تتلازمان في هذه الدار بحكم العاده المطرده وتلك الدار قد خرقت فيها العاده
كما خرقت في النار والبصاق والبول والغايط والمخاط والتحاسد والتباغض
الاخلاق وكذلك خرق العاده في وجدان اللذات من غير الم سابق او مقارن فيجد
اهلها لذه الشرب من غير عطش ولا ظما ولذه الطعام من غير جوع ولا تعب قال وكذلك
خرقت العاده في العقوبات فان اقل عقوبات الاخره لا يبقى معه في هذه الدار
حياه واما في تلك الدار فان احدهم لو اتيه اسباب الموت من كل مكان وما مات
ص وقال ابن زكريا هي الخلاص من الالم وقيل ادراك الملايم والحق ان الادراك
يلزمها س ذهب محمد بن زكريا الى ان اللذه امر عدمي وهو الخلاص عن الالم وتبعه
الامام بما اذا وقع البصر على صوره حسنا فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور
تلك الصوره قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذه خلاصا عن الم الشوق اليها وكذلك
قد يحصل للانسان لذه عظيمه بالعثور على كنز مال فحاه واجيب عنه بانا لا نسلم
انها ما كان خلاصا عن الم الاشتياق الى النظر ولذلك تقل الالتذاذ بها مع كثره الصحبه
وقال ابن سينا في بعض كتبه اللذه ادراك الملايم والالم ادراك المنافي قال الصفي
الهندي

الهندي وهو لا يخلو عن شائبة الدور لان ادراك احدهما متوقف على ادراك الاخر
وهذا فيه نظر اذ قد يدرك المتافي من لم يدرك الملايم وبعرفه وكذا بالعكس قال ابن
سينا في الشفا ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم هو الكمال الخاص للشيء ورد
بانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس
الادراك او غيره والحق ان اللذة والالم لا يجوز ان يكونا من الامور الوجدانية
فلا يحتاج في حصولها الى نظر وفكر وقال في المحصول في باب القياس عند الكلام في
المناسب انه الصواب وجزم عليه البيضاوي في الطوالع وعلى التقديد هو ادراك
الحادث فان الكمالات المستمرة لا تلذ بها لاستقرارها وعدم تجددها او لا يبقى النفس
بها شعور بل يذهل عنها في اكثر الاوقات واللذة انما هي بحصول وشعور بالحصول
بعد ما لم يكن والمريض اذا حصل له الصحة دفعة وجد بذلك اعظم اللذة لتجددها
بعد الزوال وما قاله المصنف انه الحق اخذه من الصحايف الشريفة قال ابن الخوان
الادراك ليس هو نفس اللذة بل ملزومها ص ومقابلها الالم ش اي فيكون على القول
الاول امرا وجوديا وهو الوقوع في الالم وعلى الثاني ادراك غير الملايم وفيه ما فيه
وقال الامام في المطالب اختلف في ان الالم هل هو نفس ادراك المنافي او حالة زايدة
وكذلك النفرة والشهوة هل هما نفس الارادة والكراهة او حيثان مغايران
لها ص وما تصوره العقل اما واجب وممتنع او ممكن لان ذاته اما ان تستلزم وجوده
في الخارج وعدمه او لا تستلزم شيا ش هذا التقسيم قديم صاحب الصحاح والصحايف وغيرها
والمصنف اخره لاهميته السابق وحاصله انما تصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما
واجب وممتنع او ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب وان اقتضت
عدمه فهو الممتنع وان لم تقتض شيا فهو الممكن وكل واحد من هذه الثلاثة لا ينقلب الى
الاخر لان مقتضى الذات لازم لها دايما ورفع رفع الذات فلا تصور الواجب لذاته ممكنا
ولا الممكن واجبا ولا كل واحد منهما ممتنعا ولا الممتنع شيا منها وبعضهم جعل القسمة ثنائية
وان الامكان في المشهور يطلق في مقابلة الامتناع فكل ما ليس بممتنع يسمونه ممكنا وكل
شيء اما ممتنع او ممكن وعلى هذا الاصطلاح فالواجب مندرج في الممكن لانه ليس بممتنع لكن
لكن المحققين لما اطلقوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا واجب جعلوا القسمة ثلاثية

وهذا الممكن اخص من الممكن بالمشهور لاستلزامه اياه من غير عكس واورد بعض الناس عليه شكا وهو ان الواجب لذاته ان كان ممكنا فكل ممكن هو ممكن ان لا يكون فالواجب لذاته يمكن ان لا يكون هذا خلف وان لم يكن ممكنا وكل ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب لذاته ممتنع هذا خلف والجواب ان الواجب لذاته ممكن بالمعنى الاعم ولا يلزم من صدق كونه ممتنعا بالمعنى الاعم ان لا يكون واما يلزم ذلك ان لو كان ممكنا بالمعنى الاخص وليس الواجب لذاته ممكنا بالمعنى الاخص ولا يلزم من نفي كونه ممكنا بالمعنى الاخص كونه ممتنعا واما يلزم ذلك ان لو كان غير ممكن بالمعنى الاعم واورد عليه ايضا ان الممكن ان كان موجودا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم وان كان معدوما امتنع وجوده لما ذكرنا فلا امكان واجيب بان الممكن هو الذي بالنظر الى ماهيته من حيث هي هي لا يجب وجوده ولا عدمه **خاتمة** جرت العادة في علم التصوف وغيره ان يكون الدعا الى تطهير القلب عند امام **ص** اول الواجبات المعرفة وقال الاستاذ ابو اسحاق المروزي اول واجب القصد الى النظر وابن فورك وامام الحرمين القصد اليه **ص** اختلف في اول ما يجب على المكلف على بضعة عشر قولا احدها قول الاشعري العلم بالله ورسوله ودينه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولتعلموا انما هو اله واحد وثانيها ان اسمعاني وهو قول عامة اهل الحديث سلكوا طريق السلف ونهوا عن ملابسة الكلام وزعموا انه محدث وفي مخترع بعد الصدر الاول من الصحابة والتابعين وانكروا قول اهل الكلام اول واجب النظر او القصد الى النظر او المعلوم من النظر او الشك فانه لا يهمل ولا ينظر ولكن يقال له اسلم في الحال والافات يعرض عليك السيف قال والاعلم في هذا خلاف بين اللغة وقد نص عليه ابن سريج والثاني قول ابن سريج ايضا والنظر المودي الى العلم بعد ان يتوصل اليه الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي القرآن غير ما اية في وجوب النظر والتنبيه على الايات والعلامات والثالث قول القاضي انه معرفة الاوايل والمقدمات التي لا يتم النظر الا بها والرابع قول ابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر الصحيح اذ لا يحصل النظر الا بالقصد اليه والخامس قول ابي هاشم الشك ونقل عن ابن فورك ايضا امتناع النظر في العالم فان التحاصل لا

لا يعلق به نظر ولا منع من الشاك والظان فانه متردد بين معتقدين فيجي النظر لتحصيل
اليقين وربده القاضي ابو بكر فانه لا يمتنع في العقل الجزم على النظر من غير تردد
والسادس الاقرار بالله ورسوله والسابع النطق بالشهادتين والثامن قبول الاسلام
والعزم على العمل ثم النظر بعدا لقبول لعلم به صحة القبول والتاسع اعتقاد وجوب
التحصيل والعاشر القليل والحادي عشر ان النظر لا يجب الا عند الشك فيما يجب عقائد
فيلزم البحث عنه والنظر فيه الى ان يعتقده قال الشيخ عز الدين في القواعد وهو الاصح
وكذا الامام في المحصل وغيره ان الخلاف لفظي يرجع الى انه هل المراد الواجب لعينه
او لغيره فمن اراد الاول قال انه المعرفة ومن اراد الواجب بالقصد الثاني قال انه
النظر او القصد النظر قلت بل هو معنوي يظهر فايدته في التعصية بترك
النظر على من اوجبه دون من لم يوجبه هذا اذا فسرنا المعرفة بموافقة المعتقد
وان لم تكن عن دليل وقال الامدي المعرفة الواجبة تنقسم الى ما حصولها عن معرفة الدليل
جملة لا من حيث الدلالة على تقريره ونفي المعارض عنه والى معرفة الدليل مع التقرير قبل
الاول واجبة على الاعيان والثاني على الكفاية وصل على الامام في الثاني ايضا
لكن لو ترك النظر فصاحبه مومن عاص وسهل الغزالي في بعض مولفاته النظر
فقال هو طويل عند من لا يعرفه وحيز عند العارف به فانك اذا عرفت انك محدث
فالمحدث لا بد له من محدث فقد حصل لك البرهان على الايمان بالله فما اقرب
هاتين المعرفتين الى انك عرفت وانك عرفت لا حدث سادسها الاول ما اختاره
او لا عن الشيخ هو المشهور وفي المنتخب للاستاذ ابي منصور وحكاية الثاني عن اكثر الاصحاب
قال وهو ظاهر مذهب سيما واستدل عليه بان قال العبادات منطقة بالنية والنية
لا بد فيها من قصد المعبود والقصد لا يصح الا بالمعرفة والمعرفة لا تصح الا بالنظر
ثبت انه اول واجب قال وذهب بعض المتقدمين من اصحابنا الى انه المعرفة لان المقصود
والنظر يقع تبعا والتابع لا يعد بنفسه قال ومن قال انه القصد للنظر نحو قياس ما
تعلق به سيما فان القصد قد يقع او لا فاذا عد النظر او لا لوقوعه قبل المعرفة لزم ان
يعد القصد اولا لوقوعه قبل النظر قال وحكي شيخنا عن بعض اصحابنا ان اول واجب
الاقرار بالله ورسوله فصل اذا اراد بعض المتكلمين ما خص به من اصحابه وختمل

انه اراد بعض اصحابنا وانه يجب عليه ذلك على الفور فان اصحابنا هو يجيبون
الفور وخالفون المعتزلة في قولهم بجواز النظر وهذا سؤال سخيف نفسه عن مرد الصبي
ماذا يلزمه قال فيه جوابان احدهما يلزمه النظر ليعلم الحق فيتبعه والثاني
يلزمه اتباع الحق وقبول الاسلام الثاني علم منه ان لا طريق الى المعرفة الا بالنظر
والاستدلال وهو الحق وحكي الامام في المطالب عن الصوفية ان طريق معرفته
الرياضة وتصفية الباطن وهو المراد بالالهام الذي ذكره المصنف في باب الاستدلال
الثالث قبل ان هذه اصل المسئلة التي بعدها اول ما يعتبر في التقليد في اصول
الدين فاما اذا اوجبنا المعرفة امتنع التقليد الثاني ان يريد بالمعرفة في
الجملة كما سبق انها في فطرة كل احد فان معرفة الله الظاهرة مذكورة في النفوس
قال كل عاقل يعلم انه مفعول الفاعل ومعرفته المكتسبة هي التي دعت الانبياء اليها
وهي معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه فدعوا كلهم الى قول لا اله الا الله وهي علم
لانه اضرب ضرب لا يدركه الا ذكي او صديق وذلك معرفته بالنور الالهي يرجب
المعرفة سلك بوجه كما قال تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
وضرب يدرك بغلبة الظن الذي يشترك اهل اللغة بالنقل كما قال تعالى الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم وضرب يدرك بالتقليد المحض كما قال تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون فالاول يجري مجرى ادراك النبي من رب وهذا قال في
وصفهم لم كان له قلب والقى السمع وهو شهيد والثاني يجري مجرى ادراكه من بعد
وقد تعرض فيه شبهة لكنها تزول بمراد ربي ما ال قال تعالى ان الذين اتقوا اذا
مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والثالث يجري مجرى ما في
التي من وراء ستر كيف لا وقد منع من شبهات كما اخبر سبحانه وتعالى عن مزيد حاله
بقوله ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وسبق عند قول المصنف ليست حقيقة
معلومة ما ينبغي استحضاره هنا سر ورد النفس الامارة بالسوء عن سفسافها
الامور وعلو الى معاليها سر لان الاول لاخيه الله والثاني نحبه الله وروى
البيهقي في شعب الايمان من طرق عن سهل بن سعد قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى يحب معالي الامور ويكره سفسافها قال ابن الاعرابي السفساف

الامر الحقير والدوي من كل شيء وهو ضد العالي واصله ما يطهر من غبار الدقيق اذا غربل والتراب اذا انبر وقوله برما هو بالحمر اخر اي برفعها قال الجوهري وقولهم اني لارتبك عن هوان الامر اي ارتفع عنه تلك ومنه قول بعضهم قد تهيأ لابرات فقلت له فاربأ بنفسك ان ترضى مع الهمم والمعالي والسفساف كلتان جامعتان لدرجتي السعادة والشقاوة والغرض ان من نظر الى الدنيا بعين الحقيقة وانها لو كانت كلها مباحة لا لهته عن ما خلق له وهي لاجله وهو العبادة انك عن ذي الطوائف وخلق بالحقائق فان اني لنفس لا ترضى ان تكون ادنى وهو تقدر على ان تكون اعلى ولا مثل لها العوج وقد هدي الطريق العلي فان سبب المرض المانع من معرفة الله تعالى الايثار على الشهوات والحرص على الدنيا ولهذا قال الشافعي لو اوصى لاعقل الناس صرف الى الزهاد وقال يحيى بن معاذ لو كانت الدنيا بعرا لنتنة والاخرة خرفا باقية لكان ينبغي للعاقل ايثار الخزف الباقي على البعر الفاني فكيف والدنيا كالخزف فان والاخرة كالبعر فاق ومما يرغب في الزهد فيها خسته شركاءها وقلة وفائها وكثرة بلاياها وخوفها وشقاوتها ومن اعظم الغفلة عن الله وما احسن قول بعضهم لولده يا بني لا تفضل اهل الدنيا على دينهم فوالله ما نالوها حتى فقدوا الله وكان شيخنا العارف بالله قدس الله روحه يقول وجود الدنيا بصرا لقلب حتى في العلم والذكاء وحسن الاستعداد لادراك الحقائق من الهدى ودين الحق قل وقد وجدت من ذلك اثارا عجيبة في افعال القلب وادوائه ورأيت اكابر اهل العلم قلوبهم متعلقة بالدنيا فصار عقولهم من البلاده كعقول النساء والصبيان فاحذر الحذر من فضول الدنيا والقناعة بالبلغة فيها راحة القلب وسلامة الدين والدنيا

رخصة م باخاصة و

قد تخرج من تصدير المصنف باجاب المعرفة وخلاص النفس الى ما قاله بعض المحققين ان علم التصوف يلتفت اولا الى النظر في التوحيد والاعتبار في الموجودات ومن ذلك النفس والحكم عليها وعلى جسدها ظاهرا وباطنا وعلى ما تقوم به وبهما والعلم بالتمييز من صفاتها وما هي في ذاتها ثم من عظم قدره وعلم فخره وهو محمد من نور البصيرة التي هي مدار السعادة عند اهل الارادة التي اخبر الله تعالى عنها بقوله ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور والمراد بالطاهر على جسد

الله

المريد

الشريعه اصلا وفرعا واحكاما ثم معرفه النفس واقفاها وعللها وقدرها
وتعدب جماهر بواسنها وتصفيه سرايرها ب ومن عرف ربه تصور تبعيده
وتقريبه مخافه ورجي فاصغي الي الامر والنهي فارتكب واجتنب فاحبه مولاه
س العارف عندهم من عرف الحق باسمايه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته
ثم تخلي عن اخلاقه المذمومه وافاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب عكوفه
فحظي من الله بسمع اماله وصدق الله في جميع احواله وانقطع عنه بواعث نفسه
ولم تصغ بقلبه الي خاطر يدعوه الي غيره فعند ذلك تشرق عارفا ويسمي حاله تعريفا
قال الشيخ عز الدين في القواعد الطريق في اصلاح القلوب التي تصلح الاجساد
بصلاحها وتفسد بفسادها تطهيرها من كل ما نبا عنه الله وخلتها بكل ما يقرب
الي الله وتزيلها لديه من الاحوال والاقوال والاعمال وحسن الامال ولزوم الاقبال
عليه والاصغا اليه والتوسل بين يديه في كل وقت من الاوقات وحال من الاحوال
في جنب الامكان من غير اداه الي الاساءه والملول قال ومعرفه ذلك في الملقبه
بعلم الحقيقه وليست الحقيقه خارجه عن الشريعه بل الشريعه طلاطانحه باصلاح
القلوب بالمعارف والاحوال والعزوم والنيات وغير ذلك وقال ابن عبد العطي
في شرح منازل السايرين وكان من اصحاب الاحوال والمعارف الحقيقه عند
القوم غلبه الاحوال واجد بالطلب كما قال حارثه وكاني انظر الي عرش ربي
الصلاه والسلام عن حقيقه الايمان فاجابه بغلبه الاحوال ورضي بذلك منه وبه
تقطع بحارثه ومن جذبي جذبه دويه فعل نفسه وارشاد الي فضل الله ومنه
عليه واذا كانت الدنيا حجابا علي الاخره فمن الخرق له حجابك الدنيا بالعزوف عنها
اطلع علي ان الاخره والوقوف علي مع الكون حجاب محجوب عن الله فمن اراد المشاهده
تعليه بالتعزوف عن الوقوف معها وقال صاحب المنازل السايرون انفق علما هذه
الطريقه علي ان النهايات لا تصح الا بصحيح البدايات هو مشاهده الاخلاص
ومتابعه السنه وتعظيم النهي علي مشاهده الخوف ورعايه الحرمه والشفقه علي
العالم ببذل النصيحه وكف الوتنه ومجانبه كل صاحب ببدا لوقف وكل سبب يقطع القلب
وقال الاستاذ ابو القسم القشيري لا شئ اعظم بركه علي المذكر وهو لعاد مساجات

نكاح سبع وتسع وتسعه الي سبعين
بها وازيد ونقص ورثا ان سبعا ان عطاه
والسعاد عما عاد ع

الحق عيادا هل العباده مخاطبه بعضهم لبعض ثم يرتقي من ذلك مخاطبه الرب
والى هذا اشار بقوله صلى الله عليه وسلم لقد كان في الامم محدثون فان يكن في
امتي منهم فعمر انتهى فاذا علمت هذا اطلعت على قرب الله وسعده والمراد بالقرب
هنا المعنوي وهو معاملة معاملة المقرب اليه بالطاعه والتعظيم واليه ذهب
ابن عبد السلام في كتاب مقاصد الصلاه وقد يراد بقرب العبد من ربه قربه منه
بالصفه فيتصف العبد بما يمكنه الاتصاف به من خواص صفات الرب جل جلاله وتعالى فقد
روي تخلقوا باخلاق الله وفي الصحيح ان لله تسعه وتسعين اسما من احصاها دخل
الجنه وقال اهل المعرفه اسما الله تعالى كلها تصلح ان تخلق بها العبد الا واحدا
فانه للتعلق لا للتخلق وهو الله سبحانه وقال الغزالي في المقصد ولهذا التخلق والاتصاف
تكون العبد ربانيا اي قريبا من الرب وقرب العبد من ربه معنيان احدهما قربه
بالعلم والمعرفه ومنه قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثه الا هو رابعهم والثاني قربه
بالجود والاحسان والفضل والامتنان كما قال تعالى وقربه من تسنيم عينا يشرب
بها المقربون جعلنا الله منهم وقول المصنف فخاف ورجاها مرة المراقبه وهي مرة
القرب والسعيد فان الله جعل لكل معرفه حالا تشاكلها فمن عرف نقمه كان
حاله الحزن ومن عرف سعه رحمته كان حاله الرجاء وفي كلامه اشاره الى الجمع بين
المعاني فلا يقنط ولا يأمن كما قال تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه ولهذا لما
ذكر مسلم في صحيحه احاديث في سعه رحمه الله اتبعها بحديث دخول النار
في هره وقال قال الزهري ذكر ذلك ليلا يتكل ولا ييأس رجل قالوا ولكن
الخوف اغلب لان النفس اليه اجوح فان الرجاء يبعث على الراحه والامال
واهمال بعض الاعمال الاعتدال احتضار فليكن رجاؤه اغلب وانما كان هذان
المقامان من الاركان لانهما مدرجا العبوديه واشار صاحب المنازل الى توقف
في عدهما من جمله المقامات وقال انه اضعف منازل المريد لانه معارضه
وجه واعراض من وجه وهو وقوع في الرعونه في مذهب هذه الطايفه الا فيه
من فايده واحده ولها نطق باسمه التنزيل والسنه ودخل في مسالك المتقين وتلك
الفايده انه يعتاض الخوف حتى لا يعود الى الياس قال الشيخ عبد القادر

الاوله
لعل

ما من حال ومقام الا وله خوف ورجا فخاطر لا يتم الايمان الا بهما فمن الخوف
كل ذي حال ومقام والرجا بما يليق بهما والانما يحكى عن بعضهم انه لا يعبد الله رجاء جنته
ولا خوفا من ناره فاطلاقه اسراف كيف وقد مدح الله اصفياءه بقوله يرجون رحمته
ويخافون عذابه وقال عن خليله واجعلني من ورثة جنة النعيم والجمع بين هذا
القول ان يحمل اطهاره على فضل الله وعدم المبالاة بعقوبته هو خطأ كفر وان صدر
لا عن قائله لم يحفظ لسان الله حتى لم يمسك عن هذا كل احد وانما العبد هو يحق وعليه مدار
كلام هذا القائل فان للرب سبحانه صفتي جلال وكمال فلو اتفق الخوف من جميع
صفته جلاله وحبت عباده من جميع كماله وتوكله فاصغى الى الامر والنهي جعل هذا
مرتبا على الخوف والرجا ومسببا عنه فانه اذا خطر للعابد ان يعصي امر الله ونواهيه
فامتثل امره واجتنب نواهيه وعبر الاصغاء للاستماع الى انه لا يكفي مجرد الامتثال بل
لا بد من الميل اليه والانقياد وانشراح الصدر والتلذذ به وقوله فاجته اي انه
يوصل بذلك الى مقام المحبة فكان الخوف والرجا بداية والمحبة غايته قال الشيخ عز الدين
الزاهد والاجلال افضل من الخوف والرجا فاذا اردت ان تعرف مسائل الاولياء فانظر
الى ما ظهر عليهم من آثار المعارف والاحوال فالهم غلب عليه افضلها كالتعظيم والاجلال
هو افضل الاحوال والهيم على العبد ادناها كالخوف والرجا فهو ادنى الاحوال انتهى
وحكى الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية عن المتكلمين ان
من عبد الله لاجل الخوف والعقاب والطمع والثواب لم يصح عبادته ولا دعاؤه وحكى
ابن الخويي في تفسير سورة الاخلاص قولين في ان السبب المحبة من الله او من العبد واصح
للاول بقوله تعالى يحبهم ويحبونه ولقد كرمنا بني آدم اي جاعل في الارض خليفة
فهو الذي احبه اولا واسجد له ملائكته واصح للثاني بقوله والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا وقوله ان الله لا يضيع اجر المحسنين قال والاول هو الاصح والتحقيق ان
تعالى انما احبه اولا من الله ثم ان العبد ان قابل المحبة بالمحبة واحبه زاد الله في
محبته وان قابل بعدها قطع الله محبته وبانه ان الموجود من الله تعالى الارادة
لخلقه فاذا اراده واحسن اليه فهو علامة المحبة فان شكر الله زاده وان كفر سلبه
اياه قال المحققون علامة محبة الله ان المرء لا يبغض نفسه لانها مانع من المحبوب

للاستماع

ثم اذا وافقته النفس في المحبة اجراه الله تعالى مجرى نفسه بل لانها تحب محبوبه اذا علمت عبده
فما قاله المصنف اقتبسه من الحديث الصحيح وما زال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى
احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش
بها ورجله التي يمشي بها وفي رواية فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا فبي يسمع وبي
يبصر وذلك ان من احبه تجرد عن صفات نفسه وتبرأ عن افعاله وعن حوله
وقوته في جميع احواله ويوكل اموره الى الله تعالى فصارت حركاته وسكناته كلها
بالله كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاما تاويل الحديث فهو ان الله
سبحانه يتولى من احبه في جميع احواله كما يتولى الوالدان جميع احوال الطفل فلا تسمح الا برحمل
احدهما ولا يأكل الا منه فتثبت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامها لشدة اعتنائها
بحفظه وتسخير الله اياهما له وكذلك حال العبد الطايع مع الرب وفي الحديث الهم
كلاءة كملاءة الوليد فعني كنت سمعه احاطت عنايتي ولطفي به حتى صير فعله وادراكه
كاسمه فعلي وادراكي قيل واصل الكلام كان سمعه كسمعي فصار ثم حذف اداة
التشبيه وقلب التشبيه بعد ذلك فصار التقدير كان سمعي فسمعه ثم حذف المضاف
من سمعي واقيم المضاف اليه وهو ضمير المتكلم مقامه فانقلب الضمير المجرور مرفوعا
واتصل بالفعل فصار اللفظ كنت سمعه وهكذا تاويل بقية الحديث وفيه حذف
كثير واما ما يشير اليه اصحاب الاتحاد من ادعائهم ان الحديث على ظاهره وان
العبد صار الرب بصيرا ويدا للعبد حقيقة بدليل قوله كنت وانما ظهرت له حقيقة
الحال حينئذ فلا يخفى فساده لاستحالة كون القديم صفة للحادث وقوله واحده
وليا جعل حقيقته الولاية التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات قالوا
سمي الولي وليا لانه تولى الله بطاعته وقيل لان الله تولاه بلطفه فهو فعيل
اما بمعنى فاعل او مفعول وحينئذ فصير مجاب الدعا كما شاع في الارض السما
محاطا ما يرا لاسما فلا يدع الا اياه اليه ولا تستدل بغيره عليه قال ابو سعيد
الخراز اذا اراد الله ان يوالي عبدا فتح عليه باب ذكره فاذا استلذ الذكر فتح
عليه باب القرب ثم رفعه الى مجالس الانس ثم اجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع
عنه الحجب وادخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمة فاذا وقع بصره على

الجلال

الحلال والعظمة خرج من حشته ودعاوي نفسه وتحصل حينئذ في مقام العلم
بالله تعالى من الخلق بل بعلم الله وبخلقه لقلبه حينئذ فيسمع تمام ليسمع ويفهم
تمام ليفهم قال بعض محققي الصوفية لو انصفنا اصحابنا الاصوليون لما استبعدوا
ذلك اعني حصول العلم من العمل لان الصوفية يقولون العلم يستفاد باعمال القلوب
وهي كتبهم تظهر صدقها والعمل بالجوارح نعم الجوارح حق حقيقة على القلوب ولهذا
لا يصح عمل لبدن الا بعمل القلب اعني عملا مقبولا ولو نظروا رضي الله عنهم حق النظر
لعلموا ان العبارات تعليلية لا تحصل الا بصحة النظر وصحة النظر لا تحصل الا
بصحة البصيرة وصحة البصيرة لا تحصل الا بزوال حاسة النفس وانقشاع غمام
الجهل وحصول طهارة النفس كما قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت وهذا قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين اهتدوا زادهم
هدى وقال في العبد الصالح اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما فدل سبحانه
باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين فسمى ما خولهم على السنة انبيائه هدايته
وسمى ما افاض عليهم من باطنهم بلا واسطة هدى وقد حصل هذا المدد لسادات
الصحابة فقال به علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وحصل لحارثة
حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك الحديث
فرزقه الله لمعرفته وهدايته ببدايته وصنايعه كما قال تعالى سنريهم ايتنا
في الافاق وفي انفسهم وعند ذلك يرى حسن شريعته ونظامها فيعينه عند ذلك
حق عبادته فيوليه تقريبه وتحبيبه فيعرف حينئذ حقايق الموجودات لوجودها
ودقايق المخلوقات لخالقها فصير كما قيل لبعضهم بم عرفت الله قال عرفت الاشيا
بالله وقال بعضهم ما نظرت منذ عرفت الله الى شيء الا رأيت الله قبله ص ودين
الهمة لا يبالي بحمل ثوب الحمالين ويدخل تحت وطئه المارة س ودين الهمة
مرخ الى سفساف الامور وعدل عن معاليها قد قيدته الشهوة واسرته الحظوظ
لا يبالي بارتكاب الحرام ولا بالتدنس بالاثام وهذا قال العلما الخسيس من باع
دينه بدنياه والخسر منه من باع دينه بدنيا غيره والموقع له في هذا الجهل نادة اول

داء النفس ثم حب الاسباب قلة المبالاة ثم الجراءة ثم قلة الحياء ثم تصديق النفس ثم
المضي لعوذ الاخرة وهذا حال من تركته النفس الامارة بالسوء واسبال الله ان الهلاك
واول منزل من منازل المتلكئين النزاع من دعوى النفس وتسكين الرياضات في ذلك
ممن بادر الى ذبح نفسه الغضبية التي لم تمسك بعد انفس قلبه حياء لا هوت بعدها
ومن سوف في ذلك وقتر صارت نفسه قويه عوانا محتالة مكارة خداعة تظهر
زي الصلحا وتتسم بسمتهم الاتقيا وتعجب الناظرين بزخارفها فلا تزل للحق والاتداء
الى العمل الصالح دابا ولا تكاد الى ذبحها كدحا فتخرج من لا مرحليه العذاب مرتدية
شلة عن تكليف الدين ليس فيها اثر تجود ولا سمة سهود وهذه هي الامارة بالسوء
الباعثة للطاغية عليه التي هي اعدى عدوك ص قد يكن صلاحا او فسادا او
غيا او رشدا او قربا او بعدا وسعادة او شقاوة ونعيما او جحيما ص هذا خطاب
عالم بعلم الفرق بين الحالين وتباين هذين الضدين وتضمن قوله دونك حذرا
واغرا فالاغرا للصلاح والغي والقرب والسعادة والنعيم والتحذير لمقابلها
كما قيل استبقا القتيل بكل من اخيه فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي ص
واذا خطر لك امر فزنه بالشرع فان كان مامورا فبادر فانه من الرحمن
فان حشيت وقوعه لا ايقاعه على صفة منهيه فلا عليك ص اذا عرض للسالك
الى الله في الطريق امر نظر فيه ان يزنه بميزان الشرع وقصد باب العلم اذ
لا عمل لا بعلم ولا خروج عن ملابسة الا بعلم اما ان يكون مامورا به او منهيا او مشكوكا
فيه والصنف ذكرا للالة فان وجد مامورا به اعم من الواجب والمندوب
فليبادر الى فعله فانه من الرحمن فان حشيت وقوعه على صفة منهيه فرجب او
ربما فلا عليك ولا تجعل هذا الخاطر مانعا من الفعل فانه شيطاني نعم ان اقدمت على
تلك الصفة المنهيه كان ذلك تجطا له وهنا امور احدها ان المصنف اجمل الخاطر
من الرحمن وهم يسمونه الى ملكي والهامي ورروحي مع اشتراك الكل في الحق الخواطر
الملكيه هي ما تعلق بالترغيب في العبادات على قانون الشرع والنهي عن المخالفات
واللوم على ارتكاب المحظورات والفرق بينه وبين الالهام ان الخواطر الملكيه
قد ينزعها الشيطان ويدفعها بالهواجس والوساوس بخلاف الخواطر

وفق وامر

الالهامية فانه لا يردها حتى يعاد فيها الشيطان طوعا وكرها الثاني علم
من قوله فادفعها العتيبي الى قوله قال الاستاذ ابو القاسم القشيري فاعلم
ان وقعت واردا لا مرد هبت رياح البواعث وقد حكي عن ابو سعيد انه كان في حال الفرع
فدعا من فزع فحصه وقال ادفعه الى فلان نقبل لو صرت حتى يخرج فقال حقت
ان زوال ذلك الخاطر عن القلب الثالث استاذا لصفت بذلك الى ان الداعي
الى الامر والنهي وقد قال الاستاذ ابو القاسم القشيري في كتاب الاشارات وقد سئل
ما اول الطريق الحق وآخره فقال اوله واخره معانقة ما امرت به ومفارقة ما
زجرت عنه وما عداها فعبارات آيلة اليه فبادر الى الامر ومجاذبة الزواجر
البدني من المخالفات والترقي الى الطاعات ص واحتاج استغفارنا الى استغفار
لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال البرهوردي اعمل وان جفت العين مستغفرا منه
س هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره انه نقل عن رابعة العدوية رضي الله عنها
استغفارنا يحتاج الى استغفار واذا كان كذلك فلم نستغفر والجواب ان الملفوظ المحض
خير من الصمت واحتاجه اليه لا يوجب الصمت عنه قال الغزالي في الاحياء في باب
التوبة لا تظن ان رابعة بدوام حركة اللسان بالاستغفار من حيث انه ذكر الله تعالى بل
بما يغفله القلب فهو محتاج الى الاستغفار من غفلته قلبه لا من حركة لسانه فان سكت عن
الاستغفار باللسان ايضا احتاج الى استغفارين لا الى استغفار واحد قال وهذا
معنى قول القائل الصادقون حسنات الابرار سيئات المقربين فان هذا قد يسبب الاضافة
بلا شبهة ان يوجد مع اضافته ولاجل ذلك اختار ان جريان الاستغفار على اللسان
مع الغفلة خير من تركه اللسان بغيبة مسلم او فضول كلام بل هو خير من
السكوت وان كان ناقصا بالنسبة الى عمل القلب ولذلك قال بعضهم لسبحان
لساني في بعض الاحيان يجري بالذكر والقرآن وقلبي غافل فقال اشكر الله اذا استعمل
جارحة من جوارحك في خير وعونك الذكر ولم يستعمله في الشر والفضول وما قاله
حق فان تعود الجوارح الخير حتى تصير لها طبعا يدع جملة من المعاصي التي تعود
لسانه الاستغفار اذا سمع من غيره كذا سبق اليه ومن تعود الاستغفار اذا حدث
بظهور مساوئ شر قال لحكم سبق اللسان اعوذ بالله حتى يدفع بذلك شر لعنته او عيبته

فاياك ان تلج في الطاعات مجردة الاتمام فعل رغبتك في العبادة فان هذه مكيدة
الشيطان على المغرورين وحكى الاستاذ ابو القاسم القشيري في الاشارات عن بعضهم
انه سمع ذكر اللسان مع غيبة القلب ثم قال وقال بعض الموحدين ان اسوأ كدر
ان لا تحفظ على العبد قلبه اذا حضر هو بلسانه قال الاستاذ ثم رددنا الذكر الى القلب
وقال يعني ان عمل القلب ولا بالذكر مع بقاء عمله على اللسان والكل حق وقوله
ومن ثم قال مشيرا الى مثال بعض ائمة خراسان للشيخ شهاب الدين السهروردي
فقال القلب مع الاعمال يداخله العجب ومع ترك الاعمال يخلد الى البطالة فاجابه
الشيخ لا تترك الاعمال وطرد العجب ولا تدع العمل اساءة كذا قال الامام في المطالب
من مكايد الشيطان ان يترك العمل خوفا من ان يقول الناس مراء وهذا باطل فان رؤية
العمل من نزغات الشيطان بالكلية متعذر فلو وقفنا العباد على الكمال لتعذر الاشتغال
بشيء من العبادات وذلك يوجب ابطالها وهي التي غايته غرض الشيطان بل العبد ان يكون
ما دمت مجتهدا باعثا دينيا على العمل فلا يترك العمل فان ورد في اثنائه خاطر بالرياء فجاهد
نفسك واجعل ذلك الخاطر بعيدا ثم قال الشيخ ابو زكريا
النووي ولو فتح الانسان عليه باب ملاحظة الناس والاحتراز من تطرق طنونهم
الباطلة لاشتغل عليه اكثر ابواب الخير وضيع على نفسه شيئا عظيما من مهمات الدين
وليس هذا طريقة العارفين ولهذا جسر من قال شيء والى الله عز وجل ناظرون ولا
ينظرون الا الصحة قال بعضهم الصحة بطالة والعلم في هذا المعنى قول الامام الشافعي
رضي الله عنه اذا خفت العجب فاذكر رضا من تطلب وفي اي نعيم ترغب ومن اي
عقاب ترهب واي عائد تشكر واي لا تذكر فانك اذا فكرت فيه واحد من هذه الخصال
صغر في عينك عملك وهذا دستور قد يخفى وهي ان الشارع رتب على الطاعات ثوابا ومدحا
وثناء على فاعلها ورتب على المعاصي عقابا وذما وقد جاءني فاعلم انه طلب من الفاعل
الاخلاص وهو ان يفعل للامتثال لا لغرض اصلا فقال ان ذلك من جملة خطوط النفوس
فما الذي يحقق له الاخلاص ولو قلت له انما فعلت للامتثال لا لغرض اصلا
لقال ان ذلك من جملة خطوط النفوس فما الذي يحقق له كيف نصدقها وهي رواغة
والجواب طريقة التبيان تعرض على ثواب خطوظا في الفعل فيعرض على المدح

فلا يعدها عنده والثواب وكذلك ثم يعرض عليها الاقبال لمجرد فعلها متبعته وشرعه
به وكمني من الناس هذا المقدار للضرورة وقد اختلف الناس في حديث البلاغة الذين اول
من يسعرهم النار حيث يقول انما قصدت لك وتقول انه كذب انما اردت ليقال بل كان هذا
العامل روع وكذب مواظبا مع نفسه او كان ساده فاباعتبار ما عنده لكن النفس ليست
عليه في معتقدها عند ذلك ومن رحمته ان يفقدها وعرضا منه حتى يقع على الاخلاص
وكذب هذا الاعتبار لمقصده وهذا اولى ما يحمل عليه الحديث لان ذلك المقام لا يطلق
فيه انا لصدقت والذي ينبغي للعاقل ان لا يتق نفسه ابدا بل يتهمها قال يحيى بن
معاذ لا تسكن الى نفسك وان دعتك الى الرغائب ص وان كان منها فاياك فانه
من الشيطان فان فعلت فاستغفر س القسم الثاني ان يحدث في الشرع منهيا عنه فلا يعرضه
فانه من الشيطان فان غلبك الامر وفعلت فاستغفر لانا معصيته كفارة وجعل المصنف
كله من الشيطان خلاف ما عليه امة هذا الشان من تقسيم الخواطر الباطلة الى نفس
وشيطان وفرقوا بينهما مع اشتراك الكل في الباطل بان النفساني علامته اذا طلب
شيئا لا يرجع عنه والشيطاني قد ينقله الى مثله اذا عجز عن الاول لان قصده شغل القلب
بغير الله وتوقعه في الفتنة فلا يزال يرى الاشياء في نظره ويدعوه الى ان لم يلتفت
الى شيء دون اخر وهكذا لان جميع المخالفات عنده سواء خلاف خاطر النفس فانها
تضيم ولا تسكن الا عند استيفاء حظها او تسكنها اخلاص الطالب بصمام الصدق
كما قال بعضهم اسهت نفسي اربعين سنة ان اغمض جزء في الدين وهذا الفرق منقول بمعناه
عن استاذ الطائفة الجنيد رضي الله عنه وبه الشيخ شهاب الدين السهروردي على
ان هذه الاشارات الى علامات الخواطر لا يرخص للمريد في الاشتغال بمدافعتها لان
ذلك نوسوس المنكر وربما الجمعه وسلط عليه الذكر لان ليس طريقه مع الخواطر
باسرها الا لتصير الشيطان من جملة خواطره بل حقه رد عارد ها بالمراقبة ثم وهذا
تعتذر عن المصنف في اجماله هذا المقام وقد نقل الشعراني الاجماع على ان من باشر الحرام
لا يرد من الخاطر الا لو الشيطان ولما كان لقيل ان لا يكون مع العصيان ذاته اجمعه بين
الحكم ص وحديث النفس بالم يتكلم او يعمل والم معفوان ك الوقع في النفوس من
متعلقات المعاصي جنس مراتب الاولى الهاجس وهو ما يلقى فيها والخواطر به الاجماع

الاستغفار

لانه ليس من فعل العبد وانما هو وارد لا تستطيع دفعه النفس جرت به العادة
الخاطر وشيء اراعب الاول شاخا قال والسانح والخاطر يعبر عنهما بالهاجس وانبه
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة فاما لمة
الملك فوعد بالخير وتصديق بالحق واما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق
الثالثة حديث نفسه وهو ما يقع من التردد هل يفعل او لا وهذان مرفوعان
بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها مالم تتكلم او تعمل
فاذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله تطويل ولي قال المحسون وهذه المراتب
الثلاث انما تكون في الحسنات لم لا يثاب له بها اجرا اما الاول فظاهر واما الثاني
والثالث فلعدم القصد الرابعة الهم وهو رجح قصد الفعل يقال هممت بامراتي
فصدتها فحمي وهو مرفوع لقوله تعالى اذهمت طائفتان الاية ولو كانت مواخذة لم
تمن الله وليهما ولقوله صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه وفي رواية
لحالة تفترق الحسنة مع السيئة فانه لو هم بالحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة
كاملة كما مشى الصحيحين وحمل ان حبان تضعيفه الهم على العزم لان العزم تمانيها
قال ويحتمل ان الله تعالى يكتب لهم بالحسنة الحسنة وان لم يعزم عليه ولا عملها لفضل
الاسلام الخامسة العزم وهو توطين النفس والجزم به قال العزم لغة التصميم وعند
الفقهاء وهو مواخذ به عند الجمهور وذهب بعضهم الى انه مرفوع كالهم والصحيح
الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول
في النار قالوا يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على
قتل صاحبه فعلل بالحرص والاجماع على المواخذة باعمال القلوب كالحسد خلاف
الهم وقال العبادي في قاديه لا خلاف ان الادمي مواخذ بعمل اللسان والسمع
والبصر اما الفؤاد فقال الله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسؤولا فمن الناس من يقول يواخذ بما تنتهي به الباطن الاول خطوره وهو
الهاجس والاصح انه لا يواخذ بما تنتهي الباطن لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
عفا لامتي عما احدثت به انفسها وقيل ان تصل به العمل يواخذ به كل انتهى وما
اطلقه يتعين بما ذكرناه وقال الماوردي في الحاوي الصوم من تعليقه كالمحرم

النظر الى الحرام لحرم النظر فيه لقوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على
بعض فنهى عن التمني فما الاصل كما منع من النظر الى ما لا يحل بقوله قل للمؤمنين يغضوا
من ابصارهم واستدل المصنف بقوله عالم يتكلم الى ان عدم المؤاخذة بالهم وحديث النفس
ليس مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا عمل يؤاخذ بتبين همه وعمله ولا
يكون همه معفوا وحديث نفسه اذا لم يعقبه العمل هذا هو ظاهر الحديث وقوله
والهم اى عالم مصمم او تعمل ايضا ولم يخص الى نفسه لانه اذا افاد حديث النفس وهو
دون الهم كان الهم مفيدا بطريق اولى وهل يؤاخذ بها اذا عمل على الاعزم المعصية
التي هم او حديث نفسه بها اما ان كان ذلك العمل اجنبيا لا ارتباط له بها بالكلية
كمن هم بالزنا ثم اكل فلا ريب في عدم المؤاخذة وان كان من مقدمات المعصية كمن هم
بالزنا بامراة معينة فمشى اليها ثم رجع من الطريق فهذا موضع نظر قال الشيخ السبكي
نظير المؤاخذة من اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العمل وكونه لم يعمله
قال فلو هم منه بحرام المشي الى معصية وان كان المشي في نفسه مباحا لكن لا
لاتمام قصد الحرام فكل واحد من المشي والقصد لا يحرم منفردا فاذا
اذا اجتمعا فان مع الهم عملا ما هو من اسباب المهموم به فاقتضى طلاق
او تعمل المؤاخذة به قال فاسد بعده القاعدة بذلك واعدها اصلا تعود فيه
عليك وهذا الذي قاله من المؤاخذة بالمقدمة اذا انضمت الى حديث النفس ملائم
او تعمل حسن لولم يعتضد بحديث اخر لكن جاء في رواية في الصحيحين وتعمل به وتحمل
ان تقال ان رجع عن فعل النفس بعد فعل مقدمة لله تعالى لم يؤاخذ بالفعل لقوله
في الحديث وان تركها فاكتبوها له حسنة انما تركها من جراي اي من اجلي رواه
مسلم وفي لفظ لان جبان وان تركها من اجلي فاكتبوها له حسنة وذكر في موضع
اخر ان قوله او تعمل ليس له مفهوم حتى يقال اذا تكلم او عمل كتب عليها حدث
النفس لانه اذا كان الهم لا يكتب حديث النفس اولى وهذا خلاف ظاهر
الحديث وخلاف ما قاله المصنف هنا وقد نازعه اسنه وقال يلزم منه ان لا يؤاخذ
عند انضمام عمل من مقدمات المهموم به بطريق اولى قال قوله واذا كان
الهم لا يكتب حديث النفس اولى ممنوع فلا نسلم ان الهم لا يكتب مطلقا بل عند عدم

انصاف العلل انه ص فان لم يكمل الانسان مجاهدها ش اي كما عاهد
من يعصد اعتياد لك بل اعظم لانا قصدت به الخلاص الادى وان بعضهم معالجة
المعصية اذا خطرت حتى يذهب اهون من مداواة التوبة بعد العمل لان مجاهدة
في البداية تكف الخواطر وفي النهاية بالندم والتاسف وانت لا تدري ايقبل
أم لا واذا وقع العبد في المعصية لاهيا عن الوعيد لم يحضر ذكره فهو من الذين
نسوا الله فانساهم انفسهم لانه يجب عليه ان يستحضر عظيم الذنب في بدن الحالة
فاذا لم يحضر الذكر بقدر ارادة هلكته وعليه ان الذاكر لان نسيانه تسبب بذاكه
في المعصية وتعلق سهوته واذا حضرت المعصية واستحضر عظيم معصيته والحرم
فان كف عن الاقدام فذاك وان اقدم فجزما بهلاكه او تسويفا وقال توب
بعد ذلك فمغرور فانه يجب عليه ملازمة اطاعته ومعالجة السهوة وانما
خص المصنف هذا بالامارة لان النفوس لا تدامر بالسوء وهي التي لا يلوح لها
طمع الا بعرضت له ولا تبدو لها شهوة الا بعد لم تحكم الرياضة ولم تسلك
سبيل الرشاد والهداية والنفس المطمئنة التي استقامت على الطاعة
ولم تعرضها غوايل الشهوات واعلم ان النفس بطبعها تحب راحتها والسهوة متى اطلقت
جامحا اهلكتك فحتاج ان تكون ركابا قارسا بطلا والا اعانتك قال بعضهم وقت
يوما بالطاعون واذا بعير يدور على رحى فلما قعد صوت الطحان بطاقي
السير فجاء الطحان وصاح به كما تراجر له على الخط فراى البعير جاع لصوته وحرك
كل عضو منه على عادته لا بعاته فهمت منه ان كل روحاني نفسه تحتاج في ليلها
الى راحة فيحتاج الى مواظبة زجره وصوت بنفسه وحثه على العمل كذلك نفس ابن
ادم تحتاج الى الموعظة والزجر ص فان فعلت فتب ش اي على الفور وهو
مفهوم من اتيانه بالفاء حتى لا تبقى للمعصية في النفس اثر لان التوبة تجب ما قبلها
وهي رجعة الله للمذنبين قال العلماء والتوبة واجبة لا يجوز لمن عمل سببه
ان يؤخر التوبة بل يلزمه اذا وقعت منه الندم والاستغفار وقال ان علم
المكلف من نفسه انه متى مات من غير توبة عاقبه الله بجب عليه التوبة
من الغفلة قال ابن الصباغ في كتابه الطريق السالم وذلك لان ظاهر الحجة فان من

شان المنع عليه ان لا يقبل عن المنع لانه لا حليه عن بعه واعلم ان الاولا
يجب ما قبله قطعا واما التوبه محل كثير فيها للذنب قطعي ام ظني فيه خلاف اهل
السنه واختار امام الحرمين انه مظنون قال النووي في شرح مسلم
وهو الاصح وقال الاسنوي في شرح البرهان الصحيح عندنا القطع بالمحوونقل
الاجماع عليه وان اختلفوا في القطع والظن فمن قال انها غير ما جيبه فقد خرق
الاجماع فان قيل بعض الايمه جازم بالظن فكيف منع القطع فلا يلزم
من هذا ان الامه اذا اجمعت على قبول مظنون ان لا يكون حجة ونحن نعتقد ان
الاجماع حجه على كل حال وظن بعضهم لم يريد على ظن جميعهم قال الحليمي واجب
على الله قبولها ولكنه لما اخبر عن نفسه انه يقبل التوبه عن عباده ولم يجز ان يخلف
وعده علمنا انه لا يرد التوبه الصحيحه على صاحبها فضلا منه وقال والد المصنف
في تفسيره قبول التوبه عن الكفر مقطوع بها اعني ان الله يقبلها تفضلا قطعا وفي القطع
بقبول توبه العاصي قولان لاهل السنه وقد تحدث في كلامهم الخلاف في وجوبها
وليس مرادهم ما قالته المعتزله وانما مرادهم القطع بوقوعها تفضلا كما ذكرناه
وان ذلك ثابت بادله سمعيه مقطوع بها على احد القولين ومظنونه على الثاني والاصح
انها طنيه وعبارة ابن عطيه في وجوبها قولان لاهل السنه وهو محمول على ما قلناه
انتهى وقد اورد الشيخ عز الدين بن عبد السلام على جعل التوبه وصورها مع ملاحظه
توحيد الله تعالى خيرها وشرها مع ان التوبه ندم على فعل والندم على فعل
الغير لا يتصور واجاب بان من راى للاذى كتبا حصل الندم بكسبه دون
منع ربه ومن لا يرى بالكتب حصل الندم بجهالة الغفله عن التوحيد قال وهذا مشكل
جدا من جهة انه ثواب عما يعطيه فعلا له وليس بفعل له في نفس الامر ص فان
لم يبلغ واعجز لاستلذاذ او كسل فتذكر هادم اللذات وفجاءة الفوات او تنوط بخف
منك ربك واذكر شعثك واعرض التوبه ومحاسنها س ذكر ان لعدم الاقلاع
النفس عن الذنب سببين احدهما استلذاذ المعصيه او الكسل عن السير على الاناه
فعلاجها الاول بذكر هادم اللذات ومفرق الجماعات اذ لا يحس عنه ولا مهله
فانه يكدر العيش وينغص الامل وسعث على العمل كما قال صلى الله عليه وسلم اكثروا من

قبلها ص

ذكر هادم اللذات فانه ما ذكر في كثير الا قلله ولا في قليل الا كثره وكان
بعضهم يقول شغل الموت قلوب المتقين عن الدنيا فوالله ما رجعوا فيها الى سرور
بعد معرفتهم بتكديره وغصته وقال بعض السلف اذا اشتبه عليك امر
فلم تعلم موضع الحق فيه او عنه فاخطر بالك حضور ساعة الموت فان بقي
بعدك الامر فابق معه وان فارقك ففارقه وقيل لمحتضر كيف حالك فقال كيف
حال من يريد سفرا بعيدا بلا زاد وينزل منزلا موحشا بلا انس ويقدم على ملك جبار
قد اذنب اليه بلا محة الناجي الشطوط واياس من رحمة الله لشدة الذنب او عظم
عظيم الرب وشدة بأسه فهذا مقت من الله وذنب آخر مضاف الى الذنب المعصية وقد
قال تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وعلاج هذا الداء بمقابلته
وهو استحضار سعة رحمة الله كما قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا
تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وفي الصحيح والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا
لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم وفيه لله افرح بتوبة
العبد من رجل مع راحلته عليها طعامه وشرابه بارض فلاة فنام الحديث ص وهي
الندم وتحقق الاقلاع وعزم ان لا يعود وتدارك ما امكن التدارك ص لقيد التوبة
بالندم لانه روحها وركنها الاعظم لقوله الحج عرفة وروى ابن ماجة بإسناد لين الندم
توبة وكانت التوبة في بني اسرائيل بقتل النفس كما في قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا
انفسكم قال الواسطي توبتهم اقتلوا نفوسهم وتوبة بني الامة اشد وفي اقتلوا
نفوسهم من مراد ها مع بقاء رسومها الهياكل ومثل من اراد هذا الا فنا الذي اشار اليه
الواسطي كمثل من اراد كريون في قارورة وذلك مع انه صعب عسير على من يسره الله
له قال حملة الشريعة والمراد الندم لاجل ما وجب عليه فلو تصور شرب الخمر
وندم فليس توبة لانه ندم لا يعود الى طبعه ولهذا قال ابن البشري في المرشد
التوبة في اصطلاح المتكلمين الندم على الزلة لاجل باعث الندم له وهذا القيد انه
دبا ندم على الزلة لاضرارها به فهو ندم عزيز قال وهذا الحد ذكره القاضي
والاستاذ واما الفقهاء فذكروا له ثلاثة اركان الاقلاع في الحال والعزم على
ان لا يعود في الاستقبال والندم الذي كان المستفاد انه لاعانة بن

العزيز

الحال والعزم ج ٢

الطريقين فسلك طريق المظهر في تفسيرها بالندم وجعل كلام القوم لا خرج عندان ذلك فمن الندم اذ تستحيل حصول الندم الحقيقي على شيء مع ملازمته في الحال والعزم على معاودته فلهذا قال لم يجيبوا اي انما يحصل بالمتلاع في الاستقبال وان تعلق في ادنى ملابسة بالحال لم يندم الخروج عنه واليه اشار بقوله وتدارك ممكن المطلوب وهذا قاله القوم وقال الامام في الشامل ان لم يرد المظلمة وندم فقد صحت توبته فاما الندم على ما سلف وما تعلق برد المظلمة حتى اخر وجب عليه فاذا لم يفعله لم يبطل ما اتى به من حقيقة التوبة وحكى ابن السيري في المرشد عن والده زيادة شرط اخر وهو تعين الذنب فلو اسلف ذنبا ونسيه فان عين ذنوبه في الجملة وعزم ان لا يعود الى ذنب لم تصح توبته ما نسيه وما دام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة لكن يلزمه ان يتوب من مطالب بتلك الزلة وهذا كما لو كان عليه دين لادمي ونسي المديون ولم يقدر على الاداء يصير في الحال غير مطالب مع النسيان ولكن يلزمه ان يتوب من مطالب قال وهذا لم اجد ظاهرا لان التوبة ندم والندم انما يحصل مع الذكر بما فعله حتى يتصور الندم وقال القاضي ان لم يذكر بالتفصيل بقول ان كان لي ذنب لم اعلمه فاني تائب اليه ولعله قال هذا اذا علم ان له ذنوبا ولكنه لا يتذكرها فاما اذا لم يعلم لنفسه ذنبا فالندم على ما لم يكن محال وذكر الحاشي انه يعين كل ذنب على انفراده ولا يجزيه اشكاله وقال الشيخ عز الدين يتذكر من الذنوب الشاملة ما يمكن تذكره وما تعذر فلا يجب عليه ما لا يقدر عليه ص ويصح ولو بعد تقصد عن ذنب ولو صغيرا مع الاصرار على اخر ولو كبيرا عند الجمهور ش فيه مسائل احداها من تاب ثم نقض التوبة لم تقدح في صحة الماضية خلافا لمن ذهب اليه الباذي في تعذيبه التوبة من المعاودة لقوله تعالى ان الله يحب التوابين والتواب بوزن فعال وهو المبالغة ولا يطلق الا على من اكثر التوبة وقال صلى الله عليه وسلم ما اصر من تاب ولو عاد في اليوم سبعين مرة هذا هو المشهور وحكى الامام عن القاضي ان توبته الاولى سقطت حتى يلزمه مؤاخذة الزلة الاولى التي تاب منها والصحيح الاول فانه لو ترك الصلاة ثم قضاها ثم ترك اخرى فالاولى التي قضاها لا يطالب بحكمها اتيانا واجزي الواحدي في تفسير سورة النساء هذا الخلاف في الكافر يتوب ثم يكفر انه يكون مطالبا

لجميع كفر على قول بعض الاصوليين قال وهو غلط لانه صار الايمان كفرا لا
يواخذ به بعد ان ارتفع حكمه الثاني يجب التوبة من الصغاير كما يجب من الكبائر خلافا
لابي هاشم فانه قال لا يجب التوبة منها على من عرف انه لا عقاب فيها وان كان اصغير
محرمه لان التوبة انما تجب من العقاب وهو محجوج باجماع المسلمين على التوبة
من الصغاير والكبائر ولم يحفظ الامام في الارشاد خلاف ابي هاشم في هذه المسئلة
وتبعه عليه الانصاري في شرحه فحكى الاجماع على وجوب التوبة من الصغاير وكان
الشيخ الامام السبكي يتردد في وجوب التوبة عنها من الصغاير ويقول لعل وقوعها
تكفر الصلاة واجتناب الكبائر يقتضي ان الواجب فيها احد الامرين من التوبة او فعل ما يكفرها
وتقدير الوجوب يحتمل ان لا يجب على الفور بل في بعض ما يكفرها ويحتمل له في هذه
المسئلة احتمالات وجوب التوبة فيها عينا على الفور كالكبيرة وهو مذهب الاشعري
ووجوبا عينا لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة ووجوب احد الامرين التوبة او فعل المكفر
لها وكان يرد الخلاف بين الاشعري وبني هاشم الى هذا ويقول ليس مراد الاشعري
تعين التوبة بل محو الذنب اما بالتوبة النصوح او فعل المكفرات له وقد حاد عنه والله
المصنف وقال الذي اراه وجوب التوبة عينا على الفور عن كل ذنب ثم ان فرض عدم
التوبة عن الصغيرة ثم جاءت المكفرات كذلك الصغاير فهل تكفر الصغيرة وعدم التوبة
منها الثالثة تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار على ذنب اخر خلافا للمعتزلة بنا على اسلم
في القبيح العقلي لان الكل في القبح على حد سواء وردبان الاسلام توبة حقيقة ثم
من اسلم وهو مقارن للكبائر لا تقال لا يصح اسلامه ولقوله تعالى واخرون
اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وقوله والوزن يومئذ الحق ولوضح قول المعتزلة للزم ان لا توجد وزن الاعمال
لعدم التصفية عن سائر المعاصي من اوصاف كمال التوبة لان شرطها وعند الصوفية
التوبة من السالك لا تصير مقاما حالا للمقامات حتى تتوب عن جميع الذنوب لان كدورة
بعض القلب واسوداده بالذنب يمنع من التجلي الالهي واعلم ان لا صحابنا في هذه المسئلة
خلافا وتفصيلا قال الحليمي تصح التوبة من كبيرة دون اخرى من غير جنسها لم يثبت علما كما
يصح اقامة احد على احدها وان كان عليه حدا خر من جنسه وجبكاه عنه البيهقي

وفيه نظر

ويبكي عليه وقضيته انها اذا اتت بجميعها لم تبطل كما لو صام اقامة الحد عليه الا جماع
لا يصح وقال ابن البشري قال الامام ان كان يستقل العقوبة على احدهما انخرم حتى
التوبة من احدهما دون الاخرى وان استوت الدواعي وهما مختلفا الجنس كالقتل
والشرب فهما مثلان لا تصح التوبة عن احدهما مع الاصرار على الشرب وكذا العكس ولا
يصح من بعض انواع الجنس مع الاصرار على البعض فلا تصح التوبة عن الزنا بزنا مع
الاصرار على الزنا بعينه اذ لا يتصور الندم في هذا ويتصور الندم في جنس مع
القيام على جنس اخر وقال الاستاذ ابو اسحق التوبة من نوع مع الاصرار على مثله صحيحة
حتى يصح ان يتوب عن الزنا بامراة مع القيام على الزنا بغيرها واذا زنا بامراة مرتين صح
ان يتوب عن مرة دون اخرى قال ابن البشري والاصحاب يأبون هذا فان شرط
صحة التوبة الندم على ان لا يعود الى مثله وذلك محال مع الاصرار على مثله ه

فائدة سئل بعضهم ما علامة قبول التوبة قال ان يمنع عليك ابليس الطاعة
لكن لك قبل ذلك ومثاله من الشاهد ان اي رجل الى ملك متقربا اليه اريد ان اكون
طوع يدك وادخل تحت عبوديتك فمن علامة قبول الملك اياه ان لا يتعله ولو على ادنى
عمل من اعماله فاذا علم اماسته ونصحه نقله الى ما هو اعلى منه الى ان يصير جليسا
له ص وان سكتت امورام سهى فاسك ومن ثم قال الجويني في التوضيح
ينبغي غسل المنام رابعه لا يغسل س نعم الا ان يتبين كونه مأمورا
او منهيا كما لو اجب السائل عنه لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك وانما اقتصر المصنف على هذه الاحوال الثلاثة لانها اغلب العلم وعليها يدور رحى
العمل وقد بلغني عن بعض الائمة انه رأى في ابتداء امره في المنام انه حضر الجامع وقد
منصة فجلس ليقرأ عليه فقال لات تقرأ علي وقد علمك الله المسائل الثلاث التي اشار
اليها اسرات العلم في قوله صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما امور
مشتبهات الحديث وما حكاه عن الجويني مدرك فيه ان ترك السؤال من باب
البدعة لكن الجمهور خالفوه وقالوا انما يكون ذلك عند التحقق وهذا لوشك اصلي
بلا امارة فائدة ياتي بركعة مع احتمال الوقوع في منهي الزيادة وحكى ابن السمعاني
في قناديله ان رجلا راى الشيخ ابا اسحق الشيرازي يتوضأ على دجلة فغسل وجهه اكثر

[illegible]

من ثلاث فانكر عليه فقال له اسمع لو حلفت ثلاثا لم ازد وقسم الشيخ ابو حامد الاسفرايني الشك الى ثلاثة اضرب شك طرأ على اصل حرام فلا يحل مثل ان يجد شاة مذبوحة ببلد فيه مسلمون ومجوس فانه كيف فان الاصل في الحيوان التحريم حتى يتحقق الذكاة المبيحة وشك طرأ على اصل مباح مثل ان يجد ماء متغيرا ويحتمل ان تكون نجاسة وان يكون بمجاسة فالاصل الذكاة اطهارة الى ان تبين خلافها ان استند الى سبب ظاهر قدم على الاصل كشك نزول النجاسة في الماء اذا وجده متغيرا وان لم يستند الى سبب ظاهر فان كان كثيرا جاز ولم يكره اثر في التحريم بل يعمل باصل الحل ولكن يندب الى الورع وسنة قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد التمرة فلا اتطرق على ولولا احتمال ان تكون من الصدقة لاكلتها فان دخول الصدقة الواجبة الى بيته صلى الله عليه وسلم كان نادرا جدا وهي محرمة عليه وعلى اله ولكن يحتمل ان تكون بعض الاطفال ادخل الى بيته وفي بيته شيء من ذلك فوقعت منه التمرة وهذا احتمال بعيد وبين هذين المرتبتين مراتب كطين الشارع وثياب ملابس النجاسة ويتوقى الورع عند قوة الشبهة واما شك لا يعلم اصله كمعاملة من اكثر ماله حرام ص وكل واقع بقدر الله وارادته س اي الخير والشر وقد روى مسلم عن ابي هريرة قال جاء سراقة بن مالك الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال صمونه في قدره وقرأت هذه الآية ان المحرمين ضلال وسعر الى اناكل شيء خلقناه بقدر ورواه ابن حبان وقال خالفونه في القدر وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فصرح بانه يريد الطاعة والمعصية والايمان والكفر كونا وان ذلك من قدره وقضائه وصار من لم يتفرغ من الفلاسفة الى نفي حكاه الرازي وغيره وصارت المعتزلة الى نفيه في الشر والمعاصي دون الطاعات واحتجوا في الجملة ولقد اجماع المسلمين على قولنا ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وقد ثبت المسلمون على اثبات العلم لله سبحانه ولهذا قال الشافعي القدرية اذا سلموا العلم خصموا وقد احتج عليهم مالك بقوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين فان قيل اتطلقون ان الله يريد المعصية قيل احتلف فيه فقال كثير من السلف انه يريد المعصية ان تكون معصية وان تكون المكلف عاصيا معذبا كذا حكى الاشعري

الله جل جلاله

المساء

الاستاذ ابو منصور ثم قال واجمع اصحابنا على انه لا يجوز ان يطلق القول بان الله
يريد المعصية وشك ان هذا القدر وهم الخطا وانما الحلال في انه هل يجوز ان
يقال يريد المعصية بالمعنى المذكور على الجملة لا على التفصيل قال وقد يطلق العامة
ومن لا تحصيل له ذلك وهو خطا والفرض تحقيق المعنى وتصحيح العبارة ومراعاتها واجتنابه
ص هو خالق كسب العبد قدرته قدرته هي استطاعته تصلح للكسب لا للابداع والله تعالى
خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق ص الفرق في هذه المسئلة انه احدث القدرة
قالوا لا قدرة للعبد اصلا وهو باطل لما فيه من انسداد الامر ولزوم تكليف
ما لا يطاق على ما لا يتبدد عليه والثانية القدرية وهم جمهور المعتزلة قالوا ان
العبد مستقل بايجاد فعله بقدرته وارادته وداعيه وقالوا ذلك لم يحسن التكليف
والثواب والعقاب لكنهم قالوا ان تلك القدرة والداعية مخلوقة لله وقال كثير
منهم ان عند وجود تلك الاشياء يجب الفعل وعند عدمها يمتنع واذا كان الفعل اما
واجبا واما ممتنعا كان غير مقدور فوقعوا فيما فروا منه وهو عدم حسن التكليف
ع فاعدتهم الثالثة اما يقولون بان العبد غير مستقل وهم جمع اهل السنة وقالوا
ان الله خالق لافعال العباد كما هو خالق لاعيانهم كما قال تعالى الله خالق كل شيء
وقالوا لا خالق الا الله كما قالوا لا اله الا الله والله خلقكم وما تعملون وكلمة ما
الفعل للمصدر باجماع اهل اللغة وما تعمل ان ادم ليس هذا الصنم انما هو حركاته
واكتسابه وتدحكم بانه خلقها وخلق ما تعمله وفي الحديث ان الله خالق كل صانع وصنعته
ولان المحدث لا يصح ان يحدث كما ان المحركة لا يصح ان يحرك فالله تعالى خلق القادر
وخلق قدرته فقدرته العاجزة كالبصر الشمس بالجدار فالشمس خلق الله وتاثيرها
في الاشياء خلق الله ايضا لان الامر اذا كان خلقا كون الاثر خلقا واذا كان الفاعل
خلقا كون الفعل خلقا فان قيل اذا كان الله تعالى خالق الفعل يكيف معاقبة على
شيء خلقه فنقول كما يعاقب خلقا خلقه ليلين عقوبته على ما خلق ما يعذب عقوبته
من خلق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى هذا درج السلف
الصالحة وائمة الدين ووصف فيه البخاري كتاب خلق افعال العباد الى ان احدث
القدرية القول بخلافه والاولون نظروا الى السبب الاول وهو القدرة والارادة

القدرتان والاخرون نظروا الى السبب الاخر وهو القدرة والارادة الحادثتان
وتوسط اهل السنة فمذهبهم بين الجبر والقدر وقالوا الامر ممزوج لابد من اعتبار الامرين
جميعا فالفعل من الله خلقا ومنا كسبا فهو اختيار ممزوج بجبر وعبر واعن ذلك الكلب
لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاثبت له الرمي ونفاه عنه فاذا اضيف
الفعل الى القدرة القديمة سمي خلقا والقادر خالقا وان نسب الى القدرة الحادثة
سمي كسبا والفاعل كاسبا ولابد من القول بالكسب لصحة التكليف والثواب والعقاب
لامتناع الجمع بين اعتقاد ايجاد المحض والتكليف والحاصل انه لا فعل يحسب الخلق
شرعا لا قائمة المحمة عليهم ولا فاعل في الحقيقة الا الله فراعاه الطائفة الشريفة ومراعاة
الباطن حقيقة وفي هذا المذهب جمع بينهما وفي الكتب عبارات احدها الفعل القائم
بمحل القدرة عليه اجتوازا من الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه الثاني
ان الفعل المقدور بالقدرة الحادثة تعلق الخلق الفعل المقدور بالقدرة القديمة الثالث
الكسب المقدور الذي يروم القادر عليه به جلب نفع او دفع ضر وهذا لا يكون
فعل القائم كسبا الرابعة ان المقدور الحاصل بالقدرة القديمة في محل القدرة الحادثة
وهذا احسن وقيل ما تعلقت به القدرة الحادثة وقيل لا اشعري ما وقع بقدرة
حادثة ولحسب المحققون لفظ الوقوع لايهامه وان كان الصحيح ورد بالوقوع الهدوف
بل اراد تعلق القدرة به وقال الاستاذ ابو منصور والعبارة الاولى اصح لان وصف
الكسب ينطوي على الحدوث لاجل القدرة الحادثة المتعلقة به فيحتاج به اول
وازع بعضهم في العبارة الثانية وقال انما يستقيم على مذهب المعتزلة وقولها
على ان الباء بمعنى مع فيكون المعنى الواقع مع القدرة الحادثة وفسر الامام فخر الدين
الرازي في تفسيره سورة عافر الكسب لكون الاعضاء صالحة للفعل والترك
وهذا انما قاله في تفسير القدرة لا الكسب والا الشيخ ابو العباس بن تيمية الكسب
وقال لا حقيقة له واكثر الناس لا يعقل فرقا بين الفعل الذي نفاه عن العبد والكسب
الذي اثبته بل حقيقة هذا القول هو قول الجبرية ان العبد لا قدرة له على فعل ولا ترك
وقال لو عجاب الدين لانه طفر النظام واحوال وهاشم وكل الاشعري واستدرا
ما قيل ولا حقيقة عنده معقولة نتدنوا ان الاتهام الكسب عند الاشعري والحال

هذا المذهبي وطعن النظام انتهى ولك ان تقول اما اولا فقد قال بان للعبد
كسبا الامام احمد فيما نقله القاضي ابو يعلى في كتابه المعتمد الكبير وتصرح باطال
في الاستدلال عليه بقوله جرا بانوا يكسبون وقوله بما كسبت ايديكم وغير ذلك
مما اضافه اليهم وسند كر عمن غيره واما ثانيا فما قاله غير لازم لان تعلق الكسب
ليس تعلق ايجاد من العدم الى الوجود بل نسبة يعلم العبد بين قدرته ومقدوره
في محل ضروره ويفارق بها حاله المجبر تحصل التمييز من غير تاثير خلافا للفعل
والاشعري يقول ما يقوم بالعبد من الصفات نوعان نوع توجده الله فيه دون
قدرته واختياره كحركة المرتعش ونوع توجده الله فيه مع قدرته وارادته كحركته
الاختياريه وهذه التفرقه معلومه بالضروره فنبني الباقي كسبا لا يعبر عنه الا
بلفظ الكسب وان كان اسم الفعل يشملها لغه كما ان التفرقه بين الله والالم معلومه
قطعا ولا يعبر عنها الا بامرين للعلمين على ان اصحاب حلفوا في ان الكسب هل يسمى
فعلا للعبد على وجهين حكاهما الاستاذ ابو منصور قال فاطلقه عبد الله بن
سعيد وطائفه وقالوا ان احدا فاعل على الحقيقه لكن على سبيل الاكساب والبارئ
تعالى فاعل على سبيل الاختراع وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين واما
الاشعري ففي ذلك وقال ان احدا لا يفعل على الحقيقه والفعل عنده هو الخلق
والاختراع وعلى هذا فاحدنا مكتسب حقيقه فاعل مجازا وعن هذا قسم بعضهم الافعال
قسمين حقيقي وحكمي اي متكلم على من صدر عنه بالثواب والعقاب وانما قال
الاشعري بالكسب وابان عنه وبين الفعل لاعتقاده امرين احدهما ان العبد
غير خالق لافعاله والثاني ان الله تعالى لما علق بافعله العبد الثواب
والعقاب واقعان على الجوارح فاثبت حالة تتعلق بها التكليف وسماها الكسب
محافظه على هذا الاصل اي الثواب والعقاب واستمد ذلك من قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وساعده على التباين في الجارح وهي التفرقه الضروريه
بين حركة المرتعش والمريد وفي الجمله جمع بين التوجيد وهو انه لا خالق الا
الله والادب في الشريعه وهو ان العبد مكتسب مامور منهي فله قدره حادثه متعلقه
بالمقدور على وجه الكسب لا على وجه الاختراع ومن يعبر عنه الاكثر بالجمع بين

الذي

الحقيقة والشريعة وطن كبير من المباين انه مخرج لهذه المقالة وليس كذلك بل قد قالها
قبله كموسى بن صابن جعفر الصادق رضي الله عنهم وقيل سئل ابن الله العباد ما لا
يطيقون قال هو اعدل من ذلك قالوا فيستطيعون ان يفعلوا ما يريدون قال هم
اخبر من ذلك وهو مقدم على الاشعري بما يزيد على مائة وعشرين سنة وقال بعض
المحققين القول بالكسب هو قول جميع الفرق المثبتين للقدرة لنطاق الايات
الكريمة عليه مثل بما كانوا يعملون بما كانوا يكسبون بما كسبت ايديهم فرتب الجزاء على
وافق لكن اختص الاشعري بالكسب لغرابة رأيه فيه فانه خالف المعتزلة في قولهم
العبد مستقل باحداث فعله الذي هو معنى الكسب عندهم وقال الاشعري الفعل
شيء والاثر لقدرته في فعله البتة قيل له فما معنى الكسب المذكور في القرآن قال
وجود القدرة في المحل وتعلقها بالفعل من غير تاثير كتعلق العلم بمعلومه فعنده الكسب خلاف
ما يتبادر منه لغة وهو التاثير في الفعل لما دل الدليل عنده على خلافه فخالفه
غيره عن اللغة فاختص في الاصطلاح باسمه واعلم ان اهل السنة اتفقوا على ثبوت
قدرة للعبد لكنهم اختلفوا فالاشعري يقول لا تاثير لقدرة العبد اصلا بل اعتقاد
العبد تاثير الفعل عند سلامة الالات وحدوث الاستطاعة والقدرة والله خالق
الله والرسول ان ذلك يؤول في المعنى الى الجبر وقال القاضي ابو بكر اصل الفعل قدرة
الله وكونه طاعة او معصية بقدرة العبد ومعنى هذا ان الفعل له اعتبارات
عقلية عامة وخاصة كالوجود والحدوث وكونه حركة او سكونا وكون احدى الحركة
كالبة او طولا او صلاة او زنا وليس الفعل بذاته شيء غير الامكان والباقي بالفاعل
فما كان منها اثباتا فنسبته الى فاعله وهو الله تعالى وما يجب دله به اسم وما كان منها
امرا كان لغوا به مثلا فنسبته الى العبد ويجب له به اسم كاتب فهذا الوجه الخاص
هو الواقع بالقدرة الحادثة وهو المسمى بالكسب وهذا لا خروج عن قول الاشعري
اذ لم يثبت لقدرة العبد تاثيرا في الايجاد فان كان بخلاف عنه في بعض الاعتبارات
وهما سيان على سيما الفعل من الجهة الخاصة لكن لك ان تنسبه عند
الاشعري لكونه قائما به وعند القاضي لكونه صادرا منه قائما به ولا يسوغ ان
لغطا بالخالق وان كان فاعلا لها عند الاشعري وقال الاستاذ قدرة العبد

موجه فعيل راجع الى قول القاضي وقيل معناه انه مع القدرتين وقال امام الحرمين
في الطامة ان الفعل واقع بقدرة العبد المخلوقة له وان خلقه منسوب الى
الله لا الى العبد ومعناه جعل القدرة العبد كالادوات والوسائط فالله خالق لها
وقال الشهرستاني اخذ ذلك من الفلاسفة وقصده الفرار من الجبر والجبر الزم
عليه هذا تخصيص اقوال الناس والذي ينبغي اعتقاده ان الله تعالى خالق لافعال العباد
وانها مكتسبة لهم وان جميعها واقعة عليهم وانه لا يسئل عما يفعل ولا تطلق القول
الى الغاية في ذلك فلسنا مكلفين بالمعرفة موجه مرادا **فائدة** ما تقسم
المعتزلة قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا والماء الزمخشري فالماء اسند الشق
اليه بفعله مجازا واسناد الفعل الى غير فاعله كما يسند الى صاحب الدابة ما وابت كاليوم بهذا
نازع زعم قوله ثم شققنا حقيقته فجعله مجازا وصرفه الى الجبر حقيقة **اخرى**
حكي ان سنيا ناظر معتزليا في القدرة فقطع المعتزلي يد خصمه من مفصل فقال السني ما فعلت
هذا فقال ان كنت فعلت قطعا فردها الى ما كانت عليه فالزم المعتزلي وانقطع قال
الاستاذ ابو القاسم القشيري وانما الزمه ذلك لان القدرة التي تحصل بها الايجاد
لا يمكن ان يكون صالحة للضدين فلو كان يقدر على الاجزاء ضده لكان قادرا على وصلها
ص ومن ثمة الصحيح ان القدرة لا تصلح للضدين وان العجز صفة وجودية تقابل
القدرة تقابل الضدين لا العدم والملكة ص فيه مسلكان احدهما القدرة على الفعل
لا تصلح للضدين عند الاشعري واكثر اصحابه لان الضدين يستحيل اجتماعهما معا في
محل واحد وقالت المعتزلة تصلح لهما قال ابن القشيري وعند معظمهم يستحيل المخالفات
التي لا تضاد وقال القلانسي من اصحابنا انها تصلح لهما على البدل وتعلله الاستاذ
ابو منصور عن ابي حنيفة وان بزيع ومختار مذهبهم ان الاستطاعة اذا اقترنت
بالايمان صلحت له ولا يصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا
من اقترانها بالايمان لصلحت له بدلا من صلاحها للايمان ولهذا منعوا تكليف الاطفال
لان قدرة الكافر على كفره لو اقترنت بالايمان بدلا من اقترانها بالكفر لصلحت
للايمان بدلا من صلاحها للكفر فهي تصلح للايمان على وجه فلم تكلف الكافر ما لا طبيعة
اذا كلف بالايمان والمعتزلة لا يقولون بهذا ومن هنا فاوقهم من قال من اصحابنا

سلاحيا على البدل واما الاشعري رحمه الله وجمهور اصحابنا فون ذلك
ويقولون استطاعه الايمان توفيق واستطاعه الكفر خذلان ولا يصلح احدهما
لما يصلح له الاخرى لاستحالة اجتماع الضدين واحتجوا بقوله تعالى فصاروا فلا يستطيعون
سبيلا فدل على ان استطاعه الهدى لا تصلح للضلال وقوله صلى الله عليه وسلم
اعمدك ووعدك ما استطعت فلا تستعني عز وجل في كل بغيته وكل طرفه نطرفها
لا تعارف في ذلك الى استطاعه خلقها الله عنده ومستفي يذهب العامل صلاحيا
لذلك الفعل ولغيره من الافعال الاستغناء عن قدرة الامداد وهو محال وقال الامام
في المعالم عندي انه ان كان المراد من القدرة سلامة الاعضاء فهي صالحة للفعل
والترك وان كان المراد ان القدرة مالم ينضم اليها الداعية الجازمة المرجحة فانها لا
تصير ضدا لذلك الامر وعند حصول ذلك المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق واعلم
ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على ان الاستطاعة مع الفعل او قبله والصحيح عند
الاشعري انها معه فهذا مع سلامة موجودة حال كونه كسبا فوجب ان يكون مع
الكسب اذ هي عرض لا تبقى وقد قال تعالى لن تستطيع معي صبرا فنفى استطاعة الصبر
عنه لما اراد نفي الصبر عنه ودل على ان وجود الاستطاعة توجب وجود المصبور وذلك
يوجب ان يكون القدرة مع الفعل **الثالثة** اختلف الاصوليون في العجز فذهب المعتزلة
الى انه صفة وجودية قائمة بالعاجز تضاد القدرة والعقل بينها تقابل الضدين
وذهب الفلاسفة الى انها عبارة عن عدم القدرة ممن شانه ان يكون قادرا والعقل
منها تقابل العدم والملكة وتوقف الامام في المحصل لعدم الظفر بدليل يدل على نفي
من ذلك واختار في المعالم الثاني محتجا بانا نتصور ناهدا العدم حكما كونه عاجزا
وان لم نعقل منه امرا اخر فدل على انه لا يعقل من العجز الا هذا العدم ووجه بانها يترتب
المسلمين على مسئلة خلق الافعال كما اشار اليه المصنف بقوله ومن ثمة اي انه لما كان
ليس للعبد تاثير بقدرته وان القدرة في الحقيقة هي قدرة الله لزم منه امتناع وقوع
الفعل بين قادرين وان العجز ضد القدرة ولما انتفى عن العبد تاثير القدرة ثبت له
العجز وبعضهم جعل الماخذ البنى ان دخول مقدور تحت قدرتين محال ومراده
بالاختراع تاما دخول مقدور تحت قدرتين احداهما قدرة الاختراع والثانية

قدرة الاكتساب فخابر وبت بهذا ايضا ان المتولدات خلق الله كالام في المضروب
والانكسار في الزجاج ونحوه وعند المعتزلة خلق العبد ومن ثمة قالوا ان المتولد
لم يمت باجله وعند الفعل يفعل الله عقيبه في الحيوان الموت تنبيه وجه
ادخال المصنف هذه المسئلة في مسائل التصوف وهي من مسائل الكلام شدة تعلقها بالحقيقة
الباعثة على العمل فانه اذا علم ان الله خلق العبد وافعاله وارسل الرسل وانزل الكتب
واجرى على العباد ما علمه من احوالهم فمن كان في علمه وسابق مشيته سعيدا يسره الطاعة
ومن كان ملكشه منعه منها ثم الاعتماد بالخاتمة وبناها على السابقة والذريعة
دطايه لعباده بالحجة وقيام الحجة والحقيقة تصريفه في خلقه بما شاء وكيف شاء
وقد اجتمعا في قوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين
فهذه حكمة الحقيقة بالغة الشريعة والا تفي باطن عن ظاهر ولا ظاهر عن باطن وقال
الامام في المطالب هذه ليست مستقلة بنفسها بل هي تعيد مسئلة اثبات الصانع وذلك
لان القوم في اثبات الصانع هو ان الامكان محوج الى المؤثر والمرجح فوجب الحكم بافتقار
كل الممكنات الى المؤثر والمرجح ص ورجح قوم التوكل واخرون الاكتساب وذلك
الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار ومن ثمة قيل ارادة التجريد داعية الاسباب
شهوة خفية وسلوك الاسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العليا وقد يلبي
الشيطان باطراح جانب الله تعالى في صورة الاتباع وبالكسل والتماهن في صورة
التوكل والموفق يجتنب كلا ويعلم انه لا يكون الا ما يريد ولا سبعنا علما بذلك
الا ان يريد سبحانه وتعالى س في تفضيل التوكل على الاكتساب مذاهب احدها
التوكل لانه مشاعر مجاهدات والاجر على قدر النصب ولانه حاله صلى الله عليه
وسلم وحال اهل الصفة وفي الحديث الصحيح في صفة الداخلين الجنة بغير حساب وعلى
ربهم يتوكلون وثانيها الاكتساب لقوله صلى الله عليه وسلم ما اكل احد طعاما
قط اطيب من ما كسب بيده رواه البخاري ولانه الجاري من فعل الاكابر من الصحابة
وغيرهم من السلف وثالثها وهو المختار انه يختلف باختلاف حال الشخص فان
كان ممن تؤمن طاعته الله على كسبه ولا يتسخط عند تعذر الرزق ولا تشرف نفسه
الى ما في ايدي الخلق فالتوكل في حقه افضل والله تعالى يقوم له بالكفاية اذا راه على الطاعة

كما قال تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وفي الحديث لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا اي تغدو جياعا من الجوعة وتروح ممتلية البطون لمن غلبه الطير فهو المغلوب وفيه اشارة خفية الى طلب ما يشتد وصفه خاصة ولا يحل هم غد على يومه فالمعتبر على ذلك هو المراد من الحديث ولله در القائل ومن يتق الساعات في جمع ماله مخافة فقرا فالذي فعل الفقر وان كان من عياله ان يتسخط او يضطرب قلبه وتستريح فيه الناس الكسب اولى ان الاستمرار على التوكل بالقلب وتركها ايهم من ترك الكسب والسعي في طلب الرزق لا يقدح في التوكل لان الكسب من رزقه ايضا فانه المقوي على الاعمال واما المذموم الكاسل الذي تسميه كثير من الطالبين التوكل وفي هذا القول جمع بين ادلة الفريقين وهو نظير جواز الصدقة لجميع المال لمن قوي ووثق من نفسه والمنع لمن لم يصل الى هذه الرتبة وحمل اختلاف الاحاديث على هاتين الحالتين وهذا ما نقله الحليمي في المنهاج وجعل الاستكثار من نوافل الصيام والصلاة اذا لم يضر بهما ولم يستغلها نظير ذلك قال البيهقي في شعب الايمان وعليه اكثر اهل المعرفة وقد سئل ابن سالم البصري لم يتعبدون بالكسب دون التوكل فقال التوكل حال رسول الله صلى الله عليه وسلم والكسب سنته وانما استثقل الكسب لضعف حين اسقطوا عن درجة التوكل ثم استطاعوا عن درجة طلب المعاش بالمكاسب التي هو سنته ولو اذلك فملكوا وقال الشيخ عبد الله بن ابي جمرة ان فقيرا كتب فتوى ما تقول السادة في الفقير المتوجه هل يجب عليه الكسب فاجاب من تولد الله ضمن ان يكون توجهه دائما لا فتوى فيه فالتشبث عليه حرام وان كان في بعض فرض فالكسب عليه واجب قلت الشيخ فما تقول هذا ما ابدعه وكيف يعضد حديث ان الله يكفل برزق طالب العلم اي انه لما استغرق بالطلب وقته ولم يمكنه مع ذلك الكسب تكفل الله الرزق عليه بلا واسطة السبب فهذا وجه خصوصية العلم وان كان الله تكفل برزق جميع العباد وذكر البيهقي قبل ذلك ما خرج منه قول رابع وهو قول عليه وهو تعاطي الاسباب مع اعتقاد ان السبب هو الله فانه ان شاء حرمه ثم السبب مع تعاطيه له فيكون تقته بالله واعتماده عليه وهو تعالى لا يستجيب في اتصال ذلك المنفعة اليه مع وجود السبب وكون فائدة التشبث دافع من القدر لا كما يزعم كثير من الناس وهي طريقة الانبيا

وانا اسال الله نظر الرضا والمنة على كل ما يقربني اليه ويحظى عليه مقرونا بالقبول
في الدارين برحمتك يا ارحم الراحمين • تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه

وجد خط المولف هذا الشرح فتح الله في بدته ونفع المسلمين بركته حاشيه بعد البيت
الذي انشدها في حتم الشرح وهي وما اعظم مصيبة من يعرف ويخالف ويعظي
الناس على الدين ثم تعالى الله اخرج من البين ولولا الرجا لتصاعدت الحسرات ودمت
الزفرات وكان الاسادين فورك تقول في مجلس الذكر ما ذيه الحق واقل الاربان
يكون من خيط ذكر الخادم الذي يطعام حره ودخانه واصلاحه واسقايته فلا يحرم
ذوقه فلو وصل الحاضرون غدا الى لطافه ووقفوا على الحاشيه تعلقنا بهم
• لاحق الله طيبي ان رفعت يدي اليه اسئله من جبك الفرجا • وعلى اهله هم
مختلفون فقوم ارباب التوحيد وقوم هم ارباب الوجد لقوم خرقهم ولقوم جرعه
ولقوم كلام وان احب القوم منهم انهي ○ واحسن وجه
وصلى الله على سيدنا محمد خير خلقه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
وافق الفراغ من نسخه عشيه يوم الخميس المحرم الحرام من شهور سنه ثلاث
من شهور سنه اثنين وتسعين وسبعمايه
على يد اضعف عباد الله واحوجهم الى عفو ربه وغفرانه محمد بن محمد الواسطي الشافعي عفر الله
ولوالديه ولمشايخه ولجميع المسلمين امين





Ms
49.297
K62 hiA



Recent Dup. 1929

MS
349.297
K62 AiA

امانت السید مصطفی سمیسه

مع کتب ترینا هوسک

نسخه محمد الواسطي الشافعي

سنه ٧٩٢ هجريه

Cl 204:39
5-714

Recat. Aug. 1920