

نَشْرُ البُنُودِ
عَلَى
مَرَاتِي السَّعُودِ

تأليف:

سيدي عبده بن ابراهيم العلوي الشنقيطي

الجزء الأول

ترجمة المؤلف

ولادته :

ولد سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي بعد منتصف القرن الثاني عشر الهجري بقصر تجكجة وهي القاعدة العامة آنذاك لامارة تكانت في شنقيط .

نسبه واسرته :

يرقى نسب المؤلف الى سلالة مولاي سليمان بن عبد الله الكامل بن الحسن المثني بن الحسن السبط بن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وقد نزع اجداده الى الصحراء ، وعرفوا هناك بقبيلة « اداو علي » .
طلبه للعلم :

درس المؤلف بادية ذي بدء على يد والده الذي كان من رجالات العلم والتصوف في عصره ، ثم تلقى فيما بعد علومه عن عدد من كبار علماء الصحراء كالشيخ سيدي المختار الكنتي والشيخ سيدي عبد الله الفاضل اليعقوبي والحاج احمد خليفة العلوي ، ولما حل بفاس قضى بها نحو عشر سنوات حيث أخذ عن بعض فطاحل علمائها كالشيخ بناني والشيخ التاودي بنسودة رحمهما الله .

وقد نال المؤلف حظوة لدى السلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي استقدمه من الصحراء ، وذلك لاهتمامه ... طيب الله ثراه - بالعلم والعلماء ، فكان في ذلك كما قال عنه صاحب « الوسيط » وصاحب « الاستقصاء » (شديد الاهتمام باقصى المسلمين من أهل مملكته حتى أنه يعلم أهل الخير من كبار أهلها وأهل الشر) وقد أنعم مولاي محمد بن عبد الله على هذا العالم الصحراوي ، فأوفده ضمن البعثة التي عينها برأسة ابن عمه مولاي اليزيد للتوجه الى الحجاز ، حيث أتاحت للمؤلف هناك اتصالات مفيدة مع كبار الشيوخ والعلماء .

مكانته العلمية :

نعم المؤلف بتقدير فائق من أفاضل العلماء حتى أنهم كانوا يعتبرونه أعلم رجل عرفته الصحراء المغربية ، ومما ذكر في حقه ، وصف بعضهم له بأنه « فريد دهره وعالم عصره » أو كما نعتة آخر بكونه « مجدد العلم بقطر شنقيط » .

تلاميذه :

تتلمذ على المؤلف جم غفير من علماء الصحراء وطلابها ، وتخرج على يده علماء أجلاء لا من شنقيط وكفى ولكن أيضا من السنغال وما جاورها من بلاد السودان وأفريقيا .

وفاته :

توفي المترجم له برياطه العلمي القريب من « تجكجة » عن عمر يناهز الثمانين وذلك في حدود 1233 هـ .

الداى ولد سيدى بابا
وزير الاوقاف والشؤون الاسلامية

مقدمة

يعتبر علم أصول الفقه الذي يعرف منه تقرير مطالب الاحكام الشرعية وطرق استنباطها - من العلوم الاسلامية العريقة ، المنمة بموضوعاتها ومنهجها ، عن خصائص اساسية في الفكر العلمي عند المسلمين ، والمعبرة - بصفتها هذه - عن عمق استشفاف هذا الفكر ، للمسائل - وشمولية استيعابه لها ، وقدرته العبقريية على الفوص والاستنباط والتنظير والتقرير ، والتبحر في ذلك ، وارتداد ارحب الافاق في مضماره .

وقد نالق فكر المسلمين في فروع شتى من المعرفة كالرياضيات والطب وسواهما ، واجتهدوا في بحوثهم حولها اجتهادات رائدة انت بهم الى الاسهام في تطوير محتواها والنميد - من ثم - لما اصابته مثل هذه الفروع العلمية في العصور الحديثة من باهر التقدم على الصعيد النظري والعملي سواء ، اما فيما يخص العلوم الاسلامية الصرفة - فانها تعد بطبيعة الحال - ثمرة كاملة للاجتهاد الفكري عند المسلمين ، تختلف في هذا عن غيرها من العلوم التي اسهموا فيها مع غيرهم من الامم ، وتنفرد - بالتالي - بما تنطوى عليه من الدلالة على طبيعة تفكيرهم العلمي في اطاره الخاص ، واتجاهتهم الرائدة في بناء النموذج الثقافي المتسمة به حضارتهم المتميزة .

ويستمد علم أصول الفقه - كما قال الشوكاني من ثلاثة اشياء :

الاول علم الكلام لتوقف الادلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وتعالى وصدق البلغ ، وهما مبينان فيه مقررة ادلتها في بباحته .

الثاني : العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هما عربيان .

الثالث : الاحكام الشرعية من حيث تصورهما لان المقصود اثباتها او نفيها .

وباعتبار سعة الفنون العلمية التي يتطلب الحال - هكذا - الالمام بها والتبحر فيها لامكانية خوض لوجج هذا العلم، والفوص على لآلته، فانه لم يتصد له في القديم والحديث الا فطاحل العلماء كفقيه السنة الاكبر محمد بن ادريس الشافعي ومن على شاكلته من الجهادية الافذاذ .

وأول من ألف فيه كما هو معلوم الامام الهاشمي المطلبي محمد بن ادريس رحمه الله تعالى 150 / 204 عند ما أشار عليه شيخه عبد الرحمان بن مهدي فجمع بعض القواعد في كتابه المسمى الرسالة وهو مطبوع .

ثم توالفت فيه المؤلفات المختلفة ذات المناحي المتعددة فكتب اتباع الشافعي في منحاہ ، وأصحاب أبي حنيفة في منحاہ ، كذلك ومثلهم أصحاب الامام مالك والامام أحمد ، وحاول آخرون الجمع بين الطريقة الشافعية والحنفية ، وهما الطريقتان البارزتان في هذا العلم . وكانت الكتب ما بين مختصر ، ومتوسط يأخذ اللاحق من السابق ، ويناقشه ويرد عليه أحيانا لاسيما اذا كان من غير مذهبه .

ومن أهم المؤلفات في هذا الميدان ، الرسالة للامام الشافعي ، واحكام الاحكام لابن حزم الاندلسي والمستنصفي للغزالي ، وأصول البزدوي ، وأصول السرخيسي ، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي والاحكام لسيف الدين الامدي والموافقات لابي اسحاق الشاطبي ، وارشاد الفحول للشوكاني ، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي وغيرها .

والملاحظ بصفة عامة ان كتب المتقدمين اجزل عبارة واطهر معنى واسهل موردا ، وغالبا ما كانت كتب المتأخرين تلخيصا أو اختصارا أو نظما أو شرحا لأعمال من سبقهم أو تعليقا عليها ، ولكل فائدته .

ويعتبر المؤلف الذي بين ايدينا (نشر البنود على مراقي السعود) واحدا من المصنفات القمة في هذا الفن .

وقد تفضل مولانا امير المومنين ، جلالة الحسن الثاني نصره الله وايدده، فامر بطبع هذا الاثر العلمي النفيس ونشره ، وذلك في اطار اهتمام جلالته الشريفة - حفظه الله ورعاہ - باحياء التراث الاسلامي ، واغناء نهضتنا العلمية بكنوزه ، وذخائره ، ومنح اوسع الفرص للطلبة والباحثين والدارسين ، للنهل من موارده ، والكرع من حياضه وصلا لماضيها العلمي المجيد ، بحاضرنا العلمي الزاهر ، وترسيخا لاصالة النهضة الثقافية العظيمة ، التي تشمل مختلف الآفاق في هذا البلد الامين ، تحت ظل قيادة جلالته الحكيمة النيرة .

ومادة الكتاب عبارة عن شرح ارجوزة في هذا الفن ، للمؤلف سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي واضع الارجوزة والشرح معا ، وكما يلاحظ فقد كان يطل اطلالة العالم المنفتح الواعي على بقية المذاهب فيأخذ منها ويناقش ما أخذ ويرجع ويضعف كما ستراه ، ولا ينسى مع كل هذا مالكيته التي ارتضاها واقتنع بها .

ولهذا فقد جاء هذا العمل وسطا بين الاطناب والاقتضاب ، تشعر وائت تقرؤه انك تقرأ لعالم ضليع من علماء الملة المتأخرين فتعيش مع أسلوب

عصره الذى يتميز بالمناقشة وسوق الردود للاحاطة بالنقط التي يتعرض لها من مختلف الجوانب ، ومع تمحيصه - بهذه الصورة - للمسائل ومناقشته لها ، فهو يشعرك أنه منصف في مناقشته ، ايجابي الروح في نظرتة اليها ، فاذا ما وقف أمام خلاف لفظي ، او جدال جانبي عقيم ترفع عنه قائلا : لا مشاحة في الاصطلاح .

ويستوقف فكريك وانت تقرا هذا المصنف الجامع ، كثرة نقول المؤلف عن غيره ، ولا غرابة في هذا ، فقد بين منهجه في ذلك علما بتقيده بالنقل عن كبار علماء الاسلام بشكل عام وعلماء المذهب المالكي بشكل خاص ، ذلك أن يجلي المسألة ، ويقربها الى القارىء بأسهل وامتع ما يستطيع .

ومما يتميز به ، أمانته في النقل اذا نقل ، حيث أنه يعزو كل عبارة الى صاحبها بكامل النزاهة ، وهذا ما كان ينسم به أسلافنا من العلماء رحمهم الله تعالى (يعزون الفضل لاهله والقول لصاحبه) .

وقد استعرض المؤلف رحمه الله تعالى في شرحه هذا مباحث الاصول كلها كباقة شهية ، فدونهاها أيها العالم الباحث والطالب وقد أخرجتها اليك وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية في بهاء ورواء وحلة قشيبه وطبعة انيقة بعد ان نفذت كل نسخ هذا الكتاب التي كانت مطبوعة بفاس بالمطبعة الحجرية ، فلم يكن من اليسير الحصول عليه قبل أن يقدم في هذه الطبعة الجديدة المصححة .

حفظ الله مولانا أمير المومنين ، وأدامه ذخرا لهذه الامة يرعى نهضتها ، ويصون تراثها ، ويبعث مفاخرها العلمية وامجادها الفكرية، موالة لمآثرات العرش العلوى ، في رعاية العلم والثقافة ، ومناقبه الجلى في ترسيخ أصالة هذه البلاد ، واثراء مقومتها الحضارية .

وأقر عين سيدنا الامام بصاحب السمو الملكي ولي عهده الامير الجليل سيدى محمد ، وصنوه الامير السعيد مولاي رشيد وكافة أفراد الاسرة الملكية الشريفة انه على ما يشاء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد ذى الخلق العظيم ،

وعلى آله الرهط الكريم وأصحابه الذين بهم الدين أقيم .

وبعد فيقول عبد الله بن ابراهيم بن الامام العلوى أعلاه الله :

لما من الله تعالى على باتمام النظم المسمى مراقى السعود لمبتغى الرقى والصعود ، الهمنى الله الاشتغال بشرحه فشرعت فيه مستعينا بالله ومشيراً بلفظ المحشى للكمال بن أبى شريف ، وبزكرياء لشيخ الاسلام زكرياء ، وبالمحشيين لهما ، وباللقانى لعلامة عصره بلا نزاع وواحد وقته بلا دفاع ناصر الدين اللقانى ، الا ولان شافعيان وهذا مالكى . وكلهم محشون على شرح المحلى لجمع الجوامع ، وبحلولو لابي العباس أحمد الشهير بابن حلولو القروى المالكى شارح جمع الجوامع، الشرح المسمى الضياء اللامع ، وبالقاضى أبى بكر الباقلانى وبالرازى لفخر الدين الرازى صاحب كتاب المحصول . وحيث قلت قال فى التنقيح، أو فى شرح التنقيح فمرادى شهاب الدين القرافى وحيث قلت قال فى الآيات البيئات فالقائل أحمد بن قاسم الشافعى العبادى . والآيات البيئات حاشية له على المحلى ثلاثة أسفار ابتداء الثانى من مبحث العام والثالث من الاجماع ، وهو كتاب جمع فيه من التحقيق والتدقيق وكثرة الابحاث والانتصار لصاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى ما لا يأتى الزمان بمثله ان الزمان بمثله لبخيل فسميت هذا الشرح «نشر البنود على السعود» يسر الله تعالى لى اتمامه وأجزل على فيه انعامه فمرادى

فيه ان شاء الله أن أسهل ما استصعب وأجلب كل منتخب من بحث معقول وعلم منقول ، حتى لا يعد له كتاب في الايضاح وتحرير الصواب فان هذا العلم مما الوت به الصبا والدبور وصار يبلى على ممر الدهور ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

يقول عبد الله وهو ارتسما سمي له والعلوى المنتمى

عبد الله المراد به المسمى ويرجع اليه الضمير المبتدا باعتبار الاسم وارتسم بمعنى ثبت وسمى بتثليث السين لغة في الاسم حال من الضمير فاعل ارتسم ، يعنى ان اسمه عبد الله هو أفضل الاسماء لما في الحديث من أفضل الاسماء عبد الله وعبد الرحمن ، والحقوا بهما كل ما يدل على العبودية . قوله والعلوى المنتمى ، المنتمى بصيغة اسم المفعول أى منتماه ونسبته يقال فيها العلوى بفتح العين واللام نسبة الى على بن أبى طالب كرم الله وجهه أو الى آخر من ذريته .

تنبيهه : اعلم ان الله تعالى قد يسر لى الشروع فى هذا الشرح بتججك حرسها الله تعالى من الافات ، ووقى أهلها من السيئات ، وعسرها بالعلم والدين الى يوم البعث والدين بعدما يسرلى نظم الاصل بها وذلك يوم الخميس فى جمادى الاولى عام سبعة ومائتين بعد الالف وتتمام النظم قبله بعام أسأل الله بانعامه ان يعين على اتمامه وأن يجعله خالصا ، لوجهه للرضى والامن بمنه ، والفوز بالزيادة فالكريم من استزاده زاده .

الحمد لله على ما فاضا من الجدى الذى دهورا فاضا

يعنى أنى أحمد الله على ما أفاض أى أكثر من الجدى بفتح الجيم والدال أى النفع والخير الذى جاء به صلى الله عليه وسلم بعد ما فاض أى قل وعدم دهورا متطاولة قبله صلى الله عليه وسلم .

وجعل الفروع والاصول لمن يروم نيلها محصولا

النيل بفتح النون المراد به التعلم ومحصولا بمعنى حاصلية فى الكتب والصدور ويجيء المحصول بمعنى المصدر كالمسعود والمحلوف بالفاء المرأسة لا بالفاء الموحدة والمعقول والمجلود وقد نظمها بقولى :

محلوفكم مجلودكم معقول مصادر يزنها مفعول
كذلك المعسول والمحصول فاصغ ليتا أيها النبيل
الليت بالكسر صفحة العنق .

وشاد ذا الدين بمن ساد الورى فهو المجلى والورى الى ورا

شاد الحائط علاه بالشيد بالكسر وهو الجص ونحوه كناية عن
تحسينه وشاد كجعل معطوف على أفاض وهو قوله وهو يعنى من قوله
فهو المجلى عائدا على من والمجلى السابق فى الحلبة قال الشاعر :

أتانى المجلى والمطلى وبعده الـ مسلى وتال بعده عاطف يسرى
ومرتاحها ثم الحظى ومؤمل وجاء اللطيم والسكيت له يجرى

فالمجلى بضم الميم وكسر اللام مشددة ، والمصلى على وزنه هو
الذى يتبع السابق فى الحلبة والمسلى الثالث والتالى الرابع والعاطف
الخامس والمرتاح السادس . وفى القاموس : ان المرتاح هو الخامس
والحظى هو السابع والمؤمل هو الثامن واللطيم كأمير هو التاسع ،
والسكيت كزهير ويشدد العاشر وهو آخر خيل الحلبة بفتح الحاء وسكون
اللام الدفعة من الخيل فى الرهان ، وورا فى قوله الى ورا بمعنى خلفه
قصر للوزن .

محمد منور القلوب وكاشف الكرب لذى الكرب

محمد بالجر بدل من فى قوله بمن ، وتؤيره صلى الله عليه وسلم
للقلوب بالايمان به وبمحبتة والصلاة عليه واتباعه وكاشف الكرب
بشفاعته والاستغاثة بجاهه والكرب الحزن .

وشفاعته فى الاخرة ست : الاولى فى تعجيل الحساب وهى أعظمها
وأعمها وهى مختصة به . والثانية فى ادخال أقوام الجنة بغير حساب وهى
مختصة به عند النووى ، وتردد فى ذلك ابن دقيق العيد والسبكي . الثالثة
فيمن استحق النار أن لا يدخلها وتردد النووى فى اختصاصها به وجزم

عياض بنفيه . الرابعة في اخراج الموحدين من النار ويشاركه فيها الانبياء
والملائكة والمؤمنون ، الا أن الأشتراك في مطلق الاخراج لا في قدره .
الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لا أقوام ولم ير نص في اختصاصها به .
السادسة في تخفيف عذاب من استحق الخلود في النار كأبي طالب . اللهم
بجاهه شفعه فينا وفي قرابتنا بدخول الجنة من غير حساب وبزيادة
الدرجات في الفردوس بلا مشقة ولا عتاب .

صلى الله عليه ربنا وسلمنا وآله ومن لشرعه انتمى
الشرع : السنة والدين ، والانتساب للشرع بالعمل به وتدوينه
وتعليمه وتعلمه .

هذا وحين قد رأيت المذهبا رجحانه له الكثير ذهبنا
وما سواه مثل عنقا مغرب في كل قطر من نواحي المغرب
أردت ان أجمع من أصوله ما فيه بغية لذي فصوله

هذا مبتدأ حذف خبره ، والعكس أي هذا الامر والامر هذا يعني ان
الذي حملنى على هذا النظم في أصول مالك خاصة انى رأيت الكثير من
العلماء ذهب الى ترجيح مذهبه على سائر المذاهب للحديث الصحيح
(يوشك أن يضرب الناس أكباد الأبل في طلب العلم ولا يجدون عالما أعلم
من عالم المدينة) ، أو لترجيح السلف الصالح له على مذهب غيره مع حسن
تصرفه في كل فن من القراءان والحديث والعربية والاصول وغير ذلك ،
وأیضا فان ما سواه من المذاهب مفقود في كل قطر بالضم أى ناحية من
نواحي المغرب فلا تكاد تجد من يحقق مسألة منها فضلا عن باب ولا
كتاب من كتبها كما اختصت أرض الروم وهى ، سلاسل وما والاها
بمذهب أبى حنيفة حتى انه لم يكن في وقتنا هذا أحد فيه على غيره الا
رجل من الشيعة يقول في آذانه مكان حى على الصلاة حى على خير
العمل ، وكما اختص عراق العجم بمذهب الشافعى ولم يختص اقليم
بمذهب أحمد .

وعنقاء كحمراء وزنا مضاف الى مغرب اسم فاعل من أغرب في البلاد أى أبعد فيها ، قيل فيها ذلك لبعدها في طيرانها ، ويجوز ان يكون مغرب وصفا لعنقاء . وذكروا مغربا لارادة النسبة كما قالوا ناقة ضامر وهو مثل يضرب للشئ الذى يؤجد وهى طائر تخطف الاطفال فدعا عليها حنظلة بن صفوان نبى أصحاب الرس فأهلكها الله وقطع نسلها . وقيل ذهب بها الى جزيرة ، وهى جزيرة لا يصل اليها الناس فى المحيط وراء خط الاستواء وانظر حياة الحيوان الكبرى تجد شفاء الغليل . والبغية بضم الباء وكسرهما المطلوب . والمراد بالفصول الفروع .

منتبذا عن مقصد ما ذكرا لدى الفنون غيره محررا

منتبذا حال من فاعل أجمع والموصول مفعوله ومحررا بصيغة اسم الفاعل حال منه أيضا . يعنى انى غير ذاكر فى هذا النظم كل ما ذكر فى الفنون غير الاصول من نحو كمعانى الحروف أو بيان كمسائل الحقيقة والمجاز مع كثرتها أو منطق كدلالة المطابقة والتضمن والالتزام مع تحريره أى سلامته من التطويل والحشو .

سميته مراقى السعود لمبتغى الرقى والصعود

يعنى : أنى سميت هذا النظام مراقى السعود بضم السين جمع سعد بمعنى السعادة لمن أراد الرقى الى سماء الفقه وغهم موارد الشرع ومقاصده . والمراقى جمع مرقاة بالكسر ما يرقى به كالسلم والرقى بضم الراء وتشديد التحتية وهو والصعود بمعنى .

استوهب الله الكريم المددا ونفعه للقارئین أبدا

يعنى : انى أسأل الله أن يهب لى المدد أى الزيادة فى العقل والتأييد على اكمال هذا النظام وأسأله أن ينفع به كل من قرأه الى يوم القيامة نفعا كاملا شاملا .

مقدمة

أى فى علم الاصول وهى بكسر الءال أفصح من ففتحها ، من ءدم اللازم بمعنى ءءدم ، وهى ما ىتوقف عليه الشروع فى الفن . ومقدمة الكتاب أعم منها مطلقا وهى ما ءدم أمام المطلوب لارتباط بينهما توقف على معرفته الشروع فى المطلوب أم لا ، فمعرفة الاحكام الخمسة مقدمتها وخطبة ألفيه بن مالك مقدمة الكتاب فقط .

أول من ألفه فى الكتب محمد بن شافع المطلبى

يعنى : أن أول من ألف علم الاصول فى الكتب الامام الشافعى وهو محمد بن اءريس بن عباس بن عثمان بن شافع المطلبى ، ألف فيه كتاب الرسالة الذى أرسل به الى ابن مهءى وهو أيضا أول من ألف فى مختلف الحديث المشار اليه فى طلعة الانوار بقولنا :

أولا وجمع ممكن فمختلف يضيفه الى الحديث المحترف وغيره كان له سليفه مثل الذى للعرب من خليفه

يعنى : ان غير الشافعى من المجتهءين كالصحابه فمن بعءهم كان معرفة علم الاصول سليفه له ، أى مركزا فى طبيعته كما كان علم العربية من نحو وتصريف وبيان خليفة أى مركزا فى طبائع العرب فطرة فطرم الله عليها . واللقاب كاسم المبتءا والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك اصطلاحات وضعها أئمة النحو ، وكذلك وضع أئمة الاصول الذين صنفوا فيه اسم المنطوق والمفهوم والفحوى ، والمخالفة والعام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك .

الاحكام والاءلة الموضوع وكونه هذى فقط مسموع

يعنى ، ان مما يتوقف عليه الشروع فى الفن معرفة موضوعه .
وموضوع كل فن ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الانسان لعلم
الطب ، وعوارضه الذاتية الضحة والمرض اللذان لا يبحث الطبيب الا
عنهما .

وموضوع الاصول الادلة الشرعية والاحكام . وعند بعضهم الادلة
الشرعية فقط . والى هذا أشار بقوله: وكونه . الخ . وهذا مذهب الجمهور
لانه يبحث فيه عن عوارضها الذاتية كقولهم : الأمر يفيد الوجوب ،
ويتمسك بالعام فى حياته صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص ،
والعام المخصص حجة فيما يبقى .

وحجة الاول : ان جميع مباحث الاصول راجعة الى اثبات أعراض
ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالأدلة . فالفن منحصر فى الاثبات والثبوت وفيما له نفع فى ذلك كالمرجحات
فلا خلاف بين القولين فى المعنى .

أصول الفقه

الأصل لغة : ما يبين الشيء عليه حسا كالجدار للسقف ، ومعنى كالحقيقة للمجاز والدليل للمدلول .

ولما كان تصور المطلوب في النفس أو الشعور به شرطا في تصور الطلب عقلا جرت عادة المحققين في التصنيف بالبداة بتعريف الحقيقة . فالشارع في فن لا بد أن يتصوره أولا بوجه ما والا امتنع الشروع فيه .

وأصول الفقه مركب اضافي ، يطلق تارة على جزأى الاضافة ، وتارة لقبها لهذا العلم وعلماء له . واختلف في المركب الاضافى هل يتوقف حده اللقبى على معرفة جزأيه أولا ؟ اذ التسمية به سلبت كلا من جزأيه عن معناه الافرادى وصيرت الجميع اسما لمعنى آخر ، وعلى الاول فلا بد من معرفة جزأيه ولذلك قال : (أصوله دلائل الاجمال) .

يعنى : ان أصول الفقه أدلته الاجمالية ، لان الأصل في الاصطلاح هو : الدليل ، أو الأمر الراجح كما ياتى . والدليل الاجمالى هو ، الذى لا يعين مسألة جزأيه كقاعدة مطلق الامر والنهى ، وفعله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ وخبر الاحاد ، فالتحقيق ان الأدلة نفسها ليست أصولا ، لانها موضوع الفن وموضوع الشيء غيره ضرورة ، وكذا معرفة الدلائل ليست هى الاصول على التحقيق . فمراد من قال : ان أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الاجمالية ، التصديق بتلك القواعد ، أى العلم بثبوت المحمول للموضوع ومراد الاكثر القائلين انها الادلة : القواعد الباحثة عن أحوال الادلة .

والمقاعدة قضية كلية تعرف منها أحكام جزئياتها ، نجو مطلق الامر للوجوب ومطلق النهى للتحريم ، والاجماع والقياس والاستصحاب حجة ، والعام يقبل التخصيص والخاص يقضى على العام والمطلق يحمل على المقيد بشرطه ، وخبر الآحاد يجب العمل به الى غير ذلك مما يعانم في مواضعه واحترز بالاجمالية عن التفصيلية نحو « أقيموا الصلاة » « ولا تقربوا الزنى » وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة ، والاجماع على ان لابنة الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب ، وقياس الارز على البر في امتناع ربا الفضل والنساء .

قال العبادى فى الايات البيّنات ، والشّيخ زكرياء : ليس بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار ، اذ هما شىء واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة اجمال طى كونه أمرا وجهة تفصيل هى كون متعلقه خاصا . وهى : اقامة الصلاة . فالاصولى يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقيه من الثانية .

تنبية : اعلم ان أسماء العلوم كالفقه والبيان والاصول والنحو مثلا يطلق كل واحد منها مرادا به قواعد ذلك الفن وتارة مرادا به ادراك تلك القواعد ، وتارة مرادا بها الملكة – بالتحريك – وهى سجية راسخة فى النفس تحصل للمدرك بعد ادراك مسائل الفن وممارستها . فمن عرف أصول الفقه بأنه أدلة الفقه الاجمالية نظرا الى المعنى الاول ومن قال معرفة أدلة الفقه الاجمالية نظر الى الثانى (وطرق الترجيح قيد تال) .

يعنى : ان طرق الترجيح للدلة عند تعارضها قيد تابع للدلائل الاجمالية فى الاندراج فى حقيقة الاصول . والمراد بالطرق وجوه الترجيح . (وما للاجتهاد من شرط وضح) .

ما مبتدأ ، ووضح خبره . يعنى : ان شروط الاجتهاد الاتى ذكرها فى كتابه وضح ، أى ظهر دخولها فى مسمى الاصول . يعنى : ان أصول الفقه هى الادلة الاجمالية وكيفيات الترجيح وشروط الاجتهاد . وقيل : معرفة كل من الثلاثة . وقال ابن أبى شريف : ان التحقيق دخول مباحث الترجيح فى مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانما

هي تتمات . وعليه فيقال : أصول الفقه أدلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بها اه .

واما مسائل الاجتهاد فبعضها فقهية موضوعها فعل المكلف محمولها الحكم الشرعي ، كمسألة جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ولغيره في عصره ومسألة لزوم التقليد لغير المجتهد ، وبعضها اعتقادية كقولهم : المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب ، وقولهم : خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ، ونحوهما . قال القشيري : لكن جرت العادة بادخال شروط الاجتهاد في الاصول وضعا فادخلت فيه حدا ، وانما ادخلت فيه وضعا لان غاية فن الاصول الاقدار على الاستنباط ، والاستنباط متوقف على شروط الاجتهاد ، وليست داخلة في قواعد الفن بخلاف مباحث الترجيح ، فان البحث فيها عن أحوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها ، ولا يدخل في الأصول علم الخلاف ، اذ لا يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا لأن الجدلي اما مجيب بحفظ حكم أو متعرض بابطاله كان الحكم فقها أو غيره . لكن الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا أركانها عليها ، حتى توهم اختصاصه بالفقه . وأصول الفقه ، وان كان أصلا للفقه لاحتياجه اليه فرع لاصول الدين لاحتياج كون الادلة حجة الى معرفة الصانع وصفاته .

(ويطلق الاصل على ما قد رجح)

يعنى : أن الاصل يطلق في الاصطلاح أيضا على الامر الراجح نحو : الاصل براءة الذمة ، والاصل عدم المجاز والاصل ابقاء ما كان على ما كان عليه قتاله القرآني في التنقيح .

فصل

والفرع حكم الشرع قد تعلقا بصفة الفعل كندب مطلقا

يعنى : ان الفرع هو حكم الشرع المتعلق بصفة فعل المكلف وتلك الصفة ككونه مندوبا أو غيره من الاحكام الخمسة مطلقا ، أى سواء كان الفعل قلبيا كالنية أو بدنيا كالوضوء ، قاله الناصر اللقانى عند قول خليل : فذلك لعدم اطلاعى فى الفرع على أرجحية منصوصة .

والفقه هو العلم بالاحكام للشرع والفعل نماها النامى

أدلة التفصيل منها مكتسب

الفقه لغة : الفهم والشعر والطب ، واصطلاحا هو : العلم بجميع الاحكام الشرعية العملية المكتسب من الادلة التفصيلية . والمراد بالاحكام : النسب التامة التى هى ثبوت أمر لآخر ايجابا أو سلبا ، احترازا على العلم بالذوات والصفات والافعال وعن النسبة التقييدية والشرعية الماخوذة من الشرع تصريحاً واستتباطا احترازا عن الأحكام العقلية والحسية والاصطلاحية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ، وان النار محرقة ، وان الفاعل مرفوع وان كان الحاكم فى الحقيقة فى الاخيرين انما هو العقل على المشهور ، ولكن بواسطة الحس والاصطلاح .

والعملية المتعلقة بكيفية عمل قلبى كالعلم بوجوب النية فى الوضوء وبدنى كالعلم بسنية الوتر فيشمل العمل غير المكلف لان الفقه يبحث عن افعال غير المكلف فالعلم بها من الفقه ، لانه يمنع من المحرمات كالزنى وشرب الخمر ويومر بالطاعات .

والمراد بكيفية العمل وجوبه أو ندبه أو ضدهما أو إباحته وهي المسماة عند المناطقة بالمادة وهي الدوام والضرورة وما يقابل الأمرين في نقضهما ، فخرج العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية أي المتعلقة بحصول العلم في القلب كالعلم بان الله تعالى واحد ، وانه يرى في الآخرة فعلمك بوجوب اعتقاد ان الله واحد فقه ، وعلمك ان الله واحد ليس به ، بل هو من علم الكلام ، فالمتكلم يثبت الوحدة ، والفقيه يثبت وجوبها . فالحق ان الاعتقاد وسائر الإدراكات انفعال لا فعل للنفس واذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التسامح قاله في الآيات البيّنات .

واعترض بعضهم على التقييد بالعمل بانه يخرج ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلا والبيضة فرخا . وكالرق المانع من الارث ولزوم التصرف وكالسفه المانع من لزوم التصرف مع ان الظاهر ان العلم بها من الفقه لانه يبحث عنها فيه . وجوابه عندي : ان الطهارة تستلزم حلية تناول الشيء وهو عمل ، والرق يمنع أخذ الارث وهو عمل وانح ذلك النحو .

وبقيد المكتسب خرج علمه تعالى لتعالیه عن الاكتساب والضرورة ، وعلم كل نبي وملك بما ذكر ، اذ هو ضروري حاصل مع العلم بالأدلة لا مكتسب عنها . فان قيل : هل يدخل في التعريف علم النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد بناء على الأصح من جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم فيسمى فقها أولا يسمى فيكون التعريف غير مانع؟ فالجواب كما لابن أبي شريف : ان ذلك العلم دليل شرعي للحكم فهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه و باعتبار حصوله من دليل شرعي يصح أن يسمى فقها الا أن يقال انه بواسطة تقرير الله تعالى له عليه يكون ضروريا فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ، وذكر الأدلة للبيان لا للاحتراز ، اذ لا اكتساب الا من الدليل . وبقيد التفصيلية خرج علم المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالي لانه فتوى مجتهد وفتواه حكم الله في حقه . وقال المحلى يخرج به العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى ، والنافى المثبت بهما ما ياخذ من الفقيه ليحفظه عن ابطال

خصمه ؟ فعله مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه وهذا اذا قلنا ان الخلافى يستفيد علما بثبوت الوجوب أو انتفائه من مجرد تسليمه من المجتهد وجود المقتضى أو النافى اجمالا ، وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال خصمه ، والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو النافى كأن يقول له : تنجب النية في الوضوء لحديث (انما الاعمال بالنيات) ولم يجب الوتر لحديث (خمس صلوات كتبهن الله على العباد) فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك وحينئذ ان كان الخلافى أهلا للاستفادة منه كان فقيها قاله المحشيان وهما ابن أبى شريف وزكرياء .

والخلافى صاحب علم الخلاف وهو علم الجدل . وأل في قوله : بالأحكام ، للاستغراق وقوله نماها النامى : أى نسبها للناسب فيقول : الشرعية ، الفعلية ، أى العملية . (والعلم بالصالح فيها قد ذهب) .

المراد بالعلم في حد الفقه ما يشمل الظن كما فسر به الرهونى كلام ابن الحاجب ، وجعله القرافى على بابيه واستشكل بأن الفقه كما سيأتى في تعريف الاجتهاد ظن لأن أدلته ظنية والمستفاد من الظن ظن فكيف عبر عنه بالعلم في التعريف ؟ وأجيب : بأنه لما كان الفقه ظن المجتهد الذى يجب عليه وعلى مقلديه اتباعه كان لقوته بهذا الاعتبار قريبا من العلم ويعبر عنه به ، وأجاب القرافى بقوله : كل حكم شرعى فهو معلوم أى مقطوع به لثبوته بالاجماع ، وكل ما يثبت بالاجماع فهو معلوم . وثبوت الاجماع في الحكم المختلف فيه هو الاجماع على أن ظن المجتهد حكم الله في حقه وحق من قلده .

وأجاب بعضهم بقوله : مضمون المجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع به ، فمضمون المجتهد مقطوع به . ابن أبى شريف . وهذا الدليل انما يصح عند المصوبة أى القائلين كل مجتهد مصيب والا فهو ممنوع الكبرى عند غير المصوبة . يعنى : ان المراد بالعلم بجميع الاحكام في تعريف الفقه العلم بمعنى

الصلاحية والتهىء لذلك بأن يكون له ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام . وقد اشتهر عرفا اطلاق العلم على هذه الملكة .

فالكل من أهل المناحي الاربعة يقول لا أدري فكن متبعه

يعنى : انه اذا كان المراد التهيؤ والصلاحية لا يقدر على فهم المناحي الاربعة أى المذاهب قولهم لا أدري فاتبع ذلك القول فانه يدل على الورع . ولله در القائل :

ومن كان يهوى ان يرى متصدرا ويكره لا أدري أصيب مقاتله

فقد سئل ملك رحمه الله عن أربعين مسألة ، فقال فى ست وثلاثين منها لا أدري . هذا ما اشتهر فى كتب الأصول والذى رواه ابن عبد البر فى مقدمة التمهيد على الموطأ انه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال فى اثنين وثلاثين منها لا أدري . وقال أبو حنيفة فى ثمان مسائل لا أدري ما الدهر ، ومحل اطفال المسلمين ، ووقت الختان ، واذا بال الخنثى من الفرجين ، والملائكة أفضل أم الانسان ، ومتى يصير الكلب معلما وسؤر الحمار ومتى يطيب لحم الجلالة . وكان أحمد يكثر من لا أدري . وسئل الشافعى عن المتعة أفيها طلاق أم ميراث أو نفقة تجب ؟ فقال : والله ما أدري . وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل . فسبحان من أحاط بكل شىء علما .

كلام ربى ان تعلق بما يصح فعلا للمكلف اعلمنا

فذاك بالحكم لديهم يعرف

لما ذكر الحكم فى تعريف الفقه شرع فى تعريفه فتكون ال للعهد الذكرى والصواب تغايرهما لان المذكور هنا الحكم المتعارف عند الاصوليين وهو خطاب التكليف وهو خطاب الله تعالى والحكم المذكور فى تعريف الفقه ليس خطاب الله تعالى بدليل تقييده بالشرع وما هنا لا يكون الا شرعيا ، وانما ذكر هنا لكونه من المقدمات التى يتوقف عليها المقصود اذ الاصولى تارة يثبت الحكم وتارة ينفيه، والحكم على الشىء

فرع تصوره . يعنى ان الحكم المتعارف عند الاصوليين هو كلام الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف به ومعنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غيره قاله في الآيات البيّنات .

قولهم المتعلق يعنى تعلقاً معنوياً قبل وجود المكلف متصفاً بشروط التكليف من البلوغ والعقل ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك ، وتنجيزياً بعد ذلك قولهم بفعل المكلف يعنى بما يصح أن يكون فعلاً للمكلف واخترتها على عبارتهم لما في عبارتهم من المجاز الذى لا يليق بالحدود الا بقريئته واضحة وذلك لان التكليف الازلى لا يتعلق الا بمعدوم يمكن حدوثه والمعدوم ليس بفعل في الحقيقة وتوضيحه ان لفظ الفعل يطلق على المعنى الذى هو وصف للفاعل موجود كالهئية المسماة بالصلاة والهئية المسماة بالصوم ، ويقال له الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو متعلق التكليف ، ويطلق لفظ الفعل على نفس ايقاع الفاعل هذا المعنى ويقال فيه : الفعل بالمعنى المصدرى ، الذى هو أحد مدلولى الفعل النحوى وليس هذا متعلق التكليف لانه أمر اعتبارى لا وجود له في الخارج ، قاله ابن أبى شريف .

والمكلف العاقل البالغ الذى ليس بغافل ولا ملجأ ولا مكره .

قولهم : من حيث انه مكلف بكسر الهمزة ويجوز فتحها على رأى الكسائى اضافة حيث الى المفرد ، أى : ملزم ما فيه كفلة أو مطلوب منه ووجه تناول الراجح للطلب غير الجازم والتخيير .

وتناول الثانى التخيير ان اعتبار حيثية التكليف أعم من أن يكون بحسب الثبوت كما في الوجوب والتحرير أو بحسب السلب كما في بقية الاحكام ، فان تجويز الفعل والترك يرفع الكلفة عن العبد . قاله الابهرى فتناول الفعل ما كان قلبياً أو غيره قولياً كتكبيرة الاحرام أو غيره كأداء الزكاة ، والقلبي ما كان منه من باب القصد والارادات كالنية فهو من كسب العبد لانه فعل لان القصد الى الشيء توجه النفس اليه ، وما كان منه من باب العلوم والاعتقادات كالايمان وسائر الادراكات فهو تجل وانكشاف يحصل عقب النظر في الدليل أو دونه كالضرورى فليس من

كسب العبد لانه ليس بفعل ولا تكليف الا بفعل فالتكليف به التكليف بأسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس والاستسلام بالقلب له فتسمية التصديق الذى هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار لكنه مجاز وان وقع فى كثير من العبارات .

واما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف فلا يذكر فى تعريفه . ومنهم من جعله منه فقال : خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاختضاء أو التخيير أو الوضع . والمراد بالتعلق الوضعى أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا لشيء كجعل اتلافه سببا للضمان أو يجعل شيء سببا أو شرطا له كالزوال فانه سبب لوجوب فعل الظهر . قاله التفتازانى وغيره .

وقد يرد هنا ما أورده ابن أبى شريف بقوله : قلنا : بتقدير تسليم ذلك فى الزوال لا يتمشى فى فعل غير المكلف كاتلاف الصبى والمجنون فى كونه سببا لوجوب الضمان وان كان الصبى مكلفا عندنا لكن بغير الوجوب والتحريم .

فخرج بفعل المكلف كلامه المتعلق بذاته وصفاته وذوات العالم وأفعاله وصفاتهم كمدلول « الله لا اله الا هو خالق كل شيء » « ولقد خلقناكم » « ويوم نسير الجبال » وخرج بما بعده مدلول « وما تعملون » من قوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى بناء على أن ما مصدرية . وعلى تقدير انها موصولة أى الذى تعملونه فقد خرج بما قبله .

تنبيهه : قولهم من حيث كذا يراد به الاطلاق وعدم التقييد، كقولهم: الانسان من حيث هو انسان قابل للتعليم . وقد يراد به التعليل والتقييد كقولهم : النار من حيث هى حارة تسخن . وقوله من حيث انه مكلف يحتمل كلا من الاخيرين .

قد كلف الصبى على الذى اعتمى بغير ما وجب والمحرم

يعنى : ان الصبى مكلف عندنا على ما صححه ابن رشد فى البيان والمقدمات ، وكذا القرافى فى كتاب اليواقيت فى أحكام المواقيت ، وان

البلوغ انما هو شرط في التكليف بالواجب والمحرم لا في الخطاب بالندب والكراهة والاباحة فهو ووليه مندوبان الى الفعل ماجوران ، فازالة النجاسة مثلا يخاطب بها لا على وجه الوجوب أو السنية كالبالغ بل على سبيل الندب فقط وعند الشافعية ليس مكلفا بحكم من الاحكام الخمسة فالاولى ان يقال في التعريف : بما يصح أن يكون فعلا للعباد . وقد فرق القرافى بين انعقاد أنكحة الصبيان وعدم لزوم طلاقهم بأن عقد النكاح سبب اباحة الوطء وهم أهل للخطاب بالاباحة والندب والكراهة دون الوجوب والتحریم والطلاق سبب تحریم الوطء وليسوا أهلا للخطاب به فلم ينعقد سببا في حقهم دليل .

الصحيح حديث الخثعمية التي أخذت بزبى صبى وقالت يا رسول الله ألهذا حج ؟ قال : نعم ولك أجر وقيل المأمور الولي وحده وقيل الصبى وحده وحيث قلنا ان الولي مأمور اما وحده أو مع الصبى هل الامر على سبيل الوجوب أو الندب وهو المشهور فلا يأثم بترك الامر . وعلى ان المأمور الولي وحده لا ثواب للصبى وانما هو لو اذية؟ قيل : على السواء ، وقيل : الثلثان للام والثلث للاب . وقول خليل: وأمر صبى بها لسبع ، يحتمل أن يكون الأمر له هو الولي أو الله تعالى بناء على أن الأمر بالامر بالشئ أمر به .

والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين وأضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع .

وهو الزام الذى يشق أو طلب فاه بكل خلق
لكنه ليس يفيد فرعا فلا تضق لفرع ذرعا

يعنى : انهم اختلفوا في التكليف هل هو الزام ما فيه مشقة وكلفة أو هو طلب ما فيه كلفة ؟ فاه أى نطق وقال بكل من القولين خلق كثير فعلى الاول يكون المطلوب فعله أو تركه طلبا غير جازم مكلفا به . وعلى الثانى يخرج المباح وقال بعضهم المباح مكلف به من حيث وجوب اعتقاده تنميما للاقسام ، والافغيره مثله في وجوب الاعتقاد لكن الخلاف في كونه

الزام ما فيه كلفة أو طلبه لا يفيد فرعا من الفروع لعدم بناء حكم عليه قال أبو اسحاق الشاطبي فليست من أصول الفقه ولا عوناً فيه وكل ما كان كذلك فلا ينبغي ذكره في الفن .

قوله فلا تضق .. الخ ، الذرع بفتح الذال المعجمة تمييز محول عن الفاعل يقال ضاق به ذرعاً ضعفت طاقته ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً .

والحكم ما به يجيء الشرع وأصل كل ما يضر المنع

يعنى : ان الحكم التنجيزى هو ما جاء به الشرع أى البعثة فلا حكم تنجيزياً يتعلق بنا قبل البعثة لاحد من الرسل . والدليل على انتفاء وجوده انتفاء لازمه من الثواب والعقاب بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» ولا مثيين ولا فرق بين الحكم الاصلى والفرعى فاستغنى في الآية عن ذكر الثواب بذكر مقابله الذى هو العذاب الذى هو أظهر في تحقيق معنى التكليف لان العقاب لا يكون الا على شىء ملزم من فعل أو ترك والثواب يكون على ذلك تارة وعلى غيره .

وحكمت المعتزلة العقل حيث جعلوه طريقاً الى العلم بالحكم الشرعى يمكن ادراكه به من غير ورود سمع فالحكم الشرعى عندهم تابع للمصالح والمفاسد ، فما كان حسناً عقلاً جوزه الشرع وما كان قبيحاً عقلاً منعه ، ولهذا يقولون : انه مؤكد لحكم العقل فيما ادركه من حسن الاثياء وقبحها .

والحق عندنا ان الحسن ما حسنه والقبيح ما قبحه ، وانما قيدنا الحكم بالتنجيزى لان الحكم الذى هو خطاب الله تعالى قديم وانما الحادث التعلق بالتنجيزى عند وجود المكلف بصفة التكليف ، واما بعد مجيء الشرع اذا تعارضت الادلة أو عدمت ولم يظهر لنا نص فى شىء بخصوصه فالحكم الاصلى فى الاثياء قبل عروض ما تخرج لاجله عن ذلك الاصل المنع كراهة أو تحريماً فى الضار على قدر رتبته فى المضرة كآكل التراب وشرب تبعة وشمها لقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار) أى فى ديننا .

والاصل فى المنافع كأكل فاكهة لمجرد التشهى والتفكه الاذن ندبا
أو وجوبا على قدر مصلحته لقوله تعالى فى معرض الامتنان « خلق لكم
ما فى الارض جميعا » ولا يمتن الا بجائز فيه نفع .

قولنا قبل عروض .. الخ ، كالاموال والدماء والاعراض الاصل
فيها التحريم وقد يعرض لها ما يجوزها مع ان هذه ورد فيها نص وهو
قوله صلى الله عليه وسلم : « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم
حرام » .. الحديث ، والكلام فيما لا نص فيه

وذهب أبو الفرج المالكى وكثير من الشافعية الى الحكم بالاباحة
قبل وجود الشرع ، والابهرى الى المنع مستدلا بقوله تعالى « وما
ءاتاكم الرسول فخذوه » أى وما لا فلا . قال حلولوا فى أكل التراب بعد
ما ذكر أنه يضر : لكن يتردد النظر فى مفسدته هل تنتهى الى رتبة
التحريم أو لا ؟ وسكت القول المفصل عن الشىء اذا لم تكن فيه
مصلحة ولا مفسدة ولعله لعدم وجوده .

ذو فترة بالفرع لا يـراع وفى الاصول بينهم نزاع

راع كروع أفزع متعدد ، ولازم يعنى : ان أهل الفترة لا يروعون
أى يعذبون بسبب تركهم للفرع كالصلاة مثلا لعدم تكليفهم بها . وهم
من كان بين رسولين لم يرسل الاول لهم ، ولا أدركوا الثانى . قاله فى
الآيات البيئات ، ثم قال : فلا خلاف بينهم انها لا تثبت الا فى حق من
أرسل اليهم ، نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى
يجرى فيه هذا النزاع ؟ فيه نظر اه . والمتفق عليه نظمه الجزائرى
بقوله :

قد أجمع الانبيا والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد فى الملل
وحفظ مال ونفس معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل

واختلف فى تعذيبهم بترك الاصول من الايمان والتوحيد . ومثلهم
من لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبى ولا عرف أن فى العالم من يثبت الاها .

قال العبادى : وما نرى ان ذلك يكون . قلت : يمكن فى الاصم اذا لم يهتد بالاشارة والقرائن ، ومبنى الخلاف هل يجب الايمان والتوحيد بمجرد العقل ؟ أو لابد من انضمام النقل . العبادى . وهذا صريح فى ثبوت تكليف كل أحد بالايمان والتوحيد بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يرسل اليه وفى تعذيب أهل الفترة بترك التوحيد ، وهذا اعتمده النووى فى شرح مسلم لخبار النبى صلى الله عليه وسلم ان الذين مضوا فى الجاهلية فى النار .

وحكى القرافى فى شرح التنقيح الاجماع على تعذيب موتى الجاهلية فى النار وعلى كفرهم ولولا التكليف لما عذبوا . والذى عليه الاشاعرة من أهل الاصول والكلام انهم لا يعذبون وأجابوا عن جماعة منهم صح تعذيبهم بأن احاديثهم آحاد لا تعارض القاطع الذى هو « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وبأنه يحتمل أن يكون لأمر مختص به يقتضى ذلك ، علمه الله ورسوله نظير ما قيل فى الحكم بكفر الغلام الذى قتله الخضر عليه السلام مع صباه وبأن ذلك خاص بمن بدل وغير بما لا يعذبه كعبادة الاوثان .

ثم الخطاب المقتضى للفعل جزما فايجاب لى ذى النقل

يعنى : ان الخطاب الذى هو كلامه تعالى النفسى اذا اقتضى ، أى طلب من المكلف فعل الشىء أى ايجاده اقتضاء جازما فذلك الخطاب يسمى ايجابا ، ومتعلقه واجب ومتعلق الندب مندوب ، أو متعلق الكراهة مكروه ، ومتعلق التحريم حرام ، ومتعلق الاباحة مباح ، قاله حلولا .

والمراد بذى النقل ، الاصولى الذى ينقل مسائل الفن فى الكتب أو يرويها دون تأليف .

(وغيره الندب) . يعنى : ان الخطاب المقتضى من المكلف أو الصبى ايجاد الفعل اقتضاء غير جازم بأن جوز تركه فذلك الخطاب ندب أى يسمى به . فخرج بغير جازم الايجاب لانه لم يجوز تركه .

وما الترك طلب جزما فتحريم له الاثم انتسب

الترك مفعول طلب قدم عليه . ان الخطاب الذى اقتضى التـرك
للشئ بمعنى الكف عنه طلبا جازما فذلك الخطاب يسمى تحريما . قوله
له أى لفعل المحرم انتسب الاثم كما ثبت الاجر فى تركه . وجزما بمعنى
مجزوم يعنى طلبا مجزوما به .

أولا مع الخصوص أولا فع ذا خلاف الاولى وكراهة خذا

لذاك

بسكون واو أولا . يعنى : ان الخطاب الطالب للتـرك طلبا غير جازم
فان كان مدلولا عليه بالخصوص أى التتصيص على النهى عنه فهو الكراهة
وان كان غير مخصوص بل استفيد النهى من الاوامر اذ الامر بالشئ نهى
عن تركه فهو خلاف الاولى . قوله أولا الاول معناه أولا جزم لكن مع
الخصوص كالنهى فى حديث الصحيحين (اذا دخل احدكم المسجد فلا
يجلس حتى يصلى ركعتين) والاشارة فى قوله فع ذا للخطاب المدلول عليه
بغير المخصوص وهو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من اوامرها .
والاشارة فى قوله لذلك للخطاب المدلول عليه بالنهى المخصوص ولا يخرج
عن المخصوص دليل المكروه حال كون الدليل اجماعا أو قياسا ، لان دليله
فى الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص
وكما يسمى الخطاب المدلول عليه بغير المخصوص خلاف الاولى يسمى
متعلقة بذلك . وتسمية الخطاب بالكراهة أو خلاف الاولى بمعنى انه
مثبت لهما ، وسواء كان متعلق خلاف الاولى فعلا كفطر مسافر لا يتضرر
بالصوم أو تركا كترك صلاة الضحى اذ لم يرد فيه نهى مخصوص لكن
الانسان فى الجملة منهى نهى تنزيه عن ترك مندوبات الشرع فالطلب فى
المطلوب بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف
فى شئ أمكروه هو أم خلاف الاولى ، اختلاف فى وجود المخصوص فيه
كصوم يوم عرفة للحاج ، فهو مكروه لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن
صيام عرفة بعرفة . وقيل خلاف الاولى لانه صح انه عليه السلام كان
مفطرا فيه . وزيادة قسم خلاف الاولى من صنع المتأخرين للفرق بين

ما هو أشد وغيره . واما الاقدمون فيطلقون المكروه على القسمين . وقد يقولون في ذى النهى المخصوص مكروه كراهة شديدة وينبنى عليهما كون الاحكام خمسة أو ستة وبعضهم يعبر بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر . وفسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر ، ولا مانع ان يراد بالمقصود القصد بالاصالة وبغير المقصود بالتبع . قاله فى الآيات البيّنات .

وقد يعبر عن المحرم بالمكروه فكثيرا ما يقول المجتهد أكره كذا يعنى انه حرام .

.. والاباحة الخطاب فيه استوى الفعل والاجتناب

يعنى : ان الاباحة التى هى القسم الخامس أو السادس من الاحكام الشرعية هى الخطاب المستوى بين فعل شىء وتركه كالاستمتاع بالمطعم والمأكّل والمشرب المباحة .

وذهب بعض المعتزلة الى أن الاحكام أربعة . باسقاط الاباحة . قال الفهرى : والصحيح انها خطاب تسوية فهو حكم شرعى اذ هى التخيير بين الفعل والتترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع ، ورفع الاباحة نسخ ، وقيل الاحكام اثنان التحريم والاباحة وفسرت بجواز الاقدام الشامل لبقية الخمسة وعليه يتخرج قوله صلى الله عليه وسلم (أبغض المباح الى الله الطلاق) فان البغض يقتضى رجحان طرف التترك والرجحان مع التساوى محال الا أن ما أخذ من البراءة الاصلية ليس بحكم شرعى . واليه اثار بقوله :

وما من البراءة الاصلية قد اخذت فليست الشرعية

يعنى : ان الاباحة المأخوذة من البراءة ليست حكما شرعيا بخلاف ما أخذت من الشرع . فالاولى كشربهم للخمر فى صدر الاسلام قبل أن يرد فى اباحتها نص من تقرير أو غيره بل هى اباحة عقلية .

وهى والجواز قد ترادفا فى مطلق الاذن لدى من سافرا

يعنى : ان لفظى الاباحة والجواز قد ترادفا عند بعضهم على معنى هو مطلق الاذن فى الفعل ، فعلى هذا يدخل فىهما المخير فىه والمندوب والواجب وتكون الاحكام اثنين باعتبار المنهى والمأذون فىه .

والعلم والوسع على المعروف شرط يعم كل ذى تكليف

يعنى : ان الخطاب على قسمين خطاب وضع لا يشترط فى اكثره علم المخاطب ولا قدرته ، وخطاب تكليف يشترط فى جوازه ذلك . فالعافل والساهى والنائم غير مكلفين عند الاكثر . وجوزه قوم ، والقولان عن الاشعري بناء على أنها مانعة من الوجوب والاداء ، وجه الاول ان الذى يطلب بالتكليف قصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الامتثال وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والعافل ومن فى حكمه لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه ، وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما اتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة غافلا لوجود سبببهما ودليل اشتراط العلم فى التكليف قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى « مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » والفرق بين التكليف المحال كما هنا والتكليف بالمحال الآتى فى الملجأ والمكره هو كما قال ابن العربى : ان الاول الخلل فىه من جهة المامور ، والثانى من جهة المامور به . وما ذكره عياض فى الشفاء من الاتفاق على خروج الساهى والنائم عن حكم التكليف ، وقول ابن الحاجب فى المنتهى المخطيء غير مكلف اتفاقا ، قال حلولوا : انما ذلك فى عدم المواخذة بالاثم .

(واعلم) ان الشأن عند أهل الأصول أن يتكلموا أولا فى المسألة على الجواز العقلى فان امتنع الشيء عقلا علم ضرورة امتناع وقوعه ، وان جاز عقلا نظروا بعد ذلك هل وقع فى الشرع أو لا؟ فاذا قال الأصولى : يجوز ذلك أو يمتنع فانما مراده فى العقل ، وكذلك يشترط فى خطاب التكليف القدرة على المكلف به فالعاجز عن شىء غير مكلف بفعله لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » أى طاقتها فلا يجوز تكليف الملجأ وهو من لا مندوحة له عما أُلجئ إليه كالملقى من شاهق جبل على شخص يقتله يمتنع تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه لعدم

قدرته على ذلك ، وقيل يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بالمحال ، وكذا يمتنع تكليف المكروه وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكروه عليه أو بمقابله على الصواب لعدم قدرته على الامتنال فان الفعل للاكراه لا يحصل به الامتنال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه .

والمراد بالمكروه الذى لا اختيار له بل صار مضطرا واما من له اختيار وتتحرك دواعيه فمذهب أهل الحق فيه انه مكلف بالمأمورات والمنهيات . وأجازت المعتزلة ان يكره على فعل المنهى عنه ومنعوا ان يكره على فعل العبادات ؟ واما حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكروه بنقيض القتل فمحموله على التكليف من حيث اثاره نفسه على المقتول بالبقاء على مكافئة الذى خيره بينهما المكروه بقوله أقتل هذا والا قتلتك . فيأثم بالقتل من جهة الايثار لا من جهة الاكراه .

وقولنا : لا يثاره نفسه بالبقاء هو هكذا فى عبارة المحلى ، وتعبه فى الآيات البينات بما نصه (هذا لا يأتى اذا كان المكروه به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء الا اذا كان المكروه به مفوتا لنفسه الا أن يجب ان هذا مفهوم بالاولى) . وفيه أيضا ما نصه (ربما يقال فى غير المكافى يكلف بالمكروه عليه ارتكابا لأخف الضررين هذا اذا كان المقتول غير مكافى للمكروه واما اذا كان المكروه مكافئا للمقتول فعلى قياس ذلك ربما يقال يكلف بنقيض المكروه عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لأخف الضررين لان قتل المكروه أخف لان المأمور بقتله أعظم حرمة) بقى ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكروه به والمكروه عليه القتل اما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه . قال ابن العربى : والمشهور قتل المكروه بفتح السراء وكسرها . حلولوا : ولعله فيمن يصح منه الاكراه كالسلطان والسيد لا مطلقا ويشترط مع العلم والقدرة شروط أخر يختص بكل عبادة شروط منها . والامتنال : هو افتعال من مثل بوزن ضرب أى قام وانتصب فمعناه القيام والانتصاب للاتيان بالمأمور به أو من المثل بمعنى الشبه فمعناه على هذا: الاتيان بمثل المأمور به ، والمندوحة: السعة كالمنتدح من ندحت الشيء اذا وسعته .

ثم خطاب الوضع هو الوارد بأن هذا مانع أو فاسد
أو ضده أو انه قد أوجبا شرطا يكون أو يكون سببا

هذا شروع منه في تعريف خطاب الوضع ، سمي خطاب الوضع لان
متعلقه الذي هو كون الشيء سببا مثلا ثابت بوضع الله تعالى أى جعله ،
فمعناه ان الله تعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا أنى حكمت بكذا .
قاله القرافي .

يعنى ان خطاب الوضع هو الخطاب النفسى الوارد بكون الشيء
مانعا من شيء آخر كالحيض فانه مانع من صحة الصلاة أو بكون الشيء
فاسدا أو صحيحا أو موجبا لغيره سواء كان الموجب شرطا أو سببا
فالشروط يلزم من عدمه العدم والسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه
العدم ، فان في قوله أو أنه بالفتح والضمير يرجع الى اسم الاشارة
والمشار اليه الشيء ، ووصف الخطاب النفسى بالورود مجاز والمراد به
التعلق بقرينته استحالة الحقيقة والعلاقة للزوم ، فان من لازم الوارد
بالشيء تعلقه به . قاله في الآيات البيينات .

والشيء يتناول فعل المخاطب وقوله واعتقاده ولا يشترط في أكثر
خطاب الوضع العلم ولا القدرة . وقد يعرض له أمر خارج يوجب اشتراط
ذلك ككل سبب هو جنائية بالنسبة الى العقوبة دون الغرم وكذلك كل سبب
في نقل الاملاك في المنافع والاعيان يشترط فيه العلم والرضى وكـون
الصحة والفساد من خطاب الوضع خلاف ما اختاره ابن الحاجب من أن
الحكم بهما أمر عقلى . قال الرهونى : وهو الحق . لانهما صفتان للفعل
الحادث وحدوث الموصوف يوجب حدوث الصفة فلا يكونان حكمين
شرعيين وان توافقا على الشرع ه .

وعد القرافي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهى اعطاء
الموجود حكم المعدوم وعكسه كتقدير الاثمان في الذمم والاعيان في السلم
في ذمة المسلم اليه ، والذمة نفسها هى من جملة المقدرات لانها معنى
شرعى مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام . قال :

والشرح للذمة وصف قاما يقبل الالتزام والالزام
وعد الآمدى الرخصة والعزيمة من خطاب الوضع (وهو من ذلك
أعم مطلقا)

يعنى : ان خطاب الوضع أعم مطلقا من خطاب التكليف ، يجتمعان
في الزنى والسرقة والعقود فانها أسباب تعلق بها التحريم والاباحة ،
وهى أسباب العقوبات وانتقال الاملاك . وكذلك الوضوء وستر العورة
شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكليف والنكاح واجب
أو مندوب أو مباح وهو سبب في اباحة الوطء . والبيوعات مباحات
وسبب لاباحة التصرف في ملك الغير وينفرد الوضع بأوقات الصلوات
فانها أسباب لوجوبها والحيز مانع ولا ينفرد التكليف اذ لا تكليف الا
له سبب أو شرط أو مانع . قاله القرافي في التتقيح، وشرحه . وجعلهما
في الفروق بينهما عموم من وجه وهو الصواب .

(والفرض والواجب قد توافقا) .

(كالحتم واللازم مكتوب ..)

يعنى : ان الواجب والفرض يطلقان اصطلاحا على ما الاثم في
تركه ثبت دليل قطعى أو ظنى فعلى هذا يتراد فان مع الحتم واللازم
والمكتوب ان أريد به ذلك المعنى نحو (اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا
المكتوبة) (وخمس صلوات كتبهن الله على العباد) وقد يطلق الواجب
على مقابل الركن وقد يطلق الفرض أيضا على الركن وعلى ما لا بد
منه .

والفرض عند أبى حنيفة ما ثبت دليل قطعى كقراءة القرءان في
الصلاة الثابتة بقوله تعالى : « فاقرءوا ما تيسر من القرءان » والواجب
ما ثبت بديل ظنى كقراءة الفاتحة فيها الثابتة بحديث (لا صلاة لمن لم
يقرأ بفاتحة الكتاب) وهو آحاد فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة
عنده . قوله (مكتوب) بالجر عطف على الحتم بعاطف محذوف . (وما
فيه اشتباه للكراهة انتمى)

يعنى : ان المشتبه ينسب للكراهة ، أى يقال فيه مكروه قاله ابن رشد فى المقدمات ومثل له بقوله صلى الله عليه وسلم (الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات) أى مكروهات .

وليس فى الواجب من نوال عند انتفاء قصد الامتثال فيما له النية لا تشترط وغير ما ذكرته فغلط

يعنى : ان الواجب الذى لا يتوقف صحة فعله على نية لا نوال فيه أى أجر اذا لم ينو فاعله حين التلبس به امتثال أمر الله تعالى وذلك كالامامة فى الصلاة والانفاق على الزوجات والاقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والعوارى ودفن الديون فهى وان وقعت واجبة مبرئة للذمة لا ثواب فيها . قاله القرافى فى التنقيح . الامسألة الامامة .

واما ما تتوقف صحة فعله على نية ففيه الثواب وان لم ينو الامتثال .

واحكم بالغلط على غير ذلك لمخالفته للقرافى وغيره أعنى ما ذكر بعض شروح خليل من توقف الاجر على نية الامتثال توقفت صحة الفعل على نية أم لا وحقيقة النية وحكمتها وما تشترط فيه وما لا تشترط نظمانه بقولنا :

والنية القصد لان تميلا	لصوب حكمه علا مفعولا
حكمتها التمييز والتقرب	فيما الى التعبدات ينسب
وغيره التمييز مثل الاثتيرا	لبعض أيتام عليهم حجرا
فما نهى عنه وما لا يطلب	لا نية فيه اتفاقا تجب
كما تمحض من الامر لما	ليس عبادة كاعطا الغرما
كقربة تعينت للرب	كنية ذكر وفعل القلب
واوجبها لغير ما ذكر	اما اتفاقا أو على الذى شهر

يعنى : ان النية هي قصد امالة الفعل الى جهة الحكم الشرعى بأن ينوى ايقاع الفعل على الوجه الذى أمر الله به أو نهى عنه أو اباحه قاله القرافى . وحكمتها فى العبادات التقرب الى الله بها وتمييزها عما ليس بعبادة كالوضوء يكون للصلاة ويكون للتبرد والتنظيف والجلوس فى المسجد يكون لتعمير المسجد وللصلاة فهو عبادة ويكون للفرجة ولتلقى الاخبار وتكون الحكمة أيضا التمييز لنوع العبادة عن نوعها الاخر ككونها فرضا أو نفلا والفرض منه كفاية ومنه عين ومنذور وغيره .

قوله : (وغيره التمييز – البيت –) يعنى : ان حكمتها فى غير العبادات التمييز فقط كوصى على ايتام لا ينصرف شراؤه لاحدهم الا بالنية لان التصرف اذا دار بين جهات لا ينصرف لاحدها الا بالنية ومتى اتحدت الجهة انصرف لها دون النية لتعينها كتصرفه لنفسه ، ولغيره بالوكالة لا ينصرف لغيره الا بالنية لان تصرف الانسان لنفسه أغلب قاله القرافى .

قوله : (فما نهى عنه – البيت) يعنى ان النواهي لا يحتاج فيها الى نية شرعا اذ يخرج الانسان عن عهدة المنهى عنه لمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه لكن ان نوى بتركها وجه الله تعالى حصل له الثواب وكان الترك قرينة قاله القرافى وغيره .

وقيل يشترط قصد الترك ولم أقف عليه فى المذهب وغير المطلوب لا يتقرب به الى الله فلا معنى للنية فيه لكن يقصد فى المباح التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من حيث هو مباح . قاله القرافى وغيره .

قال السبكي والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب وانه غير مأمور به من حيث هو . قوله : (كما تمحض . البيت) يعنى ان ما تمحض من الاوامر لغير العبادات لا تجب فيها النية كدفع الدين للغرماء ورد الودائع والعواري والمغصوبات لان المصلحة المقصودة من هذه ونحوها انتفاع اربابها بها مع براءة المطلوب بها ، وذلك لا يتوقف على النية . قوله : (كقرينة – البيت –) يعنى : انه لا تجب النية فيما كان من الاوامر

عبادة لكنه متعين له تعالى لا يمكن ان يصرف لغيره لانه صار كاللفظ النصي لا يحتاج الى نية لانصرافه بصراحته الى مدلوله وذلك كالنية وسائر أفعال القلب من الايمان بالله تعالى وتعظيمه والخوف منه ورجائه والتوكل على كرمه والمحبة له وكذلك قراءة القرآن وسائر الاذكار لئلا الانسان يثاب على نيته حسنة واحدة وعلى فعله عشرا اذا نوى، لان الافعال مقاصد والنيات وسائل والوسيلة اخفض رتبة من المقصود . وذكر بالجر والعاطف محذوف وعدم وجوب النية في هذا القسم المتعين له تعالى محله حيث لم تكن له أنواع والا وجبت . قوله : (واوجبنها - البيت -) يعنى : ان النية واجبة في غير ما ذكر وهو ما كان من الاوامر محض عبادة فيها لبس لتردها بالنظر بين عبادته تعالى وبين غيرها تجب فيما تمحض للعبادة لىتميز ما لله من العبادة عما ليس له من العبادات .

ولتمييز مراتب العبادات فيما له مراتب فالاول كالغسل يقع عبادة ويقع للتبرك والتنظيف فبالتمييز يصلح الفعل للتعظيم والثانى كالصلاة تنقسم الى نفل وفرض كفائى وعينى ومنذور وغيره وادائى وقضائى فتجب فيها اتفاقا وعلى المشهور فيما فيه شائبة العبادة وشائبة غيرها . قال ابن الحاجب : والمذهب افتقارها للنية ترجيحاً للعبادة وذلك كالطهارة لا الترابية فانها محض تعبد والزكاة بالزأى والذال المعجمة فمن رأى انه تعالى أوجب مجانية الحدث والخبث فى الصلاة كانت من المامورات التى لا تكفى صورتها فى تحصيل منفعتها فتجب فيها النية ومن رأى انه تعالى حرم ملابسها فيها كانت من المنهيات فلا تجب فيها النية . والذكاة دائرة بين أصل الحل فى الاكل وبين سبب التقرب الى الله تعالى بالضحايا والهدايا وبين سبب براءة الذمة من الهدى أو فدية أو نذر حتى ينوى أحدهما فيرتب عليه الشرع حكمه ليتعين سببه ودفع الزكاة للمساكين دائر بين سبب أصل التقرب الى الله تعالى الذى هو صدقة التطوع وبين سبب براءة الذمة من الزكاة الواجبة . وعند تعارض الشائبتين لا فرق فى وجوب النية بين ان يغلب احدهما أو يتساويا كما هو المذهب عند ابن الحاجب . وفى المنهج المنتخب تفصيل مخالف لذلك .

ومثله التبرك لما يحرم من غير قصد ذا نعم مسلم

يعنى ان الواجب الذى لا تشترط فيه النية جعل الله تعالى ترك المنهى بقسميه فى عدم الاجر عند عدم قصد الامتثال والتقرب اليه بذلك الترك نعم فاعل ذلك مسلم من الاثم وان لم يشعر به أصلاً وذا مضاف اليه اشارة للامتثال ومسلم بتشديد اللام المفتوحة (فضيلة والندب الذى استحب ترادفت ..)

فضيلة مبتدا ، واللذان بعده معطوفان عليه والخبر ترادفت يعنى ان الثلاثة ترادفت على معنى هو ما فعله الشارع مرة أو مرتين بما فى فعله ثواب ولم يكن فى تركه عقاب . (.. ثم التطوع انتخب)

يعنى : ان التطوع عندنا هو ما ينتخبه الانسان أى ينشئه باختياره من الاوراد . وانتخب بالبناء للمفعول .

رغبية ما فيه رغب النبى بذكر ما فيه من الاجر جى

أو دام فعله بوصف النفل

رغبية مبتداً خبره الموصول بعده وسوغ التفصيل الابتداء بالنكرة يعنى ان ما فى فعله ثواب ولا عقاب فى تركه يسمى رغبية اذا رغب النبى صلى الله عليه وسلم فى فعله بأن ذكر مقدار ما جى فيه من الاجر أى جاء كتوله من فعل كذا وكذا فله كذا . قاله فى المقدمات . أو دام صلى الله عليه وسلم على فعله بصفات النوافل لا بصفة السنة وانظر ما مراده بصفة النفل وصفة السنة هل هما القرينتان فصفة السنة هى القرينة الدالة على أن هذا متأكد والاخرى هى الدالة على ان هذا غير متأكد أو غير القرينتين . والظاهر ان المراد بصفة السنة الظهور فى جماعة وجبى بالجيم والموحدة مبنى للمفعول والجبائية فى الاصل الجمع يقال جبى الخراج أى جمعه . (والنفل من تلك القيود أخل) .

والامر بل أعلم بالثواب فيه نبى الرشد والصاب

النفل مفعول أخل قدم عليه والامر بالجر عطف على اسم الاشارة يعنى ان النفل هو ما خلا عن القيدى المذكورين فى الرغبة وهما الترغيب

في فعله بذكر ما فيه والمداومة منه صلى الله عليه وسلم على فعله وما خلا من الامر به أى لم يأمر به عليه السلام بل اعلم ان فيه ثوبا من غير ان يأمر به أو يرغب فيه الترغيب المذكور أو يداوم على فعله . قاله في المقدمات . بخلاف الرغيبه فانها أمر بها .

وسنة ما أحمد قد واظبا عليه والظهور فيه وجبا

يعنى : ان السنة هي ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم وأمر به دون ايجاب وأظهره في جماعة هذا معناها عند جل أصحاب مالك ومعنى وجب انه يجب ذكره لتمام حقيقة السنة .

وبعضهم سمي الذي قد أكدا منها بواجب فخذ ما قيذا

يعنى ان بعض أصحاب مالك سمي السنة المؤكدة واجبا وعليه جرى ابن أبي زيد في الرسالة حيث يقول : سنة واجبة . قوله : (فخذ ما قيذا) أى خذ ما ذكر لك من الاصطلاحات في هذا النظم لما يترتب عليها من الاحكام كقولهم لا يسجد لفضيلة وان سجد عمدا بطلت صلاته ، وفرقوا في السنة بين المؤكد وغيره الى غير ذلك . قال خليل عاطفا على ما يبطل الصلاة : بسجوده لفضيلة أو تكبيرة . قال شيخنا البناني : لم أر ما يشهد للمصنف فيما ادعاه من البطلان في السجود لتكبيرة واما السجود لفضيلة ففى الخطاب عن ابن رشد صدر فيه بعدم البطلان . قلت الذى في الخطاب ان ابن رشد صدر بعدم البطلان في القنوت لا في كل فضيلة .

والنفل ليس بالشروع يجب في غير ما نظمته مقرب

يعنى : ان النفل المراد به ما قابل الواجب لا يجب بالشروع فيه خلافا لابي حنيفة في قوله بوجوب اتمامه به ، لقوله تعالى : (ولا تبطلوا أعمالكم) حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما . وأجيب بأن النفل يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له وبان ما حمل عليه الاية هو أبعد الوجوه فيها بل الأظهر ان معناها لا تبطلوا أعمالكم بالكفر بعد الايمان لقوله قبل ذلك في الكفار والمنافقين وسيجبت

أعمالهم فكأنه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا أعمالكم بالكفر مثل هؤلاء الذين أحبط الله أعمالهم بكفرهم وما ذكر معه وتؤولت أيضا على ان معناها لا تبطلوا أعمالكم بالرياء والعجب وتاويل الزمخشري لا تبطلوا حسناتكم بفعل السيئات وذلك مخالف لمذهب أهل السنة من أن السيئات لا تبطل الحسنات .

والنفل كالوضوء والقراءة والذكر والوقف اذا لم يقبله أهل للقبول فانه يرد والسفر الى الجهاد والصدقة كمن خرج الى مسكين بكسرة فلم يجده قيل : له أكلها ، وقيل : لا ، وقيل : ياكلها ان كان معيننا الا ما استثناه بقوله : (في غير .. الخ) والمقرب بكسر الراء المشددة أى من يقرب المسائل للفهم والمراد به الحطاب شارح خليل وأشار الى نظمه بقوله :

قف واستمع مسائل قد حكموا بانها بالابتداء تلزم
صلاتنا وصومنا وحجنا وعمرة لنا كذا اعتكافنا
طوافنا مع ائتمام المقتدى فيلزم القضا بقطع عامد

يعنى : ان هذه المسائل السبع هى التى يجب اتمامها بالشروع وتجب اعادتها على من قطعها عمدا بلا عذر غير الائتمام قال الحطاب فان الظاهر عدم لزوم اعادته وهو الدخول خلف الامام فانه يلزم بالشروع ولا يجوز له الانتقال لكنه اذا قطع لا تلزمه الاعداد مع الامام .

ما من وجوده يجىء العدم ولا لزوم فى انعدام يعلم
بمانع يمنع للدوام والابتداء او اواخر الاقسام
أو أول فقط على نزاع كالطول الاستبراء والرضاع

ما نكرة موصوفة بالجملة بعدها وهى مبتدا خبره جملة يعلم بمانع والفعل مبنى للمفعول .

اعلم ان الاحكام تتوقف على ثلاثة هى السبب والشرط وانتفاء المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم ولا يلزم من عدمه وجود له

ولا عدم لذاته فبالاول احترز من السبب وبالثاني احترز من الشرط وبالثالث من مقارنة عدم وجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده .
 قوله : (يمنع . الخ) استيناف بياني وهو الجملة التي تكون جوابا لسؤال مقدر كان سائلا سال ما يمنع المانع ؟ فأجيب بأنه على ثلاثة أقسام مانع يمنع دوام الحكم وابتدائه معا ومانع يمنع اء اخر الاقسام أى القسمين الذى هو ابتداء الحكم فقط ومانع يمنع أول الاقسام الذى هو الدوام مع نزاع أى خلاف أى اختلف فيه هل يلحق بالاول أو بالثاني .
 فالاول كالرضاع يمنع من ابتداء النكاح واستمراره اذا طراً عليه كان يتزوج صبية فترضعها أمه فتصير اخته فتحرم عليه، والثاني كالاستبراء المانع من ابتداء النكاح فقط ولا يبطل استمراره اذا طراً عليه ، والثالث كالأحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد عليه ابتداء فاذا طراً على الصيد فهل يجب نزع اليد عنه فيه خلاف ، وكالطول يمنع من نكاح الامة ابتداء فاذا طراً عليه ففيه خلاف هل يبطله أولاً ، وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طراً بعده فهل يبطله؟ فيه خلاف بناء على ان الدوام كالأبتداء أم لا . قوله لزوم اسم لا أخت، ان خبره في انعدام والاستبراء معطوف بمحذوف على مدخول الكاف .

ولازم من انتفاء الشرط عدم مشروط لدى ذى الضبط
 كسبب وذا الوجود لازم منه وما فى ذاك شىء قائم

يعنى ان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم كالطهارة شرط فى صحة الصلاة ، ويلزم من عدمها عدم صحة الصلاة ، ولا يلزم من وجود الشرط وجود الحكم الذى هو صحة الصلاة ، ولا عدمه ، فالشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم . فقوله ولازم من انعدام الشرط عدم مشروط مشار به للقييد الاول . وقوله وما فى ذاك شىء قائم مشار به للقييد الاخير . أى : وما فى وجود ذلك الشرط شىء قائم أى لازم من وجود أو عدم . قوله : (كسبب) يعنى ان السبب كالشرط فىكون كل منهما يلزم من عدمه العدم ، فالسبب يلزم من عدمه عدم المسبب ويلزم من وجوده وجود المسبب والى هذا أشار بقوله : (وذا الوجود لازم منه) أى وهذا السبب وجوده وجود

المسبب لازم منه ، فاسم الاشارة مبتدأ والوجود مبتدا ثان ولازم منه خبره والجملة خبر المبدأ الاول . وما تقدم في تقرير قوله كسبب انما هو على مذهب الفقهاء من دخول الكاف على المشبه اما على مذهب أهل البيان من دخولها على المشبه به فيجعل الشرط مشبها والسبب مشبها به والتشبيه بمعنى التشابه على كل من التقريرين .

واجتمع الجميع في النكاح وما هو الجالب للنجاح

يعنى ان كلا من المانع والشرط والسبب قد يجتمع في شىء واحد كما في النكاح فانه سبب في وجوب الصداق وشرط في ثبوت الطلاق ومانع من نكاح أخت المنكوحه وكما في الجالب للنجاح أى فوز الدنيا والآخرة أعنى الايمان فانه سبب للثواب وشرط لصحة الطاعة أو وجوبها ومانع من القصاص اذا قتل المومن الكافر .

والركن جزء الذات والشرط خرج وصيغة دليلها في المنتهج

يعنى ان الفرق بين الركن والشرط هو ان الركن هو جزء الذات أى الحقيقة الداخل فيها ، والشرط هو ما خرج عن ذات الشىء وحقيقته فالركن كالركوع من الصلاة والثانى كالطهارة لها واطلاق كل منهما على الآخر مجاز علاقته المشابهة في توقف وجود الماهية على كل منهما ، والفرض يرادف الركن والشرط والفرض يوجد في النكاح والبيع مثلا كما يوجد في الوضوء والصلاة لان الفرض هو المتحتم ووجود أركان البيع والنكاح متحتم اذ لا توجد حقيقتهم بدونهما . قوله : (وصيغة دليلها) يعنى ان الصيغة كصيغة النكاح والبيع ونحوهما مما يحتاج لصيغة دليل على الماهية لاركن من الاركان (فى المنتهج) بفتح الهاء أى الطريق الصحيح رد به ابن عبد السلام على من يعدها من الاركان اذ الدليل غير المدلول وجعلها من الاركان موجود فى كلام ابن الحاجب وخليل لكن ليس بصواب .

ومع علة ترادف السبب والفرق بعضهم اليه قد ذهب

يعنى ان السبب والعلة مترافان عند جمهور الاصوليين فالمعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة وذهب بعضهم الذي هو السمعاني تبعا للنحاة وأهل اللغة الى الفرق بينهما فقال السبب الموصل الى الشيء مع جواز المفارقة بينهما ولا أثر له فيه ولا في تحصيله كالحبل للماء والعلة ما يتأثر عنه الشيء دون واسطة كالخمر للاسكار ويعبر عن السبب بالباعث .

شرط الوجوب ما به مكلف وعدم الطلب فيه يعرف
مثل دخول الوقت والنقاء وكبلوغ بعث الانبياء

يعنى ان الشروط ثلاثة : شرط وجوب وشرط صحة وشرط اداء،
قاله القاضي أبو عبد الله بردلة واستدل عليه بكلام الشيرازى على مختصر ابن الحاجب الاصلى ومثله للشيخ زكرياء في حاشيته على المحلى وهو التحقيق خلاف ما توهمه بعضهم كميارة في تكملة من ان شرط الاداء هو شرط الصحة ، اذا تقرر ذلك فشرط الوجوب هو ما يكون الانسان به مكلفا كدخول الوقت والنقاء من الحيض والنفاس وكبلوغ دعوة الانبياء واقامة أربعة أيام ولا يطلب المكلف بتحصيله كان في طوقه أم لا والمراد بالشرط في الاقسام الثلاثة ما لا بد منه فيتناول السبب .

ومع تمكن من الفعل الأدا وعدم الغفلة والنوم بدا

يعنى ان ما به يكون التمكن من الفعل مع حصول ما به يكون الانسان من أهل التكليف هو شرط الاداء أى شرط التكليف بأداء العبادة أ... فعلها ، فالنائم والغافل غير مكلفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهما فالتمكن شرط فى الاداء فقط (قوله :
بدا) أى كونهما مثالين لشرط الاداء عند من يمكنه الاحتراز منهما ، اذ شرط الاداء لا بد أن يكون مقدورا عليه مطلوبا فعلة . وفي التوضيح ان الفرق بين شرط الوجوب وشرط الاداء ان كل ما لا يطلب من المكلف كالذكورة والحرية يسمى شرط وجوب وما يطلب منه كالخطبة والجماعة يعنى للجمعة يسمى شرط أداء . قال ميارة في التكميل :

ما ليس في طوق المكلف اعلمًا كالطهر من حيض ووقت قد سما
أو هو في الطوق ولا به طلب شرط وجوب كاقامة فطرب
وغيره شرط لدى الأدا وذا كخطبة ستر وشبهه احتذا

قلت ظاهر قولهم ما به يكون من أهل التكليف ان المراد انه شرط
في الايجاب الاعلامى الذى المقصود منه اعتقاد وجوب ايجاد الفعل .
والمراد من شرط الاداء حيثفسروا الاداء بالتكليف باداء العبادة أى فعلها
انه شرط في الايجاب الالزامى الذى المقصود منه الامتثال الذى لا
يحصل الا بالاعتقاد والايجاد معا .

وشرط صحة به اعتداد بالفعل منه الطهر يستنقاد
يعنى ان شرط الصحة هو ما اعتبر للاعتداد بفعل الشىء طاعة
كان أو غيرها كالطهارة بالماء أو بالتراب للصلاة والستر لها والخطبة
للجمعة واستقبال القبلة .

والشرط فى الوجوب شرط فى الادا وعزوه للاتفاق وجدا
يعنى ان كل ما هو شرط فى الوجوب فهو شرط فى الاداء قاله ابن
عرفه ، وحكى عليه السعد الاتفاق على ما نقله اللقانى فى حاشيته على
المحلى . وعليه فكل ما هو شرط فى الوجوب كالبلوغ والعقل وبلوغ
الدعوة فهو شرط فى الاداء ، ويزيد شرط الاداء بالتمكن من الفعل
قاله القاضى بردلة .

وصحة وفاق ذى الوجهين للشرع مطلقا بدون مين
وفاق مبتدا وللشرع متعلق به خبره صحة ، يعنى ان الصحة عند
المتكلمين هى موافقة الفعل ذى الوجهين لاذن الشرع مطلقا أى كان ذو
الوجهين عبادة أو معاملة ووجهاه أن يقع تارة موافقا
للشرع لجمعه الشروط وانتفاء الموانع ، وتارة
مخالفا لانتفاء شرط أو وجود مانع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع
كمعرفة الله ورد الودائع لان القاعدة ان العرب لا يصفون المحل بالشىء
الا اذا كان قابلا لصدفه فمعرفة الله ليست معرفة اذا كانت مخالفة له بل
جهلا .

وفي العبادة لدى الجمهور — ان يسقط القضا مدى الدهور

يعنى ان صحة العبادة عند جمهور الفقهاء هي سقوط القضاء بان لا تحتاج الى فعلها ثانيا ، فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه صحيحة عند المتكلمين باطله عند الفقهاء فعلى الاول لا أثم فيها ولا قضاء .

قال الزركشى ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ، وروى عنهم وجوب قضائها ، وعلى الثانى لا اثم فيها أيضا لكن يجب القضاء .

وصرح القرافى بالاتفاق على أنه ، مثاب على تلك الصلاة المتبين فيها عدم الطهارة . وحكى ابن الكاتب في ذلك خلافا ، وقال عز الدين الشافعى : لا ثواب الا فيما لا يفتقر الى الطهارة كالتسبيح والتكبير والدعاء ، وعلى هذا فهل يحصل له ثواب من قال ذلك في نفس الصلاة وهو أليق بالكرام ، أو ثواب من قاله خارج الصلاة فيه احتمالان . والخلاف مبنى على ان الصلاة هل من باب الكل وعليه لا ثواب ، أو الكلية فيثاب . وقولنا : كصلاة : . الخ انما هو بناء على ان الحقائق الشرعية تصدق بالفساد كالصحيح لا على انها لا تتناول الا الصحيح ، ومذهب الفقهاء أنسب للغة لان العرب لا تسمى الآنية صحيحة الا اذا كانت لا كسر فيها البتة ، وهذه الصلاة مختلفة على تقدير الذكر فهى كالآنية المكسورة من جهة قاله القرافى .

نتيجه :

معرفة الله لا توصف بالصحة بخلاف الايمان لان معرفة الله تعالى هي ادراكه على ما هو به ، والايمان التصديق بأمر مخصوصة بشروط مخصوصة ، فتارة يستجمع ما يعتبر فيه شرعا فيكون موافقا ، وتارة لا يستجمع فيكون مخالفا قاله في الآيات البينات .

يبنى على القضاء بالجديد أو أول الامر لدى المجيد

يعنى ان الخلاف في تعريف الصحة مبنى عند المجيد بضم الميم أى الممعن للنظر في علم الاصول على الخلاف في القضاء هل هو بأمر

جديد أو بالامر الاول ، فعلى الاول بنى المتكلمون مذهبهم في العبادة التي لم تفعل في وقتها من انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء لما لم يرد نص جديد به وعلى الثاني بنى الفقهاء .

وهي وفاقه لنفس الامر أو ظن مأمور لدى ذي خبر

يعنى ان الصحة عند ذي خبر بضم الخاء المعجمة أى معرفة بالفن وهو تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى موافقة ذي الوجهين نفس الامر عند الفقهاء ، وعند المتكلمين موافقة ظن المأمور ، فهم متفقون على ان الصحة موافقة الامر لكن الفقهاء يعتبرون الموافقة في نفس الامر والمتكلمون يعتبرونها في ظن المكلف فكانت صلاته المذكورة صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء .

قال السبكى تسمية الفقهاء لها باطلة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لأن شرط الصلاة عندهم الطهارة في نفس الامر ، والصلاة بدون شرطها باطلة وغير مأمور بها، وكون الصلاة بدون شرطها باطلة وغير مأمور بها مبنى على أن حصول الشرط الشرعى شرط في صحة التكليف ووقوعه (بصحة العقد يكون الاثر)

يعنى ان ترتب اثر العقد وهو ما شرع العقد له كالتصرف في البيع والاستمتاع في النكاح اذا وجد فهو ناشئ عن صحة العقد لا عن غيرها، وليس المراد انه متى وجدت الصحة نشأ عنها الثمرات لان بيع الخيار صحيح ولا ينشأ عنه قبل تمام عقده ثمرة . ولا يرد على ذلك الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما اثرهما من البيونة والعق مع أنهما غير صحيحين لان ترتب أثرهما ليس للعقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه ، ونظير ذلك القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد ، فظهر لك ان الصحة منشأ الترتب لا نفسه ، خلافا لمن قال بذلك اذ لو كانت نفسه لم توجد بدونها . (وفي الفساد عكس هذا يظهر) .

يعنى ان فساد العقد عكس صحته في انه لا يترتب عليه أثر العقد لان النهى عندنا كالشافعى يدل على الفساد الا لدليل ، ويدل على الصحة عند أبى حنيفة قال اذا اشترى جارية شراء فاسدا جاز له وطؤها وكذلك جميع العقود ، وقالت الشافعية يحرم عليه الانتفاع مطلقا وان بيع ألف بيع وجب نقضه .

قال : القرافي ونحن خالفنا أصلنا وراعينا الخلاف في المسألة وقلنا ان البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك ، فاذا لحقه أحد أربعة أشياء تقرر الملك بالقيم وهى : حوالة الاسواق ، وتلف العين ، ونقصانها ، وتعلق حق الغير بها ، والى ذلك أشار بقوله :

ان لم تكن حوالة أو تلف تعلق الحق ونقص يولف

وتعلق الحق به : كرهنه واجارته ، ويترتب أيضا على كونه يفيد شبهة الملك ضمان المبيع بالقبض . قوله : (يولف بالبناء للمفعول أى نقص موجود في ذاته .

كفاية العبادة الاجزاء . وهى ان يسقط الاقتضاء

أو السقوط للقضاء :

يعنى ان الاجزاء من أوصاف العبادة كالصحة ، فيقال صلاة صحيحة مجزئة ، فاجزاء العبادة هو كفايتها ، وتلك الكفاية أن يسقط طلب الشارع لها من المكلف لانيانه بما يخرج به من عهدة التكليف لموافقته الشرع وذلك هو الصحة وهو الامتثال أيضا ، ولا يشترط في الاجزاء اسقاط القضاء ، فاجزاء العبادة صحتها لا ناشيء عنها كما يقتضيه كلام السبكي ، وصرح به المحلى وان خالفا في ذلك ابن الحاجب القائل : ان الاجزاء هو الصحة ، ولعلمها اطلعا على ما قاله وخالفاه قصدا لعدم امتناع مخالفتها له ، خصوصا من مثل السبكي لما له من الباع الواسع في الفن والتحقيق وكثرة الاستدراكات فيه على ابن الحاجب وغيره مع عدم انحصار كلام الاصوليين فيما ينقله ابن الحاجب ، وهذا على جرّ العبادة في قول السبكي : والعبادة اجزاؤها ، واما ان رفعنا

العبادة فهو موافق لابن الحاجب . قوله : (أو السهو سقط للقضاء أو لتتويح الخلاف
يعنى ان بعضهم ذهب الى ان الاجزاء هو سقوط القضاء وعليه فالصحة
والاجزاء مترادفان على القول المرجوح فيهما عند السبكي يعنى حيث
قال وفي العبادة اسقاط القضاء ، واما على ما مشى عليه هو أعنى الناظم
فيترادفان على الراجح في الصحة والمرجوح في الاجزاء . ورد القرافي
بأن من مات في وسط الوقت ولم يصل أو صلى صلاة فاسدة فقد وجد في
حقه سقوط القضاء دون الاجزاء اذ القضاء انما يتوجه بعد خروج الوقت
وبقاء التكليف والميت ليس أهلاً للتكليف .

. اذا أخص من صحة اذ بالعبادة يخصص

ذا مشار به الى الاجزاء ، يعنى ان الاجزاء أخص مطلقاً من الصحة
وهي أعم مطلقاً لان الاجزاء مختص بالعبادات لا يتجاوزها الى
المعاملات ، والصحة توصف بها المعاملات كالعبادات ، فيقال : عقد
صحيح ولا يقال عقد مجزئى .

والصحة القبول فيها يدخل وبعضهم للاستواء ينقل

يعنى ان الصحة يدخل فيها القبول والثواب لشمولها لهما فهي أعم
منهما مطلقاً عند الجمهور . قال السبكي فالجمهور تصح ولا يثاب ،
وبعضهم نقل استواء الصحة والقبول أى : ترادفهما فاللام في الاستواء
زائدة وهى مفعول ينقل ، وانما لم يتعرض الأصوليون لذكر القبول وان
كان من أوصاف العبادة لانه أمر مغيب عنا لا تدخله أحكامنا لانهم انما
يذكرون ما تدخله احكامنا بضوابط عندنا معلومة أو مظنونة وهو بناء
على انه ليس مرادفا للصحة قاله القرافي .

وخصص الاجزاء بالمطلوب وقيل بل يختص بالمكتوب

يعنى ان الاجزاء اثباتا كان أو نفيا يختص بالمطلوب أعنى العبادة
واجبة كانت أو مندوبة لا يتجاوزها الى العقد المشار له في الصحة وان كان
قد يكون عبادة حيث طلب ، اذ المراد ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ له

ذلك كالعقد قاله في الآيات البينات وهذا هو المشهور . وقيل ان الاجزاء مختص بالمكتوب أى الواجب من العبادة .

ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا ، أربع لا تجزىء في الاضاحى ، وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة : اذبحها ولن تجزئى عن أحد بعدك . ومعنى كونهما منشأ الخلاف ان من قال بوجوب ما وصف في كل منهما بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء الا الواجب ، ومن قال بالندب لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب ، ومن استعمال الاجزاء في الواجب اتفاقا لا تجزئى صلاة لا يقرأ فيها بأمر القراء ان قاله المحلى بناء على ان الصلاة في الحديث هى الواجبة ، وليس كذلك فانها نكرة في سياق النفى تعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الآخر .

تنبيه :

جزأ الثلاثى اذا كان مهموزا كان بمعنى الكفاية أيضا ، قاله المازرى .

وقابل الصحة بالطلان وهو الفساد عند أهل الشأن

يعنى ان الصحة يقابلها البطلان ، فهو مخالفة ذى الوجهين الشرع وقيل في العبادة عدم اسقاط القضاء والبطلان هو الفساد عند أهل هذا الشأن ، أى الفن . قوله : قابل بكسر ، الموحدة لانه فعل أمر .

وخالف النعمان فالفساد ما نهيه للوصف يستفاد

يعنى ان النعمان وهو أبو حنيفة خالف الجمهور في تعريف الفساد ، فقال مخالفة ما ذكر للشرع بأن يكون منهيًا عنه ان كانت لكون النهى عنه لأصله فهى البطلان كالمخالفة في الصلاة المفقود منها بعض الشروط أو الاركان ، الا ان التمثيل للمخالفة لأصله يفقد الشروط فيه نظر لان الشروط خارجة عن المشروط قاله في الآيات البينات . ثم قال اللهم الا أن يراد بقولهم لاصله ما يتوقف عليه الأصل شرطًا كان أو ركنا هـ . وكبيع الملائع وهو ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع وان كان منهيًا عنه

لوصفه اللازم له ، فهي الفساد كما في صوم يوم النحر لاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه ، والاعراض وصف لازم لصوم غير داخل في مفهومه ، ومقتضى نقل التفتازانى ان الوصف هو ايقاع الصوم فيه . قال في الآيات البيئات : يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى بأن يكون جعل الوصف هو ايقاع لاعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور ه . وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ، ويقيد بالقبض الملك الخبيث أى الضعيف لكونه مطلوباً رفعه بالتفاسخ للتخلص من المعصية ، فالباطل لا اعتداد به عنده ويعتد بالفساد ، فلو نذر صوم يوم النحر صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بخرطه وقضائه ليتخلص من المعصية ويفى بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد .

فعل العبادة بوقت عيناً شرعاً لها باسم الاداء قرناً

فعل مبتدأ ، وبوقت يتعلق به ، وجملة عين بالبناء للمفعول نعت وقت ، وشرعاً ظرف عامل فيه عين ، وجملة قرن باسم الاداء خبراً للمبدأ ، وقرن مبنى للمفعول ، واقتترانه باسم الاداء اقتتران الدال بالمدلول ، قال القرافى في التنقيح في تعريف الاداء : وهو ايقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت ، فقولنا في وقتها احترازاً من القضاء ، وقولنا شرعاً احترازاً من العرف ، وقولنا اشتمل عليها الوقت احترازاً من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لمصلحة في الوقت ، كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمان الذى يلى ورود الامر ولا نصفه بكونه أداء في وقته ولا قضاء بعد وقته ، وكمن بادر لازالة منكره وانقاذ غريق فان المصلحة هنا في الانقاذ سواء كان في هذا الزمان أو في غيره . واما تعيين أوقات العبادات فنحن نعتقد انها لمصالح في نفس الامر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها ، وهكذا كل تعبد معناه انا لا نعلم مصلحته لا انه ليس فيه مصلحة طرداً لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل فقد تلخص ان التعيين في الفوريات لتكميل مصلحة المأمور به ، وفي العبادات لمصلحة في الوقت ، فظهر الفرق ه .

قال في الشرح : قولى : اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمان الذى يلى ورود الامر ليس كذلك ، بل قال القاضى أبو بكر : لابد من زمان لسماع الصيغة وزمان لفهم معناها وفي الثالث يكون الامتثال هـ . قوله فعل العبادة أى فعل كلها ، فالعقود لا توصف بالاداء

وكونه بفعل بعض يحصل لعاضد النص هو المعول

يعنى : ان كون الاداء حاصلًا بفعل بعض العبادة في وقتها هو المعول عليه عندنا والمشهور للنص العاضد له وهو حديث الصحيحين « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » . فالأداء عليه هو فعل بعض العبادة وقتها المقرر لها شرعا مع فعل البعض الآخر في الوقت - صلاة كان أو صوما - أو بعده في الصلاة ، وهل البعض المفعول في الوقت من الصلاة يجب أن يكون ركعة فأكثر ، وهو المشهور عندنا الذى مشى عليه خليل بقوله : وتدرك فيه الصبح بركعة لا أقل والكل أداء ، أو يكون بأقل منها قولان . قال حلولو قال الشيخ ابن عبد السلام : وأما القول بأن الاداء فعل كل العبادة في الوقت فليس في المذهب ، نعم ذكر البرزلى كونه في المذهب .

وقيل ما في وقته أداء وما يكون خارجا قضاء

يعنى ان سحنون قال : ما صلى من الصلاة في الوقت فهو أداء وما صلى بعده قضاء بناء على أنها من قبيل الكلية لا من قبيل الكل المبني عليه القولان السابقان ، وما قاله سحنون مقابل للمشهور ويبنى على الخلاف حكم من صلت ركعة فغربت الشمس فحاضت فعلى انها كلها أداء لا تقضى تلك الصلاة لانها حاضت في وقت ادائها ، وعلى ان بعضها قضاء تقضيها ، اذ لم تحض الا بعد خروج الوقت فتخلدت في ذمتها قال في التكميل :

عليهما القضا لمن قد صلت

أى ركعة فغربت فحاضت ويبنى على الخلاف أيضا جواز الاقتداء به في بقية الصلاة بعد خروج الوقت ، قال في التكميل :

واجز الاقتداء بعد ما خرج وقت الضرورة على ذا لا حرج

فعلى انها أداء لا يصح الاقتداء به لان المأموم قاض والامام مؤد،
والمساواة فى الاداء والقضاء واجبة ، وعلى ان الركعة الاخيرة قضاء يصح
وينوى القضاء وأخرى على القول الاول القائل ان كلها قضاء ، والمذهب
كما فى الخطاب عند قوله : والكل أداء أن نية الاداء والقضاء كل منهما تنوب
عن الاخرى ، ونقل خليل فى التوضيح عن سند وابن عطاء الله انها قالا :
لا نعرف خلافا فى اجزاء نية الاداء عن نية القضاء فى الصلاة ، ونقل ان
الباجى خرج قولاً بعدم الاجزاء فيهما من قولهم بعدم الاجزاء فى مسألة
صوم الاسير على ان التخريج المذكور بحث فيه فى التوضيح باحتمال أن
سبب عدم الاجزاء فى الاسير ان رمضان عام لا يكون قضاء عن رمضان
عام قبله ، لان الاداء لا ينوب عن القضاء بدليل أنه يجزئه اتفاقاً اذا تبين
انه صام ما بعد رمضان كما فى ابن الحاجب قاله شيخنا البنانى عند قوله:
أو الاداء أو ضده قال فى المنهج .

هل نية الاداء والقضاء تنوب ذى عن ذى بالاستواء

أى هل نية الاداء تنوب عن نية القضاء وعكسه أولاً ، وفى المذهب
قول ، ان الصلاة اذا فعلت فى الضرورى من غير عذر كانت كلها قضاء ، قال
ميارة وعليه فتقضى اذا حاضت فى الركعة الاولى ه . يعنى فيما اذا صلت
ركعة قبل الغروب وأخرى بعده واما ذو العذر اذا صلاها فى الضرورى
فهى أداء .

والوقت ما قدره من شرعا من زمن مضيقاً موسعاً

لما ذكر الوقت فى تعريف الاداء احتيج الى تعريفه بانه الزمان الذى
قدره الشارع للعبادة موسعاً كان - كزمن الصلوات الخمس والوتر والفجر
والعيدين والضحى - أو مضيقاً - كزمن صوم رمضان وأيام البيض .
فما لم يقدر له زمان فى الشرع كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وان كان
الزمان فورياً - كالايمان بالله تعالى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر
للقادر - لا يسمى فعله أداء ولا قضاء ، وان كان الزمان لازماً له والوقت
المقدر شامل للوقت الاصلى ، والوقت التبعية كوقت أولى المجموعتين
جمع تقديم بالنسبة الثانية ، ووقت ثانية المجموعتين جمع تأخير بالنسبة

للاولى ، والوقت التبعي هو الذى لا يقدر لغير صاحبة الوقت أولا ، بل
ثانيا عند عروض مسوغ الجمع . ولا يرد على التعريف انه غير مانع كما
قال ناصر الدين اللقانى : بأن وقت الصلاة عند خروج وقت الاداء هو وقت
تذكرها ، لانا نقول كما فى الآيات البيئات : ان المفهوم من المقدر هو
المعين اوله وءاخره ، فلا يصدق على زمان تذكر الفائتة فانه ليس كذلك .

وضده القضا تداركا لما سبق الذى أوجبه قد علما

يعنى ان القضاء ضد الاداء ، والقضاء لغة : فعل الشىء كيف كان .
قال تعالى : « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض » ، واصطلاحا :
هو فعل العبادة كلها خارج الوقت المقدر لها على المشهور فى الاداء ، حال
كون ذلك الفعل تداركا لشىء علم تقدم ما أوجب فعله فى خصوص وقته ،
وتدارك الشىء واستدراكه وادراكه : الوصول اليه . قوله تداركا . الخ
خرج به الصلاة المؤداة فى الوقت اذا اعيدت بعده فى جماعة مثلا بناء على
جوازه فلو صلى شخص فى الوقت وحده ثم وجد جماعة يصلون تلك
الصلاة بعد الوقت ، أو صلى منفردا خارج الوقت ثم وجد جماعة فاتتهم
تلك الصلاة فجمعوها وأعاد معهم فهل له الاعادة معهم ، قال المشدالى
ظاهر الكتاب يجوز ، وعرضته على ابن عرفة فقال : ظاهر الكتاب ما قلت ،
والذى عندي انه لا يفعل ، لان تعليلهم الاعادة بتحصيل فضيلة الوقت
يقتضى تخصيصها بالوقت . المشد الى : انما عللوا الاعادة بتحصيل فضل
الجماعة . الحطاب : وقد رأيت لسند التصريح بأن الاعادة لتحصيل فضل
الجماعة مختصة بالوقت . وخالفنا تعبير السبكي بما سبق له مقتضى
الشامل للوجوب والندب ، لانه راعى مذهبه فقط من قضاء الناقله التى لها
أسباب عند الشافعية ، ونحن لا يقضى عندنا غير الفرض الا الفجر فنقتضى
الى الزوال على المشهور ، وقيل لا تقتضى مطلقا ، وليس المراد
بالاستدراك مجرد الوصول الى ما سبق له موجب لفعله فى الوقت ، بل لابد
مع ذلك أن يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع ،
والخلل ما أخل بالاجزاء ، وكون العلماء يقولون حجة القضاء ويسمون ما
أدرکه المسبوق من الصلاة أداء ، وما يصلية بعد الامام قضاء لاينقض حد
القضاء ، لان الحج لما أحرم به وتعين بالشروع يعيد ذلك قضاء قاله القرافى

ويطلق القضاء على ما وقع على خلاف نظامه قاله القرافي . وقال الرهوني :
يرد على حد الاداء والقضاء مسألة ، وهى : من صلى خارج الوقت يظن
ان الوقت باق فانه لا يتناوله حد الاداء ولا حد القضاء ، قلت بل يتناوله
حد القضاء ونية الاداء تنوب عن نية القضاء .

من الاداء واجب وما منع ومنه ما فيه الجواز قد سمع
يعنى ان الاداء له ثلاث حالات .

الاولى : أن يكون واجبا اذا جرى السبب ووجد الشرط ثم لم يتفق
الفعل ، كمن ترك الصلاة عمدا فاطلاق القضاء فى حق هذا حقيقة .

الحالة الثانية : أن يكون ممنوعا ، كصوم الحائض فتسميته قضاء
مجاز محض ، والصحيح أنه اداء .

الحالة الثالثة : أن يكون جائزا ، كالمريض والمسافر اذا كان
الصوم يضر بالمريض ولا يهلكه فقد أبيح له الفطر كالمسافر ،
والصحيح أن تسميته فى حقهما قضاء مجاز لثبوت التخيير ، أما الذى
يخشى الهلاك فصومه ممنوع ، فان صام فهل يكون مؤديا للواجب
قياسا على الصلاة فى الدار المغضوبة تصح ، لانه مطيع لله تعالى
بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع
المغضوب ؟ أولا يكون مؤديا له لانه حرام والحرام لا يجزئ عن الواجب ؟
فيه احتمالان .

واجتمع الاداء والقضاء وربما ينفرد الأداء

(وانتقيا فى النفل)

يعنى أن العبادة قد توصف بالاداء والقضاء معا كالصلوات
الخمسة ، وقد توصف بالاداء وحده كصلاة الجمعة والعيدين ، وقد
لا توصف بهما كالنوافل التى لا وقت لها . واستشكل وصف الجمعة
بالاداء من جهة ان العرب لا تصف الشئ بصفة الا اذا كان قابلا

لضدها ، واجيب بأن الجمعة قابلة عقلا أن يدخلها القضاء ، لكن الشرع هو الذى منع منه .

تنبيه : قال فى التنقيح : لا يشترط فى القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامام والمأزى وغيرهما من المحققين ، خلافا للقاضى عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء ، فان الحائض تقضى ما حرم عليها فعله فى زمن الحيض ، والحرام لا ينتصف بالوجوب ، وبسط ذلك ذكرته فى الفقه فى كتاب الطهارة ، ثم تقدم السبب قد يكون مع الاثم كالمتمم المتكمن ، وقد لا يكون كالنائم والحائض ، والمزيل للآثم قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد لا يكون كالحيض ، وقد يصح معه الاداء كالمرض ، وقد لا يصح ، اما شرعا كالحيض ، أو عقلا كالنوم . قال فى الشرح : قولى خلافا للقاضى عبد الوهاب معناه : أنه قال أن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ، فاشترط فى خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ، ولم يجعل ذلك شرطا عاما .

.. والعبادة تكريرها لو خارجا اعاده

(للعذر . .)

يعنى أن العبادة توصف بالاعادة وهى تكرير العبادة ، أى ، فعلها أولا فى الوقت ، ثم فعلها ثانيا حيث كان فى الوقت ، بل ولو كان الفعل الثانى خارجا عن الوقت عندنا . والمخالف يشترط كون الثانى فى الوقت أيضا . قوله : للعذر ، يعنى أن التكرار لا بد أن يكون لعذر من فوات ركن أو شرط ، وذلك لا يختص بالوقت أو من تحصيل مندوب ، وهو مختص بالوقت قاله القرافى ، كالأعادة لتحصيل فضل الجماعة اذا بقى الوقت عند الجمهور ، أو مطلقا عند المشدالى وهو ظاهر الكتاب .

والرخصة حكم غيرا الى سهولة لعذر قررا

(مع قيام علة الاصلى)

الرخصة لغة : السهولة واللين والمسامحة ، واصطلاحاً : الحكم المتغير من حيث تعلقه بالملك ، من صعوبة الى سهولة لعذر مع قيام سبب الحكم الاصلى ، كما اذا تغير من حرمة الفعل أو الترك الى الحل . فخرج بالتغيير : ما كان باقياً على حكمه الاصلى ، كالصلوات الخمس ، وبالسهولة : نحو الحدود والتعازير مع تكريم الادمى المقتضى للمنع من ذلك وحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله ، وبالعذر : ما تغير الى سهولة لا لعذر ، كحل ترك تجديد الوضوء بعد حرمة ، وبقيام السبب للحكم الاصلى : النسخ ، كإباحة ترك ثبات الواحد من المسلمين لعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمة ، وسببها قلة المسلمين فى صدر الاسلام وقد زالت لكثرتهم بعد ذلك ، وعذرها مشقة الثبات المذكور ، وقلنا من حيث تعلقه ، لان تغير الحكم محال اذ هو كلام الله تعالى النفسى ، القديم ، ولا بد أن يرد الدليل بتعلق الخطاب تعلقاً ذا سهولة بالنسبة الى ما كان له من التعلق ، احترازاً عما اذا لم يرد دليل لكن سقط التعلق لسقوط محله ، كما فى العضو المقطوع يسقط غسله لسقوطه لكن لا يسمى رخصة . قاله ابن أبى شريف .

واختلف هل التيمم عزيمة ؟ أو عزيمة فى حق العادم للماء ، ورخصة فى حق العاجز عن استعماله . قال الخطاب فى شرح مختصر خليل : والحق أنه رخصة ينتهى فى بعض الصور للوجوب ، كمن لم يجد الماء ، أو خاف الهلاك باستعماله أو شديد الاذى . فان تغير الى مماثل فى السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى وجوب فعل مماثل للفعل الاول فى قدر مشقته فالذى يظهر كما فى الايات البيئات أن مثل ذلك من العزيمة فالحكم منحصر فى الرخصة والعزيمة كما هو ظاهر كلامهم .

وقال اللقانى : والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقمع فى مقابلة الرخصة . قال فى الايات البيئات فليتأمل المراد بالوقوع فى مقابلة الرخصة وهل يطرد فى امثالهم ؟

تنبية : الرخصة بضم الراء مع ضم الخاء واسكانها قال الزركشى ويقال : خرصة بتقديم الخاء ، قال : والظاهر أنها مقلوبة من الاولى

وغيرها عزيمة النبي

يعنى : أن غير الرخصة عزيمة وهو ما لم يتغير أصلا أو تغير الى سهولة لا لعذر أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلى كما تقدمت امثلته والعزيمة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل .

أعلم : أن بعضهم كالبيضاوى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وجعلهما بعض كابن الحاجب قسمين للفعل الذى هو متعلق الحكم ، قال ابن أبى شريف : والاول أقرب الى اللغة اذ الرخصة لغة السهولة وشرعا على الاول التسهيل والترخيص بمعنى النقل الى سهولة على وجه خاص وعلى الثانى الفعل الذى هو متعلق ذلك التسهيل والعزيمة القصد المصمم ، وشرعا على الاول الطلب والتخيير وهو الفعل بالمعنى الشامل للكف والتسهيل أقرب الى السهولة من متعلقه والطلب والتخيير على الوجه المذكور اقرب الى القصد المصمم من متعلقهما .

وتلك فى الماذون جزما توجد وغيره فيه لهم تردد

يعنى : أن الرخصة أى متعلقها من فعل المكلف يكون مأذونا فيه بأن يكون واجبا كأكل المضطر للميتة أو مندوبا كالقصر فى السفر ، والمشهور انه سنة وانما كان القصر راجح الفعل للجمع فيه بين الترخص وبراءة الذمة بخلاف الفطر فى السفر ولذا اختلف العلماء فى الارجح فيه هل هو الفطر أو الصوم أو هما سواء وهذا اذا كان الصوم لا يجهد بفتح الياء أو يشق عليه فان شق كان الفطر أولى . ان لم يخف الهلاك بالصوم والا حرم ومباحا كالسلم الذى هو بيع موصوف فى الذمة ، والاصل فيه المنع للفرر وكالعرايا .

قوله : فيه .. يعنى أن غير الماذون من مكروه بقسميه وحرام هل يكون متعلق الرخصة أولا ؟ فيه خلاف فلذلك اختلف فى العاصى بسفره هل يباح له الترخص بناء على اختلاف المفسرين فى قوله تعالى : « غير باغ ولا عاد » هل هو فى نفس الاكل أو فى السبب الموصل الى

الاضطرار ؟ فالمراد بالاباحة في قول خليل : وسفر ابيح مقابل الحرمة فيدخل المكروه والمطلوب ويخرج سفر المعصية فقط وقال عبد الباقي : وكره التيمم بسفر مكروه . وقال ابن الحاجب في التيمم : ولا يترخص بالعصيان على الاصح . على أن الحق هو مارجحه سند والقرطبي وابن عبد السلام وابن مرزوق من الجواز مطلقا واختلف في الصائد للهو على المشهور وهو الكراهة هل مباح له الترخص أولا ؟ فان انقطعت المعصية كالعاصي بالوطء اذا لم يقدر على مس الماء أبيح له التيمم . قاله ابن رشد :

والعزيمة تنقسم الى الاحكام الخمسة وخصها ابن الحاجب في مختصره الكبير بالوجوب والقرافى بالوجوب والندب قال في التنقيح : والعزيمة طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع .

وربما تجى لما أخرج من أصل بمطلق امتناعه فمن

يعنى : أن الرخصة قد تطلق على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقا أى سواء كان لعذر شاق أم لا ؟ كالسلم وضرب الدية على العاقلة والقراض والمساقاة وبيع العرية ونحو ذلك ، قاله حابولو لكن الظاهر لى أن العرية من الرخصة بالمعنى الاول كالسلم كما تقدم الا أن يراد بالثانى ما يشمل بعض افراد القسم الاول . قوله : بمطلق معلق بقمن بفتح الميم وكسرهما أى حقيق ضمير امتناعه للمخرج وقمن نعت أصل .

ومابه للخبر الوصول بنظر صح هو الدليل

لما وقع ذكر الاحكام والادلة في تعريف الفقه بينت الاحكام وأقسامها وما يتعلق بها ثم احتيج الى بيان الدليل ؟ قال زكرياء : قال امام الحرمين : ويسمى دلالة ومستدلا به وحجة وسلطانا وتبياننا وبرهاننا .

الا أن الاخير خاص بالقطعى . والدليل فعيل بمعنى فاعل وقد يأتى بمعنى الدلالة كما تأتى الدلالة بمعناه والدليل عند المتكلمين

ما يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى لان مطالبهم يقينية والموصل الى اليقين لا يكون ظنيا ، ومطالب الفقهاء عملية والعمل لا يتوقف على العلم وأيضا فان موضوع أصول علم الفقه الادلة السمعية وهى تعم العلم والظن فلذلك عرفه الاصوليون بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى والمراد التوصل بالقوة كما دل عليه التعبير بالامكان فقد لا ينظر في الدليل ولا يخرجه ذلك عن كونه دليلا وصحة النظر بأن ينظر فيه من الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة ، والخبرى ما يخبر به بأن يكون كلاما يصح السكوت عليه ، والنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى الى علم أو ظن حذرا من التكرار اذ يصير التقدير ما يمكن به علم المطلوب الخبرى وظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن ، والفكر حركة النفس فى المعقولات واما فى المحسوسات فيسمى تخيلا . فالدليل القطعى كالعالم لوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان . وأقيموا الصلاة لو جوبها وجه الدلالة الحدوث فى الاول والاحراق فى الثانى والامر فى الثالث تقول : العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ، والنار شئ محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان ، وأقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل امر بشئ لوجوبه . واحترز بالصحيح عن الفاسد فانه لا يمكن التوصل به الى المطلوب اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه على وجه الاتفاق كوضع ما ليس بدليل مكانه كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل أن يكون المطلوب كون العالم حادثا فيوضع مكان الدليل العالم متعجب وكل متعجب ضاحك قال فى السلم :

وخطأ البرهان حيث وجدا فى مادة أو صورة فالمبتدا

أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فليس بدليل بل هو المعرف بكسر الراء ويسمى حدا :

والنظر الموصل من فكر الى ظن بحكم أو لعلم مسجلا

لما تقدم ذكر النظر في تعريف الدليل بينه هنا بأنه الفكر الموصل بكسر الصاد الى ظن حكم أو الموصل لعلم أى يقين سواء كان علما بحكم أو ذات ومسجلا بصيغة اسم المفعول اسم مصدر والنظر لغة يطلق على الانتظار وعلى رؤية العين وعلى المقابلة يقال : دار فلان تنظر لدار فلان ، وفى اصطلاح المتكلمين التفكر والاعتبار فى المنظور فيه ليستدل به على جماله تعالى وجلاله فخرج الفكر غير المؤدى الى علم أو ظن كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا ، وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاقد فانه يؤدى الى علم أو ظن بواسطة اعتقاد او ظن ومنهم من لا يستعمل التأدية الا فيما يؤدى بنفسه ، قاله المحلى واورد عليه أن النظر الفاسد لا يؤدى الى علم بل يستلزم الجهل وأجيب : بأن ما قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد ، والظن بخلاف ما هنا قال زكرياء : نعم لك أن تقول سيأتى ان العلم لا يقبل التغيير فان كان العلم الحاصل بذلك لا يتغير بتبين فساد النظر فذلك والا فليس علما وهو المختار فشمول النظر الفاسد لشرطه المذكور انما يأتى فى تأديته الى الاعتقاد أو الظن لا الى العلم .

الادراك من غير قضا تصور ومعه تصديق وذا مشتهر

الادراك لغة : وصول غاية الشىء ومنتهاه ومنه الدرك الاعلى والدرك الاسفل يقال ادركت الثمرة اذا وصلت وبلغت حد الكمال والتصور الادراك أى وصول النفس الى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها بلا حكم معه من ايقاع النسبة أو انتزاعها . أما وصول النفس الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا كعلمنا بأن الملائكة أجسام لطيفة نورانية من غير أن ندرك حقيقة تلك الاجسام التى هى عليها والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك لتلك النسبة وطرفيها يسمى تصديقا كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع أن الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك أى نفيه فلا بد من تقدم التصورات الثلاث على الحكم كما لا بد من تقدم ادراك طرفى النسبة الذين هما المحكوم عليه والمحكوم به على ادراكها وتفسير الحكم بما تقدم هو ما عليه متأخروا المناطقة فهو فعل للنفس صادر عنها .

وقيل : الحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فليس الحكم فعلا للنفس بل هو انفعال للنفس واذعان وقبول للنسبة لان العلوم والاعتقادات أنوار تشرق في النفس . وتفسير الحكم بما ذكر هو ما عليه متقدموا المناطقة قال بعضهم : وهو التحقيق . والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب والاسناد عبارات والفاظ .

قوله (وذا مشتهر) ، يعنى : ان تفسير التصديق بما ذكر هو المشهور وقيل : التصديق هو الحكم وحده فتلخص أن في التصديق قولين أحدهما أنه أدراك النسبة بطرفيها مع الحكم وثانيهما أنه الحكم ، وأن في الحكم قولين أحدهما أنه الايقاع والانتزاع ، وثانيهما : أنه ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، وعلى الثانى من كل منهما المحققون كالقطب الرازى والعضد والسعد التفتازانى والسيد ، ووجه تسمية التصديق تصديقا أن الحكم اذا عبر عنه مثلا بقولنا : زيد كاتب أو ليس بكاتب لزمه احتمال أن يكون صادقا أى مطابقا للواقع وأن يكون كاذبا فهو باعتبار أنه قد يصدق صادق فى الجملة وبالنظر الى ذلك سمي تصديقا لا تكذيبا اعتبارا بأشرف قسمى لازم الحكم .

(جازمة دون تغيير علم * علما . .)

يعنى أن جازم القضاء الذى هو الحكم اذا كان لا يقبل التغيير بأن كان لموجب بكسر الجيم من حس أو عقل أو عادة يسمى علما وبعضهم يعبر بدل لا يقبل التغيير بالثابت . واورد أنه ان اريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل ففيه أنه قد يعسر زوال التقليد أيضا وان أريد عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور ففيه ان العقلاء كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الاول ، مع أن الحق هو الاعتقاد السابق وأجيب بأن المراد بالثبوت كونه مأخوذا من ضرورة أو برهان . ومعنى الموجب هو الامر المقتضى له بمعنى ان الله تعالى يخلق للعبد عنده العلم لا بمعنى التأثير أو التوليد .

قولنا : من حس أو عقل أو عادة قال : الشيخ زكرياء أو مانعة خلو اذ قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر ومن حس وعادة كالحكم بأن الجبل حجر لمن شاهده . والحس يشمل الظاهر

والباطن كعلمك بجوعك وعطشك ونحو ذلك من الوجدانيات . وأورد أن العلوم العادية تحتل النقيض لجواز خرق العادة كإنقلاب الحجر ذهباً . وأجيب بأن احتمالها للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيض العلوم لم يلزم محال لذاته لا بمعنى أنه محتمل للحكم بالنقيض في الحال كما في الظن أو المال كما في الجهل المركب والتقليد ، فإن منشأ ضعف الإدراك إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب قتاله في الآيات البينات .

وغيره اعتقاد ينقسم

إلى صحيح أن يكن يطابق أو فاسد أن هو لا يوافق

يعنى : أن غير الحكم الجازم الغير القابل للتغير يسمى اعتقاداً والمراد بغير الحكم الخ . الحكم الجازم القابل للتغير بأن لم يكن لموجب طابق الواقع أم لا ، إذ يتغير الأول بالتشكيك والثاني به أو بالاطلاق على ما في نفس الأمر والاعتقاد منه صحيح وهو ما يطابق الواقع كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب ومنه فاسد أن لم يطابقه كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ولا أشكال في إفادة التقليد للمقلد الاعتقاد ، والدليل يفيد المجتهد الظن وهو أضعف من الاعتقاد والفرق أن المقلد خال من المتراحمات والمجتهد ينظر في الأدلة المتعارضة عنده فغاية ما يتم له في الغالب ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه يأنس بمعتقده فلا يزال يقوى عنده ولذلك ترى عقيدة أهل الصلاح والتقوى من العوام كالطود الشامخ لا تحركه الرياح وعقيدة أهل الجدل كخيوط في الهواء تقلبه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا قوله أو فاسد بالجر عطف على صحيح وضمير هو للاعتقاد ويوافق بكسر الفاء .

والوهم والظن وشك ما احتمل لراجع أو ضده أو ما اعتدل

يعنى : أن الحكم غير الجازم بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولاً ووقوعها ينقسم إلى وهم بسكون الهاء وظن وشك فالوهم هو الحكم بالشيء مع احتمال نقيضه احتمالاً راجحاً ، والظن ضده بأن احتمالاً مرجوحاً والشك ما احتمل لما اعتدل

معه أى تساوى فالاول كاحتمال غلط العدل فى خبره أو كذبه والثانى كالحكم بصدق العدل والثالث كالحاصل من خبر المجهول اذا لم يترجح منه أحد الطرفين فالشك بخلاف ما قبله حكمان لانه اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل أن الشك والوهم ليسا من التصديق اذا الوهم ملاحظه المرجوح والشك التردد فى الوقوع وعدمه والجواب ان الشك حاكم بجواز كل واحد من النقيضين بدلا عن الآخر وأن الوهم حاكم بالطرق المرجوح حكما مرجوحا والتحقق فى الشك أنه ان نشأ شكه عن تعارض الادلة فهو حاكم بالتردد أو لعدم النظر فهو غير حاكم ولهذا الخلاف اختلف فى الوقف هل يعد قولاً أولاً ؟

قوله : لراجع . الخ ، الثلاثة راجعة الى الوهم والظن والشك على اللف والنشر المرتب والتاء فى احتمال واعتدل مفتوحة قال الايبارى والاصل اتباع الظن مطلقا حيث لا يشترط العلم ما لم يرد فى الشرع منع من ذلك كمنع القضاء بشهادة الواحد وان غلب على الظن صدقه وهذا مما قدم فيه النادر .

أما الشك فساقط الاعتبار الا فى النادر كفضح من شك فى اصابة النجاسة وغسل اليدين عند القيام من النوم وقد صرح المقرئ بجرمة اتباع الوهم .

والعلم عند الاكثريين يختلف جزمًا .

يعنى : أن العلم الحادث عند أكثر المتكلمين يتفاوت فى جزئياته اذ العلم مثلا أن الواحد نصف الاثنين أقوى فى الجزم من العلم بأن العالم حادث وعلم النبى صلى الله عليه وسلم بربه لا يساوى علم غيره وكذا غيره من الانبياء وبعض المومنين فى العرفان أقوى من بعض وقال على رضى الله تعالى عنه : لو كشف الغطاء لما زادنى يقينا وجه الدليل ان نفى الشئ فرع ثبوته قال البوصيرى :

لم يزد كشاف الغطاء يقينا بل هو الشمس ما عليه غطاء

ولا شك أن حق اليقين أقوى من عين اليقين وعين اليقين أقوى من علم اليقين . (وبعضهم بنفيه عرف) .

وانما له لدى المحقق تفاوت بحسب التعلق

يعنى أن بعض المتكلمين ذهبوا الى أن العلم لا يتفاوت في جزئياته اذ حقيقته الكثف فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده وانما يتفاوت بحسب التعلقات فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام علموا من صفات الله تعالى ما لم يعلمه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلقات وأيضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور فالتفاوت عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذا رجحان بعض المومنين في العرفان هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها قوله : وانما له : يعنى أن من نفى تفاوت العلم في نفسه وهم المحققون انما يكون له التفاوت عنده بحسب التعلق بالمعلومات اذا العلم صفة واحدة متعلقها وهو المعلومات متعدد كما في علمه تعالى فالعلم على هذا القول لا يتفاوت الا بكثرة المتعلقات كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم باثنين وتفاوته بكثرة المتعلقات مبنى على ما أشار له بقوله .

لما له من اتحاد منحتهم مع تعدد لمعلوم علم

يعنى : أن تفاوت العلم بكثرة المتعلقات كائن ، لأجل ما علم من وجوب اتحاد العلم مع تعدد المعلومات ، كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى . وذهب الأشعرى وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلوم وطعنوا في القياس بالخلو عن الجامع وعلى كلا القولين فمطلق العلم جزئيات .

قال في الايات البيئات : اعلم أن الجزئيات إما بحسب المحال التي يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئى للعلم ، والقائم بعمرو جزئى آخر . وإما بحسب المتعلقات كالعلم بشيء والعلم بشيء آخر فالاول جزئى للعلم والثانى جزئى آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا ولا يتأتى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له الا علم واحد ولا معنى لنفى التفاوت في العلم الواحد ، وان قلنا بتعدده فالمراد

الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشيء وعلمه بذلك الشيء الآخر .

وعلى أن العلم يتعدد بتعدد المعلومات لا يتفاوت بكثرة المتعلقات لان العلم حينئذ لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد فكل متعلق معلوم بعلم خاص به نعم التفاوت على هذا يكون بقلة الغفلة عن معلوم دون غيره وهذا هو المراد بالف النفس احد المعلقين دون الآخر ، قال ابن أبي شريف : وقد أشار صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث الصحيحين (لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا) الى التفاوت بكثرة المتعلقات اذ لو قصدت الاشارة الى التفاوت في العلم الواحد لكانت العبارة لو تعلمون كما أعلم وأشار صلى الله عليه وسلم الى التفاوت باعتبار عروض الغفلات بقوله في حديث مسلم (لو تدومون كما تكونون عندي لهافتكم الملائكة في الطرق) .

بينى عليه الزيد والنقصان هل ينتمى اليهما الايمان ؟

يعنى أن الخلاف في تفاوت العلم بنفسه في القوة والجزم بينى عليه الايمان بمعنى التصديق هل ينسب الى الزيد والنقصان أولا ، اما بالنظر الى الاعمال فلا شك أنه يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصانها .

والجهل جا في المذهب المحمود هو انتفاء العلم بالمقصود

بقصرجا للضرورة يعنى أن الجهل هو انتفاء العلم بالمقصود أى ما شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل الشيء و جهل أنه جاهل له كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ، وخرج بالمقصود عدم العلم بالارضين السفلى والسموات العليا مثلا فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا وقيل الجهل هو ادراك المعلوم على خلاف هيئته في الواقع وعليه فالبسيط ليس بجهل والقولان ذكرهما ابن مكى في قصيدته المسماة بالصلاحية قال :

وان أردت أن تحد الجهلا وهو انتفاء العلم بالمقصود وقيل في تحديده ما يذكر تصور المعلوم هذا حرفه مستوعبا على خلاف هيئته من بعد حد العلم كان سهلا فاحفظ فهذا أوجز الحدود من بعد هذا والحدود تكثر وحرفه الآخر يأتي وصفه فافهم فهذا القيد من تتمته

سميت بالصلاحية لأنها نظمت لصلاح الدين يوسف بن أيوب بن شاذي بشين معجمة وآلف وذال معجمة مكسورة بعدها مثناة تحتية قال زكرياء : وهي من أحسن تصانيف الأشعرية في العقائد وكان صلاح الدين يأمر بتلقينها للصبيان في المكاتب .

زوال ما علم قل نسيان والعلم في السهولة اكتنان

يعنى : أن النسيان هو زوال المعلوم عن الحافظة والمدرسة فيستأنف تحصيله وان العلم في السهولة اكتنان أى غيبة عن الحافظة فقط فهو الذهول عن المعلوم الحاصل فينتبه له بأدنى تنبيه وقيل النسيان غفلة عن المذكور والسهو غفلة عن المذكور وغيره ، وقيل بالترادف بينهما .

ما ربنا لم ينه عنه حسن وغيره القبيح والمستهجن

يعنى : أن الحسن مع قطع النظر عن كونه فعل المكلف خصوصا هو ما لم ينه عنه من مأذون فيه واجبا كان أو مندوبا أو مباحا ، ومن فعل غير المكلف كالمساهى والنائم والبهيمة وكالصبي بالنسبة الى الواجب والمحرم على الصحيح أو مطلقا على غيره هذا هو الحسن الشرعى ، والقبيح فى الشرع وهو المستهجن بصيغة اسم المفعول : هو ما نهى تعالى عنه من مكروه وحرام ويدخل فى المكروه خلاف الاولى ، قال فى التقيح : فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه ، وقيل الحسن المأذون فيه والقبيح المنهى عنه ولو بالعموم وعليه يكون فعل غير المكلف واسطة . وقال امام الحرمين : ليس المكروه قبيحا لانه لا يذم عليه ولا حسنا لانه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ عليه وجعله

بعضهم واسطة لان الحسن عنده ما أمر بالثناء عليه . واما الحسن والقبح
بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته كحسن الطلوع وقبح المر وبمعنى صفة
الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل فعلى اجماعا وأهل العراق
يطلقون القبيح في الشرع على المكروه والمحرم وما لا بأس بفعله وهو
ما فيه شبهة قليلة وان كان مباحا كسؤر كثير من الحيوانات بخلاف
الشرب من دجلة لا يقال فيه لا بأس به .

هل يجب الصوم على ذى العذر كحائض وممرض وسفر

يعنى : أنه اذا انعقد سبب لوجوب شيء على مكلف ثم طرأ ما
اقتضى جواز ترك ذلك الشيء لذلك المكلف كطرو الحيض أو المرض
أو السفر أو السكر أو الاغماء بعد انعقاد سبب وجوب الصوم في حق
من طرأ له ذلك أو طرأ قبل انعقاد سبب الوجوب ما منع انعقاده فهل
يوصف حال جواز تركه بالوجوب لانه يجب عليهم القضاء بقدر ما
فاتهم فكان المأتمى به بدلا من الفائت والبدل واجب . فدل على أن
الفائت واجب والا لم يكن بدلا عنه لقوله تعالى « فمن شهد منكم
الشهر فليصمه » وهاؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم الثابت في
المريض والمسافر بقوله تعالى « فمن كان منكم مريضا أو على سفر
فعدة من أيام أخر » وفي الحائض بالاجماع أولا يوصف بالوجوب
والا كان ممتنع الترك وقد فرض جائزه فلو ثبت أنه مع ذلك ممتنع
لاجتماع النقيضان وأجيب بمنع ذلك لان المنافى للوجوب هو جواز
الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط فاختلف زمن النفي والاثبات
وأجيب عن الاول بأن شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا
فوجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق الوجوب الا بوجود سببه
وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب
في محل العذر غير صحيح ، وبأن وجوب القضاء بقدر ما فات المشرع
بالبديلية لا يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق ادراك
سبب الوجوب ، قاله في الآيات البيّنات .

وجوبه في غير الاول رجح وضعفه فيه لديهم وضح

يعنى : أن ابن رشد ذكر في المقدمات أن الراجح عند المالكية في المرض
والسفر وجوب الصوم وأنه في الاول الذى هو الحيض ضعيف .

وهو في وجوب قصد للادا أو ضده لقائل به بدأ

هو مبتدأ خبره بدأ يعنى أن الخلاف أى ثمرته تظهر عند من
يقول بوجوب التعرض في البذل للنية فعلى أن الفائت واجب يقصد
القضاء أى ينويه ، وعلى الآخر ينوى الاداء فاللام في قوله بمعنى
عند ، قال في الآيات البيئات : ذهب الجمهور الى الفعل في الزمان
الثانى قضاء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في
الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم
والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون
فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل
الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى
انعقاد السبب وصلاحيه المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه
وجوبا بدون وجوب الاداء اه .

ونفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء
لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به كذا ذكره في التلويح وبما ذكرناه
من ظهور ثمرة الخلاف في نية الاداء أو القضاء يكون الخلاف معنويا
خلافا للسبكي في جمع الجوامع من أنه لفظى لا فائدة فيه لأن تأخير
الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زوال العذر واجب
بلا خلاف ، وجعل بعضهم من فوائده هل وجب القضاء بأمر جديد أو
بالامر الاول ؟

ولا يكلف بغير الفعل باعث الاثبيا ورب الفضل

يعنى : ان الله تعالى لا يكلف احدا الا بالفعل بناء على امتناع
التكليف بالمحال لان غير الفعل غير مقدور للمكلف والفعل ظاهر فى
الامر لانه مقتض للفعل غالبا ومن غير الغالب نحو اترك ودع وذر
والاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب والسنة مع انها فى معنى
النهى والتكليف بالاعتقادات التى هى من الكيفيات النفسانية دون

الافعال الاختيارية على الصحيح عند بعض المحققين تكليف بأسبابها كلقاء الذهن، وصرف النظر وتوجيه الحواس قال في الآيات البيّنات : على أنه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما . لكن كأنه باعتبار أنه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلى والانكشاف اذعان واستسلام في القلب للاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار .

واما كون المنهى عنه فعلا فقد أشار لبيانه بقوله :

(فكفنا بالمنهى مطلوب النبى ..)

يعنى : أن الذى طلب منا أى كلفنا به فى النهى الشارع المجازى الذى هو النبى صلى الله عليه وسلم . الكف بمعنى الترك والانتهاى أى انصراف النفس عن النهى عنه وذلك فعل يحصل بفعل الضد للمنهى عنه فالمقصود بالذات هو الانتهاى واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلب من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده قال السبكي فى شرح المنهاج : ان الانتهاى مقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد . فكان معه كالسبب مع المسبب والكافر اذا اسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء ، كفره أولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاى عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة ترتب المعلول على العلة وهما فى زمان واحد حتى لو فرض ان الانتهاى يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل فى جميع الافعال وكل ما تلبس به الانسان .

قال السبكي فى طبقاته : لقد وقفت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحدا عثر عليها ، أحدها قوله تعالى : « وقال الرسول يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مجهورا » . فان الاخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناولوه متروكا أى فعلوا تركه . والثانى ما روى أنه صلى الله عليه وسلم (قال : أى الاعمال افضل ؟ فسكتوا ولم يجبه أحد فقال : هو حفظ اللسان) والثالث (قال قائل من المسلمين

والنبي صلى الله عليه وسلم يعمل بنفسه في بناء المسجد : لئن قعدنا
والنبي يعمل لذلك منا العمل المضلل) فمعنى قعدنا تركنا الاشتغال
ببناء المسجد . وقيل : المكلف به في النهي فعل الضد للمنهى عنه .
قولنا وذلك فعل يحصل بفعل الضد ، قاله المحلى
واعترضه في الآيات البيّنات بأمرين ،
الاول : انه وان كان فعلا الا أنه من الافعال الاعتبارية التي لا تحقق
لها في الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور لان
العدمى غير مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلنا لا حاجة
الى العدول في المكلف به في النهي عن ما يتبادر من كونه النفسى
الى كونه الانتهاء بل قد يمكنه التزام كونه النفسى لانه مقدور باعتبار
ما يتحقق به من الضد . والثانى أنه قد يخفى المراد بحصوله بفعل
الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال
كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد شرب الخمر بفعله حتى حصل
به الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل به الا انتفاء الشرب ولم يحصل
هنا أمر وجودى مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد يحصل بفعله
اللهم الا أن يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفسى .
(والكف فعل في صحيح المذهب)

قال أبو عبد الله المقرئ : قاعدة اختلف المالكية في الترك هل
هو فعل أو ليس بفعل والصحيح أن الكف فعل وبه كلفنا في النهي عند
المحققين ، وغيره ضد فيقال هل الكف كالاتيان أولا ؟ وهل الكف كالفعل
أولا ؟ وقال قوم منهم أبو هاشم المعتزلى : ان المكلف به في النهي
الانتفاء بالفاء للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف بأن لا يشاء فعله الذى
يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على أنه الانتفاء هو
الكف عن التحرك الحاصل بفعل ضده الذى هو السكون وعلى الثانى
فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بأن يستمر عدمه الناشئ من السكون
قال اللقانى : لا ينحصر تحقق الانتفاء في استمرار العدم اذ يمكن
تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك من هو متلبس به .
فبالسكون يخرج من عهدة النهي على جميع الاقوال .
له فروع ذكرت في النهج وسردها من بعد ذا البيت يجى

الضمير في له للخلاف في الكف هل هو فعل أولا؟ يعني انه ينبني عليه فروع ذكرها في المنهج المنتخب وجلبتها هنا على سبيل التضمن وهذا النوع يسمى استعانة وهي تضمنين بيت فأكثر والمذكور هنا ثلاثة أبيات :

من شرب أو خيط ذكاة فضل ما وعمد رسم شهادة .

قوله من شرب بيان للنفع الكامن المستتر في البيت قبله وهو :

وهل كمن فعل تارك كمن له بنفع قدرة لكن كمن

فشرب اشارة الى من عنده فضل طعام أو شراب فلم يعطه مضطرا حتى مات يضمن دينه على الاول دون الثاني وخيط اشارة الى من به جائفة فطلب من شخص ما يخيط به فمنعه حتى مات هل عليه دينه أولا؟ وذكاة اشارة الى من مر بصيد لم تنفذ مقاتله وامكنه تذكيته فلم يفعل حتى مات هل يضمنه أولا؟ وكذلك الايسة يخاف موتها . وفضل ما ، اشارة الى من عنده فضل ماء ولجازه زرع يخاف عليه فلم يمكنه منه حتى هلك هل يضمن أولا؟ وكذلك الخلاف فيمن عنده عمد فطلبها صاحب جدار خاف سقوطه فلم يفعله حتى سقط ، وفيمن أمسك وثيقة حق حتى تلف الحق . وهذا معنى قوله رسم شهادة ، قال المنجور : ورسم شهادة بالاضافة ، ويصح تنوين رسم ويكون قوله شهادة اشارة الى أن من جحد شهادة هل يغرم اذا ضاع الحق .

وما عطل ناظر وذو الرهن كذا مفرط في العلف فادر المأخذا .

قوله : وما عطل ، اشارة الى ما عطل ناظر اليتيم من ربعه أو جناه أو أرضه فلم يكره مع امكانه أو ترك الارض حتى تبورت هل عليه غرم أم لا؟ وذو الرهن ، اشارة الى ما عطل المرتهن من كراء الرهن - ولكرائه خطر وبال - هل يضمنه أولا؟ ومفرط الخ . اشارة الى من دفعت اليه دابة مع علفها وقيل له : علفها واسقها حتى أرجع اليك ، فتركها بلا علف حتى ماتت ، في ضمانه قولان لابي الاصبع

والشيخ أبي محمد ، والعلف هنا بسكون اللام والمأخذ مأخذ هذه الفروع البنينة عليه .

وكالتى ردت بعينها وعديم وليها وشبهها مما علم

اشارة الى ذات العيب يزوجها وليها القريب فيفلس ، هل يرجع عليها الزوج بالصداق أولا ؟ وشبه هذه المسائل مما علم من هذا الاصل ، كقتل شاهدى حق ، وقتل المرأة نفسها قبل الدخول كراهية منها في زوجها هل لها صداق أم لا ؟ الا أن هاتين المسألتين ليستا من مسائل الترك ، ويدخل في ذلك مسألة السجان ، والقييد ، والقفص ، والسارق ، والدواب ، واللقطة ، فيجرى فيها الخلاف في الضمان . وهذه المسائل تتبنى أيضا على قاعدة التعدى على السبب هل هو كالتعدى على المسبب .

والامر قبل الوقت قد تعلقا بالفعل للاعلام قد تحققا

يعنى أن الامر وسائر أقسام التكليف يتعلق عند الجمهور بالفعل قبل المباشرة له قبل دخول وقته اعلاما . وقوله الآتى : وبعد للالزام ، يعنى به أن التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته الزاما ، فاعلاما وإلزاما حالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ، قاله اللقانى . قال العبادى : ويجوز أن يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف مضاف ، أى تعلق الزام وتعلق اعلام .

قال المحشيان وهما فى اصطلاح العبادى زكرياء وابن أبى شريف : الفرق بين التعلقين أن تعلق الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس اليجاد ، وتعلق الالزام مقصوده الامتثال ، ولا يحصل الا بكل منهما ، فيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف فى الخروج عن العهدة ، واعتقاد الوجوب كذلك ، فلايد معه من اليجاد .

قال فى الآيات البيئات والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم فى تفسير التعلق المعنوى تغاير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى ، وان

المعنوى ازلى والاعلامى حادث ، وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة :
تنجيزى ، ومعنوى ، واعلامى ، وأما الالزامى فهو التنجيزى .

قوله : الامر مبتدأ خبره جملة قد تحققنا وللاعلام متعلق به .

وبعد للالزام يستمر حال التلبس وقوم فروا

يستمر حال من الالزام ، يعنى أن التعلق الالزامى يستمر عند
الاكثر حال التلبس به أى المباشرة له ، وقوم من أهل الاصول فروا
أى ذهبوا الى انقطاعه حال المباشرة خوف تحصيل الحاصل وهو
عبث لا فائدة فيه . وأجيب بأن الفعل ذا الأجزاء كالصلاة لا يحصل
الا بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه .

فيلس يجزى من له يقدم ولا عليه دون حظر يقدم

أى فعلى ان التكليف يتوجه على المكلف قبل المباشرة لا يجزىء
المكلف ما أتى به من المامورات قبل وقته لانه آت بغير ما أمر به فلا
تبراً ذمته ولا يقدم عليه اقداً خالياً من الحظر أى المنع أى لا يجوز
الاقدام على فعله فيقدم مبنى للفاعل وهو المكلف (وذا التعبد . .)

أى وهذا الذى لا يجزىء أن قدم على وقته ولا يجوز الاقدام عليه
هو ما تمحض للتعبد كالصلاة والصوم

.. وما تمحضا للفعل فالتقديم فيه مرتضى

يعنى : ان ما تمحض للمفعولية كاداء الديون ورد الوديعة ورد
المغصوب يرتضى تقديمه قبل وقت لزومه وانما ارتضى لجوازه وبراءه
الذمة ما لم يشتمل التقديم على أمر محرم فيمنع للمعارض .

وما الى هذا وهذا ينتسب ففيه خلف دون نص قد جلب

يعنى : ان المنتسب الى شائبة التعبد وشائبة المفعولية كالزكاة
والوضوء يختلف فى جواز تقديمه وبراء الذمة منه بناء على تغليب احدى

الشائبتين على الاخرى دون نص أى دليل على جواز تقديمه كالوضوء فيجوز اتفاقا ان يصلى به قبل دخول الوقت ما شاء .

وقال ان الامر لا يوجه الا لدى تلبس منتبه

منتبه فاعل قال ، أى : قال بعض الأصوليين ذو انتباه أى فطنة : ان الامر وغيره من أقسام التكليف لا يوجه بالبناء للمفعول أى لا يتعلق بالفعل الزاما الا عند التلبس به واما قبل ذلك فاعلام ، وانما كان لا يتعلق به الزاما الا عند المباشرة له لانه لا قدرة عليه الا حينئذ . قال زكرياء أى لانها القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلا يكون الا مع المباشرة .

اعلم ان الأصوليين من الاشعرية والمعتزلة متفقون على ان المامور بالفعل بقصد الامتثال انما يتعلق به الأمر عند الاستطاعة لكن للمعتزلة أصل وهو ان الفعل لا يكون متعلقا للقدرة حال حدوثه فالاستطاعة عندهم قبل الفعل لا معه ، وأصل الاشعرية ان القدرة الحادثة تقارن المقدور لا تسبقه فالاستطاعة عندهم معه لا قبله لان القدرة الحادثة عرض ، وبقاء العرض محال عندهم ، فلو تقدمت على وجود الحادث لعدمت عند وجوده فلا يكون الحادث متعلقا لها ، فلزم على أصل الاشعرية ان الامر انما يتعلق بالفعل تعلق الزام حال حدوثه لا قبله ، ولزم على أصل غيرهم تعلقه به قبله لا معه .

فاللوم قبله على التلبس بالكف وهى من أدق الاسس

هو جواب عن ما قيل انه يلزم عدم العصيان بترك ما أمر به اذا قلنا: ان الامر لا يتوجه الا عند المباشرة . والجواب ان اللوم قبل التلبس بالفعل مرتب على التلبس بالكف عن الفعل وذلك الكف منهي عنه لأن الأمر بالشىء يفيد النهى عن تركه . واعترض بعضهم هذا التعليل بأنه لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهي عنه لان النهى يتوقف على وجود الامر وهو متوقف على وجود التعلق الازامى وهو هنا منتف فينتفى الأمر فينتفى النهى وهو نقيض المطلوب . ومنعه فى الآيات البيئات بأن الأمر والنهى واحد عند السبكي ، اذ مذهبه ان الامر بالشىء عين النهى عن ضده ،

فالنسبة الى الفعل أمر ، وبالنسبة الى الترك نهى ، فمن أين الفرعية .
قوله : وهى الخ . . . يعنى ان هذه المسألة التى هى الكلام على وقت
توجه التكليف بالفعل المباشرة أو حالتها . قال القرافى : انها من أدق
الأسس بضميتين جمع أساس أى من أغمض الاصول مع قلة جدواها اذ
لم تظهر لها ثمرة فى الفروع وفيه نظر لما يذكر فى البيت بعده .

وهى فى فرض الكفاية فهل يسقط الاثم بشروع قد حصل

يعنى : ان فائدة المسألة المذكورة تظهر فى فرض الكفالية هل
يسقط الاثم عن الباقيين بالشروع فيه أو لابد من كمال العبادة بناء على
انقطاع التكليف بالشروع واستمراره ؟ وتظهر فى مسائل آخر قاله :
حلولو فى شرح جمع الجوامع .

للامتثال كلف الرقيب فموجب تمكنا مصيب

الرقيب من اسمائه تعالى يعنى انهم اختلفوا فى فائدة التكليف هل
هى الامتثال فقط وعليه فمن جعل التمكّن من ايقاع الفعل شرطاً فى
توجه التكليف فهو مصيب أو هى مترددة بين الامتثال والابتلاء كما
أشار له بقوله :

أو بينه والابتلاء تررداً شرط تمكّن عليه انفقدا

فاعل تردد ضمير التكليف المفهوم من قوله كلف ، وبينه متعلق
بتردد ، والابتلاء معطوف على الضمير المضاف اليه دون اعادة الخافض
لجوازه عند ابن مالك . يعنى ان التكليف أى فائدته مترددة عند بعضهم
بين الامرين ، فنكون تارة للامتثال فقط وقد تكون للابتلاء أى الاختبار
هل يعزم ويهتم بالعمل فيثاب أو يعزم على الترك فيعاقب . قال
حلولو : والحق الثانى وان التمكّن انما هو شرط فى ايقاع الفعل لا فى
توجه التكليف واليه أشار بقوله شرط تمكّن ، قوله عليه أى : على القول
الاخير :

عليه تكليف يجوز ويقع مع علم من أمر بالذى امتنع

فى علم من أمر

يعنى انه يبنى على الخلاف في فائدة التكليف الخلاف في التكليف هل يجوز عقلا ويقع شرعا معلوما للمأمور اثر سماعه الامر الدال على التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته بناء على أن التمكن من الامتثال ليس بشرط ، أو لا يعلم الا بعد التمكن بناء على أنه شرطه ، والاول مذهب الجمهور . وحجة المخالف انتفاء فائدة التكليف من الطاعة والعصيان . وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل فيترتب الثواب ، والترک فيترتب العقاب . وقول المخالف لا يعلم المأمور بشيء انه مكلف به عقب سماعه للامر به ، لانه قد لا يتمكن من فعله لموته قبل وقته أو عجز عنه . جوابه ان الاصل عدم ذلك ، وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف ، كالوكيل في البيع غدا اذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ، وعلى الخلاف من أفطر متعمدا في رمضان ثم جن أو مات بقية نهاره فتلزمه الكفارة على مذهب الجمهور ، ولا تلزمه على المقابل . وقد أوجب مالك الكفارة على من أفطرت في أول النهار متعمدة ثم حاضت آخره . وأمر الاول مبني للمفعول ، والثاني للفاعل ، وقوله بالذى امتنع متعلق بتكليف ، وفي علم متعلق بامتنع .

(كالمأمور في المذهب المحقق المنصور)

يعنى انه يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور اثره مع علم الأمر والمأمور جميعا انتفاء شرط وقوعه عند وقته ، كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله ، وكمن علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم : انها تحيض في يوم معين من رمضان ، هل يجب عليها افتتاحه بالصوم ؟ فعندنا نعم ، فان المرخص في الافطار لم يوجد ، قال حلولو نعم لو علمت انها تحيض قبل الفجر لم يتأت منها انعقاد الوجوب لفوات مقصد التكليف من العزم والاهتمام بالعمل .

فان قلت : اذا علم المأمور انتفاء شرط الوقوع انتفت الفائدة التي هي العزم على الامتثال ، فالجواب انها موجودة على تقدير وجود الشرط ، كما يعزم الزانى الم محبوب على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه ، وكذا من نظر الى محرم فعمی فلا يشترط في كل العزم على عدم اتفاقا ، بل يكفي الندم وحده . وقال القرافى في الذخيرة وقد

يكون الندم وحده توبة في حق العاجز عن العزم والاقلاع . قال في الآيات البينات : عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافى ذلك صحة نظيره فائدة لصحة التكليف ، ولهم أيضا أن يتأيدوا بجواز التكليف بالمحال ولو لذاته ، ثم قال : ولا يسع عاقلا ان يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتى وينكرها فيما نحن فيه ه . وبهذا يظهر لك ان جواز للتكليف في المسألة هو التحقيق وهو الذى نصره السبكي وان حكى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف .

كتاب القرءان ومباحث الاقوال

يعنى ان هذا هو كتاب تعريف القرآن وذكر مباحث الاقوال المشتمل هو عليها من الامر والنهى والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز وغير ذلك .

والمباحث جمع مبحث ، بمعنى مكان البحث ، والبحث : اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه ، والتقدير ، والاماكن التى يقع فيها البحث من الاقوال ، فمثال اثباته له قول السبكي : ومنه البسمة فيه البحث عن البسمة التى هى من الاقوال أى اثبات محمولها ، وهو بعضيتها منه ثابت لها ، ومثال السلب قول الناظم وليس للقرءان تعزى البسمة ، والقرءان فى اللغة مصدر بمعنى القراءة ، غلب فى العرف العام على كتاب الله المثبت فى المصاحف كما غلب عليه فى عرف الشرع الكتاب من بين سائر الكتب كما غلب الكتاب على كتاب سيبويه فى عرف النحاة ، وكما غلب على المدونة فى عرف أهل مذهب مالك ، ولا ينافى علميته ، قولهم : ان اللام فيه للعهد وان لزم اجتماع معرفين لان المعرف هنا بمعنى العلامة قاله زكرياء . ثم قال : فان قلت : قد منع اجتماعهما أكثر النحاة اجراء للعوامل اللفظية مجرى المؤثرات الحقيقية ، قلت : قد نقل ذلك الرضى كغيره ، ومع ذلك اختاروا جوازه اذا كان فى احدهما ما فى الآخر وزيادة كما هنا قال بدليل يا هذا ، ويا عبد الله ، ويا الله ، قال : وما قيل ان العلم كبقية المعارف لا يضاف الا ان نكر ممنوع ، بل يجوز عندى اضافته مع بقاء تعريفه ، اذ لا مانع من اجتماع تعريفين اذا اختلفا .

والصواب عندي هو الذي في الآيات البيئات تجريد ال حينئذ من
معنى العهد ، بل صارت من حيث صار علما مما لا معنى له أصلا .
لفظ منزل على محمد لاجل الاعجاز وللتعبد

يعنى ان القرءان عند علماء العربية والفقهاء وأصوله هو : اللفظ
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم لاجل الاعجاز بسورة منه ولاجل
التعبد بتلاوته ، أى : طلبه تعالى اياها من العباد لما فيها من الثواب
لفاهم معناه وغيره ، بل هو أفضل العبادات بعد الفرائض خلاف
المعنى بالقرءان فى أصول الدين من مدلول اللفظ القائم بذاته تعالى
فيطلق القرءان على كل من الامرين كما يطلق على كل منهما كلام الله ،
والكتاب .

ووجه الاضافة فى تسمية كلام الله بالمعنى الثانى انه : صفة له ،
وبالاول انه : انشاء برقومه فى اللوح المحفوظ ، لقوله تعالى : « بل هو
قرءان مجيد فى لوح محفوظ » ، وبحروفه بلسان جبريل ، لقوله تعالى :
« انه لقول رسول كريم » بناء على ان الرسول جبريل لا محمد صلى
الله عليه وسلم ، أو بلسان النبى صلى الله عليه وسلم بناء على انه
محمد ، بلقوله تعالى : « نزل به الروح الامين على قلبك » لان المنزل
على القلب هو المعنى واللفظ له صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقوال .

وهل اطلاق القرءان على الامرين بالاشتراك ، أو هو فى الاول
مجاز ، مشهور الظاهر الاشتراك قاله ابن أبى شريف .

وهل يعتبر فى التسمية بالقرءان بالمعنى الاول خصوص المحل
فهو اسم لا تأليف القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه ، أو المعتبر
خصوص التأليف الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين ؟ الصحيح الثانى
وهذا الخلاف جار فى كل تأليف وشعر ينسب الى أحد فخرج عن أن
يسمى قرءانا بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية وتسمى بالنبوية
وجه خروجها أن الفاظها لم تنزل وانما انزل معانيها والنبى صلى الله
عليه وسلم عبر عنها بلفظه وكذلك ما كان عن اجتهاد فليس منزلا لالفاظ ولا
معنى كما يخرج التوراة وسائر الكتب السماوية غيره ، وخرج بالاعجاز

الاحاديث الربانية وتسمى الالهية والقدسية وهى حكاية قول الرب كحديث الصحيحين (أنا عند ظن عبدى بى فليظن بى ما شاء) فان ظن خيرا فله وان ظن شرا فله أو كما قال .

والنبوية ما ليس كذلك ، والاعجاز لغة اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته وفى عرف أهل أصول الدين اظهار صدق الرسول فى دعواه الرسالة فهو لازم للمعنى اللغوى اذا المقصود من اظهار عجزهم اظهار صدقه فى دعواه الرسالة والاقتصار على الاعجاز والتعبد بتلاوته وان أنزل القرآن لغيرهما كالتدبر لآياته والعمل بما فيه لانهما المحتاج اليه فى التمييز لان الاحاديث الربانية لم تنزل للاعجاز وان كان منها ما هو معجز فى نفسه قاله ابن أبى شريف . مع ان ابن الهمام اختار أن الاعجاز غير مقصود من الانزال بل الانزال للتدبر والتفكير والتفكير واما الاعجاز فتابع وقد توقف فيه تلميذه ابن أبى شريف وخرج بالتعبد بتلاوته أبدا ما نسخت تلاوته كآية (الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البتة) وتخرج به الاحاديث أيضا لانها ليست متعبدا بتلاوتها وان خرجت بما قبل قد يقال ان التعبد بالتلاوة حكم من أحكام القرآن والاحكام لا تدخل فى الحدود لتوقف المحدود على الحد الذى من جملته التعبد بالتلاوة والحكم على الشئ فرع تصوره ففيه دور وهو من مبطلات الحدود ، وجوابه ان الشئ قد يميز بذكر حكمه لمن تصوره بأمر شاركه فيه غيره كما اذا عرفت ان من اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ما نسخت تلاوته وما تعبد بتلاوته أبدا ولم تعلم عين القرآن منهما فيقال لك هو اللفظ المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته .

والذى يظهر لى ان محل كون التعريف بالحكم دورا حيث حكم على المحدود به قبل ثم عرفه به كان يقول النحوى : باب منصوبات الاسماء ثم ذكر منها الحال وعرفه بأنه وصف فضلا منتصب . الخ ، اما ان عرف به ابتداء فلا دور فيه لانه من جملة خواص المحدود .

تنبيهه : انما حد القرآن بما ذكر من الاوصاف مع تشخيصه ليميز عما لا يسمى باسمه من الكلام وان كان الجزء

الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا تمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها من المعارف فلا تمكن معرفة حقيقة القراءن الا بأن يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب ثم كون القراءن شخصيا ظاهر على القول باعتبار خصوص المحل في مسمى القراءن مرادا به اللفظ المنزل الى آخره واما على الحق من انه اسم للمؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف قارئه فقد قال في الآيات البيئات : لمشاركته الشخصي الحقيقي في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ، وحينئذ فمعنى مع تشخصه ، ان له حكم المتشخص لعدم تعدده الا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بأن يقرأ من أوله الى آخره . وكونه غير معتبر فيه خصوص المحل للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القراءن المنزل عليه صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل أو غيره ولو كان عبارة عن الشخص القائم بلسان جبريل مثلا لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالتها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل ما ينسب الى أحد من كتاب أو شعر وكذلك التراجم ، نحو باب يرفع الحدث .

فالحاصل ان في ذلك ثلاثة أقوال :

الاول اعلام شخصية سواء قلنا بخصوصية المحل وهو ظاهر أو قلنا اسم للمؤلف المخصوص الذي لا يتغير بتعدد محاله وقد تقدم بيانه .

القول الثاني : انها اعلام أجناس وضعت لانواع من الالفاظ بقيد حضورها في الذهن .

القول الثالث : اسماء أجناس لقبولها ال نحو الكافية الشافية المدونة وانظر بسط ذلك في شرحنا فيض الفتاح عند قولنا وعلمية لان توقعه .. الخ واذا كان القراءن مرادا به المعنى القائم بذاته تعالى فهو علم شخص قطعاً ..

وليس للقراءن تعزى البسمة وكونها منه الخلا في نقله

يعنى : ان لفظة بسم الله الرحمن الرحيم ليست من القرءان عند أكثر الاصوليين والفقهاء والائمة الثلاثة أعنى غير ما فى سورة النمل فهى منه اجماعا ، قال أبو طالب مكي وكان من أهل الفقه والقراءة والحديث : اجماع الصحابة والتابعين على انها ليست آية منه الا من سورة النمل وانما اختلف القرءاء فى اثباتها من أول الفاتحة خاصة فما وقع بعد الاجماع من قول فغير مقبول لانه خارق للاجماع وخرقه حرام وانما كتبت فى الفاتحة للابتداء على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا أن نبتدىء كل كتاب بها وفى غير الفاتحة للفصل بين السور قال ابن عباس رضى الله عنهما : كان صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وليست منه أول براءة . قال النووى باجماع المسلمين قوله وكونها منه . الخ يعنى : ان كون البسمة من القرءان نقله المخالف لمذهب مالك كالمسبكي عن الشافعى لانها مكتوبة بخط السور فى المصاحف العثمانية مع مبالغة الصحابة فى أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقولنا بخط السور احترازا عن اسماء السور فانها مكتوبة فى المصاحف بغير خط السور، والصحيح عن الشافعى انها آية فى جميع أوائل السور غير براءة وروى عنه انها آية من الفاتحة وروى عنه انه قال لا أدرى هل هى آية من الفاتحة أو لا ؟

وبعضهم الى القراءة نظـر وذلك للوفاق رأى معتبر

يعنى أن الحافظ ابن حجر قال : ينظر الى القراءات وذلك أى النظر الى القراءات رأى معتبر لما فيه من التوفيق بين كلام الائمة فلا خلاف حينئذ قال بعض العلماء وبهذا الجواب البديع يرتفع الخلاف بين ائمة الفروع وينظر الى كل قارىء بانفراده فمن تواترت فى قراءته وجبت على كل قارىء بها فى الصلاة وغيرها وتبطل بتركها أيا كان والافلا . ولا ينظر الى كونه مالكيًا أو شافعيًا أو غيرهما وانما أوجبها الامام الشافعى لكون قراءته قراءة ابن كثير ، قال البقاعى : وهذا من نفائس الانظار لكنه مخالف لما فى تحصيل المنافع على الدرر اللوامع ولفظه لا يبسم ملك فى صلاة الفرض ولو قرأ برواية من يبسم بخلاف النافلة قال أبو الحسن الحضرى

وان كنت في غير الفريضة قارئاً فبسم لقالون لدى السور الزهر
وليس منه ما بالاحاد روى فللقراءة به نفى قوى • كالاحتجاج

يعنى : أن ما روى عنه صلى الله عليه وسلم بخبر الاحاد على
أنه قرآن ليس من القرآن كأيمانهما في آية (والسارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما) لان القرآن لا عجاز الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة منه
تتوفر أى تكثر الرواعى أى الامور الحاملة على نقله تواترا ، وقيل :
أنه من القرآن حملا عن أنه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله
ويكفى التواتر فيه .

قوله فللقراءة . . . الخ يعنى : ان عدم جواز القراءة بالشاذ لا
في الصلاة ولا خارجها قوى لانه المشهور من مذهب ملك والشافعى ،
والشاذ ما نقل بالاحاد على أنه قرآن بناء على أنه ليس من القرآن
ومقابل المشهور جواز القراءة به وعزى لنقل ابن عبد البر . قال
حلولو ومن لازم جواز القراءة به على أنه قرآن ثبت بعض القرآن
بنقل الاحاد ، وايضا قد اختلف الناس فيما اختلف القراء السبعة فيه
هل هو متواتر أولا ؟ ولا يعلم عن أحد انكار القراءة بما اختلف فيه
القراء من الحروف أو صفة الاداء اه ببعض تصرف .

لكن ان اراد بما اختلف فيه القراء ما اختلف فيه
عن بعضهم فمسلم وان اراد ما اختلف فيه اثنان أو أكثر من السبعة
مع الاتفاق على عزو كل قراءة الى من نسبت اليه فلا، قوله كالاحتجاج،
يعنى : انه كما لا تجوز القراءة بالشاذ لا يجوز الاحتجاج به ولا العمل
في الاحكام الشرعية ولذا لم يوجب ملك ولا الشافعى في كفارة اليمين
بالله تعالى التتابع مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام منتابعات
ومقابل المشهور صححه السبكي حيث قال : اما اجراؤه مجرى الاحاد
فهو الصحيح .

.. غير ما تحملا فيه ثلاثة فجوز مسجلا
صحة الاسناد ووجه عربى ووفق خط الام شرط ما أبى

يعنى : ان الشاذ يجوز مسجلا أى قراءته وتلقى الاحكام منه اذا
اجتمع فيه قيود ثلاثة :

أولها صحة اسناده الى النبى صلى الله عليه وسلم لاتصال سنده
وثقة نقلته دون شذوذ ولا علة تقدح .

الثانى ان يوافق وجها جائزا فى العربية التى نزل القرآن بها .

الثالث موافقة خط الام أى المصحف العثمانى واليه الاشارة
بقوله ووفق . الخ

وأبى مبنى للمفعول بمعنى منع فكل قراءة جمعت الثلاثة فهى
عند القراء وبعض الفقهاء قرآن تواترت أم لا ، وما اختلف منها شرط
فشاذة لا يقرأ بها قال ابن الجزرى .

وكل ما وافق وجها نحوى وكان للرسم اتفاقا يحوى
وصح اسنادا هو القراءان فهذه الثلاثة الاركان
وحيثما يخل شرط اثبت شذوذه لوانه فى السبعة

مثال ما جمعها قراءة الثلاثة يعقوب وأبى جعفر يزيد بن القعقاع
وخلف قال ابن عرفة : قراءة يعقوب داخلة فى السبعة لانه أخذها عن أبى
عمرو ، وقال السبكي : ان قراءة خلف ملفقة من السبعة اذ له فى كل
حرف موافق منهم وقال أبو حيان : لا نعلم احدا من المسلمين حظر
القراءة بالثلاثة بل قرىء بها فى سائر الامصار والضابط عند الاصوليين
وبعض الفقهاء فى اثبات القرآن التواتر وما لا فساد . قال زكرياء :
واشتراطهم التواتر فى ذلك منتقض باثبات قرآنية البسمة مع أنها لم
تتواتر . لكن الاحتجاج به انما هو على من اثبتها .

مثل الثلاثة ورجح النظر تواترا لها لدى من قد غبر

تواتر السبع عليه اجمعوا

يعنى : ان النظر أى العقل رجح عند بعض من غير أى مضى
ان الثلاثة متواترة قال السبكي فى منع الموانع : ان القول بأنها غير
متواتر وهو السبع وشاذ وهو ما سوى ذلك فلا يجوز عندهم القراءة
تواتر القراءات السبع فالقراءات عند القراء وبعض الفقهاء ثلاثة
أقسام متواترة وهو السبع ومختلف فيه بين التواتر والصحة كالثلاث
وشاذ وهو ما اختلف فيه شرط صحة ، وعند الاصوليين وبعض الفقهاء
متواتر وهو السبع وشاذ وهو ما سوى ذلك فلا يجوز عندهم القراءة
بما زاد على السبع وقد خلط بعض شراح السبكي احدى الطريقتين
بالاخرى وبينهما تناف والمراد بالوجه العربى ما هو الجادة لا مطلق
الوجه ولو كان فيه تكلف وخروج عن الاصل بدليل ان القراء يقولون
بشذوذ قراءة ابن عامر (وكذلك زين لكثير من الشركين قتل اولادهم
شركائهم) بضم زين ورفع قتل ونصب اولادهم .

ولم يكن فى الوحي حشو يقع

يعنى : انه يمتنع عقلا ان يقع فى الكتاب والسنة لفظ له معنى لا
يمكن فهمه لان القرآن كله هدى وشفاء وبيان وكذلك السنة ولا فائدة
أىضا فى الخطاب بما لا يصل احد الى فهمه خلافا للحشوية فى تجويزهم
ورود ذلك فى الكتاب قالوا : لوجوده فيه كالحروف المقطعة أوائل السور
وفى السنة بالقياس على الكتاب . وأجيب بأن الحروف أسماء
السور كطه ويس وفيها أقوال أخرى مذكورة فى كتب التفسير .
وأعلم أن الادلة من الطرفين ظواهر لا تفيد القطع اذ للحشوية
ان يقولوا فائدة انزال المتشابهة امسك عن الراسخ فى العلم عن الخوض
فيه ومنعه منه ، وهذا عندنا أشد تعبا من بذل المجهود فى استعمال
الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على طلب ما منعه قال الشاعر :
منعت شيئا فاكثر الولوع به أحب شىء الى الانسان ما منعا

واستشكل تخصيص الخلاف بالحشوية مع وقوع التشابه فى
القرآن وكون الجمهور منا على أن الوقف على قوله : « الا الله » اما ما
لا معنى له اصلا فلا يجوز وقوعه فيهما باتفاق العقلاء لان الكلام بما
لا معنى له هذيان ونقص والنقص على الله تعالى محال ، قال فى

المحصل : وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى . قال الاصبهاني في شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان في حق الانبياء . فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحسوية . قلت : يمكن الجمع بأن محل كلام المحصول ومن وافقه وهو الكثير ما اذا نطق به عمدا لانه عبث وهم معصومون من العبث لانه اما حرام أو مكروه ومحل كلام الاصبهاني ما اذ أصدر منه سهوا أو نسياناً والله تعالى أعلم . والحسوية بفتح الحاء المهمة والثين المعجمة نسبة الى الحثالان الحسن البصرى لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقة امامه وقال ردوهم الى حشا الحلقة أى جانبها ويجوز اسكان الشين نسبة الى الحشو وهو الذى لا معنى له يمكن فهمه لقولهم بوجوده في الكتاب والسنة وبالوجهين ضبطها الزركشى والبرماوى وغيرهما .

ومابه يعنى بلا دليل غير الذى ظهر للعقول

ما عطف على حشو يعنى : أنه لا يجوز عقلا أن يقع فى الكتاب والسنة حشو ولا لفظ يعنى به غير ظاهره الا بدليل عقلى أو غيره يبين المراد منه كما فى العام المخصوص بمتأخر عنه احترازا من المقارن أو المتقدم اذ لا يصدق عليه حينئذ أنه عنى به غير ظاهرة فاندفع اعتراض زكرياء بأن تقييده بالمتأخر مضر قال : اللهم الا أن يقال انه المتفق عليه أو ان غيره مفهوم بالاولى خلافا للمرجئة فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى تعذيب عصاة المومنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر قال فى الآيات البيّنات لا يخفى أنه ينبغى أن يكون المراد فى قوله يبين المراد منه المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة البيّنة لا يلزم أن تفيد المراد قطعاً . ويرد على مذهب غير المرجئة المتشابه بناء على قول الجمهور ان الوقف على « الا الله » فانه عنى به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه

للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور ؟ قال بعضهم اللهم الا أن يخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره فان الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم المعصية عن الاعتبار فى استحقاق العذاب عليها لانهم يقولون لا عذاب مع الايمان فلم يبق للمعصية عندهم أثر وهى بالهزم من أرجاء بمعنى آخره ومنه « أرجئه وأخاه » فى قراءة ابنى كثير وعامر وأبى عمرو وبتركه جمع مرج كمعط ومنه أرجه أخاه فى قراءة الكوفيين ونافع وان اختلفوا فى اسكان الهاء وكسرها وقيل سموا مرجئة من الرجاء لرجائهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وعليه فينبغى كما قال ابن أبى شريف ان يقال مرجئة بفتح الراء وتشديد الجيم كمقدمة .

والنقل بالمنضم قد يفيد للقطع والعكس له بعيد

يعنى أن مذهب الاكثر ان الدليل النقلى قد يكون قطعى الدلالة على المراد منه لما ينضم اليه من تواتر معنوى أو لفظى أو مشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا الى غير ذلك من النقليات المعلومة المعانى من الدين ضرورة كالعلم بأمور المعاد من البعث والحساب والجنة والنار وسؤال الملكين والجواز على الصراط وغير ذلك وذهبت المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى أنها لا تفيد اليقين مطلقا واليه الاشارة بقولنا : والعكس له بعيد ، وحجة من قال : ان الدليل النقلى لا يكون قطعا ما يعارض القطع من مجاز وتخصيص ونقل وتقديم وتأخير ونسخ واشتراك واضمار مع أنه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى اذ لا بد معه من تأويل النقل لانه فرع صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل فابطاله بتقديم النقل عليه ابطال للنقل أيضا اذ فى ابطال الاصل أبطال الفرع ثم عدم المعارض العقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف العقلى غير يقينى فقيامه محتمل اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود ، ورد عليهم بأنها تفيده بتواتر أو غيره اما ترى أن لفظ السماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة عند أهل اللغة متواترة يعلم اصالة أى بالذات من اللفظ والمعنى استعمالها فى

زمنه صلى الله عليه وسلم في معانيها المرادة منها الآن وكذا صيغة
الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها معلومة الاستعمال في
ذلك الزمان في المراد منها الآن واما عدم المعارض العقلى فيعلم من
صدق المخبر فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض
عقلى لزم كذبه وهو محال .

« المنطوق والمفهوم »

ويقال للمفهوم منطوق اليه فلا يلتبس عليك المنطوق والمنطوق اليه وقد أكدوا في الوصية بمعرفة التمييز بين الاصطلاحات حذرا من اللفظ .

معنى له في القصد قل : تأصل وهو الذي اللفظ به يستعمل

يعنى : ان المنطوق هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ اصالة أى بالذات من اللفظ والبيت تفسير لمحل النطق فى قولهم المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق بأن لا يتوقف استفادته من اللفظ الاعلى مجرد النطق سواء كان اللفظ حقيقة أو مجازا ولا يقال ان المجاز غير دال بالوضع لأننا نمنع ذلك بل هو دال بالوضع النوعى ، قال التفتازانى فى شرح الشمسية اذ المراد بالوضع فى دلالة المطابقة ما يشمل النوعى وقد صرح الكمال بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح وعزى ذلك لابن الحاجب أيضا .

وأعلم أن المنطوق قد يكون غير حكم بأن يكون محل الحكم معنى كان كالتأنيف فى الآية أو ذاتا كزيد وقد يكون حكما كتحريرىم التأنيف للوالدين الدال عليه قوله تعالى « فلا تقل لهما أف » وطريقة ابن الحاجب تخصيص المنطوق والمفهوم بالحكم واما المدلول التضمنى فان قلنا انه الجزء المفهوم فى ضمن الكل كان منطوقا كما نقل عن حواشى العضد على التلويح للسعد وان قلنا أنه الجزء المفهوم قصدا بعد فهم الكل كما نقل عن الرازى كان مفهوما والدليل على أن المراد بقولنا معنى له . . الخ المنطوق سبقه فى الترجمة مع قوله (وغير منطوق هو المفهوم)

نص اذا أفاد ما لا يحتمل غيرا وظاهر أن الغير احتمل

يعنى : ان اللفظ الدال في محل النطق يسمى نصا ان افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد في نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها ولا يقال ان هذا يقتضى ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا الدلالة عليه لفظية لانا نقول : دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من قبيل المنطوق فتدخل في ذلك قاله في الآيات البيّنات وفيه ايضا قد يناقش في تمثيل النص به اى يزيد لاحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز في العلم وقد صرح النجاة بأن التأكيد في نحو جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجاءى رسوله أو كتابه مثلا . اه ويجاب عندى عن الثانى بأن التوكيد انما هو لدفع توهم اسناده الجىء الى غير زيد فيصير في الكلام مضاف الى زيد محذوفه واما زيد فلا يحتمل غيره من بكر وخالد مثلا .

قوله ظاهر بالرفع عطف على نص والغير مرفوع بفعل مبنى للمفعول محذوف يفسره احتمال المذكور بعده ، يعنى ان اللفظ الدال في محل النطق ظاهر أى يسمى به ان احتمال بدل المعنى المفاد منه معنى مرجوحا كالاسد في نحو رأيت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله احتمالا ضعيفا لانه معنى مجازى والاول الحقيقى والمتبادر الى الذهن والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازا مشتها صار حقيقة عرفية ، وكذا ان لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة بخلاف الحقائق المشتركة فليست الفاظها ظاهرة في شىء منها دون شىء وكذا المجازات الغير الراجعة بالنسبة لمعناه المجازى اما بالنسبة لمعناه الحقيقى فظاهر .

والكل من ذين له تجلى ويطلق النص على ما دلا
وفى كلام الوحى . .

يعنى : ان النص له أربعة اصطلاحات :

أحدها : ما تقدم ، وقد يطلق على ما يشمل النص بالمعنى المتقدم والظاهر فيقال لفظ أفاد معنى قطعا احتمال غيره احتمالا مرجوحا أم

لا ، واليه الاشارة بقولنا : « والكل من ذين له تجلى » ، أى ظهر النص أى اطلاقه على كل من هذين القسمين السابقين وهما المفيد لمعنى لا يحتمل غيره أصلا ، والظاهر .

وقد يطلق النص على اللفظ الدال على أى معنى كان وهو غالب استعمال الفقهاء سواء كان ذلك الدال كتابا أو سنة أو اجماعا أو قياسا أو غير ذلك ، يقولون : نص ملك وابن القاسم مثلا على كذا ، ويقولون نصوص الشريعة متضافرة ، وقد يطلق النص فى كلام الوحي أى : على كلام الوحي من كتاب أو سنة نصا كان أو ظاهرا ويقابله القياس والاستنباط والاجماع ، ولذا يقولون لا يقاس مع وجود النص ، وقسموا مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط . والى القسم الذى قبل هذا اثار بقوله : « ويطلق النص على مادلا » . والى هذا الاخير

أشار بقوله : « وفى كلام الوحي » ، والنص لغة قليل وصول الشئ الى غايته ، وقيل بمعنى الظهور ، ويقال : نص الحديث رفعه ، ونصت التجارية رأسها رفعته .

.. والمنطوق هل ما ليس بالصريح فيه قد دخل

يعنى أنهم اختلفوا فيما دل عليه بالاقتضاء أو الاشارة أو الايماء هل هو داخل فى المفهوم أو داخل فى المنطوق ؟ وعليه فالمنطوق صريح وهو ما تقدم ، وغير صريح وهو الاقسام الثلاثة ، قال فى الآيات البيئات : ودلالة الالتزام من المنطوق غير الصريح ، قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو : ما لا يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام . فعلى دخول غير الصريح فى المنطوق نقول : المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمنا ، حقيقة أو مجازا ، أو دل عليه بالالتزام ، فدخل بقوله بالالتزام المنطوق غير الصريح . قال فى الآيات البيئات وهو شامل بلا شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره . لان دلالة المجاز مطابقة كما للسعد وغيره وسمى بغير الصريح لان دلالاته لا بصريح صيغته ووضعه .

وهو دلالة اقتضاء أن يدل لفظ على ما دونه لا يستقل

دلالة اللزوم . .

ضمير هو للمنطوق غير الصريح ، يعنى أن غير الصريح ثلاثة أقسام دلالة الاقتضاء ، ودلالة الايماء والتبويه ، ودلالة الاشارة . سميت دلالة اقتضاء لان المعنى يقتضيها لا اللفظ . فالاول هو : ان يدل لفظ بالالتزام على معنى غير مذكور مع أنه مقصود بالاصالة ولا يستقل المعنى أى لا يستقيم الا به لتوق صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا . مثال ما توقف صدقه عليه قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . أى : المواخذة بها لتوقف صدقه على ذلك لوقوعها . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لذي اليمين حين قال له : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ « كل ذلك لم يكن » أى فى ظنى . ومثال ما تتوقف صحته عليه قلا قوله تعالى « وأسأل القرية التى كنا فيها » أى : أهل القرية ، اذ القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا جريا على العادة ، والا فيجوز لنبي سؤالها وتجييه خرقا للعادة . ومثال ما تتوقف صحته عليه شرعا ما اذا أمر بالصلاة فان ذلك يتضمن الامر بالطهارة لا محالة ، فاللفظ المتوقف صدقه أو صحته منطوق صريح ، والمضمر الذى لابد للصدق أو الصحة منه منطوق غير صريح وهو من ضرورة المنطوق الصريح . قوله دلالة اللزوم مفعول مطلق لقوله يدل .

. . مثل ذات اشارة كذاك الايماءات

مثل خبر مبتدأ المحذوف أى هى أى دلالة الاقتضاء مثل دلالة الاشارة فى كون كل بالالتزام ومن المنطوق غير الصريح قوله كذاك الايماءات ، الايمادون همزة اللام مع القصر للوزن مبتدأ خبره آت فاعل من أتى وكذاك حال ، يعنى أن دلالة الايماء أتت عندهم مثل دلالة الاقتضاء والاشارة فى كون كل بالالتزام ومن المنطوق غير الصريح :

فأول اشارة اللفظ لما لم يكن المقصد له قد علما

أول مبتدأ خبر اشارة وعلم بالتركيب وألفه للاطلاق . الخ يعنى أن الاول من القسمين المذكورين فى البيت قبله وهو دلالة الاشارة هو اشارة اللفظ لمعنى ليس مقصودا منه بالاصل بل بالتبع مع أنه لم تدع اليه ضرورة لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره كدلالة قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم » على صحة صوم من أصبح جنباً من الوطء للزومه للمقصود به من جواز جماعهن بالليل الصادق بأخر جزء منه قولنا : بأخر جزء منه هكذا هو فى عبارة المحلى ، ولا تغتر باعتراض اللقانى عليه فقد رده فى الآيات البيئات مع أن المناقشة فى الالفاظ بعد فهم معناها ليست من شأن المحققين وربما قالوا المحصلين أو الفضلاء بدل المحققين بل شأنهم بيان محاملها الصحيحة ولا يشتغلون بذلك الا على سبيل التبعية تدريجيا للمتعلمين وارشادا للطالبيين ومن ادلة دلالة الاشارة الحديث (انكن ناقصات عقل ودين قيل : يا رسول الله ما نقصان دينهن ؟ قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلى) فالكلام لم يسق لبيان مدة الحيض بالبيان نقصان الدين قال حلولوا ونعلم من جهة العادة ان من تحيض كذلك قليل ونعلم أنه صلى الله عليه وسلم لم يقصد الغالب بل النادر فلو ايقن أن فيهن من تحيض أكثر من ذلك لارتقى اليه عند قصد المبالغة فى الذم قال الرهونى تمثيل بعضهم بهذا الحديث لا يصح لان الحديث لم يصح بل نص السخاوى فى المقاصد على أنه باطل لا أصل له مصحح بلفظ الشطر ولفظه عند مسلم تمكث الليالى لا تصلى . وقد أخذ على كرم الله وجهه كون أقل أمد الحمل ستة أشهر من قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » مع قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فاذا كان أمد رضاعه أربعة وعشرين شهرا لم يبق للحمل الا ستة أشهر وهذه دلالة اشارة .

دلالة الايماء والتنبيه فى الفن تقصد لدى ذويه

دلالة مبتدأ خبره جملة تقصد والفن فن الاصول الراجع اليه ضمير ذويه يعنى أن الدلالة التى تسمى دلالة الايماء ودلالة التنبيه مقصودة عند المتكلم بالأصالة لا بالتبع والى تعريفها أشار بقوله : ان يقرن الوصف بحكم أن يكن لغير علة يعبه من فطن

أى هي أن يقرن الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم عابه الفطن بمقاصد الكلام لانه لا يليق بالفصاحة ، وكلام الشارع لا يكون فيه ما يخل بالفصاحة والايماء من مسالك العلة كقول الاعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان فقال عليه السلام (اعتق رقبة) .

أعلم أن دلالة المنطوق الصريح أن تكون بصريح صيغة اللفظ ووضعه ولو نوعيا وغير المنطوق الصريح لا يخلوا اما أن يكون مدلوله مقصودا للمتكلم أو غير مقصود فان كان مقصودا فلا يخلوا اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أولا فان توقف سمي دلالة اقتضاء والا يخلوا اما أن يكون مفهوما فى محل تناوله اللفظ نطقا أولا ، الاول دلالة الايماء والتنبيه والثانى دلالة المفهوم وان كان غير مقصود للمتكلم بالاصالة سميت دلالة اللفظ عليه دلالة الاشارة اه . من الآيات البينات .

إذا تقرر هذا فالفرق بين المفهوم ودلالة الاشارة مصاحبة القصد الاصلى له دونها والفرق بينه وبين دلالة الاقتضاء توقف الصدق أو الصحة على اضرار فيها دونه والفرق بينه وبين دلالة التنبيه كونها مفهومة فى محل تناوله اللفظ نطقا دونه فاندفع استشكل التفتازانى الفرق بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم ، وفطن بتثليث الطاء لكن الاولى هنا الضم أو الكسر .

وغير المنطوق هو المفهوم

يعنى : أن المفهوم هو ما قابل المنطوق وهو معنى دل عليه اللفظ لا فى محل النطق بناء على دخول غير الصريح فى المفهوم والافتعريفه ما مر فى شرح البيت قبله .

أعلم أنهم يطلقون المفهوم على مجموع الحكم ومحلّه كتحريم ضرب الوالدين فالتحريم مثال للحكم وضرب الوالدين مثال لمحلّه ويطلق المفهوم على أحدهما دون الآخر وهو الشائع واطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر .

منه الموافقة قبل معلوم

الموافقة مبتدأ خبره يتعاقب به منه والامر اعتراض ويقال أيضا مفهوم الموافقة وهو نوعان ، احدهما اثبات الحكم في الاكثر كالجزاء بما فوق الذرة في قوله تعالى « فمن يعمل مثقال^١ خيرا يره » « ولا تنقل لهما أف » فانه يقتضى تحريم الضرب وهذا أشد . الثانى اثباته فى الاقل كقوله تعالى « ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يوده اليك » فانه يقتضى ثبوت الامانة فى الدرهم . واما قوله « ومنهم من ان تأمنه بدينار » الآية فمن الاول .

يسمى بتبنيه الخطاب وورد فحوى الخطاب اسما له فى المعتمد يعنى : أن مفهوم الموافقة يسمى بتبنيه الخطاب ويسمى أيضا فحوى الخطاب ومفهوم الخطاب ففيه خمس اصطلاحات فى الرأى المعتمد وهو مذهب الجمهور ومقابلة مصطلح الحنفية فانهم يسمونه دلالة النص وفحوى الخطاب معناه ما يفهم قطعا تقول فهمت من فحوى كلامك كذا أى مفهومه .

أعطاء ما للفظه المسكوتا من باب أولى نفيًا أو ثبوتًا اعطاء خبر مبتدأ محذوف والمبتدأ ضمير الموافقة وفاعل المصدر وهو المتكلم محذوف وما الموصول أضيف اليه ما قبله اضافة المصدر الى مفعوله والمسكوت مفعول ثان ومن باب أولى متعلق باعطاء ونفيا أو ثبوتًا حالان من ما أى منفيًا أو ثابتا يعنى أن مفهوم الموافقة اعطاء ما ثبت للفظ من الحكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى والاخرى سواء كان ذلك الحكم المنطوق به منهيًا عنه أو موجبا .

الاول نحو « فلا تنقل لهما أف » فانه يقتضى النهى عن الضرب من باب اولسى .

والثانى كما لو قيل فلان بار بوالديه لا يقول لهما أف .

والثالث نحو قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يوده اليك » فانه يقتضى ثبوت الامانة فى الدرهم بطريق الاولى وعليه

فالمساوى لا يسمى مفهوم موافقة وانما هو خاص بالاولى وان كان
المساوى مثل الاولى فى الاحتجاج به .

وقيل ذا فحوى الخطاب والسدى ساوى بلحنه دعاه المحتذى

يعنى : ان بعضهم جعل الموافقة قسمين احدهما فحوى الخطاب
وهو ما كان المسكوت فيه اولى بالحكم من المنطوق ، والآخر هو ما كان
مساويا له فيه ويسمى هذا لحن الخطاب مثال المساوى تحريم احراق
مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى أى العلة « ان الذين يأكلون أموال
اليتامى ظلما » فهو مساو لتحريم الاكل لمساواة الاحراق للاكل فى
الاتلاف والمراد بالمعنى والعلة هنا ما علق به الحكم كالايداء فى التأنيف
والاتلاف فى أموال اليتامى ، قولنا نظرا للمعنى أى دون ما وضع له
اللفظ ولا يلزم أن يكون قياسا لقوله فى المختصر : انا نقطع بفهم المعنى
فى محل السكوت لغة قبل شرع القياس . قال السعد انه أشار بقوله قبل
شرع القياس الى أن المراد أنه ليس من القياس الذى جعله الشرع
حجة والا فلا نزاع أنه إلحاق فرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما
يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف
القياس الشرعى . قال اللقائى : تحريم الاكل غير منطوق على رأى
السبكى والمحلّى أعنى فى تفسيرهما المنطوق بما دل عليه اللفظ فى محل
النطق لانه لم ينطق به بل بملزومه وهو التواعد فلا يصدق ان المفهوم
موافق للمنطوق نعم هو منطوق غير صريح على رأى القوم لانه حكم غير
مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وقد يجاب بأنه
معناه مع جواز ارادته معه وقد يسمى مفهوم الموافقة على اختصاصه
بالاولى بلحن الخطاب كما قد يسمى المساوى مفهوم مساواة وسكتنا
عن مفهوم الادون اذ ليس لهم مفهوم الا دون وان كان لهم قياسه
كقياس الشافعى التفاح على البر فى الربا ولحن الخطاب مفهومه ومنه
« ولتعرفنهم فى لحن القول » ويأتى اللحن بمعنى الفطنة ومنه قوله صلى
الله عليه وسلم (فلعل بعضكم ان يكون أحن بحجته من بعض) أى أفطن بها
وذكر أهل اللغة ان اللحن باسكان الحاء الخطأ وبفتحةا الصواب وعند
التنقيح ان لحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء .

قوله ذا اشارة للاولى مبتدا خبره فحوى الخطاب والذي ساوى
مبتدا خبره جملة دعاه المحتذى أى المتبع لاهل الاصول فى اصطلاحاتهم
لانهم كذلك يسمونه وبلحنه متعلق بدعاه اى سماه لحن الخطاب .

دلالة الوفاق للقياس وهو الجلى تعزى لدى أناس
دلالة المضاف للوفاق مبتدا خبره تعزى وللقياس متعلق به وكذا
لدى وقوله وهو الجلى اعتراض يعنى ان دلالة مفهوم الموافقة قياسية عند
بعض الأصوليين منهم الشافعى أعنى القياس الجلى وهو الاولى
والمساوى كما سيأتى فى كتاب القياس كما أشار اليه بقوله وهو الجلى
أى القياس المعزوة اليه هو القياس الجلى فتحتاج الى شروط القياس
الآتية فى كتابه .

وقيل للفظ مع المجاز وعزوها للنقل ذو جواز
أى قيل : تعزى دلالة المفهوم أى مدلوله للفظ والمجاز فيقال
لفظية مجازية من اطلاق الاخص على الاعم قوله وعزوها للنقل أى عزو
مدلول مفهوم الموافقة للنقل جائز عند بعضهم بمعنى ان العرف
اللغوى نقل اللفظ من وضعه لثبوت الحكم فى المذكور خاصة الى ثبوته
فى المذكور والمسكوت عنه معا وكل من القول بأنها قياسية أو لفظية
مخالف لما تقدم من انها مفهوم وهو مذهب الكثير . قال فى الآيات
البيئات : قد يقال هى لفظية على القول بأنها مفهوم أيضا كما يفيد قول
المصنف يعنى السبكى المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف يصح مقابلة هذا
هذا القول لصدر كلام المصنف انها مفهوم الا ان يجاب بأن المراد هنا
انها لفظية على وجه خاص وهو ما تفصله بقية العبارة . يعنى قوله
وهى مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل : نقل اللفظ لها عرفا
وقد تقدم كونها منطوقا على القول بأنها لفظية .

وغير ما مر هو المخالفة وعزوها للنقل ذو جواز

كذا دليل للخطاب انضافا

ما مر هو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه وغيره هو ان يتخالفا
فيقال له المخالفة ويقال له أيضا مفهوم المخالفة ومعنى التخالف كما

في شرح التنقيح لمؤلفه اثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه احترازا عما توهمه ابن أبي زيد وغيره انه اثبات ضد الحكم المنطوق به للمسكوت ولذلك أخذوا من قوله « ولا تصل على أحد منهم مات ابدا » وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق مفهوم المخالفة . قال القرافى : وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين مفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض أعم من الضد وانما يلزم الوجوب أو غيره بدليل منفصل .

قوله : ثمت تنبيه . الخ تنبيه مبتدأ خبره جملة خالفه أى رادفه وكذلك رادفه دليل الخطاب فالثلاثة بمعنى واحد وقد يطلق عليه أيضا لحن الخطاب فلحن الخطاب يطلق بالاشتراك العرفى على كل من دلالة الاقتضاء ومن المساوى من قسمى الموافقة ومن مفهوم المخالفة . « ودع اذا الساكت عنه خافا »

هذا شروع فى شروط تحقق مفهوم المخالفة أى اترك اعتبار مفهوم المخالفة لعدم تحققه اذا كان المسكوت عنه لم يذكر لخوف فى ذكره بالموافقة أى لخوف محذور بسبب ذكر المسكوت بطريق موافقة للمنطوق بأن يعطف عليه كقول قريب عهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين : تصدق بهذا على المسلمين فنقول لا مفهوم للمسلمين من غيرهم لترك ذكرهم خوفا من أن يتهم بالنفاق سواء خاف المتكلم على نفسه أو غيره « أو جهل الحكم » .

بصيغة الماضى عطفاً على خاف أى وكذا يترك اعتباره للاحتجاج به اذا جهل المتكلم الحكم المسكوت عنه وذلك انما يتصور فى غير كلام الله تعالى كقولك : فى الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة .

أو النطق انجالب للسؤال

أى : دع اعتباره اذا كان النطق أى ذكر المنطوق لاجل السؤال عنه كما اذا سئلت عن الغنم السائمة فتقول فى الغنم السائمة زكاة لان تخصيص السائمة بالذكر انما هو لاجل مطابقة السؤال .

جرى معطوف على السؤال أى دع اعتباره اذا كان ذكر المنطوق بخصوصه جاريا على الغالب فان ما خرج مخرج الغالب لا يحتج به نحو قوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم » فلا يدل على انها اذا لم تكن في الحجر لا تحرم لخروجه على الغالب هذا مذهب الجمهور وحكى عن على رضى الله عنه ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه واما نسبته لمالك رحمه الله تعالى وانه رجع عنه فقد قال حلولو : لا نعرفه لاحد من أهل المذهب أى كونه قاله حتى يرجع عنه .

أو امتنان أو وفاق الواقع والجهل والتأكيد عند السامع

امتنان بالجر معطوف على السؤال أى السؤال يعنى : انه لا يعتبر اذا كان تخصيص المنطوق بالذكر لاجل الامتنان كقوله تعالى « لتاكلوا منه لحما طريا » فلا يدل على منع القديد ، قاله المحشيان . وكذلك اذا كان تخصيصه بالذكر لموافقة الواقع كقوله تعالى « لا يتخذ المومنون الكافرين أولياء من دون المومنين » نزل في قوم والوا اليهود دون المومنين فموالاة الكافرين حرام على كل حال واليه الاشارة بقوله أو وفاق الواقع وكذلك اذا كان التخصيص بالذكر لجهل السامع حكم المنطوق دون حكم المسكوت واليه أشار بقوله : والجهل وكذلك اذا كان لتأكيد النهى عند السامع كحديث الصحيحين (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا) واليه الاشارة بقوله والتأكيد . الخ فعند السامع راجع للتأكيد ، والجهل وكذلك اذا كان لحادثة واستشكل الفرق بين موافقة الواقع وما خرج لحادثة بل قد يقال قوله (لا يتخذ المومنون الكافرين) الآية مما خرج لحادثة والفرق عندي وهو الذى يشير له كلام الآيات البيئات ان ما خرج لحادثة أعم مطلقا اذ يصدق بما اذا اختلفت الحدوث بها وبما اذا حدث غيرها أيضا كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمر غنم معلوفة وقيل بحضرتة صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة فقال في الغنم السائمة زكاة قال في الآيات البيئات ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم تختص بالسائمة ، وفرق هو بأن المقصود في الحادثة بيان حكمها باعتبار حدوثها ولاجله والمقصود

في وفاق الواقع بيان الحكم بنفسه ليتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد في ذلك الزمن وما بعده وإنما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لأنها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخر عنها عند التعارض والافلا يؤخر ان أمكن قصدهما معا لا ان لم يمكن كما في جهل المتكلم بحكم المسكوت قاله في الايات البيّنات بحثا وظاهر كلام غيره تأخير المفهوم مطلقا .

ومقتضى التخصيص ليس يحظل قيسا وما عرض ليس يشمل

هذا متعلق بقوله ودع اذا الساكت الى قوله والتأكيد ومقتضى بصيغة اسم الفاعل مبتدا خبره جملة ليس يحظل قيسا أى قياسا يعنى ان وجود ما يقتضى التخصيص بالذكر يمنع تحقيق المفهوم ولا يمنع الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وهو العلة الجامعة لعدم معارضة مقتضى التخصيص بالذكر للقياس وعارضه بالنسبة الى المسكوت عنه المشتمل على العلة كأنه لم يذكر قوله وما عرض .. الخ يعنى أن المعروض وهو اللفظ المقيد بصفة أو نحوها وهو العارض لا يشمل المسكوت عنه على الصحيح فالغنم السائمة مثلا في قوله في الغنم السائمة زكاة لا يشمل المعلوفة حتى يستغنى بذلك عن القياس وقيل يعمه وعرض مركب والتعبير بالمعروض دون الموصوف وان كان في المعنى موصوفا لثلا يتوهم اختصاص ذلك بالصفات وقيل لا يعمه اجماعا لوجود المعارض وانما يلحق به قياسا ويشمل يقرأ هنا بضم الميم وان كان فيه الفتح .

وهو ظرف علة وعدد ومنه شرط غاية تعتمد

يعنى : ان مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم أنواع منها الظرف زمانا كان أو مكانا نحو « الحج أشهر معلومات » أى زمان الحج أو الحج ذو أشهر معلومات فالاحرام قبلها غير مشروع « وأنتم عاكفون في المساجد » فلا يصح الاعتكاف في غير المساجد عند من اشترطها فى الاعتكاف قال حلولو لكن الظاهر عدم أخذ الاشتراط من الآية لان الحكم اذا خرج في سياق لا يحتاج به في غيره على الصحيح . يعنى انه خرج لتحریم مباشرتهن من المعتكف في المسجد ومنها العلة نحو أعط السائل

لحاجته أى المحتاج دون غيره و فرق القرافى بين الصفة والعلة بأن الصفة مكملة لا علة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة السائمة ليس للسوم والا لوجبت فى الوحوش وانما وجبت لنعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف . ومنها العدد نحو « فاجلدوهم ثمانين جلدة » لا أكثر من ذلك ، وحديث الصحيحين (اذا شرب الكلب من اناء أحدكم فليغسله سبع مرات) أى لا أقل منها كذا قدره المحلى فيهما . قال فى الآيات البيّنات وانما اقتصر الشارح هنا على نفى الاكثر لانه ممنوع فى نفسه بخلاف الاقل ليس ممنوعا فى نفسه بل هو مطلوب لان كل جزء من الثمانين مطلوب وانما ممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر على نفى الاقل فيما بعده من حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة ، فالأقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصله وليس ممنوعا منه لذاته بل لخارج عنه كاعتقاد كون الاكثر مطلوباً . ومنها الحال نحو أحسن الى العبد مطيعاً أى لا عاصياً . ومنها الشرط نحو « وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن » مفهومه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط أى فغير أولات حمل لا يجب الانفاق عليهن ونحو من تطهر صحت صلاته . ومنها الغاية نحو « فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » أى فان نكحته حلت للاول بشرطه « ولا تقربوهن حتى » المشهور الحرمة حتى تطهر بالماء وقيل حتى تطهر من الحيض .

قوله وهو أى المفهوم ظرف قد يقال فيه أيضاً مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط ما فهم من تعليق حكم على شىء باداة شرط كان واذا وبمفهوم الغاية ما فهم من تقييد الحكم باداة غاية كالى وحتى واللام ، قوله تعتمد عليها فى الاحتجاج بها جىء بها لزيادة الايضاح والوزن والا فغيرها من المفاهيم مثلها .

تبيينان ، الاول : انما قلت مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم دون نفس الحكم وان كان يطلق عليه أيضاً اضافة المفهوم الى الصفة ونحوها فيقال مثلاً مفهوم الصفة ومفهوم الشرط الى غير ذلك فانها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور ان لفظ سائمة انما يدل على المعلوفة لا على نفى الزكاة اذ لا علاقة بينه وبين نفى الزكاة اذ لا ينتقل

منه اليه قاله في الآيات البيّنات .

الثانى : انما جعلت العلة والظرف والعدد اقساماً بنفسها ولم
ادرجها في الصفة كما فعل في جمع الجوامع اتباعاً لاهل مذهبنا كالقراڤى
في التنقيح وكابن غازى حيث قال في نظمه .

صف واشترط علل ولقب ثنياً وعد ظرفين وحصرأ أغياً
والحصر والصفة مثل ما علم من غنم سامت وسائم الغنم

الحصر بالرفع معطوف على ظرف أى ومن مفهوم المخالفة الحصر
نحو (انما الماء من الماء) « وانما الالهكم الاله واحد » والاله المعبود
بالحق ، فمعنى الآية انما المستحق لعبادتكم هو الاله الواحد الذى لا
شريك له وهو الله تعالى لا المعبود مطلقاً ومن طريقه غير انما النفى قبل
الانحو (لا يقبل الله الصلاة الا بالطهور) منطوقه عند اهل الاصول نفى
القبول عن كل صلاة بلا طهور ومفهومه اثبات القبول لصلاة بطهور في
الجملة وعند البيانين العكس ومنها تعريف المبتدا والخبر نحو قوله صلى
الله عليه وسلم : (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) فالتحريم محصور
في التكبير والتحليل محصور في التسليم) فالتحريم محصور في التكبير
والتحليل محصور في التسليم . وكذلك ذكاة الجنين ذكاة أمه ومنها تقديم
المعمول .

قوله والصفة . الخ يعنى ان من مفاهيم المخالفة الصفة ويقال
أيضاً مفهوم الصفة والمراد بها عند الأصوليين لفظ مقيد لآخر ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط والمراد بالتقييد التخصيص الذى هو
نقص الشيوع وتقليل الاشتراك فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم أو
التأكيد لانها ليست للتخصيص وقولنا عند الأصوليين يرد قول زكرياء : انه
لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها لان كلا منها انما يحصل بألته فهو لفظ
مقيد لآخر . اذ لا مشاحة في الاصطلاح ولكل أحد أن يصطلىح على ما شاء .

قوله مثل ما علم . الخ بتركيب علم يعنى : ان مفهوم الصفة نحو
(كل غنم سائمة فيها زكاة) (أو كل سائمة الغنم فيها زكاة وقد رويأ بلفظ

(في الغنم السائمة زكاة) (وفي سائمة الغنم زكاة) والمعنى ثابت في حديث البخارى في صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة قال المحشى اما الاول فلم أره ولكن في النسائى عنه صلى الله عليه وسلم في كل ابل سائمة الحديث وهو نظيره في التمثيل به واما الثانى فرواه أبو داوود وسكت عليه وروى أيضا (في كل سائمة ابل) والتمثيل بالابل بلفظ روايتى النسائى وأبى داوود أولى .

معلوفة الغنم أو ما يعلف الخلف في النفى لاي يصرف

يعنى انهم اختلفوا في النفى عن محلية الزكاة في المثالين فبعضهم صرف النفى الى معلوفة الغنم فقال : مفهومه ان معلوفة الغنم لا زكاة فيها نظرا الى السوم في الغنم وبعضهم صرفه الى المعلوفة من حيث هي فقال لا زكاة في المعلوفة من ابل وغنم وبقر نظرا الى السوم فقط والخلاف جار في كل مقيد هل يرجع النفى والاثبات الى مجموعهما أو الى القيد فقط والثانى هو الذى في دلائل الاعجاز ، معلوفة مبتدأ عطف عليه الموصول بعده ويعلف مركب وجملة الخلف . الخ خبر والرابط محذوف أى لاي منهما يصرف بالتركيب .

أضعفها اللقب وهو ما أبى من دونه نظم الكلام العربى

يعنى : ان مفاهيم المخالفة أضعفها في الاحتجاج به مفهوم اللقب وهو ما أبى أى منع صحة التركيب دونه والقائل بحجته منا أبو عبد الله ابن خويز منداد بضم الخاء المعجمة وكسر الزاى وبالميم مفتوحة ومكسورة وسكون النون وذكر ابن عبد البر انه بالموحدة المكسورة بدل الميم والدالان مهملتان بينهما ألف سواء كان اللقب علما بأنواعه الثلاثة من اسم وكنية ولقب أو اسم جنس جامدا كان أو مشتقا غلبت عليه الاسمية كالمائىة اما ما لم تغلب عليه فان ذكر موصوفه فهو ما تقدم أولا نحو في السائمة زكاة فالأظهر عند السبكي انه كاللقب لاختلال الكلام بدونه وقيل من الصفة وكاسم الجنس اسم الجمع كقوم ورهط وانما ضعف الاحتجاج بمفهوم اللقب لعدم راحة التعليل فيه فان الصفة تشعر بالتعليل قاله القرافى مثاله حديث (لا

تبيعوا الطعام بالطعام) وحجة القائل به انه لا فائدة في ذكره الا نفى الحكم المسكوت عنه كالصفة . وأجيب بأن فائدته استقامة الكلام اذ باسقاطه يخلت بخلاف الصفة وقد أخذ بعضهم من احتجاج مالك عن الاضحية لا تجزىء باليل بقوله تعالى « وذكروا اسم الله في أيام معلومات معلومات » القول بمفهوم اللقب ، وجعله ابن رشد مفهوم الزمان . ومن لم يقل باللقب لم يقل بمفهوميته فلا يعد من المفاهيم . (أعلاه لا يرشد الا العلماء) .

يعنى أن اعلا أى أقوى مفاهيم المخالفة في الحجة مفهوم لا يرشد الناس الا العلماء ونحوه من كل كلام يشتمل على نفى واستثناء منطوقه نفى الارشاد عن غيرهم ومفهومه اثباته لهم عكس ما لا هل البيان وانما كان أقوى لانه قيل : انه منطوق بالصرحة والوضع لسرعة تبادر الاثبات منه الى الازهان ورجحه القراني ، والصواب عندى في المسألة كون الاثبات منطوقا كالنفى وعلى مذهب أهل البيان كيف يقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الا لوهية لله بالمفهوم ؟ وقال زكرياء : لا بعد فيه لان القصد أولا وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثاني المفهوم . (فما لمنطوق بضعف انتمى) .

ما معطوف على قوله لا يرشد الا العلماء يعنى أنه يلي النفى والاستثناء في القوة ما قيل انه منطوق بالاشارة كمفهوم انما والغاية بناء على أن المنطوق غير الصريح ليس من المفهوم وكذا قيل انه منه لتبادره الى الازهان ومن القائلين انه منطوق بالاشارة القاضي أبو بكر الباقلاني .

فالشرط فالوصف الذى يناسب فمطلق الوصف الذى يقارب فعدد ثمت تقديم يلى وهو حجة على النهج الجلى

يعنى : أن مفهوم الشرط هو الذى يلي في القوة ما ذكر قبله اذ لم يقل أحد انه منطوق ومثله في ذلك فصل المبتدأ فيلى ذلك الوصف المناسب للحكم نحو (في الغنم السائمة زكاة) وانما أخرجت الصفة

عن الشرط لان بعض القائلين به خالف فيها وتأخر الشرط عما قيل :
انه منطوق بالاشارة لان الغاية قد قال بها من انكر الشرط كالقاضي منا
ومناسبة السوم من حيث أن الموجب نعمة الملك وهى مع السوم اتم
منها مع العلف فيلبي ذلك مطلق الصفة غير المناسبة نحو (فى الغنم
العفر زكاة) وقولنا : فمطلق الصفة مجاز من اطلاق اسم المطلق على
المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة
وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط فيلبي العدد ما ذكر لانكار
قوم له دونها فيليه التقديم لافادته الاختصاص عند البيانين ، وفائدة
التفاوت فى القوة تقديم الاقوى عند التعارض قوله وهو حجة على
النهج الجلى يعنى ان مفهوم المخالفة حجة على المذهب المشهور وهو
مذهب مالك وأصحابه وخالف فى مفهوم الشرط القاضى منا وأذكر أبو
حنيفة كل مفاهيم المخالفة وان قال فى المسكوت بخلاف حكم المنطوق
فلامر آخر وانكرها قوم فى الخبر دون الانشاء وانكرها السبكي فى غير
الشرع وانكر أمام الحرمين صفة لا تناسب ، وقوم العدد دون غيره اما
مفهوم الموافقة فمعمول به اتفاقا عند بعضهم وذكر فيه أمام الحرمين
عن قوم الفرق بين المقطوع به والمظنون .

فصل

من لطف ربنا بنا تعالى توسيعه فى نطقنا المجالا

يعنى : ان من لطف الله تعالى بالناس توسيعه المجال لهم فى
التكلم بحديث الموضوعات اللغوية ليعبر كل واحد عما فى نفسه مما
يحتاج اليه فى معاشه ومعاذه لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله
به واللفظ لغة الرافة والرفق وهو فى حقه تعالى بمعنى غاية ايصال
الاحسان بناء على أنه صفة فعل ويعبر عنه بارادة هذا الايصال بناء
على أنه صفة ذات .

وما من الالفاظ للمعنى وضع قل لغة بالنقل يدرى من سمع

يعنى : أن اللغة هى الالفاظ الموضوعات للمعانى سواء كان اللفظ
مفردا أو مركبا على ما اختاره تاج الدين السبكي من وضع المركبات
بالنوع والمراد بالمعنى ما عنى باللفظ لفظا كان أو معنى كما سيأتى

تقسيم المدلول الى ذينك . ودخل الالفاظ المقدره كالضمائر المستتره وخرج بها الدوال الاربعه وهى الخطوط والعقود والاشارة والنصب قاله زكرياء وخرجت الالفاظ المهمله وعبارة بعضهم وهى الالفاظ الدالة على المعانى فتخرج الالفاظ المهمله . وقال اللقانى : ان خروجها فيه شىء لدالاتها على معنى كحياة اللفظ وقال فان قيل المعنى ما يعنى أى يراد باللفظ قلنا بل هو ما يفهم منه أريد أم لا كما صرحوا به واجيب عنه بما للسيد فى حواشى شرح الشمسية ان المعنى بفعل من عنى يعنى اذا قصد وانه لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هى بل من حيث أنها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يكتفى فى اطلاق المعنى على الصور الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها لفظ أم لا . وهو صريح فى ان المعنى باعتبار الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المحلى قاله فى الآيات البيئات ويشمل قوله وما من الالفاظ . . الخ العربية وغيرها وان كان الغالب انصراف اطلاق اللغة الى العربية ويشمل الحقيقة الشرعية والعرفية والكناية والمجاز لانه بوضع ثان وعرفت اللغة لانها تنبنى على معرفتها الاحكام فيقال الموضوع اللغوى كذا قوله بالنقل متعلق بيدرى . والجملة استيناف بيانى كأنه قيل بماذا تدرى معانى الالفاظ ؟ فقال : يدرىها السامع لها بالنقل عن العرب مثلا تواترا نحو السماء والارض بمعناها المعروف أو آحادا نحو القرء للحيض والطهر وباستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بال يصح الاستثناء منه وكل ما يصح الاستثناء منه بالاواخواتها مما لا حصر فيه فهو عام فيستنبط العقل ان الجمع المعرف بال عام ولا تعرف اللغة بمجرد العقل واحترز بما لا حصر فيه عن العدد فانه يصح الاستثناء منه نحو له على ستة الا ثلاثة وليست عامة .

مدلولها المعنى ولفظ مفرد مستعملا ومهملا قد يوجد
وذو تركيب . .

يعنى : ان مدلول الالفاظ لما معنى جزئيا كان أو كليا واما لفظ مركب وسيأتى أو مفرد ولا يخلوا أن يكون مستعملا كالكلمة فانها لفظ

مفرد مستعمل في معنى أو يكون مهملًا وهو ما لم يوضع لمعنى كمدلول أسماء حروف الهجاء كالجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس أى جه له سه التى هى اجزاؤها والهاء بعد كل منها هاء السكت أتى بها للسكت على كل حرف قصداً بذلك الى بيان كونه جزءاً قوله : « وذو تركيب » معطوف على مفرد يعنى ان مدلول الالفاظ اما معنى واما لفظ مفرد أو لفظ مركب مهملًا كان كمدلول لفظ الهذيان أو مستعمل كمدلول لفظ الخبر أى ما صدقه أى الافراد التى يصدق عليها لفظ الخبر نحو قام زيد وجاء محمد واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ لانه مدلول لغة اذ المدلول اسم مفعول اصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور تخفيفاً مع كثرة الاستعمال والاصل الاصطلاحى اطلاق المدلول على المفهوم اى ما وضع له اللفظ خاصة لكن اطلاقه أهل الاصطلاح على الماصدق لاشتتماله على المفهوم الذى وضع له وتسميته مفهوماً باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم أى قصده اياه من اللفظ فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار والمفهوم هنا مغاير لمقابل المنطوق ومدلول الخبر اصطلاحاً هو مركب يحتمل الصدق والكذب لذاته ولا يقال لا يصدق على المركب المهمل حد المركب اذ هو ما يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة وهذا ما لا معنى له والا كان غير مهمل لانا نقول كما فى الآيات البيئات ان المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر .

. . ووضوح النكرة لمطلق المعنى فريق نصره

وضع مبتدأ متعلق به لمطلق خبره جملة فريق نصره يعنى ان اسم الجنس النكرة ذهب فريق من الاصوليين كالفهري منا الى أنه موضوع لمطلق المعنى من غير تقييد بذهنى ولا خارجى ، وعليه فاستعماله فى كل منهما حقيقى . وحجتهم ان دعوى اختصاصه باحدهما تحكم أى ترجيح بلا مرجع ، والخلاف فى معنى له وجود فى الذهن بالادراك ووجود فى الخارج بالتحقق كالانسان أى كمعناه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنًا وهو ظاهر وخارجاً لان الكلى يتحقق فى ضمن جزئياته بخلاف ما لا وجود له فى الخارج كبحر من زئبق وبخلاف المعرفة فان

علم الشخص وضع لمعين خارجا وعلم الجنس أى الحقيقة وضع لمعين ذهننا وبقية المعارف وضعت لمعين فى الخارج الا المعرف بلام الحقيقة ولام الجنس العهدية الذهنية ففى الذهن قاله زكرياء :

وهى للذهن لدى ابن الحاجب وكم امام للخلاف ذاهب

يعنى : أن النكرة التى لها معنى ذهنى ومعنى خارجى ذهب ابن الحاجب منا والرازى من الشافعية الى أنه موضوع للمعنى الذهنى فقط لاننا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سمينا به فاذا ازداد القرب وعرفنا أنه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى وذلك يدل على أن الوضع له . واجيب من جهة القائلين بأنه للخارجى فقط بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى لظن أنه فى الخارج كذلك . فالموضوع له ما فى الخارج ، والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له كيفما أدركه ، وجعل زكرياء قول ابن الحاجب أوجه ، لان محققى ائمة العربية ذكروا ان الاسم النكرة موضوع لفرد شائع من الحقيقة وهو كلى لا يوجد مستقلا الا فى الذهن اذ كل موجود خارجى جزئى حقيقى ولا ريب أن الانسان أيضا موضوع للحيوان الناطق وان دلالاته عليهما مطابقة وهى مفسرة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان مجموعهما صورة ذهنية والخارجى انما هو الافراد من زيد وبكر وعمرو وغيرهم وان كانت الصورة منطبقة عليها فالموضوع له المعنى الذهنى . قوله وكم امام . الخ يعنى : أن مذهب الجمهور ان النكرة المذكورة موضوعة للمعنى الخارجى فقط جاغلين هذا اصلا فى القياس فى اللغة فان الحقيقة الموضوع لها اذا فنيت وجاء مثلها انما يطلق عليها بالقياس واتفقوا أن الاحكام انما وضعت للامور الخارجية المشخصة وهذا القول رحجة القرافى .

وليس للمعنى بلا احتياج لفظ كما لشارح المنهاج

يعنى : ان شارح المنهاج وهو تاج الدين السبكي قال فى جمع الجوامع : وليس لكل معنى لفظ بل لكل معنى محتاج الى اللفظ يعنى ان المعنى المحتاج الى اللفظ احتياجا قويا يكون له لفظ مفرد خاص به .

قال المحلى : فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها الفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها التقييد كرائحة المسك فليست محتاجة الى الفاظ وكذلك أنواع الالم . وعبارة المحصول لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ بل لا يجوز ، واقتصر في الحاصل على نفى الوجوب وفي المنتخب على نفى الجواز وعبارة السبكي تحتلها .

قوله لعدم انضباطها ، أى فانها منتشرة جدا لا تدخل تحت ضابط فلا تتعقل للبشر عادة دفعة فيستحيل منهم الوضع لمصلحة تخاطب التعقل واما على القول بأن اللغة توقيفية فالوضع لمصلحة تخاطب البشر ولا تخاطب فيما لا يعقلون فلا وضع لانتفاء المصلحة قاله المحشى . ولم يبينوا المعانى المحتاجة من غيرها لتعذر ذلك أو تعسره وقيدها الاحتياج بالقوة لانه كما فى الآيات البيئات ما من معنى الا وهو محتاج فى الجملة .

واللغة الرب لها قد وضعها وعزوها للاصطلاح سمعا

اللغة مبتدأ والجملة بعده خبره وعزوها مبتدأ خبره سمع بالبناء للمفعول يعنى ان اللغة عربية كانت أو غيرها واضعها هو الله تعالى علمها عباده بالوحى الى بعض الانبياء وهو آدم عليه السلام أو خلق الاصوات فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعها من بعض العباد عليها ، أو خلق العلم الضرورى فى بعض الاجسام بها قال المحلى والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى ، وكونها من وضعه تعالى هو مذهب الجمهور مستدلين بقوله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » أى الالفاظ والمراد بالاصوات جميع الالفاظ الموضوعة للمعانى وسواء كان البعض السامع لها واحدا أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها لتلك المعانى وسواء كان خلق العلم الضرورى باللغات لواحد أو لجماعة بأن يعلم أو يعلموا أن الله قد وضعها لتلك المعانى المخصوصة .

وقال أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة أن اللغات اصطلاحية أى وضعها البشر واحدا كان أو أكثر مستدلين بقوله تعالى « وما أرسلنا

من رسول الا بلسان قومه « فهي سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى كما هو الظاهر لتأخرت عنها واجيب بأنه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن نكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى بين النبوة والرسالة .

فبالاشارة وبالتعيين كالطفل فهم ذى الخفا والتبين

فهم مبتدأ خبره بالاشارة المعطوف عليه بالتعيين وكالطفل اعتراض بين المبتدأ والخبر يعنى أن فهم الخفى من اللغة والواضح بناء على أنها اصطلاحية يكون بالاشارة وبالتعيين بالقرينة كان تقول هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيرد فيعلم أن لفظ الكتاب وضع له ومثال الاشارة أن تقول هات ذلك الكتاب وتشير اليه بيدك مثلا قوله كالطفل أى كما يفهم الطفل لغة أبويه بالاشارة والقرينة .

يبنى عليه القلب والطلاق بكاسقنى الشراب والعناق

يعنى : ان الخلاف فى اللغات هل هى توقيفية أو اصطلاحية من فوائده جواز قلب اللغة كتسمية الثوب فرسا ، قال المازرى ما لم يتغير به حكم شرعى كلفظ تكبيرة الاحرام والفاظ التشهد فيمنع اتفاقا فان قلنا توقيفية امتنع تسمية الثوب فرسا والاجاز وينبنى عليه أيضا لزوم الطلاق أيضا لمن قصده باسقنى الماء ونحوه من كل كناية خفية وكذا لزوم العتق لمن قصده بكل كناية خفية فمن قال بالاول أم يلزم شئ من ذلك عنده ومن قال بالثانى لزم والصحيح من مذهب مالك لزومهما لان الالفاظ انما وضعت ادلة على ما فى النفس وهى اصطلاحية ولا يلزم من الاصطلاح الجريان على اصطلاح مخصوص ما لم يثبت من الشرع تعبد فى ذلك خلافا للابيارى القائل لا فائدة تتعلق بالخلاف لان الله تعالى امرنا بتنزيل الاحكام على ما يفهم من اللغة العربية ما لم يثبت للشرع تصرف فى بعضها سواء كانت توقيفية أم لا ، وقال قوم الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت فى الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرقى من النظر فيها ، وقال الماوردى من فائدة الخلاف انه من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن

قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة معرفة الاصطلاح ، قال في الآيات البيّنات ولعل هذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين .

هل تثبت اللغة بالقياس والثالث الفرق لدى أناس

يعنى انهم اختلفوا هل تثبت اللغة بالقياس وبه قال جمع من المالكية والشافعية أولا تثبت به ؟ وبه قال جمع من المالكية والشافعية أيضا وعزى للحنفية وهو الراجح عند ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والمجيزون منهم من اجازته من جهة اللغة ومنهم من اجازته من جهة الشرع والمحكى عن القاضى من المنع هو الموجود فى تقريره فنقل ابن الحاجب عنه الجواز مردود ولا فرق على القولين بين الحقيقة والمجاز .

وثالث الاقوال اثبات الحقيقة دون المجاز لانه اخفض رتبة منها قال فى الآيات البيّنات : لو ذهب ذاهب الى عكس ذلك كان مذهبا أخذاً من التعليل المذكور لانه لما كان اخفض رتبة منها جازان يتوسع فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها . فاذا استعملت العرب لفظا فى شىء غير موضوعه مجازا فكذا استعماله فى شىء آخر غير موضوعه مجازا فلا بد من علاقة وهى اتصال أمر بأمر فى معنى اذ لا يصار الى التجوز بدونها ، فان اعتبرت بين الشىء الثالث الذى تجوز باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما فهذا ليس من القياس فى شىء لان العرب اذنت فيه ابتداء كالاسد اذا استعمل فى الرجل الشجاع وان اعتبرت العلاقة بين ذلك الثالث الذى تجوز بالاستعمال فيه والثانى الذى تجوزت العرب بالاستعمال فيه ، وتحققت بينهما دون الموضوع . له توجه القياس لكن لم يوجد شرطه وهو وجود علة الاصل فى الفرع فلهذا منع ولعل المجيز جعل مشابه المشابه مشابها .

محلهم عندهم المشتق وما عداه جاء فيه الوفاق

يعنى أن محل الخلاف فى اثبات اللغة انما هو المشتق المشتمل على وصف كانت التسمية لاجله ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر كالخمر لمخمر العقل أى مغطيه من ماء العنب واما الاعلام فلا يجوز فيها القياس اتفاقا لانها غير معقولة المعنى ، اليه الاشارة بقوله وما عداه .

قال زكرياء فان قلت ما الفرق بين هذا وما مر من أن الموضوعات اللغوية تعرف باستنباط العقل من النقل ؟ قلت الغرض هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولى مختلف فيه و ثم استنباط وصف لاسم بقياس منطقي منفق عليه ولا يلزم من جواز الاثبات به جوازه بالاول وبتقدير تسليم تساويهما لا يلزم من اثبات الوصف جواز اثبات الاسم لكونه أصلا والوصف فرعاً .

وفرعه المبني خفة الكف فيما لجامع يقيسه السلف

يعنى أن فائدة الخلاف في اثبات اللغة بالقياس هي خفة الكلفه أى المشقة في كل ما يقيسه السلف أى المجتهدون لجامع فمن قال به اكنفى بوجود الوصف في المقيس ويثبت حكمه بالنص وهو أقوى من القياس فيجعل النبيذ ونحوه مندرجا تحت عموم الخمر في آية (انما الخمر) فثبت تحريمه بها فيستغنى بذلك عن الاستدلال بالسنة أو بالقياس الشرعى المتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع ، ومن منع القياس اللغوى احتاج الى الاستدلال بقياس النبيذ على الخمر بشروط القياس ، وكذا الكلام في تسمية اللائط زانيا للابويلاج المحرم والنباش سارقا للاخذ خفية .

تنبيهه : قال البخارى في صحيحة : انه نزل تحريم الخمر وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ما خامر العقل . تسميته لغير ما ائنتد من ماء العنب خمرا بناء على اثبات اللغة بالقياس والا فالخمر لغة ما ائنتد من ماء العنب فقط والمراد بائنتداده القوة المطربة .

فصل فى الاشتقاق

وهو لغة الاقتطاع وقد استشكل بعضهم الفرق بين الاشتقاق الاصطلاحى والعدل المعترف فى منع الصرف قال فى الآيات البيّنات : فالاولى أن يقال العدل أخذ صيغة أخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه . والمراد بالاشتقاق عند الاطلاق الاشتقاق الصغير وهو المعقود له الفصل واما الكبير والاكبر فانما ذكرا استطرادا .

والاشتقاق ردك اللفظ الى لفظ واطلق فى الذى تأصلا

يعنى أن الاشتقاق هو أن ترد لفظا الى لفظ آخر بأن تحكم بأن الاول مأخوذ من الثانى أى فرع عنه قاله المحلى واعترضه اللقانى بما يعلم عدم صحته من طالع الآيات البيّنات ، قوله : واطلق فى الذى تأصلا يعنى : المشتق منه أى سواء كان اللفظ المردود اليه حقيقة أو مجازا كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا لا يقال منه أمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة .

وفى المعانى والاصول اشترطا تناسبا بينهما منضبطا

يعنى أنه يشترط فى تحقيق ماهية الاشتقاق أن يتناسب اللفظ المردود والمردود اليه فى المعنى والحروف الاصلية تناسبا منضبطا عند أهل الفن أى معروفا ، فالتناسب فى المعنى أن يكون المردود اليه فى المردود وفى الحروف الاصلية أن تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى

الضارب من الضرب ، فخرج بالمتناسب في المعنى نحو ملح ولحم وحلم مع أنه أيضا يخرج بقيد المناسبة في الترتيب ونحو مقتل وقتل مصدرين لاتحادهما معنى فليس معنى احدهما في الآخر ، وبالحروف خرج المترادفان وخرج بالاصلية المزيدة فلا يحتاج للاتفاق فيها ولا يشترط في الاصلية أن تكون موجودة اذ قد يحذف بعضها لعارض كحُق أمر من الخـوف .

لا بد في المشتق من تغيير محقق أو كان ذا تقدير

يعنى أنه لابد في تحقق الاشتقاق من تخالف بين لفظ المشتق والمشتق منه تحقيقا كضرب من الضرب أو تقديرا كطلب من الطالب فتقدر فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر .

وان يكن لهم فقد عهد مطردا وغيره لا يطرد

قال زكرياء : المشتق ان اعتبر في مسماه معنى المشتق منه على ان يكون داخلا فيه بحيث يكون المشتق اسما لذات مبهما انتسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على أنه داخل فيه بل على أنه مصحح للتسمية مرجح لتعيين الاسم من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى كالتارورة لا تطلق على غير الزجاجاة المخصوصة فما هو مقرر للمائع ، وكالدبر ان لا يطلق على شيء فما فيه دبور غير الكواكب الخمسة التي في الثور وهي منزلة من منازل القمر فليس بمطرد ، وكذلك الا بلق للفرس المجتمع فيه البياض والسواد دون غيره من الحيوانات المجتمع فيها ما ذكر ما لم يمنع مانع من الاطراد ، كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له بناء على أن اسماءه توقيفية :

والجذب والجدب كثير ويرى للاكبر القلم وثلبا من درى

يعنى : ان ما تقدم تعريف الاشتقاق الصغير المراد عند الاطلاق وهو رد لفظ لآخر ولو مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية ولا بد من تغيير .

وذكر في هذا البيت الكبير والاكبر ويقال أيضا أصغر وصغير فالاشتقاق الكبير ما اجتمعت فيه الأصول دون الترتيب مع مناسبة معنوية بينهما كالجذب وال جذب والاشتقاق الاكبر كالثلثم والثلب ونحوهما مما فيه المناسبة في بعض الحروف الاصلية فقط ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ما في الذمة الى ذمة أخرى فلا يعترض بأنهما مختلفان في بعض الاصول .

قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة الا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به .

وأعلم أن المناسبة في الصغير بمعنى الموافقة ، وفي الاخيرين أعم من الموافقة ، وقد مثل العضد للكبير بنحو كنى وناك وليس في المشتق معنى المشتق منه بل بينهما تناسب في المعنى لانهما يرجعان الى الستر لان في الكناية ستر للمعنى بالنسبة الى الصريح والمعنى الآخر فيه ستر للآلة بتغييرها في الفرج . والجذب مبتدأ عطف عليه الجذب والخبر كبير ويرى فاعله من في قوله من درى :

والاعجمى فيه الاشتقاق كجبرئيل قاله الحذاق

يعنى : أن الاسماء العجمية قد تكون مشتقة قاله الاصفهاني في شرح المحصول والدليل ما روى (انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل لم سميت جبريل ؟ فقال : لانى آت بالجبروت) ، وميكائيل سمي به لانه يكيل الارزاق ، واسرافيل سمي به لعظم خلقه ، وما لا مصدر له من الافعال ولا يتصرف كعسى وليس فهو مشتق فالمراد رد لفظ الى آخر موجود أو مقدر الوجود فوصفها بالجمود لا ينافى الاشتقاق لان جمودها بمعنى عدم التصرف قال في الآيات البيّنات انه رأى في كلامهم ما يدل على أنه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال المذكورة مشتقة :

كذا اشتقاق الجمع مما أفردا ونفى شرط مصدر قد عهدا

يعنى : كما وقع الاشتقاق في الاسماء العجمية وقع أيضا اشتقاق الجمع والتثنية من المفرد فرجلان ورجال مشتقان من رجل قاله الصفي

والهندي ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول والمراد بالرد جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً والفرع مردود الى الأصل . قوله ونفى شرط نفى مبتدأ مضاف لشرط وذلك مضاف لمصدر . وعهد بالتركيب خبر يعنى : انه عرف عندهم انه لا يشترط في الاشتقاق وجود مصدر ولا استعمال ، فالجمود لا ينافي الاشتقاق كما تقدم في شرح البيت الذي قبل هذا .

وعند فقد الوصف لا يشتق . وأعوز المعتزلى الحـ

يعنى أن لا يجوز الاشتقاق عند عدم قيام الوصف بالمشتق فلا يقال ضارب لمن لم يقيم به الضرب أصلاً بخلاف الاعيان فلا يجب في الاشتقاق منها قيام المشتق منه بالذات كما في لابن وتامر وحداد والمكى والمدنى مثلا لانها كما قال الرازى مشتقة من أمور يمتنع قيامها بالمشتق وتبعه على ذلك شراح كتابه المحصول كالاصفهاني والقرافي .

قوله وأعوز الخ . . يقال : كما في القاموس أعوزه الشيء احتاج اليه يعنى أن المعتزلة خالفوا منهج الصواب المحتاج الى اتباعه حتى جرى بهم الخلاف الى الخلاف في كفرهم حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم وسائر صفات المعانى ووافقوا على اثبات المعنوية فقالوا عالم مثلا بذاته لا بصفة زائدة عليها فلزم من ذلك صدق المشتق على من لم يقيم به معنى المشتق منه لكن لازم المذهب فيه خلاف هل يعد مذهبا أم لا ؟

وحيثما ذو الاسم قام قد وجب

يعنى : أنه يجب في اللغة الاشتقاق من كل معنى له اسم اذا قام ذلك المعنى بالمشتق كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه وان قام به معنى ليس له اسم كأنواع الروائح فانها لم يوضع لها اسم استغناء بالتقييد كرائحة كذا امتنع الاشتقاق .

وفرعه الى الحقيقة انتسب

لدى بقاء الاصل فى المحل بحسب الامكان عند الجل

ثالثها الاجماع حيثما طرا على المحل ما مناقضا يرى

ذهب الجمهور الى ان الفرع أى المشتق يشترط فى كونه حقيقة بقاء الاصل الذى هو المشتق منه فى المحل ان أمكن بقاء ذلك المعنى كالقيام وان كان يتقضى شيئا فشيئا كالمصادر السائلة نحو التكلم فالمشترط بقاء آخر جزء منه . وذهب ابن سينا وبعض المعتزلة الى عدم اشتراط بقاء المشتق منه وانه يصدق على من ضرب أمس ضارب حقيقة . والقول الثالث قال صاحبه : اجمع المسلمون وأهل اللسان على أنه لا يجوز تسمية المحل بالمعنى بعد مفارقتها حيث طراً على المحل وصف وجودى يناقض الوصف الاول ، كتسمية القاعد قائماً لما سبق له من القيام وانه يجوز مجازاً من اطلاق اسم احد الضدين وارادة الآخر فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه فى الاستقبال فمجاز اجماعاً نحو « انى أرانى أعصر خمراً » أى عنبا يؤول الى الخمر .

عليه بينى من رمى المطلقة فبعضهم نفى وبعض حققه

يعنى : أنه يبنى على الخلاف المذكور مسألة ذكرها أهل المذهب وهى : من رمى زوجته المطلقة طلاقاً بائناً بالزنا هل يلاعن ؟ فبعض أهل المذهب نفى اللعان بينهما لأنها ليست بزوجة ، وبعضهم حقق اللعان بينهما أى أوجبه . ولابن المواز تفصيل راجع الى القول الثالث وهو ان تزوجت غيره لم يلاعن والا لعن فكأنه رأى زواجها الثانى مانعاً من صدق كونها زوجة للاول .

فما كسارق لدى المؤسس حقيقة فى حالة التلبس

المؤسس بكسر السين المشددة صاحب الاصول والمراد به هنا السبكيان تاج الدين ووالده تقى الدين ، يعنى فبسبب ما ذكر من اشتراط بقاء المشتق منه فى المحل فى كون المشتق حقيقة كان اسم

الفاعل كسارق واسم المفعول كمضروب وحقيقة في حال التلبس بالمعنى أو جزئه الاخير لا حالة النطق به سواء كان مسندا أم لا لان معنى اسم الفاعل واسم المفعول ذات متصفة بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان حدوث فهو حقيقة فمن قام به الوصف في الماضى أو الحال هذا الوصف الآن أو فى الماضى أو المستقبل .

وقد يقصد بهما دون الصفة المشبهة بمعونة القرائن الحدوث فالاسم وضع للثبوت وهو تحقق المجهول للموضوع ومن غير تعرض لحدوث ولا دوام وانما يقصد به الدوام لاغراض تتعلق به كالمبالغة فى المدح والذم كما اقتضاه كلام عبد القاهر والسكاكى هذا معناه عند السبكى ووالده وعلى الاطلاق بهذا المعنى تحمل الاوصاف فى نصوص الكتاب والسنة نحو « قاتلوا المشركين » « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » « والزانية والزانى فاجلدوا » الآية معناه الحقيقى كما فى الآيات البيئات تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا باعتبار حال ثبوته لها تأخر ثبوته لها عن حال النطق أى زمان النزول أو تقدم لان الزمان غير معتبر فى معنى ذلك اللفظ فيجب حده اذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام وان قصد به الحدوث كان قيل : الزانى ، وأريد به الذى حدث زناه فى الزمن الحاضر مثلا يجب حده لم يتناول اللفظ من لم يحدث زناه فى ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا فى غيره على سبيل الحقيقة وعلى أنه حقيقة فى حال التلبس فلم لم يقتل صلى الله عليه وسلم من أشرك قبل النزول ولا حد من سرق أو زنى قبله لانه اما أن يكون مشركا قبل النزول فالاسلام يجب ما قبله ؟ وان كان مسلما فلانه لم يحرم عليه اذ ذاك ؟ بخلاف ما اذا قامت البينة عند الحاكم بأن زيـدا سارق فى الزمان الماضى فانه تقطع يده ولو عند القائل بأنه مجاز فى الماضى .

فالحاصل ان اسم الفاعل والمفعول لهما استعمالان احدهما وهو الاكثر ما عليه أهل المعانى من أنه ذات متصفة بالمشتق منه من غير اعتبار زمان ولا حدوث فهو حقيقة فيمن قام به الوصف فى الماضى أو الحال أو الاستقبال . والثانى : وهو الاقل ما قاله أهل النحو من أنه يقصد به الحدوث فاذا قيل يحد الزانى دخل فيه حقيقة على الاستعمال الاول

كل من اتصف به في أى زمان كان . وعلى الثانى : أعنى استعماله في الحدث الحاضر كان الحال فيه حال النطق فمن لم يتصف به فيه فهو غير داخل فيه حقيقة بل مجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فمعنى بقاء المشتق منه في المحل بقاؤه هو أو آخر جزء منه في الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره فعد بهذا تسلّم كما أولوا النهى سلموا من الاعتراض على السبكى ظنا ان الحال المعتبر بقاؤه منحصرة في حال النطق ومطلق الحال قال في الآيات البيّنات : وليس الامر كذلك اذ بقى قسم آخر وهو الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه وهذا حال مخصوص لا يجب أن يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذى لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره . والمراد التلبس العرفى فالمتكلم والمخبر حقيقة فمن يكون مباشرا لهما مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة وعلى هذا القياس أفعال الحال .

أو حالة النطق بما جا مسندا وغيره العموم فيه قد بدا

حالة بالجر عطف على حالة قبله وأو لتتويع الخلاف يعنى أن القرافى قال في بيان معنى الحال في المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به اذا كان المشتق من اسم فاعل أو اسم مفعول مسندا نحو زيد ضارب اذ هو للحدث الحاصل بالفعل ، ويلزمه حضور الزمان فان استعمل في الحدث الذى سيقع فهو مجاز وكذا في الماضى على الاصح اما اذا كان محكوما عليه نحو « الزانية والزانى فاجلدوا » و « السارق والسارقة فاقطعوا » « فاقتلوا المشركين » فحقيقة في الماضى والحال والاستقبال واختلف المحققون بعده فمنهم من سلم له التخصيص ومنهم من منع وابقى المسألة على عمومها .

والمراد بالغير في قوله وغيره المحكوم عليه يعنى أن المحكوم عليه عند القرافى للتلبس بالمعنى في أى وقت ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا .

فصل فى الترادف

والمترادف اللفظ المتعدد المتحد المعنى :

وذو الترادف له حصول وقيل لا ثالثها التفصيل

يعنى أن المترادف له حصول أى وقوع فى الكلام وهذا أصح الاقوال خلافاً لثعلب وابن فارس والزجاج وأبى هلال العسكري فى نفيهم وقوعه ، قالوا : وما يظن مترادفاً كالانسان والبشر متباين بالصفة ، فالاول : باعتبار النسيان أو أنه يانس ، والثانى : باعتبار أنه بادى البشرة أى ظاهر الجلد وكذا القعود والجلوس فالقعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن اضطجاع . قال الاصبهاني : وينبغى حمل كلامهم على منعه فى لغة واحدة أما فى لغتين فلا ينكره عاقل ورد فى الآيات البيئات على مانع الترادف بأننا نقطع أن العرب تطلق الانسان حيث لا يخطر ببالها معنى النسيان أو الانس والبشر حيث لا يخطر ببالها معنى بدو البشرة وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك المعنى والالم يتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك المعنى مع أنه جزء المعنى على هذا التقدير . ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه .

ثالث الاقوال التفصيل أى يمنع فى الاسماء الشرعية بخلاف غيرها فهو واقع فى اللغة قاله الرازى فى المحصول ، لان الترادف ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه فى النظم والسجع وتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كالبر والقمح فى حق الاثغ فى الرء وكالجناس فقد يقع بأحدهما دون الآخر نحو « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » فانه يقع به دون مرادفه الذى هو يظنون وتلك الحاجة منتفية فى كلام

الشارع ، واعترض عليه القراني والسبكي بالفرض والواجب والسنة والتطوع وأجيب عن انتقائه في كلام الشارع بأن من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك يناسب في كلام الشارع لاعتبار الفواصل في كلامه من غير محذور بل تفتضيها البلاغة ، ويجاب عما قال القراني والسبكي بأن الفرض وما عطف عليه أسماء اصطلاحية لا شرعية اذ الشرعى ما وضعه الشارع .

وهل يفيد التالى للتأييد كالنفى للمجاز بالتوكيد

التالى : هو التابع يعنى : انهم اختلفوا في التابع هل يفيد التأييد أى التأكيد للمتبوع أولاً ؟ والحق أنه يفيد التأكيد له ، والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لا تتكلم بما لا فائدة له . وقيل : لا يفيد ، والتابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه وقضيته التردد في أن التابع موضوع لمعنى الاول أولاً ؟ قوله : كالنفى يعنى كما وقع الخلاف في التوكيد هل ينفى المجاز ، ويرفعه أولاً ؟ فعلى ما اختاره القراني من كونه لا يرفع المجاز يكون مفاده كالتابع التقوية أى التأكيد فقط ، وعلى ما للمازرى من أنه يرفعه أفاد رفعه معها ، والتابع والمتبوع نحو حسن بسن ، وعطشان نطشان ، وشيطان ليطان . والفرق بين التأكيد والتابع أن التأكيد يفيد مع تقوية الاول عدم ارادة المجاز على الراجع بخلاف التابع ، وان التابع يشترط فيه أن يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد وأن يكون المؤكد له محلول في نفسه بخلاف التابع فانه في نفسه مهمل أى لا مع غيره قاله في الآيات البيئات . وقال الدماميني : ان التابع من قبل التأكيد اللفظى وهو مشكل لان التأكيد اللفظى كما هو مقرر في علم المعانى يكون لدفع توهم التجوز أى التكلم بالمجاز نحو : قطع اللص الامير الامير لئلا يتوهم أن القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو جاء زيد زيد لئلا يتوهم ان الجاءى غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهو وقال في الآيات البيئات : الا أن يستثنى هذا من التأكيد اللفظى لان نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شىء بخلاف عطشان :

واللرد يفين تعاور بدأ ان لم يكن بواحد تعبدا
ببناء تعبد للفاعل ، أى تعبدنا الله تعالى بلفظه ، يعنى أن المختار
عند ابن الحاجب وغيره تعاور ، أى تعاقب كل من الرديفين ، أى وقوع
كل منهما مكان الآخر لانه بمعناه ، ولا حجر فى التركيب ، فان تعبد
بلفظ واحد منهما لم يجر وقوع الآخر مكانه كلفظى تكبيرة الاحرام
والسلام من الصلاة .

وبعضهم نفى الوقوع أبدا وبعضهم بلغتين قيـدا
يعنى : أن بعض الاصوليين كالرازى منع وقوع كل من الرديفين
مكان الآخر أى منع وقوعه لغة منعا مؤبدا وعلى كل حال أى كانا من
لغتين أو لغة واحدة تعبد بلفظه أم لا قال لانك لو أتيت مكان من فى
قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى أنز بفتح الهمزة
وسكون الزاى لم يستقم الكلام لان ضم لغة الى أخرى بمنزلة ضم مهمل
الى مستعمل وإذا منع ذلك فى لغتين فلا مانع من منعه فى لغة وبعضهم
قيد نفى وقوعه بما اذا كان ذلك فى لغتين اما من لغة فواقع اما ما
تعبد بلفظه كالقراءة والتكبير فى الصلاة فى حق القادر فلا يقوم عندنا
مرادفه مقامه الا أن المنع هنا من جهة الشرع لا اللغة التى الكلام
فيها وهذا هو الفرق بين مسألتنا ومسألة الرواية بالمعنى فانهما
متشابهتان .

وقولى : عندنا اشارة الى أن الحنفية يلتزمون انعقاد الصلاة
بمرادف تكبيرة الاحرام ولو من الفارسية . فان قلت : كيف يتصور
نفى وقوع كل من الرديفين مكان الآخر لانه حينئذ يتعذر التكلم بمعنى
له لفظان فانه اذا عبر بأحدهما فقد عبر بالرديف مكان رديفه ؟ قلت :
والله تعالى أعلم أن ذلك يظهر فى معنى لغتين قيسية وتميمية مثلا
فالتميمى لا يتكلم بالقيسية كالعكس لان العربى لا ينطق بغير لغته
والتميمية والقيسية لغة واحدة بالنسبة للعجمية وكذا الشامى مثلا لا
يأتى بلفظ مصرى كعكسه .

دخول من عجز فى الاحرام بما به الدخول فى الاسلام
أونية أو باللسان يقتدى والخلف فى التركيب لا فى المفرد

دخول ميتدا خبره وقوله أونية معطوف على ما المجرور بالباء يعنى ان من عجز عن النطق بتكبيرة الاحرام لعجمية يقتدى أن ينبنى الخلاف فيه المنقول عن المالكية على الخلاف فى وقوع كل من الرديفين مكان الآخر . قيل : يكفيه الدخول بالنية بناء على النفى ، وقيل : يدخل باللفظ الذى الذى يدخل به الاسلام . وقيل : يدخل بلسانه الذى يتكلم به بناء على الجواز ولو من لغتين والخلف فى تعاقب الرديفين انما هو فى حال التركيب لا فى حال الافراد فلا خلاف فى جوازه كما عند البيضاوى والذى يقتضيه كلام الامام الرازى المنع مطلقا .

ابدال قرءان بالاعجمى جوازه ليس بمذهبى

يعنى ان ابدال القرءان فى الصلاة بلسان عجمى جوازه اذا ادى المعنى ليس بمذهبنا بل هو مذهب أبى حنيفة وخالفه صاحباہ والاجماع يرد عليه لانه متعبد بلفظه .

المشترك

الاشتراك هو ان يتحد اللفظ ويثعدد معناه الحقيقي كالقرء بفتح القاف وضمها مع اسكان الراء للطهر والحيض ، والجليل للحقير والخطير ، والناهل للريان والعطشان .

في رأى الاكثر وقوع المشترك وثالث للمنع في الوحى سلك

يعنى ان رأى الاكثر والمحققين وقوع المشترك في الكلام العربى من كتاب وسنة وغيرهما وهل وقوع المشترك في الكلام العربى من كتاب وسنة وغيرهما جائزا واجب ؟ الراجح الجواز وقيل لم يقع مع انه جائز ومستنده الاستقراء قال قائله : وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها ، وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض جمعته والدم يجتمع زمان الطهر في الجسد وزمان الحيض في الرحم .

واعترضه في الآيات البيّنات بأن الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر اذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فقضية ذلك ان لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل . وبعضهم سلك أى ذهب الى منع وقوعه في الكتاب والسنة لانه لو وقع فيهما لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والوحى ينزه عن ذلك .

وأجيب باختيار انه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه الذى سيبين ، ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبيّن حمل معنييه ونظر اللقانى في
على

قوله فيطول بأن البيان قد يتحقق بدون الطول اذا كان الحكم المنوط به
 خاصا بالمراد كقولك شربت من العين قال في الايات البيّنات ولو سلم
 ففي لزوم عدم الفائدة نظر اذ في البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهي
 من الفوائد المعتبرة والحاصل انه لا نسلم لزوم الطول ولو سلم فلا
 نسلم عدم الفائدة نعم قد يريد الخصم الجزئية فقد يطول فلا يرد عليه
 نظر الشيخ . يعنى بالشيخ اللقانى .

وقيل المشترك ممتنع الوقوع لا خلاله بفهم المراد من القصد من
 الوضع وأجيب بأنه يفهم بقريئة ، والمقصود من الوضع الفهم التوضيحي
 أو الاجمالي المستند الى القرينة فان انتفت حمل على المعنيين .

اطلاقه في معنييه مثلا مجازا أو ضدّ أجاز النبلا

اطلاقه مفعول اجاز قدم وفي بمعنى على ومجازا أو ضدّه بنقل
 حركة همزة أو الى التنوين والنبلا جمع نبيل قصر. للوزن يعنى أن
 الاذكياء من أهل الاصول أجازوا لغة اطلاق المشترك على معنييه أو
 معانيه بأن يراد به المعنيان أو المعانى من متكلم واحد في وقت واحد
 مجازا عند جمهور المالكية لان اللفظ لم يوضع للمجموع وحقيقة عند
 القاضى ابى بكر الباقلانى منهم والشافعى والمعتزلة لوضعه لكل منهما
 نحو « ان الله وملائكته يصلون على النبى » الآية والأصلاة من الله
 تعالى الاحسان ومن الملائكة الدعاء وتقول : عندى عين وتريد الباصرة
 والجارية . وملبوسى الجون وتريد الابيض والاسود وأقرأت هند
 وتريد طهرت وحاضت قولهم : لم يوضع للمجموع يعنون أنه انما وضع
 لكل منهما من غير نظر الى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد
 الثانى نسيانا للاول أو قصد ابهام لانه من مقاصد العقلاء قاله
 التفتازانى :

ان يخل من قرينة فمجمّل وبعضهم على الجميع يجمّل

يعنى أن المشترك عند التجرد من القرائن المعينة أو المعممة
 مذهب مالك أنه مجمل احتياطا عند الباقلانى كذا نقله عنه امام الرازى لكن
 كل على معناه أو معانيه احتياطا عند الباقلانى كذا نقله عنه الامام الرازى لكن
 معنييه الذى في تقريبيه أنه لا يجوز حمله عليهما ولا على احدهما الا بقريئة

مفصّل الراءى
 أى غير

قال زكرياء : ويبعد أن يقال هذا مقيد لذلك ، وقال الشافعي : انه ظاهر فيها عند التجرد من القرائن فيحمل عليهما لظهوره فيهما .

وقيل لم يجزه نهج العرب .

يعنى أن الغزالي وأبا الحسين البصرى المعتزلى ، والبيانيين وغيرهم قالوا : ان اطلاق المشترك على معنييه معا مثلا يجوز عقلا لا لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا .

وقيل : بالمنع لضعف السلب .

يعنى أن الغزالي وأبا الحسين البصرى المعتزلى ، والبيانيين معنييه معا مثلا في الاثبات الشامل للامر كقولك عندى عين فلا يراد بها الا معنى واحد ويجوز فى النفى ومثله النهى نحو لا عين عندى وتريد بها الباصرة والجارية مثلا لعموم النكرة فى سياق النفى دون الاثبات والخلاف فيما اذا أمكن الجمع بين المعنيين فان أمتنع كما فى صيغة افعل فى طلب الفعل والتهديد عليه أمتنع بلا خلاف .

وفى المجازيين أو المجاز وضده الاطلاق ذو جواز

يعنى : أنه يصح لغة ان يطلق اللفظ على مجازيه معا كقولك : والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل فانه جائز عند المالكية فيحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال ولا قرينة تعين أحدهما فان رجح أحدهما تعين وشرط الحمل عليهما أن لا يتنافيا كالتهديد والاباحة وكذا يجوز عند المالكية غير القاضى أبى بكر وعند الشافعية اطلاق اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه معا وعليه يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين ومن ثم عم نحو « وأفعلوا الخير لعلمكم تفلحون » الواجب والمندوب حملا لصيغة افعل على الحقيقة التى هى الوجوب وعلى المجاز الذى هو المندوب بقرينة كون متعلقها الذى هو الخير شاملا للواجب والمندوب واطلاق الحقيقة ، والمجاز هنا على المعنى مجاز من اطلاق اسم الدال على المدلول ومحل الخلاف حيث ساوى المجاز الحقيقة فى الشهرة والا امتنع الاطلاق عليه معها قطعاً .

الحقيقة

من حق الشيء يحق بالكسر والضم أى ثبت ووجب فهي فعيل بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول من حققته اثبتته نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الاصلى ، والتاء في الحقيقة عند صاحب المفتاح للتانيث وعند الجمهور للنقل من الوصفية إلى الاسمية فهي علامة للفرعية كما أن المؤنث فرع المذكر .

اعلم أن المقصود بالذات في علم البيان هو المجاز والحقيقة لما كان بينهما وبينه تقابل العدم والملكة تكلموا عليها قبله اذ الاعدام لا تعقل الا بعد تعقل ملكاتها بخلافها عند أهل الاصول فهي مقصودة بالذات كالمجاز .

منها التي للشرع عزوها عقل مرتجل منها ومنها منتقل

يعنى : أن الحقيقة منها لغوية ومنها عرفية ومنها شرعية أى وضعها الشارع عند الجمهور كالصلاة للعبادة المخصوصة وقال القاضى عرفية للفقهاء فاذا وجدت في كلام الشارع لفظة مجردة عن القرينة محتملة للمعنى الشرعى والمعنى اللغوى حملت على الشرعى عند الجمهور وعلى اللغوى عند القاضى قوله للشرع متعلق بعزو وعقل مركب ، وقوله مرتجل مبتدأ سوغ الابتداء به التفصيل خبره منها ، يعنى أن الحقيقة الشرعية منها ما هو مرتجل أى وضع ابتداء من غير نقل من اللغة ومنها ما هو منقول عن اللغة لعلاقة بينهما وغلب استعماله في الثانى حتى صار هو المتبادر منه نقله حلولوا عن الرهونى وقال الشرمشاحى في شرح ابن الجلاب ان الالفاظ الشرعية كلها منقولة من اللغة غير مسلوبة معناها الاصلى بل لابد فيها من

زيادة عليه أو قصر على بعضه هذا مذهب الجمهور خلافا للقاضى القائل ان الالفاظ الشرعية على أصلها أى لم تنتقل عن معانيها لكن يشترط فيها زيادة لا تجزىء الا بها فجعل الصلاة شرعا هي الدعاء لكن شرط فيها زيادة نحو الركوع والسجود وفيه ما سيأتى .

والخلف في الجواز والوقوع لها من الماثور والمسموع

عطف المسموع على الماثور عطف تفسير يعنى أنه نقل عن الاصوليين الخلاف في جواز الحقيقة الشرعية فنفى قوم امكانها بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره قال زكرياء وهذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم . وقضية هذا البناء نفى العرفية أيضا فلعل هاؤلاء القوم يلتزمون نفيها أيضا . وكذلك نقل عنهم أيضا الخلاف في وقوع الشرعية والقائل بعدمه هو القاضى منا وابن القشيري فلفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه اللغوي وهو المدعاء بخير لكن اشترط الشرع في الاعتداد به أموراً زائدة كالركوع والسجود ورده امام الحرمين في البرهان بالاجماع على أن الركوع والسجود من نفس الصلاة لا أنها شروط ورده غيره بأن فيه جعل الأعظم شرطا والاقل مشروطا وهو خلاف القياس وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة الى أنها وقعت مطلقا ، وقال قوم وقعت الفرعية وهي ما أجرى على الأفعال كالصلاة والصوم لا الدينية وهي ما دل على الصفات المعتبرة في الدين وعدمه اتفاقا كالإيمان والكفر والمومن والكافر قاله المحشى . قال السبكي : والمختار وفاقا لابي اسحاق الثبيرازي والامامين وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية

وما أفاد لاسمه النبى لا الوضع مطلقا هو الشرعى

يعني أن المعنى الذي استفيد اسمه من جهة الشارع لوضعه ذلك الاسم لذلك المعنى دون مطلق الوضع غير الشرعى من لغة وعرف فهو الشرعى أى مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية كالهئية المسماة بالصلاة سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية أم مجازا شرعيا لانه اللفظ المستعمل بوضع ثان وما صدق الشيء افراده التى يصدق عليها

فمفهوم الحقيقة الشرعية ما صدق الجزئيات المعينة أعنى الالفاظ
المخصوصة الموضوعة شرعا .

وربما أطلق في الماذون كالشرب والعشاء والعيدين

يعنى أنه قد يطلق الشرعى أى لفظ الشرعى على ما اذن فيه
الشرع من واجب ومندوب وبهاج فالشرعى فى البيت قبله مراد به
المعنى وهذا مراد به اللفظ ففيه استخدام ، فالاول كصلاة العشاء يقال
العشاء مشروعة أى واجبة ومن الثانى قولهم من النواهل ما تشرع فيه
الجماعة أى تتدب كالعيدين ومن الثالث أن تقول فى الشرب الجائز
هذا الشرب مشروع .

المجاز

وتركت كثيرا من مباحثه لكونها مذكورة في علم البيان .

ومنه جائز وما قد منعوا وكل واحد عليه اجمعوا

يعنى أن المجاز ثلاثة أقسام : قسم مختلف فيه وهو الجمع بين حقيقتين أو مجازين أو حقيقة ومجاز فهذا جائز عندنا كما تقدم وعند الشافعية وممنوع عند الغير ، وقسم مجمع على منعه كما سيأتى ، وقسم مجمع على جوازه وأشار له بقوله :

ماذا اتحاد فيه جاء المحمل وللعلاقة ظهور أول

المحمل بفتح الميمين والمراد به هنا المعنى الذى يحمل عليه اللفظ أى قصد به وما مبتدأ خبره أول وذا حال من المحمل وللعلاقة ظهور مبتدأ وخبره اعترض بهما بين المبتدأ والخبر والعلاقة اتصال أمر بامر فى معنى كاتصال الرجل الشجاع بالاسد فى الشبه فى الشجاعة ، فاحترز باتحاد المحمل عما تعدد محمله بأن حمل على حقيقته أو مجازيه أو حقيقته ومجازه ، واحترز بظهور العلاقة عن خفائها كما أشار له بقوله :

ثانيهما ما ليس بالمفيد لمنع الانتقال بالتعقيد

يعنى أن ثانى القسمين المذكورين فى قوله فمنه . الخ وهو الثالث بحسب القسمة فى الحقيقة ما كان غير مفيد للمقصود لاجل تعذر الانتقال من معنى اللفظ الحقيقى الى المعنى اللازم المقصود وانما تعذر الانتقال فيه بسبب التعقيد المعنوى وهو أن يقصد المتكلم

بالكلمة لازما لها ليس من اللوازم التي تقصدها الناس بها فيتعذر بذلك فهم المقصود لان تعارفهم على خلافه يمنع ذهن السامع له من فهم المراد منه فالمدار على خفاء القرينة لا على قلة الوسائط وكثرتها فلو اتضحت لم يكن تعقيدا وكذا اذا لم يكن للفظ لازم معهود استعماله فيه ، وهذا النوع المنوع اجماعا يسمى مجاز التعقيد ، وأهل البيان يسمونه التعقيد المعنوي والمراد بالانتقال من معنى الى آخر توجيهه النفس من المعنى الاصلى للفظ الى المعنى المراد لعلاقة بينهما .

وحيثما استحال الاصل ينتقل الى المجاز أولا قرب حصل

يعنى : أنه حيث استحال حمل اللفظ على حقيقته وجب عندنا وعند الحنفية حمله على مجازه ان لم يتعدد وعلى الاقرب ان تعدد وسواء استحال عقلا أو شرعا أو عادة ، قال الحطاب : عند قوله ولا ينقض ضفره رجل ولا امرأة ان مسحت على الوقاية أو حفاء أو مسح رجل على العمامة وصلى لم تصح صلاته وبطل وضوءه ان كان فعل ذلك عمدا وان فعله جهلا فقولان ، ثم قال ذكر ابن ناجي ان ابن رشد حضر درس بعض الحنفية فقال المدرس الدليل لنا على مالك في المسح على العمامة انه مسح على حائل أصله الشعر فانه حائل فأجابه ابن رشد بأن الحقيقة اذا تعذرت انتقل الى المجاز ان لم يتعدد والسبب الاقرب منه ان تعدد والشعر هنا أقرب والعمامة أبعد فيتعين الحمل على الشعر فلم يجد جوابا قائما وأجلسه بازائه . فالحقيقة هي جلدة الرأس وقول الحنفى أصله الشعر يريد أنه مقيس عليه بجامع كون كل منهما حائلا بين المسح والجلدة والظاهر ان الحنفى موافق على وجوب الانتقال الى الاقرب والا لما تأتى الاستدلال عليه بما ذكر لان محل النزاع لا يستدل به كما هو معلوم . وقالت الشافعية : ان المجاز لا يتعين في العمل حيث استحالت الحقيقة بل هو لغو قاله السبكي وذكر كثير ممن تكلم عليه ان الشافعية لم يذكروا هذا الاصل .

وليس بالغالب في اللغات والخلف فيه لان جنس آت

يعنى أن المجاز ليس غالبا في اللغات أى المفردات والمركبات خلافا لابن جنى بكسر الجيم وسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم

في قوله انه غالب في كل لغة على الحقيقة أى ما من لفظ الا واستعماله مجازا مقرونا بالقرينة أكثر من استعماله حقيقة بالاستقراء أما بالنسبة لكلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات وكنايات واسناد قول وفعل الى من لا يصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال ولا شك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة للعرف فكذلك تقول سافرت الى البلاد ورأيت العباد وليست الثياب وملكت العبيد والدواب وما سافرت الى كل البلاد ولا رأيت كل العباد ولا لبست جميع الثياب ولا ملكت كل العبيد الدواب ، وكذلك تقول ضربت زيدا وما ضربت الا جزءا منه وكذلك اذا عينت جزءا كان تقول ضربت رأسه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض بكر بل اسناد الافعال الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلي هذا الكلام من قوله بالاستقراء الى هنا استدل به الصفى الهندي لمذهب ابن جنى ثم قال الصفى : ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فانما تثبت لمجموع مجاز الافراد والتركيب اما مجاز الافراد وحده فلا الا أن اسناد الفعل في نحو مرض زيد ومات بكر مما قام فيه الفعل بذات الفاعل فيما ظهر للسامع من حال المتكلم حقيقة لا مجاز عقلي كما هو معلوم في علم البلاغة ، قوله ما من لفظ الا واستعماله مجازا مقرونا بالقرينة يندفع به استشكل أن المجاز خلاف الاصل أى الغالب لان المراد بما هو خلاف الاصل ما كان مجردا عن القرينة وبالعالم على قول ابن جنى ما كان مقرونا بها . وبعد تخصيص مجاز فيلى الاضمار فالنقل على المعول

يعنى : أن اللفظ إذا احتتمل التخصيص والمجاز فالراجح حمله على التخصيص من وجهين : أحدهما أن اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ المشركين في « اقتلوا المشركين » خرج أهل الذمة وبقي الحربيون وهم بعض المشركين فعلى أنه تخصيص فهو أقرب للحقيقة . الثانى : اذا خرج بعض بالتخصيص بقى اللفظ مستصحباً في الباقي من غير احتياج الى القرينة ، قال القرافى وهذان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص مثاله قوله تعالى « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله

عليه « خص عند مالك وأبى حنيفة الناسى للتسمية فتوكل ذبحته
وحمله بعضهم على المجاز أى مما لم يذبح .

قوله فيلى الاضمار بالرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى
فيلى الاضمار المجاز والمعنى أن المجاز مقدم على الاضمار عند احتمال
اللفظ لهما فيلى الاضمار المجاز فى الرتبة فيقدم على النقل عند احتمال
لهما وانما قدم المجاز على الاضمار لان المجاز أكثر منه فى الكلام .
قال القرافى : والكثرة تدل على الرجحان وقيل الاضمار أولى من
المجاز لان قرينته متصلة به . قال اللقانى : لان الاضمار هو المسمى
سابقا بالاقترضاء وقد سبق أن قرينته توقف الصدق والصحة العقلية
أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف له لازم وذلك
غاية الاتصال ، بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجة عنه اه .
وقيل : سبان لاحتياج كل منهما الى قرينة . واستواؤهما لا ينافى
ترجيح أحدهما لمدرك يخصه ، وكذا يقال فى تقديم الاضمار على النقل
لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور بمدرك يخصه وأيضا فقد تكون
قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت
مثلا ان لم تكن أبلغ قاله فى الآيات البينات وانما قدم الاضمار على
النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول ولانه من باب البلاغة بخلاف
النقل وقيل يقدم النقل على الاضمار . مثال تعارض المجاز والاضمار
قول السيد لعبد ، الذى هو أكبر منه سنا : أنت أبى يحتمل المجاز
من باب التعبير عن اللازم بالملزوم أى عتيق ويحتمل الاضمار أى مثل
أى فى الشفقة والتعظيم فلا يعتق ومثال تعارض الاضمار والنقل قوله
« وحرم الربا » قال الحنفى : أخذ الربا وهو الزيادة فى بيع درهم
بدرهمين مثلا فاذا اسقطت صح البيع وارتفع الاثم . وقال غيره نقل
الربا شرعا الى العقد فهو فاسد ، وان اسقطت الزيادة والاثم باق ،
وقوله صلى الله عليه وسلم : (الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان
شاء أفطر) قال الشافعى : يجوز ابطال الصوم المتطوع به لانه وكله الى
مسيئته بعد نقله الصوم عن معناه لغة وهو مطلق الامساك . وقال
المالكي : ليس منقولاً والمراد الذى من شأنه أن يتطوع أمير نفسه
سماه متطوعا باسم ما يؤول اليه .

قوله فالنقل على المعول راجع لتقديم الاضمار على النقل يعنى
أن النقل مقدم على الاشتراك لا خلال الاشتراك بالفهم اليقيني
كلفظ الزكاة اذا استعمل في الجزء المخرج دار بين اشتراكه بين النماء
وبين النقل :

فالاشتراك بعده النسخ جرى لكونه يحتاط فيه أكثر
يعنى : أن الاشتراك مقدم على آخر المراتب الذى هو النسخ
لكون النسخ يحتاط فيه أكثر لتصويره اللفظ باطلا فتكون مقدماته
أكثر قاله في التنقيح . وقد قال بعضهم :

يقدم تخصيص مجاز ومضمر ونقل تلا والاشتراك على النسخ

**

وحيثما قصد المجاز قد غلب تعيينه لدى القرافى منتخب
ومذهب النعمان عكس ما مضى والقول بالاجمال فيه مرتضى

يعنى : أنه اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
بأن كان استعمال الناس اياه في مجازه أكثر من استعماله في معناه
الحقيقى تعين الحمل على المجاز عند أبى يوسف نظرا لرجحانه ولا
يحمل على الحقيقة الإبنية وقرينة واختاره القرافى ، ومذهب النعمان
أبى حنيفة الحمل على الحقيقة لاصالتها ولا يحمل عليه الابنية أو
قرينة . وقال الامام ^{الأختاره} السبكي في جمع الجوامع : أنه مجمل
فلا يحمل على واحد منهما الا بقرينة لرجحان كل واحد من وجه وعند
التساوى تقدم الحقيقة عند الحنفية لأن الاصل تقديمها . وقال القرافى :
الحق الوقف للاجمال لأن الحقيقة إنما قدمت لأنها أسبق للذهن من
المجاز وهذا السبق هو معنى قولهم الاصل أي الراجح في الكلام
الحقيقة فاذا ذهب الراجح بالتساوى بطل تقديم الحقيقة ، وتعين أن
يكون الحق الاجمال . والتوقف وإن كان المجاز مرجوحا لا يفهم الا
بقرينة قدمت الحقيقة إجماعا ، مثال المجاز الراجح لفظ الدابة حقيقة
مرجوحة في كل مادب مجاز راجح في ذوات الحافر في أكثر البلاد وفي
بعضها للحمار وفي بعضها للحية بالتحية ، ومثال المساوى لو حلف لا
نكح والنكاح حقيقة في الوطاء مجاز في العقد :

اجمع ان حقيقة تمات على التقدم له الاثبات
فاعل أجمع الاثبات جمع ثبت وان شرطية يعنى : ان الحقيقة
اذا اميتت أى هجرت بالكلية قدم المجاز عليها باتفاق الاثبات أى
العلماء كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنت بثمرها دون خشبها
الذى هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية .

وهو حقيقة أو المجاز وباعتبارين يجى الجواز
يعنى أن اللفظ المستعمل فى معنى لا يخلوا اما أن يكون حقيقة
فقط أو مجازا فقط كالاسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع ويجوز
أن يكون حقيقة ومجازا معا باعتبارين ، كأن وضع لمعنى عام ثم خصه
الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم فى اللغة للامسك خصه الشرع
بالامسك المعروف فاستعمله فى العام حقيقة لغوية مجاز شرعى
وفى الخاص بالعكس وكالدابة فى اللغة لكل ما يدب على الارض خصها
العرف بذات الحافر ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى
بين الوضع ابتداء والوضع ثانيا .

واللفظ محمل على الشرعى ان لم يكن فمطلق العرفى
فاللغوى على الجلى

يعنى : أن اللفظ اذا كان المخاطب به بكسر الطاء صاحب
الشرع فهو محمول على معناه الشرعى لان اللفظ محمول على عرف
المخاطب بالكسر شارعا كان أو أهل اللغة أو أهل العرف والشارع
عرفه الشرعيات لانه بعث لبيانها وان كان عربيا وكذا لو أوصى انسان
بدابة قضى بما هو المتعارف عندهم فى مسمى الدابة واذا ورد لفظ
الصلاة مثلا من صاحب اللغة حمل على الدعاء بخير ولا يحمل على
الشرعى ولا العرفى لو كان . ثم ان كان المخاطب الشارع ولم يكن
للفظ مدلول شرعى ، أو كان وصرف عنه صارف حمل على معناه العرفى
العام أى الذى يتعارفه جميع الناس واشتراط المحلى استمرار التعارف
الى وقت الحمل غير محتاج اليه لانه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد
بعده كان عاما لان العام قد ينقطع ويتغير . قاله اللقانى وارتضاه فى
الآيات البيئات ثم ان لم يكن له معنى عرفى عام أو كان وصرف عنه

صارف فالمحمول عليه المعنى اللغوى لتعيينه حينئذ . قال زكرياء : لا ينتقل من معنى من المعانى الثلاثة الى ما بعده الا اذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام فى ذلك فان اجتمعا فالظاهر تقديم العام على الخاص . لكن العرف لا يريده الشارع بل انما يأتى فى كلام غيره وتقديم العام على الخاص محله حيث لم يكن المتكلم له عرف خاص وتكلم فيما يناسبه كالنحوى يتكلم فى مسألة نحوية فان كان كذلك حمل على عرفه الخاص كما فى الآيات البيّنات .

قوله فمطلق العرفى يعنى عاما كان أو خاصا قوليا كان أو فعليا على المشهور المراد بقوله على الجلى خلافا للقراى القائل بعدم اعتبار العرف الفعلى ، وتبعه خليل فى المختصر بقوله عرف قولى ، وخلافا لمن قدم اللغوى على العرفى ولمن أخر الشرعى فى الجميع كما فعل خليل فى مختصره ، مثال الفعلى من حلف لا آكل خبزا وعادته أكل خبز البر فانه يحنث عند القراى بخبز الشعير وان لم يأكله أبدا قال حلولو وقد اختلف عندنا يعنى المالكية كالمشافعية فى تقديم العرفى على اللغوى فى الأيمان ونحوها .

.. ولم يجيب بحث عن المجاز فى الذى انتخب

بالبناء للمفعول أى اختيار يعنى : أنه يجوز حمل اللفظ على معناه الحقيقى قبل البحث هل هو مستعمل فى معناه المجازى لان الاصل عدم المجاز بلا قرينة كما يدل عليه كلام الفهرى وذكر القراى أنه لا يصح التمسك بالحقيقة الا بعد الفحص عن المجاز كالعام مع المخصص وكذا كل دليل مع معارضه . يعنى مع معارضه المرجوح والا وجب اتفاقا وإنما وجب عند القراى البحث هل مستعمل فى مجازه خوف أن يكون المجاز راجحا فيقدم على الحقيقة أو مساويا فالوقف .

كذلك ما قابل ذا اعتلال من التأصل والاستقلال
ومن تأسس عموم وبقا الأفراد والاطلاق مما ينتقى
كذلك ترتيب لا يجاب العمل بماله الرجحان مما يحتمل
عموم بالجر عطف بمحدوف على التأصل والأفراد مبتدأ عطف
عليه الاطلاق خبره مما ينتقى بالباء للمفعول أى يختار تقدمه على

ضده يعنى أنه كما يقدم الشرعى فى كلام الشارع على العرفى والعرفى على اللغوى يقدم محتمل اللفظ الراجع الذى عارضه محتمل له هرجوح كالتاصل فانه مقدم على الزيادة فيحمل عليه دونها كقوله تعالى : « لا أقسم بهذا البلد » قيل ، لا زائدة وقيل : لا نافية وكذا يقدم الاستقلال على الاضمار كقوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا » الآية قال الشافعى : يقتلون ان قتلوا وتقطع أيديهم ان سرقوا ، ونحن نقول : الاصل عدم الاضمار أى الحذف وكذا يقدم التأسيس على التأكيد كقوله تعالى « فبأى آلاء ربكما تكذبان » من أول السورة الى آخرها فتحمل الآلاء فى كل موضع على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب فلا يتكرر منها لفظ وكذا يقال فى سورة والمرسلات فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ ، وكذا يقدم العموم على الخصوص قبل البحث عن المخصص عند أكثر المالكية كقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الاختين » أى سواء كانتا حرتين أو مملوكتين ولا يختص بالحرتين دون المملوكتين ، وكذا يقدم البقاء على النسخ كقوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى الى محرما » الآية فحصر التحريم فى الاربعة يقتضى اباحة ما سواها ومن جملته سباع الطير وورد نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب ومخلب من الطير فاختلّفوا فيه هل هو ناسخ للاباحة أو لا ؟ والاكل مصدر مضاف الى فاعله وذلك الاصل فى اضافة المصدر فيكون الحديث مثل قوله تعالى « وما أكل السبع » .

ويقدم الافراد على ضده الذى هو الاشتراك فجعل النكاح مثلا لمعنى واحد وهو الوطء أرجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذى هو العقد ويقدم الاطلاق على التقييد كقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك » فعند المالكية ان مطلق الشرك محبط ، وقيده الشافعى بالموث على الكفر واجيب بأن الاصل عدم التقييد ، ويقدم الترتيب على التقديم والتأخير كقوله تعالى « والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا » الآية ظاهرها أن الكفارة لا تجب الا بالظهار والعود معا وقيل فيها تقديم وتأخير تقديره والذين يظهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما قالوا قبل الظهار سالمين من الاثم بسبب الكفارة وعلى هذا لا يكون العود شرطا فى كفارة الظهار وانما قدم ما

ذكر لأجل ايجاب العمل بالراجع من محملات اللفظ وكون ما ذكر هو
الراجع لأنه الاصل .

وان يجى الدليل للخلاف فقد منه بلا اختلاف

يعنى أن محل ترجيح المذكورات على مقابلاتها المرجوحة على
الاصل حيث لا دليل يرجحه على الاصل والارجح ووجب المصير
اليه بلا خلاف .

وبالتبادر يرى الاصيل ان لم يك الدليل لا الدخيل

يرى بالبناء للمفعول ، والدخيل معطوف على الاصيل يعنى أنه
يعرف الاصيل لا الدخيل أى الفرع الذى هو المجاز بالتبادر الى الفهم
حيث انفقد الدليل أى القرينة فالمعنى الذى يتبادر الى الذهن من
اللفظ عند عدم القرينة هو المعنى الحقيقى له وغيره وهو ما لا يتبادر
اليه الا بالقرينة هو المجازى . قال المحلى ويؤخذ مما ذكر أن التبادر
من غير قرينة تعرف به الحقيقة . يعنى أنه اذا كان المجاز يعرف بتبادر
غيره الذى هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة التى هى
ذلك الغير تعرف بتبادرها من غير قرينة فان قيل لا نسلم ان ذلك الغير
ينحصر فى الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله ، فالجواب :
ان اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى
من الالفاظ انما يتصور حين استعماله فى المعنى منه واما معرفة ان معناه
كذا للعلم بأنه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ
الذى يتبادر منه المعنى لا يكون الا الحقيقة وتتقضى هذه العلامة
للحقيقة بالمشترك لانه لا يتبادر شىء من معانيه وأجيب بأن العلامة
لا يجب انعكاسها فلا يضر تخلفها عن المشترك وأيضا فلا نسلم
انتفاءها عنه عند من يجعله عند تجرده من القرائن ظاهرا فى معنييه
أو معانيه واذا علمت ذلك علمت بطلان اعتراض اللقانى على المحلى
فى قوله : ويؤخذ مما ذكر . الخ قوله لا الدخيل أى الفرع فيعرف
بضد العلامة المذكورة .

وعدم النفسى والاطراد ان وسم اللفظ بالانفراد

يعنى : أنه يعرف الاصل وهو المعنى الحقيقي للفظ بعدم صحة نفيه في نفس الامر لا لفظا ولا لغة وبه احترز عن قوله : ما أنت بانسان لصحته لغة قاله العضد . مثال صحة النفى قولك للبليد ليس بحمار واعترض على هذه العلامة بأنه يلزم عليها الدور لتوقفها على أن المجاز ليس من المعانى الحقيقية وكونه ليس منها يتوقف على كونه مجازا وأجيب : بأن المراد صحة النفى بالنسبة الى من لم يعرف أنه معنى حقيقى لذلك اللفظ وكذلك يعرف المعنى الحقيقى بوجود الاطراد فيما يدل عليه ان وسم اللفظ بالانفراد أى عرف بعدم الترادف والا فلا يجب الاطراد لجواز التعبير بكل من المترادفين مكان الآخر مع أن كلا منهما حقيقة لا مجاز فما لا يطرد أصلا مجاز قال المحلى كما في « واسأل القرية » أى أهلها ولا يقال : واسأل البساط أى صاحبه . قال في الآيات البيّنات ثم الاطراد فيه ولو وقع انما هو باستعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد . وكذا ما يطرد لا وجوبا كما في الاسد في الرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعتبر في بعضها بالحقيقة كالتعبير بالشجاع بدل الاسد في بعض ذوى الشجاعة قال المحشى ولا شك أن مثل ذلك يأتى في الحقيقة التى لها مجاز فانه يصلح التعبير في بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها . يعنى كالتعبير بالاسد بدل الشجاع وأجيب : بأن المراد بعدم الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا وبوجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا واعترض بعضهم وجوب الاطراد في الحقيقة بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخى حقيقتان في الانسان ولا يطلقان في حقه تعالى ، وكالقارورة والدبران الاول حقيقة في الزجاجة ولا يطلق في كل ما فيه قرار ، والثانى في منزلة القمر لا في كل ما فيه دبور وأجيب بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لامر شرعى وهو أن اسماءه تعالى توقيفية ولايهام النقص ، لان الفاضل يطلق في محل يقبل الجهل والسخى في محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لان المحل المعين قد اعتبر

في وضعهما ولم يوجد فيما ذكر وقول المحلى لا يقال واسأل البساط قال
القرافى في شرح المحصول لا نسلم أنه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره
يقتضى الجواز . قال ابن مالك :

وما يلى المضاف يأتى خلفا

البيت ، فان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فقياسى نحو
واسأل القرية والافسماعى . ومما يقوى الاشكال ان المعتبر فى العلاقة
نوعها وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع .

والحاصل أن كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو واسأل البساط
وكلام النحاة مصرح بجوازه مع ظهور وجهه

والضد بالوقف فى الاستعمال وكون الاطلاق على المحال

يعنى أنه يعرف المعنى المجازى بتوقف اللفظ فى اطلاقه عليه على
المسمى الآخر الحقيقى وهذا هو المسمى عند أهل البيديج بالمشاكلة وهى
التعبير عن الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته ولفظ المشاكلة مجاز
نحو « ومكروا ومكر الله » أى جازاهم على مكرهم حيث تواطوا وهم
اليهود على قتل عيسى عليه السلام بأن ألقى شبيهه على من وكلوا بقتله،
واطلاق اللفظ على معناه الحقيقى لا يتوقف على غيره يعنى انك اذا
وجدت معنيين للفظ اطلاقها على احدهما لا يتوقف على مسمى آخر .
وعلى احدهما يتوقف فاحكم على غير المتوقف بأنه حقيقى وعلى الاخر
بأنه مجازى فقوله « ومكروا حقيقة ومكر الله مجازا » .

قوله وكون . الخ يعنى انه يعرف المجازى بكون اطلاق اللفظ
عليه اطلاقا على المستحيل عليه ذلك الاطلاق نحو « واسأل القرية » أطلق
سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف
بها أن المراد استفهام أهلها .

قوله والضد . الخ الضد مبتدا خبره بالوقف وكون الاطلاق
معطوف عليه ، يعنى ان الضد الذى هو المجاز يعرف بالوقف أى التوقف .

وواجب القيد وما قد جمعا مخالف الاصل مجازا سمعا

وواجب بالجر عطف على الوقف يعنى : ان المجازى يعرف بلزوم تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل ونار الحرب ، الاول بمعنى لين الجانب والثانى بمعنى شدة الحرب فانه التزم تقييد كل من الجناح والنار بما أضيف هو اليه وتلك الاضافة قرينة المجاز والتزامها علامه تميز المجاز عن الحقيقة وعلى هذا فالعلاقة المشابهة فى الصفة الظاهرة وهى كون الجناح آلة يحفها الطائر على فرخه لئلا يؤذيه شىء وكون النار شديدة الافناء . والظاهر كما قال السعد التفتازانى أنهما ليسا من قبيل الاستعارة الحقيقية بل من قبيل الاستعارة التخيلية كأظفار المنية ، والمحققون على ان اللفظ فيها مستعمل فى معناه الموضوع له وانما التجوز فى الاستعارة فى اثباته لما ليس له بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يقيد من غير لزوم وكالعين الجارية .

قوله وما قد جمعا .. الخ ما مبتدا وألف جمعا للاطلاق ومخالف الاصل حال من الضمير نائب فاعل جمع ومجازا حال من نائب فاعل سمع قدم وألفه للاطلاق أيضا وجملة سمع خبر/يعنى أن اللفظ جمعه على خلاف جمع الحقيقة مجاز كالامر بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول فيجمع على أوامر وهذا مقيد ، بما علم له معنى حقيقى ، وتردد فى معناه الآخر فيستدل على انه مجاز باختلاف الجمع دفعا للاشتراك . قال زكرياء : وعليه فلا أثر لاختلاف الجمع فى تمييز المجاز من الحقيقة مطلقا .

المعرب

بفتح الراء المشددة وانما عقب به المجاز لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء قاله المحلى وهو يدل على أنه ليس حقيقة لغوية اذ لم تضعه العرب بهذا المعنى ولا مجازا لغويا لان العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر قاله في الآيات البينات :

ما استعملت فيما له جا العرب في غير ما لغتهم معرب

ما مبتدأ ، والعرب فاعل استعملت ومفعوله محذوف ومعرب خبر ، يعنى أن المعرب هو لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم ، فخرج الحقيقة والمجاز العربيان اذ كل منهما استعمل فيه اللفظ فيما وضع له في لغتهم .

ما كان منه مثل اسماعيل ويوسف قد جاء في التنزيل ان كان منه . .

يعنى أن ما كان من المعرب علما مثل اسماعيل ويوسف بصرفهما في البيت للوزن وبتثليث سين يوسف فهو واقع في القرآن . ومثل ابراهيم واسحاق وزكرياء وغير ذلك .

قوله : ان كان منه أى بناء على أن تلك الاعلام من المعرب لاجماع النحاة على أنه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة ويحتمل أن لا تسمى معربا كما مشى عليه السبكي في جمع الجوامع حيث قال : المعرب لفظ غير علم وقد مشى في شرح المختصر على أنها منه ويجب على الاحتمال الثانى بأن الاجماع المذكور لا يقتضى كونها

معربا لجواز اتفاق اللغات فيها وانما اعتبرت عجمتها حتى منعت من
الصرف لاصالة وضعها أى سبقها فى ذلك وكون وضعها أشبه بطريقة
العجم فى الوضع . قال فى النقود والردود : وجعل الاعلام من المعرب
محل مناقشة لأن العلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له
بلغة وشرط المعرب ذلك .

(فائدة) أسماء الانبياء كلها أعجمية الا أربعة آدم وصالحا
وشعيبا ومحمدا صلى الله عليه وسلم وأسماء الملائكة كلها أعجمية
الا أربعة منكرًا ونكيرا ومالكا ورضوانا وقيل أن فتانى الكافر منكر
ونكير وفتانى المومن مبشر وبشير وعليه فهم ستة .

.. واعتقاد الاكثر والشافعى النفسى للمنكر

اعتقاد مبتدأ خبره النفسى يعنى أن رأى الاكثر والشافعى
ومعتقدهم هو نفسى وقوع المعرب المنكر فى القرآن اذ لو كان فيه
لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى « انا أنزلنا
قرآنا عربيا » وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج انغليظ وقسطاس
رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التى لا تنفذ واجيب بأن هذه
الالفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون .

قال المحلى ولا خلاف فى وقوع العلم الاعجمى فى القرآن ولا
ينافى ذلك كون القرآن كله عربيا نظرا الى ما ذكره السعد وغيره ان
الاعلام بحسب وضعها العلمى لا تنسب الى لغة دون أخرى قال فى
الآيات البيّنات الا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك
الغير وعلى طريقتة فى الوضع . وكونها لا تنسب الى لغة دون أخرى
يصح نسبتها للعربية فيكون القرآن بجميع اجزائه عربيا لانه اذا لم
ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب الى الكل :

وذاك لا يبنى عليه فرع حتى أبى رجوع صرع

ذاك اشارة الى ذكر المعرب فى الاصول يعنى أنه لا يبنى عليه فرع
فقهى ولا يستعان به فى علم الاصول حتى يعود الدر بفتح الدال وهو
اللبن الى الصرع كما هو الظاهر عند حلولوا .

الكناية والتعريض

قسم أهل البيان الكلام الى صريح وكناية وتعريض فالكلام في هذه الاشياء لهم وانما أخذه غيرهم منهم والمجاز من الصريح .

مستعمل في لازم لما وضع له وليس قصده بممتنع

أى هى أى الكناية لفظ مستعمل في لازم معناه الموضوع هو له مع جواز ارادة ذلك المعنى الحقيقى هذا مذهب صاحب التلخيص .

فاسم الحقيقة وضد ينسلب . .

يعنى أنه على تعريف الكناية بما ذكر لا تكون حقيقة لاستعمالها في غير ما وضعت له ولا مجازا لمنع صاحب هذا المذهب في المجاز ارادة المعنى الحقيقى مع المجازى وتجويزه ذلك فيها .

وقيل بل حقيقة لما يجب . .

من كونه فيما له مستعملا

يعنى أن بعضهم قال ان الكناية حقيقة اذ اللفظ عنده مستعمل فيما وضع له مرادا به الدلالة على لازمه :

والقول بالمجاز فيه انتقلا . .

لاجل الاستعمال في كليهما

الضمير المجرور بفى للفظ الكناية يعنى أن بعضهم قال ان الكناية مجاز اذ هى لفظ مستعمل في كلا المعنيين أعنى الحقيقى ولازمه .

والتاج للفرع والاصل قسما

مستعمل في أصله يراد لازمه منه ويستفاد حقيقة وحيث الاصل ما قصد بل لازم فذاك أولا وجد

يعنى أن تاج الدين السبكي اختار تبعا لوالده تقي الدين على بن عبد الكافي انقسام الكناية الى حقيقة ومجاز فالحقيقة منها هي اللفظ المستعمل في أصله أى ما وضع له مرادا منه لازمه نحو فلان طويل النجاد بكسر النون وهي حمائل السيف استعمل في طول الحمائل مقصودا به طول القامة لكن قصد المعنى الحقيقي لا ليتعلق به الاثبات والنفى ويرجع الى الصدق والكذب بل لينتقل منه الى لازمه فيكون مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط ، بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى : « والسموات مطويات بيمينه » والمجاز منها هو اللفظ المستعمل في لازم معناه الحقيقي فالمراد بالفرع المجاز وبالاصل الحقيقة ، وبالاصل في قوله في أصله ، وفي قوله وحيث الاصل ، المعنى الذى وضع له اللفظ وعطف يستفاد على يراد عطف لازم على ملزوم فانه يلزم ارادة المتكلم له استفادة السامع له ، قوله فذاك أولا وجد أولا مفعول ثان لوجد والاول نائب الفاعل والمراد باولا المجاز وانما كان مجازا لاستعماله في غير ما وضع له .

وسم بالتعريض ما استعمل فى أصل أو الفرع لتلويح يقى للغير من معونة السياق وهو مركب لدى السباق

يعنى : ان التعريض لفظ مستعمل في أصله أى معناه الحقيقي أو فرعه أى معناه المجازى ليلوح أى يشار به الى غيره لكن لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازى بل من معونة السياق والقرائن وذلك الغير هو المعنى المعرض به وهو المقصود الاصلى نحو قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام « بل فعله كبيرهم هذا » نسب الفعل الى

كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا للعابدين لها بأنها لا يصح ان تعبد لما يعلمون اذا نظروا بعقولهم من عجز الكبير عن كسر الصغار فضلا عن غيره والالاه لا يعجز عن شيء ولا كذب في الآية لان الاخبار بخلاف الواقع إنما يكون كذبا اذا لم يقصد به الانتقال الى غيره . ومنه من يتوقع صلة والله انى لمحتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا بل انما فهم المعنى من عرض اللفظ أى جانبه والكلام على الكناية والتعريض ذكر مستوفى فى شرحنا (فيض الفتاح على نور الاقحاح) .

تنبيهان : الاول ما ذكره السبكي من ان التعريض حقيقة خلاف ما فى المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشاف بل يكون حقيقة أو مجازا أو كناية لانه فى الاول ان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى مرادا منه لازمه ليلوح بغيره وفى الثانى ان يستعمل فى معناه المجازى كذلك واما ما فى الكناية فبان يستعمل فى معناه الحقيقى مرادا منه لازمه ليلوح لغيره .

الثانى ان الكناية عند الفقهاء أعم منها فى اصطلاح البيانين فانها عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازما لغيره منها أم لا ، واما التعريض فمعناه فى اصطلاح الفقهاء والبيانين واحد على الظاهر عند المحشى .

قوله وهو مركب يعنى ان لفظ التعريض لابد أن يكون مركبا قاله حائز واقصب السبق فى الفن كابن الاثير يعنى تركيبا اسناديا والله أعلم وقد يطلق التعريض على المصدر وهو ذكر اللفظ الى آخره كالكناية

الامر

والمراد به في هذه الترجمة أعم من النفسى واللفظى .
هو اقتضاء فعل غير كف دل عليه لا بنحو كفى

يعنى : ان الامر النفسى هو اقتضاء أى طلب تحصيل فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ودع وذر واخل واخل واترك . قوله مدلول عليه أى على الكف فتناول الاقتضاء ما ليس بكف نحو قم وما هو كف مدلول عليه بكف ونحوه بخلاف المدلول عليه بنحو لا تفعل فليس بأمر ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى لفعل غير كف مدلول عليه بغير كف والمراد بالقول القول النفسى ولا فرق فى الاقتضاء بين الجازم وغيره وان كان الامر حقيقة فى الجازم فقط على الصحيح لكن المراد بالأمر صيغة افعال واما لفظ الامر فحقيقة فى الجازم وغيره كما حققه بعضهم والمراد بالفعل فى قوله اقتضاء فعل الامر والثان فيشمل فعل اللسان كالقول ، والقلب كالقصد والجوارح كالضرب وأورد على الحد انه غير مانع لانه يشمل الطلب بالاستفهام لانه طلب فعل غير كف مع انه لا يسمى أمرا ، بيانه ان المطلوب بالاستفهام تفهيم المخاطب وهو فعل قلت المراد ما يكون الدال عليه صيغة افعال والاستفهام ليس كذلك وأورد عليه أيضا انه يلزم عليه عدم التمايز بين الامر الذى هو طلب فعل هو كف والنهى الذى هو طلب ذلك الكف كما فى كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيدا اذ المميز بينهما كون الاول مدلولاً لنحو كف ، والثانى مدلولاً لنحو لا تفعل ولا دلالة فى الازل لحدوث العبارة التى هى الدال ومن لازم الاقسام تمايزها فكيف تكون موجودة فى الازل حقيقة مع أن الخطاب ينقسم فى الازل الى أمر ونهى وغيرهما حقيقة قال فى الآيات البيئات : ويمكن ان يجاب عن هذا بأن عدم التمايز باعتبار الدال لا

يستلزم عدم تمايزها مطلقا لجواز ان تتمايز بأمر آخر . قوله دل
بالبناء للمفعول وكف الاول مصدر والثانى أمر الواحدة .

هذا الذى حد به النفسى وما عليه دل قل لفظى

حد مبنى للمفعول والنفسى نائب عن الفاعل ودل بالبناء للفاعل
يعنى ان ما ذكر من قوله اقتضاء الفعل هو الامر النفسى واللفظ الدال
على ذلك الامر النفسى هو الامر اللفظى فهو لفظ دال على اقتضاء فعل
.. الخ

وليس عند جل الاذكياء شرط علو فيه واستعلاء

ضمير للامر يعنى : لا يشترط فى حده نفسيا كان أو لفظيا وجود
علو ولا استعلاء بل يصح من المساوى والا دون على غير وجه الاستعلاء
ومعنى العلو كون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه الاستعلاء كون
الطلب بغلظة وقهر قال القرافى وغيره : فالاستعلاء هيئة فى الأمر
بسكون الميم من الترفع واطهار القهر والعلو راجع الى هيئة الأمر
بكسر الميم . من شرفه وعلو منزلته هذا مذهب جل الحذاق . والنهى
مثله فيما فيه من الخلاف فى اشتراط العلو والاستعلاء والصحيح فيه
من ذلك الصحيح فى الامر وهو عدم اشتراطهما معا .

وخالف الباجى بشرط التالى وشرط ذاك رأى ذى اعتزال
واعتبرا معا على توهين لدى القشيري وذى التلقين

اعتبر مبنى للمفعول يعنى ان الباجى خالف الجمهور فى اشتراطه
فى حد الامر الاستعلاء . واشترط العلو فيه فقط هو مذهب المعتزلة
فان كان من المساوى سمي التماسا ومن الادون سمي دعاء وسؤالا
واعتبرهما معا القشيري وصاحب التلقين فى فروع مذهب مالك وهو
القاضى عبد الوهاب مع ان قولهما مضعف كما أشار له بقوله على توهين
أى مع تضعيف لقولهما واطلاق الامر دون ما اعتبر منهما أو من احدهما
فقط مجاز ، فالحاصل أربعة مذاهب فى اعتبار العلو والاستعلاء اصحها
انه لا يعتبر واحد منهما .

والامر في الفعل مجاز واعتنى وتشريك ذين فيه بعض العلماء

اعتنى بمعنى اختار وبعض فاعله ومفعوله تشريك يعنى ان الامر اذا استعمل في الفعل كان مجازا نحو « وشاورهم في الامر » أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر الى الذهن والتبادر من علامات الحقيقة واختار بعض الفقهاء تشريك الاقتضاء المعرف بما ذكر والفعل في الأمر فيطلق عليهما حقيقة .

وأفعل لدى الاكثر للوجوب وقيل للندب أو المطلوب

وقيل للوجوب أمر الرب وأمر من أرسله للندب

اما الأمر الذى مادته همزة وميم وراءه حقيقة في الطلب جازما كان أم لا كما تقدم واما صيغة فعل الأمر وهو المراد بقوله افعل فمذهب الاكثر من المالكية وغيرهم انه حقيقة في الوجوب فيحمل عليه حتى يصرف عنه صارف . وقيل في الندب لأنه المتيقن وقيل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب وبه قال الماتريدى . وقيل :- أمر الله تعالى حقيقة في الوجوب ، وأمر من أرسله الله تعالى حقيقة في الندب اذا كان مبتدئا من جهته بخلاف الموافق لأمر الله تعالى في القرآن أو المبين لمجمل القرآن فهو حقيقة في الوجوب أيضا والمبتدأ منه ما كان باجتهاده وان كان بمنزلة الوحي اذ لا يقع منه خطأ أو لا يقر عليه قاله في الآيات البيّنات ومقتضاء ان الوحي الذى ليس من القرآن من القسم الاول لأنه ليس باجتهاده ومقتضى قولهم الموافق لأمر الله أو المبين له انه من القسم الثانى وهذا القول الرابع حكاه القاضى عبد الوهاب عن الأبهري وذكر المازرى رواية عنه بالندب مطلقا .

تنبيهه ، قال الفهرى : انفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في كل ما وردت فيه من تهديد وتسخير وغير ذلك من ستة وعشرين معنى ترد لها .

فائدة : حجة من قال ان فعل الامر حقيقة في الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم (لولا ان أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل

(صلاة) ولفظ لولا يفيد انتقاء الأمر لوجود المشقة ، والندب في السواك ثابت فدل على ان الأمر لا يصدق على الندب بل على ما فيه مشقة وهو الوجوب وقوله تعالى « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » ذمه على ترك السجود المأمور به في قوله اسجدوا لآدم قال القرافي : والذم لا يكون الا في ترك واجب أو فعل محرم وحجة الندب ان الأمر تارة يرد للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كما في صلاة الضحى والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فجعل حقيقة في رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة ابراء الذمة وهذا بعينه هو حجة من قال : ان الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب قاله في شرح التنقيح .

ومفهم الوجوب يدري الشرع أو الحجا أو المفيد الوضع

يدري بالبناء للمفعول والشرع نائبه ومفهم مفعول ثان والحجا معطوف على الشرع وجملة المفيد الوضع معطوفة على الجملة قبلها يعني انهم اختلفوا في الذي يفهم منه دلالة الأمر على الوجوب هل هو الشرع أو العقل أو الوضع أي اللغة أقوال :

حجة الأول قوله تعالى لابليس « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك » الآية . وقوله « أف عصيت أمري » ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) وأيضا المنقول عن الصحابة والأئمة المتقدمين التمسك بمطلق الأمر في اثبات الوجوب الا بصارف عنه فترتب العقاب على الترك انما يستفاد من أمر الشارع وأمر من أوجب طاعته وحجة من قال انه العقل هي ان ما تفيدته اللغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وهذا القيد ليس مذكورا وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فانه يصير المعنى افعل من تجويز ترك والقائل انه اللغة يقول ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق عبد مخالف أمر سيده مثلا بها للعقاب وأجيب بأن حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لايجاب به على العبد مثلا طاعة سيده .

وكونه للفور أصل المذهب وهو لدى القيد بتأخير أبي

يعنى ان كون افعل للفور هو أصل مذهب مالك رحمه الله تعالى دل على الوجوب أو الندب على الصحيح قال القاضى لكن بعد سماع الخطاب وفهمه اما اقتضاؤه الفور على القول بأنه يقتضى التكرار فحكى القاضى عبد الوهاب الاتفاق عليه كما سيأتى وعلى انه لا يقتضى التكرار فالمروى عن مالك اقتضاؤه الفور ، قال القاضى عبد الوهاب وهو الذى ينصره أصحابنا وأخذ لمالك من مسائل عديدة فى مذهبه منها الأمر بتعجيل هوى الحج وايجابة الفور فى الوضوء بأيته ولا فرق فى اقتضائه الفور بين ان يتعلق بفعل واحد أو بجملة أفعال وفاقا للحنفية فى كونه للفور حجة من قال انه للفور انه الاحوط وقوله تعالى : « ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك » فلولا الفور لكان من حجته أن يقول أمرتنى وما أو جبت على الفور فلا عتب على .

قوله : وهو أى الفور أبى أى منع دلالة فعل الأمر عليه اذا قيد بالتأخير نحو صم غدا فهذا محل وفاق وكذا لا خلاف اذا قيد بفور نحو قم الآن .

وهل لدى الترك وجوب البدل بالنص أو ذاك بنفسس الأول

يعنى : انه على القول بالفور وان الفور لا يتصور الا اذا تعلق بفعل واحد اذا تركه هل يجب عليه الاتيان ببده بنفسس الأمر الاول وعليه الاكثر أو لا يجب الا بنص آخر غير نفس الأمر الاول والبدل هو العزم على ادائه فى الوقت ليغارت المندوب فهو بدل من التقديم وقيل بدل من نفس الفعل وقيل ليس ببديل وانما هو شرط فى جواز التأخير تقديره وهل اذا ترك الفعل يكون وجوب البدل منه بنص آخر غير نفس الأمر أو ذلك أى وجوب البدل يكون بنفسس الأمر الاول .

وقال بالتأخير أهل المغرب وفى التبادر حصول الارب

يعنى ان أهل المغرب من المالكية قالوا ان فعل الأمر للتأخير وفاقا للشافعية واختلف هؤلاء القائلون بالتراخى أى التأخير هل يجوز التأخير الى غير غاية على الاطلاق أو الى غير غاية بشرط السلامة فان مات قيل الفعل أثم وقيل لا يأثم الا ان يظن فواته .

قوله وفي التبادر يعنى : انه على القول بالتراخى فمن بادر حصل له الارب أى الامتثال بناء على ان التراخى غير واجب وقيل : ليس بممثلة بناء على انه واجب وهل ذا القول بعدم الامتثال خلاف الاجماع أو الجمهور خلاف .

والارجح القدر الذى يشترك فيه وقيل انه مشترك

يعنى ان الارجح فى الموضوع له فعل الأمر انه القدر المشترك فيه حذرا من الاشتراك والمجاز والقدر المشترك هو طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ وقيل انه مشترك بين الفور والتراخى فيدل على كل واحد منهما حقيقة .

وقيل للفور أو العزم وان نقل بتكرار فوفق قد زكن

يعنى : انه قيل انه لواحد من الفور أو العزم ، قال حلولو فالعزم بدل من التقديم قال القاضى عبد الوهاب وقيل بدل من الفعل وقيل ليس هو بدلا وانما هو شرط فى جواز التأخير . قوله وان نقل ، يعنى : انه على القول بأن الأمر يقتضى التكرار فالاتفاق على كونه للفور معلوم عندهم كما تقدم (وزكن) مركب بمعنى علم وكونه للفور أو العزم قال به القاضى والباقى فى وقت الصلاة الموسع .

وهل لمرة أو اطلاق جلا أو التكرار اختلاف من خلا

جلا بالجيم فاعله ضمير الأمر يعنى : ان مذهب اصحابنا ان فعل الأمر موضوع للدلالة على المرة الواحدة وقاله كثير من الحنفية ومن الشافعية لان المرة هى المتيقن . وقال بعضهم : انه لمطلق الماهية لا لتكرار ولا لمرة وعليه المحققون واختاره ابن الحاجب .

قال الفهرى : وعندى الآتى بمرة ممثلة والمرة ضرورية اذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها من حيث انها ضرورية لا من حيث انها مدلوله قاله المحشيان . حجة هذا القول انه ورد للتكرار كما فى الصلوات الخمس وللمرة كما فى الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والأصل

عدم المجاز والاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو أصل الفعل قاله في شرح التنقيح ويحمل على التكرار على القولين بقريضة، وقال بعضهم انه للتكرار واستقرأه ابن القصار من كلام مالك لكن مالكا خالفه أصحابه في ذلك قاله في التنقيح . حجة التكرار انه لو لم يكن له لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل قاله في شرح التنقيح وأيضا فإن التكرار هو الأغلب .

قوله أو التكرار بالجر عطا على مرة وقوله اختلاف من خلا مبتدا خبره محذوف أى فيه اختلاف من خلا أى مضى من الأصوليين .

أو التكرار اذا ما علقا بشرط أو بصفة تحققا

التكرار مبتدا خبره تحقِّقًا بالبناء للفاعل بمعنى حصلت حقيقة ته وعلق مبنى للمفعول نائبه ضمير فعل الأمر يعنى أن مالكا وجمهور أصحابه والشافعية قالوا انه للتكرار ان علق بشرط أو بصفة خلافا للحنفية وبعض المالكية في انه لا يفيد معهما التكرار أى يفيد التكرار حيثما تكرر المعلق به ، نحو « وان كنتم جنبا فاطهروا » « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » و « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » تتكرر الطهارة والقطع والجلد بتكرر الجنابة والسرقه والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقريضة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة في قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » الآية وان كان المراد بالأمر في هذا الباب صيغته لكن الآية في حكم الأمر لافادتها ما يفيد ولا فرق على ظاهر كلام بعضهم بين كون الشرط والصفة علة كالأمثلة المذكورة أم لا وذكر ابن الحاجب وغيره ان محل الخلاف فيما كان غير علة . ثم التكرار عند القائل به وان لم يعلق بشرط أو صفة حيث لا يبين لامره يستوعب ما يمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض .

واحترز بقوله ما يمكن عن أوقات ضروريات الانسان من أكل وشرب ونوم ونحوها ومما ينبى على مسألة الخلاف في الأمر هل يفيد التكرار تعدد السبب مع اتحاد المسبب هل يتعدد السبب أو لا ؟ كحكاية الأذان فمن يقول بالتكرر مطلقا أو ان علق بشرط أو صفة تعددت

عنده ومن لا فلا ولفظ الحديث فيه (اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول) لكن مسائل الفروع منها ما يتعدد فيه المسبب بتعدد سببه اتفاقا ومنها ما لا يتعدد اتفاقا ومنها ما في تعدده به خلاف ، قال ميارة في التكميل :

ان يتعدد سبب والموجب تمتد كفى لهن موجب
كنا قض سهو ولوغ والفسدا حكاية حد تيمم بدا
وذا الكثير والتعدد ورد بخلف أو وفق بنص معتمد
وقد نظمت ما تعدد اتفاقا أو على خلاف بقولى :

وما تعدد فوقف غرة أو دية ومهر غضب الحرة
عقيقة ومهر من لم تعلم والثلث من بعد الخروج فاعلم
والخلف في صاع المصبرات وفي كفارة الظهر من نسايفى
وهدى من نذر نحر ولده غسل انا الولغ يرى بعدده
حكاية المؤذنين وسجود تلاوة وبعد تكفير يعود
قذف جماعة وثلث قبل أن يخرج ثلثا قاله من قد فطن
كفارة اليمين بالله علا لقصد تأسيس من الذى اثتلا
قوله غرة أودية يعنى اذا تعدد الجنين تعدد الواجب من غرة أودية
وكذا اذا نذر ثلث ماله فأخرج ثم نذره أيضا وكذا تعدد الكفارة عن
اليوم الواحد بعد التفكير .

والامر لا يستلزم القضاء بل هو بالامر الجديد جاء
لانه فى زمن معين يجى لما عليه من نفع بنى

يعنى : أن الامر بالثىء موقتا لا يستلزم عند الجمهور القضاء
له اذا لم يفعل فى وقته لان الامر بفعل فى وقت معين لا يكون الا لمصلحة
تختص بالوقت والى هذا التعليل أشار بقوله لانه أى لان الامر بفعل
زمن معين يكون لما بنى عليه من نفع للعباد أى مصلحة بل القضاء
يكون بأمر جديد يدل على مساواة الزمن الثانى للاول فى المصلحة ،

والاصل أى الظاهر ، عدم المصلحة فضلا عن المساواة ، مثال الامر الجديد حديث الصحيحين (من نسى صلاة فليصلها اذا ذكرها) وحديث مسلم (اذا رقد احدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها اذا ذكرها) وتقضى المتروكة عمدا قياسا على ما ذكر بالاولى قاله فى الآيات البيّنات وخرج بالوقت المطلق وذو السبب اذ لا قضاء فيهما اتفاقا .
 وخالف الرازى اذ المركب لكل جزء حكمه ينسحب

يعنى : ان أبا بكر الرازى من الحنفية وهو موافق لجمهورهم نظر الى قاعدة أخرى وهى أن الامر بالمركب أمر بأجزائه واليه الاشارة بقوله اذ المركب . الخ واللام فى قوله لكل بمعنى على فالامر بشىء موقت اذا لم يفعل فى وقته يستلزم عند جمهور الحنفية القضاء لانه لما تعذر أحد الجزئين وهو خصوص الوقت تعين الجزء الآخر وهو فعل المأمور به نحو صم يوم الخميس مقتضاه الزام الصوم وكونه فى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى لفوات بقى اقتضاء الصوم فهذه المسألة تجاذبها أصلان أحدهما الامر بالمركب أمر بأجزائه واليه نظر الحنفية والثانى ان الامر بفعل فى وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بالوقت واليه نظر الجمهور وهكذا كل مسألة تجاذبها أصلان أو أصول يجرى فيها الخلاف بحسب الاصول قال فى التكميل :

وان يكن فى الفرع تقريران بالمنع والجواز فالقولان
 وليس من أمر بالامر أمر لثالث الاكما فى ابن عمر
 والامر للصبيان ندبه نمى لما رووه من حديث خثعم

اللام فى قوله الثالث زائدة وخثعم كجعفر بن انمار أبو قبيلة من معد يعنى أن من أمر شخصا ثالثا بشىء لا يسمى أمرا لذلك الثالث لمن وقع بينهما التخاطب فهو كمن أمر زيدا أن يصيح على الدابة فانه لا يصدق عليه أنه أمر الدابة كقوله صلى الله عليه وسلم (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع وأضربوهم عليها وهم أبناء عشر) ليس أمر للصبيان وقوله تعالى « وامر أهلك بالصلاة » الا أن ينص الأمر على ذلك أو تقوم قرينة على أن الثانى مبلغ عن الاول فالثالث مأمور اجماعا كما فى حديث الصحيحين (ان ابن عمر طلق زوجته وهى حائض فذكره عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها) والقرينة مجيء الحديث فى رواية بلفظ

فأمره صلى الله عليه وسلم ان يراجعها مع لام الامر في فليراجعها وقال بعض الحنفية انه أمر لذلك الثالث والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب ورد عليه زكرياء بانه يلزم عليه ان القائل لغيره : مر عبدك بكذا متعد لكونه ءامرا للعبد بغير اذن سيده وانه لو قال للعبد بعد ما ذكر لا تفعل يكون اتضا ولم يقل بذلك احد اه . ورد دليله وهو قوله والا فلا فائدة فيه 'المخاطب بأنا لا نسلم انتفاء الفائدة لغير المخاطب اذ قد ينشأ المخاطب ولو في الجملة أمره لغيره وقد ينشأ عن أمره امتثال مير وذلك كان في الفائدة قاله في الآيات البيينات .

(فائدة) قال في شرح التنقيح علم من الشريعة ان كل من أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأمر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا اجماعا . وعليه فالخلاف انما هو في غير أمر الشارع لكن ما قاله متناقض مع قوله في حديث مروهم بالصلاة انه ليس بأمر للصبيان ومع تمثيل المحلى للمسألة بقوله تعالى : « وامر أهلك بالصلاة » ومع قول الزركشى وأبي زرعة ان الامر بالامر بالرجعة في حديث (مره فليراجعها) ليس أمرا بها فالصواب جريان الخلاف في أمر الشارع كغيره ما لم تكن قرينة والامر بالرجعة عندنا واجب لظهور الامر في الوجوب وعند الشافعية مندوب لان الامر بها لا يزيد على الامر بابتداء النكاح وهو مندوب .

قوله والامر للصبيان . الخ ، يعنى ان أمر الصبيان بالمندوبات ليس منسوبا دليله لحديث (مروهم بالصلاة بناء على أن الأمر بالامر بالثىء أمر به بل لما روى من حديث امرأة من خثعم) قالت يا رسول الله ألهذا حج قال نعم ولك أجر)

تعليق أمرنا بالاختيار جـوازـه روى باستظهار يعنى : ان في تعليق الامر باختيار المأمور خلافا نحو افعل كذا ان شئت لكن الجواز استظهره المحلى فالبناء في قوله باستظهار للمعية قال والظاهر الجواز والتخيير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال (صلوا قبل المغرب

قال في الثانية لمن شاء) أى ركعتين كما في أبى داوود وقيل : لا لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافى .

وآمر بلفظه تعم هل دخل قصدا أو عن قصد اعتزل

يعنى أن الأمر بكسر الميم بلفظ يتناوله وغيره اختلفوا فيه هل يدخل في قصده لتناول الصيغة له وصحح ونسب للاكثرين أولا يدخل في قصده لبعدان يريد الأمر نفسه وصحح ونسب للاكثرين أيضا كقول السيد لعبده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كقوله لعبده تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو للقرينة فيه كما قال زكرياء ان التصدق تمليك وهو لا يتصور في المالك لما يتصدق به اذ المالك لا يملك نفسه وفعل عبده كفعله .

أنب اذا ما سر حكم قد جرى بها كسد خلة للفقرا

يعنى أنه يجوز للمامور أن ينيب غيره فيما كلف به على الاصح اذا حصل بالنيابة سر الحكم أى مصلحته التى شرع لها سواء كان ماليا كسد خلة الفقراء فى المال المخرج فى الزكاة أو بدنيا كالحج الا لمانع من الحكمة كما فى الصلاة . وخالفت المعتزلة فقالت لا يدخل البدنى لان الامر به انما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافى ذلك الا لضرورة كما فى الحج فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة فاذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة ورد على المعتزلة بأنها تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة والمانع فى الصلاة هو أن المقصود بها من الخضوع والانابة لله لا يحصل بالنيابة قاله حلولوا قال فى الآيات البيئات : ان المحلى لم يبين المانع فى الصلاة ولا يصح أن يكون منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس لان هذا هو حجة المعتزلة فى البدنى مطلقا وقد صرح بردها نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل فيها مطلق الكسر . ومما لا يقبل النيابة اتفاقا النية ولا يرد على ذلك نية الوالى عن الصبى فانها على خلاف الاصل قولنا يجوز للمامور نعنى به الجواز العقلى وعلى أنه جائز عقلا فهو واقع شرعا والمعتزلة تمنعه عقلا فضلا عن الوقوع .

والامر ذو النفس بما تعينا ووقته مضيق تضمننا
نهيا عن الموجود من اضرار أو هو نفس النهى عن اضرار

يعنى أن الامر النفسى بشىء معين وقته مضيق يتضمن أى يستلزم
عقلا النهى عن الوجود من اضراده واليه ذهب أكثر أصحاب مالك
وصار اليه القاضى فى آخر مصنفاته والمشهور عنه أنه عينه واحدا كان
الضد كضد السكون أى التحرك أو أكثر كضد القيام أى العقود وغيره .
أما النقيض الذى هو ترك المأمور به فانه عنه أو يتضمنه اتفاقا فقوله قم
يستلزم النهى عن ترك القيام بلا خلاف كذا قالوا الا أن النهى عن
الترك هو عدم الفعل ولا تكليف الا بفعل فى العبارة تجوز أو يقال
ترك المأمور به هو الكف عنه وهذا ضد لا نقيض وجعلنا تقييد الضد
بالموجود للاحتراز بناء على أن الضد لا يتيقن بالموجود وهو الذى فى
اللغة والمشهور فى الاصطلاح انه مقيد به قوله : أو هو نفس . الخ
أو لتتويج الخلاف والاضداد يعنى أن الأشعرى والقاضى
وجمهور المتكلمين وفحول النظار ذهبوا الى أن الامر النفسى بشىء
معين ووقته ضيق هو نفس النهى عن ضده الواحد أو اضراده فالمعنى
أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو
مستلزم له سواء كان ايجابا أو ندبا فالنهى عن الضد فى الواجب يكون
على وجه التحريم وفى الندب على وجه الكراهة وبيان ذلك أن الطلب
واحد هو بالنسبة الى المأمور به أمر والى ضده نهى وقولنا بشىء
معين احترازاً عن المخير فيه من أشياء فليس الامر به بالنظر الى
ما صدقه نهيا عن ضده منها ولا مستلزما له اتفاقا بقوله ما صدقه أى
فرده المعين احتراز عن النظر الى مفهومه وهو الاحد الدائر بين تلك
الأشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذى هو ما عدا تلك الأشياء
قاله فى الآيات البيّنات مستصوبا له على ما لغيره واحتراز بقوله ووقته
مضيق عن الموسع فيه قال فى شرح التنقيح ويشترط فيه أيضا أن يكون
مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده . واستشكل القول الثانى بأن
الطلب وان اتحد فى نفسه يلزم تغايره فيهما اذ يعتبر فى الامر تعلقه
بالفعل وفى النهى تعلقه بالترك والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب
باعتبار تعلقه بالترك واذا تباين ما يعتبر فيهما وجب تباينهما اذ مجموع

الطلب والتعلق بالترك يباين مجموع الطلب والتعلق بالفعل فكيف يصح الحكم بأن أحدهما هو الآخر ويجب أن كلا منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق . واما المتعلق الذي هو الفعل والترك فخارج عن حقيقتهما نظيره تفسيرهم العمى بعدم البصر مع ما حققه السيد ان حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن حقيقته قاله في الآيات البيئات . واستشكل بعضهم تصوير هذه المسألة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فالله عليم بكل شىء . وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار وغيرها باعتبار المتعلق ، وحينئذ فأمر الله بالشىء عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شىء آخر لا تعلق له به فكيف يأتى فيه الخلاف بين أهل السنة ولهذا قال القرافى والغزالى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى وغيرهما فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق . وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه ؟ وجوابه ان الكلام فى التعلق أى فهل تعلق الامر بالشىء هو عين تعلقه بالكف عن ضده بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشىء والكف عن الضد فباعتبار الاول هو أمر وباعتبار الثانى هو نهى أو أن متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شئيين متلازمين كيميخ وشمال وفوق وتحت فيستلزم تعلقه بالآخر ذكره المحشيان ومثله فى الآيات البيئات .

ويتضمن الوجوب فرقا بعض وقيل لا يدل مطلقا

يعنى : أن بعضهم فرق بين أمر الوجوب وأمر الندب فقال يتضمن الاول النهى عن ضده بخلاف الثانى فانه لا عينه ولا يتضمنه لان الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد فى أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك قوله : وقيل : لا يدل مطلقا ، يعنى : أن الابيارى مناوامام الحرميين والغزالى من الشافعية قالوا ان الامر المذكور ليس عين النهى ولا يتضمنه مطلقا أى أمر وجوب كان أو ندب

لان جهة الامر غير جهة النهى ومنعوا دليل القولين الاولين وهو أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده كان طلبه طلبا للكف أو متضمنا لطلبه فان الملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به بأن يأمر بالشئ من لا شعور له بضده . ؟

ففاعل في كالصلاة ضدا كسرقة على الخلاف يبدى
الا اذا النص الفساد أبدى مثل الكلام في الصلاة عمدا

فاعل مبتدأ خبره يبدى بالبناء للمفعول أى يظهر ويبنى على الخلاف المذكور اتيان المكلف في العبادة بضدها هل يفسدها أو لا ؟ والمشهور في السرقة صحة الصلاة وادخلت الكاف من صلى بحرير أو ذهب أو نظر لعورة امامه فيها فعلى أن الامر بالشئ نهى عن ضده بطلب الصلاة اذا قلنا ان النهى يدل على الفساد . قوله كسرقة بسكون الراء لان فعلا بكسر العين يجوز فيه تسكينها قال حلولوا : ويحتمل أن يكون مثار الخلاف النظر الى تعدد الجهة وصحة الانفصال كالصلاة في الدار المغصوبة اه . ومحل الخلاف حيث لم يدل دليل على الفساد كالكلام في الصلاة عمدا كما أشار له بقوله : الا اذا النص الفساد أبدى : الخ . . والفساد مفعول، أبدى مقدم عليه والنهى فيه غابر الخلاف أو أنه أمر على اثتلاف وقيل لا قطعا كما في المختصر وهو لدى السبكي رأى ما انتصر

يعنى : أن النهى النفسى عن شئ تحريما أو كراهة جرى فيه من الخلاف مثل ما في الامر النفسى أى هل هو أمر بالضد أو يتضمنه أولا عينه ولا يتضمنه أو نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة فان كان الضد واحدا كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام في واحد منه أيا كان بخلاف مامر من أن الامر بالشئ الذى له أكثر من ضد نهى عن اضداده الوجودية كلها اذ لا يتأتى الاتيان بالمأمور به الا بالكف عنها كلها .

قوله أو أنه أمر . الخ ، بفتح همزة أنه عطفاً على غابر
يعنى أن النهى يزيد على الأمر قولين .

أحدهما هو أنه أمر بالضد اتفاقاً وهى طريقة القاضى بناء على
أن المطلوب فى النهى فعل الضد وإنما أجرى القطع فى جانب النهى دون
جانب الأمر لان النهى أهم لانه من قبيل درء المفسدة بخلاف الأمر
فانه من قبيل جلب المصلحة ودرء المفسد أهم . ولذا اشتهر ان درء
المفسد مقدم على جلب المصالح . ولا يقال أن الأمر يتضمن النهى
لانا نقول المقصود بالذات فى الأمر الفعل دون الترك بخلافه فى النهى
فان المقصود بالذات فيه الترك قال فى الآيات البيئات وقد يقال لا
حاجة الى ذلك كله لان القطع مبنى على أن المطلوب فى النهى فعل
الضد ولا اشكال حينئذ فى القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الضد
لا يتصور الا أن يكون أمراً به لكن يتوجه حينئذ أنه لم كان على هذا
القول المطلوب فى النهى فعل الضد ولم يكن المدلولوب فى الأمر ترك
الضد ؟ ويفرق بأن هذا القائل نظر الى أنه لا تكليف الا بفعل فيكون
المكلف به فعل الضد كما تقدمت حكاية هذا فى مسألة لا تكليف الا
بفعل ، وان كان الصحيح كما تقدم أن المكلف به فيه هو الكف وهو
فعل .

والقول الثانى : أنه ليس أمراً بالضد لا على وجه المطابقة
ولا التضمن اتفاقاً بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل إذا
القول ابن الحاجب فى مختصره ، لكنه عند تاج الدين السبكي رأى أى
قول غير منصور ولا مقبول ولذلك لم يذكره فى جمع الجوامع لقوله
أنه لم يقف عليه فى كلام غيره لكن الناقل أمين والمثبت مقدم .
وأما الأمر اللفظى والنهى اللفظى فليس كل منهما عين الآخر
اتفاقاً ولا يستلزمه على الأصح .

الأمران غير المتماثلين عدا كصم نم متغايرين

الأمران مبتدأ وغير حال منه أو نعت وعدا بالتركيب خبره
ومتغايرين حال من ضمير عدا ان كان من العدد ومفعول ثان ان كان

بمعنى الظن يعنى أن الامر اذا تكرر والثانى غير مماثل لاول كان الثانى مغايرا للاول تعاقبا بأن لا يتراخى ورود أحدهما عن الآخر، أم لا ؟ فان تراخى فيعمل بهما دون عطف كصم نم أو تعاطفا وهما غير ضدين نحو أركعوا واسجدوا أو تضادًا ، لان الشئ لا يؤكد بضده ويشترط فى ذلك أن يكونا فى وقتين نحو اكرم زيدا وأهنة فان اتحد حمل الكلام على التخيير ولا يحمل على النسخ لان من شرطه التراخى حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف به والامتحان وتكون الواو حينئذ بمعنى أو ، قاله فى شرح التنقيح لكن جعله الركوع والسجود خلافين غير ظاهر فى غير بعض حالات الايماء للسجود بل الظاهر انهما ضدان .

وان تماثلا وعطف قد نفى بلا تعاقب فتأسيس قفى

بتركيب قفى يعنى : أن الامر اذا تكرر وكان الثانى مماثلا للاول من غير عطف ومن غير تعاقب (بل تراخى الثانى عن الاول فكون الثانى تأسيسا أمر مقفو أى متبع لانه هو الذى ذهب اليه أهل الاصول وهو الصحيح لأن الخلاف لا يتصور إلا قبل صدور الفعل الأول فإذا قال له صم بعد أن صام يوما يتعين الاستئناف وان تعاقب الاول .

وان تعاقبا فذا هو الاصح والضعف للتأكيد والوقف وضح ان لم يكن تأسيس ذا منع من عادة ومن حجبى وشرع

يعنى : انه اذا كرر مع التماثل أو التعقيب نحو صل ركعتين صل ركعتين فالتأسيس هو الصحيح قال القاضى : فالصحيح انه للتكرار أى التأسيس ويعمل بهما كان الامر للوجوب أو للندب وعزاه ولى الدين للاكثرين لان الاصل التأسيس لا التأكيد وقيل للتأكيد لان الاصل براءة الذمة وقيل بالوقف وكونه للتأسيس على الراجح ما لم يمنع منه مانع عادى نحو اسقنى ماء اسقنى ماء فان العادة باندفاع الحاجة بمدة فى الاول ترجح التأكيد أو عقلى نحو اقتل زيدا اقتل زيدا لكن هنا التأكيد متعين قطعاً وكذا اذا منع من التكرار ما نع شرعى كتكرير العتق فى عبد واحد وقد يكون المانع غير ما ذكر كما اذا كان الامر الاول مستغرقاً للجنس

والثانى يتناول بعضه نحو « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى »
على تقدير كون الثانى غير معطوف وذهب بعضهم الى ان الصلاة
الوسطى ونحوها غير داخل تحت الصلوات فيفيد ما أفاده الاول ،
والصحيح عند القاضى انه محمول على التأكيد لبعض مدلول العام
المتقدم وان كان الخاص مقدا نحو صم يوم الجمعة صم كل يوم
فهاهنا العام يحمل على عمومه ويفيد غير ما أفاده الاول وهو مؤكد
لمدلول الاول ضمنا .

ومن موانع التأسيس أن يكون عهد نحو صل ركعتين صل
الركعتين وكذا اذا دلت قرينة حال على التأكيد .

وان يكن عطف فتأسيس بلا منع يرى لديهم معولا

تأسيس مبتدا ، وبلا منع نعته ويرى بالتركيب ومعولا بفتح الواو
مفعوله الثانى وجملة يرى خبر يعنى انه اذا كرر الامر مع التعاطف
والتماثل فالمعول عليه والمعتمد هو التأسيس عند عدم المانع منه كان
المانع شرعيا أو عقليا أو عاديا كما تقدمت امثلتها نحو صل ركعتين وصل
ركعتين لأن العطف يقتضى التغير واختاره القاضى . وقال القاضى عبد
الوهاب وهو الذى يجرى على قول أصحابنا وقيل تأكيد لان الاصل براءة
الذمة .

تنبيهه : التأكيد عند المانع العقلى نحو اقتل زيدا واقتل زيدا

متعين وكذا يتعين مع الشرعى كاعتق سعدا واعنق سعدا اذ لا يجوز أن
يتزايد عنقه ويتوقف تمام حرите على عدد كالطلاق ويترجح التأكيد فى
غيرهما .

والامر للوجوب بعد الحظر وبعد سؤل قد أتى للاصل

يعنى ان الأمر أى افعل وكل ما يدل على الامر اذا ورد بعد الحظر
لمتعلقه فهو حقيقة فى الوجوب عند قدماء أصحاب مالك والباچى وأصحاب
الشافعى ، خلافا لبعض أصحابنا وأصحاب الشافعى فى أنه للإباحة فمن

استعماله في الوجوب قوله « فاذا انسلخ الأشر الحرم غاقتلوا المشركين » ومن استعماله في الإباحة « واذا حللتم فاصطادوا » « فاذا قضيت الصلاة فاننتشروا في الارض » « فاذا تطهرون فاتوهن » . فهذه الامثلة الثلاثة حقيقة شرعية على الثاني مجاز على الأول والآية الاولى بالعكس قال في الآيات البيئات ظاهر اقتصارهم على الحظر عدم جريان هذا الخلاف في وروده بعد نهى التنزيه بل يتفق حينئذ على انه للوجوب على أصله . والمراد بالأمر في قوله والأمر اللفظي لا النفسى .

قوله وبعد سؤال أى سؤال واستفهام وبعضهم يعبر بالاستيذان مكان السؤال ، يعنى : ان الأمر اللفظى اذا ورد بعد سؤال فهو حقيقة في الوجوب كما يقال لمن قال افعل كذا افعله ومنه في غير الوجوب قوله تعالى « فكلوا مما أمسكن عليكم » فان سبب نزول الآية فيما روى سؤالهم عما أخذوه باصطياد الجوارح وفي حديث مسلم (أصلى في مرابض الغنم قال نعم) فانه بمعنى صل فيها قوله للوجوب متعلق بأتى وهو خبر عن الامر وبعد الحظر حال من الامر وبعد سؤال عطف عليه قوله للاصل علة لاتيانه للوجوب أى انما أتى فيما ذكر للوجوب بناء على أن الوجوب هو مسمى الأمر حقيقة ولا فرق بين أن يتقدمه حظر أو استيذان أو لا ومن قال بالإباحة جعل تقدم الحظر أو الاستئذان قرينة صارفة عن الوجوب اللغوى بل هو عنده حقيقة شرعية أو عرفية في الإباحة فالقولان من الوجوب والإباحة مبنيان على ان افعل حقيقة في الوجوب .

وبالإباحة قال المتأخرون من المالكية :

أو يقتضى اباحة للأغلب إذا تعلق بمثل السبب
الافذى المذهب والكثير له الى ايجابه مصير

يعنى : ان القاضى عبد الوهاب نقل في المسألة تفصيلا عن بعضهم وهو ان الحظر السابق اذا كان معلقا على وجود علة أو شرط أو غاية وورد الامر بعد ما زال ما علق عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم لان الغالب في عرف الشرع استعماله في ذلك كقوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا » « فاذا قضيت الصلاة فاننتشروا » وقوله صلى الله عليه

وسلم (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث من أجل الدافاة التى دفت عليكم فالآن فادخروها) أو كما قال . وان يكن غير ما ذكر فمذهب مالك وأصحابه ان الأمر للإباحة كما أشار له بقوله : الا فذى المذهب أى الا يكن معلقا فذى الاباحة هى مذهب مالك وأصحابه .

وقال أكثر أهل الأصول : انه للوجوب كما أشار له بقوله : والكثير له الى ايجابه مصير الا أنه عند الاكثر لا يتحتم كونه للوجوب بل هو عندهم محمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب على مذهب الاكثر أو ندب على أنه حقيقة فيه أو من غير ذلك فتحصل فى ورود الامر بعد الحظر ثلاثة أقوال ، قولان مطلقان وقول مفصل ذكره فى شرح التنقيح وكذلك هو فى الآيات البيّنات وفى شرح حلولو على جمع الجوامع .

بغد الوجوب النهى لا متناع للجل والبعض للاتساع وللكرهية برأى بانا وقيل للإباحتى على ما كانا

يعنى : ان النهى أى لا تفعل اذا ورد بعد الوجوب فهو للامتناع ، أى تحريم ذلك الواجب عند جل أهل الأصول كما فى غير ذلك فتقدم الوجوب ليس قرينة صارفة له عن أصل وضعه الذى هو التحريم وذكر القاضى وغيره الاتفاق عليه وانما فسرنا النهى بلا تفعل احترازاً عن النهى النفسى اذ لا يتصور أن يكون للإباحة لأنه طلب الكف والطلب لا يكون اباحة وقضية اقتصار أهل الأصول على الوجوب انه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الأصل قاله فى الآيات البيّنات .

واما النهى بعد السؤال فيحمل على ما يفهم من السؤال من ايجاب أو ندب أو ارشاد أو اباحة أو على ما يفهم من دليل خارج . فمما ورد منه للتحريم خبر مسلم والبخارى عن المقداد قال (رأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلتنى فضرب احدى يدي بالسيف ثم قطعها ثم لاذ عنى بشجرة فقال أسلمت لله أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها ؟ قال : لا) ومما ورد منه للكرهية حديث مسلم (أصلى فى مبارك الابل ؟ قال : لا) وحديث أنس (قال رجل : يا رسول الله الرجل منا يلقى أخاه أينحنى له ؟ قال :) وحديث سعد (فى الوصية بجميع ما له فقال صلى

الله عليه وسلم : لا) حمله على التحريم من فهم ان السؤال عن الاباحة ويحتمل أن يكون السؤال عن الندب قوله والبعض .. الخ يعنى ان بعضهم قال : النهى بعد الوجوب للاتساع أى الاباحة لأن النهى عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه .

قوله : والكراهة برأى بانا أى ظهر كون النهى بعد الوجوب للكراهة فى رأى بعضهم قياسا على أن الأمر بعد الحظر للاباحة بجامع ان كلا من صيغة افعل ولا تفعل تحمل على أدنى مراتبها اذ الكراهة أدنى مرتبتى صيغة لا تفعل كما ان الاباحة أدنى مراتب صيغة افعل قاله زكرياء قوله وقيل للابقا .. الخ قصر الابقاء للوزن يعنى : ان بعضهم قال : ان النهى بعد الوجوب انما هو لاسقاط الوجوب ويرجع الأمر الى ما كان عليه قبله من تحريم لكون الفعل مضرة أو اباحة لكونه منفعة وانما كان مذهب الجمهور فى هذه المسألة التحريم وفى التى قبلها الاباحة لان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر تحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالأول أشد وانما قلنا بالذات لأن دفع المفسدة يتضمن تحصيل المصلحة وبالعكس كما قاله فى الآيات البيئات فاحفظه فانه تقييس .

تبييه : ابقاء ما كان عليه أصل من الأصول وهو المعبر عنه باستصحاب الأصل .

كالنسخ للوجوب عند القاضى وجلنا بذاك غير راضى
بل هو فى القوى رفع الحرج وللاباحة لدى بعض يجى
وقيل للندب كما فى مبطل أوجب الانتقال للتفعل

يعنى : ان القاضى عبد الوهاب قال : انه اذا نسخ وجوب الشيء يبقى على ما كان عليه قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الواجب بالنسخ كان لم يكن لكن جمهور المالكية لم يرض ما قاله القاضى وفاقا لغيرهم بل هو أى نسخ الوجوب معناه عند الجمهور رفع الحرج عن الفاعل فى الفعل والترك من الاباحة والندب عند القرافى والكراهة أيضا عند المحلى وبيانه على ما قال فى شرح التنقيح ان الامر دل على جواز

الاقدام والنسخ على جواز الاحجام فيحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه لا من الامر فقط ، وصورة المسألة أن يقول الشارح : نسخت وجوبه أو رفعته مثلا لا ان قال رفعت ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل والمنع من الترك فان هذه المسألة يرتفع فيها الجواز اتفاقا ويثبت التحريم ولا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل آخر لا من مجرد النسخ ، هذا ان لم يثبت ان النسخ له برمته وجوبا وجوازا والا فلا ورود مطلقا قاله في الآيات البيئات .

والمراد بالقاضى هنا عبد الوهاب كما رأيت لكن متى أطلق القاضى عند أهل الأصول فالمراد به القاضى أبو بكر الباقلانى .

قوله وللإباحة .. الخ يعنى : ان الاقوال الثلاثة غير الاول ، اتفقوا على ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز لكن اختلفوا فى معنى الجواز فحمله الجمهور على رفع الحرج لان الجواز ياتى بمعنى الاذن فى الفعل الشامل للإباحة والندب والوجوب لكن الوجوب نسخ فيبقى ما سواه وبعضهم حمله على الإباحة بمعنى استواء الطرفين كما هو اصطلاح المتأخرين وانما حملوه على الإباحة لانه بارتفاع الوجوب ينتقى الطلب فيثبت التخيير وفيه عندى نظر لأن الوجوب أخص من الطلب ولا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ولم أر من تعرض لجوابه .

قوله وقيل : للندب يعنى : ان بعضهم قال : ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز أى الاستحباب اذ المحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وهذا القول غريب من جهة النقل وان كل ظاهرا من جهة العقل وظاهر كلام الغزالي وغيره يقتضى انه لم يقل به أحد خلاف ما يقتضيه كلام ابن تيمية من وجوده . وفى مذهبنا مسائل تشهد له كما فى طرو مبطل للصلاة أوجب الانتقال للتنفل أى السلام على نافلة أى شفع ووجهه كما فى شرح حلولو على جمع الجوامع ان الواجب مندوب وزيادة فاذا طرأ ما يبطله بقى المندوب ولم يبطله بالكلية .

وجوز التكليف بالمحال فى الكل من ثلاثة الاحوال

وقيل بالمنع لما قد امتنع لغير علم الله ان ليس يقع

يعنى : انه يجوز عقلا أن يكلف الله تعالى عباده بفعل محال سواء كان محالا لذاته أى ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعا عادة فقط كالمشى من الزمن والطير ان والبيضا أم لغيره أى ممتنعا عادة فقط كالمشى من الزمن والطيران معنى قوله فى الكل من ثلاثة الاحوال .

قوله وقيل بالمنع يعنى ان أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة منعوا التكليف بالمحال الذى امتنع لغير تعلق علم الله بعدم وقوعه لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة فى طلبه منهم .

واجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون فى المقدمات فيترتب الثواب أو لا فيترتب العقاب لكن هذا الجواب على سبيل التنزل أى ان سلمنا انه لا بد فى أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع انا لا نسلم ذلك « لا يسأل عما يفعل » وله ان لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على الحكمة .

اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اجماعا وذلك كإيمان أبى جهل وهذا محال عقلا لا عادة لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه كذا جرى عليه كثير ، وكلام بعض المحققين ظاهر فى انه ليس محالا عقلا أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ، والخلف لفظى اذ هو ممكن ذاتا محال عرضا فالكثير نظروا الى استحالته بالعرض والبعض نظر الى امكانه ذاتا .

تنبيهه : اعلم ان هذه المسألة تكلم عليها أهل الاصلين وجه تعلقها بأصول الفقه ان الاصول عبارة عن العلم بادلة الاحكام من حيث الاجمال وهو يستدعى البحث فى المحكوم به وهو الافعال ، ومن شرط الفعل أن يكون مقدورا للمكلف . ووجه تعلقها بأصول الدين أن الاشعرية اذا أثبتوا عموم الصفات لله تعالى وبينوا ان كل حادث واقع باردة الله

تعالى وقدرته قالت المعتزلة هذا يلزم منه التكليف بالمحال لأن الله تعالى إذا أمر بفعل وهو من خلقه كان حاصل الأمر افعل با من لا فعل له وافعل ما أنا فاعله ، وأجيب بالزامهم على قواعدهم مثله فإن خلاف المطوم مكلف به وفعله متوقف على خلق داع من الله تعالى وقد كلفه ولم يخلفه له ، وأجيب أيضا بأن للعبادة في بعض الافعال كسبا والتكليف انما يقع بالمكسوب .

وليس واقعا اذا استحالا لغير علم ربنا تعالى

يعنى : أن التكليف بالمحال غير واقع في الشريعة اذا كانت استحالته لغير تعلق العلم بعدم وقوعه بشهادة الاستقراء وقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، واما وقوع التكليف بالثاني فلان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمومنين » فامتنع ايما أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه .

وما وجود واجب قد اطلقا به وجوبه به تحققا

وجود مبتدا خبره به . وجملة وجوبه الخ . خبر الموصول ، وأطلق مبنى للمفعول . يعنى ان الشيء المقدور للمكلف الذى لا يوجد الواجب المطلق ايجابه الا به واجب بوجوب ذلك المطلق عندنا . وعند جمهور العلماء سببا كان أو شرطا اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المنتوقف عليه فاحترز بالمطلق عن الواجب المقيد وجوبه بسبب أو شرط فأسباب الوجوب وشروطه لا يجب اجماعا تحصيلها بوجوب ما توقف عليها من فعل وانما الخلاف فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب وصحته بعد تحقق الوجوب فالاجماع على أن ما يتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط وانتفاء مانع لا يجب تحصيله بوجوب ما توقف عليه كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يجب بها الصوم ولا تجب لاجله اجماعا ، والدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه لاجلها اجماعا والى هذا الاشارة بقولنا وما وجود . الخ والفرق بين قول السيد لبعده اصعد السطح ، واصعد السطح اذا نصبت المسلم ظاهر والضمير في به الاول وفي وجوبه للموصول وفي به الثانى للواجب المطلق .

والطوق شرط للوجوب يعرف ان كان بالمحال لا يكلف

فاعل يكلف بكسر اللام ضمير الله تعالى ، يعنى : ان الجمهور
اشترطوا فى وجوب المتوقف عليه بوجوب الواجب المطلق شرطا معروفا
وهو قدرة المكلف على ذلك المتوقف عليه احترازا عن غير المقدور فانه
لا يجب بوجوبه كتوقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله وارادته
وقدرته بايجاده ، فهذا القسم لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب
الا على مذهب من يجوز التكليف بالمحال فلا يقيد بالقدرة عليه قاله
حلولوا .

كعلمنا الوضوء شرطا فى أدا فرض فأمرنا به بعد بدأ

هذا مثال المقدور للمكلف يعنى انه اذا علمنا من الشارع ان الوضوء
شرط للصلاة ثم أمرنا بالصلاة مطلقا فانه يجب بوجوب مشروطه لانه
مقدور لنا . قال فى شرح التنقيح : فلو قال الله تعالى صلوا ابتداء صلينا
بغير وضوء حتى يدل دليل على اشتراط الطهارة . اذ لا معنى لشرطيته
سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب ولا فرق
فى الوجوب بين كون الشرط شرعيا كالوضوء أو عقليا كترك ضد الواجب
أو عاديا كغسل جزء الرأس لتحقق غسل الوجه فلا يمكن عادة غسل
الوجه بدون غسل جزء من الرأس ومنه امسك جزء من الليل للصائم
وفيه خلاف عندنا وكالاتيان بخمس صلوات لاجل منسية جهل عينها وكذا
الحكم فيما اذا اختلط ثوب طاهر بثياب نجسة أو اثناء طاهر بآنية نجسة
فانه يصلى بعدد النجس وزيادة طاهر وقيل يتحرى قاله حلولوا . وهل
دلالة الواجب المطلق على سببه أو شرطه بالتضمن أو الالتزام أو من
دليل خارجى ؟ أقوال ! قوله فأمرنا . الخ أمر مبتدا مضاف الى
مفعوله وخبره جملة بدأ .

وبعض ذى الخلف نفاه مطلقا

أى سببا كان أو شرطا يعنى : ان بعض المخالفين لمذهب مالك
نفى وجوب المقدور الذى لا يوجد الواجب المطلق ايجابه الا به
بوجوب ذلك الواجب لان الدال على الواجب ساكت عنه فالامر عندهم

لا يقتضى الا تحصيل المقصد لا الوسيلة ولم يعطو الوسيلة حكم مقصدها بدليل انه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة والحج فانه يعاقب عليهما دون المشى اليهما واذا لم يستحق عقابا عليه ام يكن واجبا لان استحقاق العقاب من خصائص الوجوب . قلت : ولعل هذين الدليلين غير مسلمين عند الجمهور والا لما تأتى لهم القول بوجوبه به . . .
والبعض ذو رأيين قد تفرقا

يعنى : ان بعض المخالفين لنا غير المطلقين ذهبوا الى رأيين مختلفين فبعضهم قال انه يجب بوجوبه ان كان سببا كامساس النار لمحل فانه سبب احراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة ، والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط لانه يلزم من وجوده وجود المسبب بخلاف الشرط مع المشروط وقال امام الحرمين يجب ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة لا علقيا كترك ضد الواجب أو عاديا كغسل جزء الرأس بغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه اذ لا وجود لصورة مشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعى فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد صورة مشروطه بدونه فكان اللاتئى قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه . والعقلى والعادى توقف وجود صورة الواجب عليهما مقتضى لهما ومغن عن قصدهما ، وسكت امام الحرمين عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه فى الوجود كالعقلى والعادى فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير وقول السبكى فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى منعه المحلى وأيد المنع بأن السبب ينقسم كالشرط الى ، شرعى كصيغة الاعتاق له ، وعقلى كالنظر للعلم يعنى عند من يجعل حصول العلم عقب صحيح النظر بطريق اللزوم العقلى لا العادى وعادى كجز الرقبة للقتل أى ليس فى وسعه الا جز الرقبة دون ترتب الموت . قال زكرياء : وجه التأييد ان السبب اذا كان ينقسم كالشرط الى شرعى وعقلى وعادى فالسبب العقلى والعادى كالشرط العقلى والعادى بالاولى فلا يطلق القول بأن السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى على انه لا يخفى ان السبب الشرعى لشدة ارتباطه بمسببه كالشرط العقلى

والعادي أيضا لا كالشرط الشرعي والاجماع على انه اذا وجب المسبب وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الامر بالمسبب وعند البعض من دلالة الصيغة وعند البعض من دليل خارجي لا من الصيغة ولا من دلالتها وهذا هو الذي ذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه في المنتهى والمختصر .

والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان بأسبابها . والمعنى ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها النى تمكن مباشرتها . قاله في الآيات البيئات .

واعلم ان الخلاف في الشروط العقلية والعادية انما هو في وجوبها شرعا أو وجوب مستلزمها ، واما وجوبها عقلا أو عادة فلا نزاع فيه قاله حلولا .

وما وجوبه به لم يجب في رأى مالك وكل مذهب

هذا مفهوم المطلق يعنى: انهم اختلفوا بالمطلق عن المقيّد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة ، وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله في مذهب مالك وغيره ، فهو أمر مجمع عليه ، والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده ويجوز ان يكون واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل جميع التكاليف موقوفة على العقل والبلوغ فهي بالنظر اليهما مقيدة والصلاة بالنسبة الى الطهارة واجبة مطلقة وما في قوله وما وجوبه به واقعة على المقدور للمكلف شرطا كان أو سببا والضمير في وجوبه للواجب المقيد كما يدل عليه سياق الكلام .

فما به ترك المحرم يرى وجوب تركه جميع من درى

يعنى : انه اذا تعذر ترك المحرم الا بتجافى غيره أى ترك غيره الجائر وجب ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه كماء دون آنية وضوء وقع فيه بول على القول بنجاسته .

وسوين بين جهل لحقا بعد التعين وما قد سبقا

يعنى : لا فرق في وجوب الجائز الذي لم يميز عن المحرم بين المحرم بين جهل لحق بعد التعين كما لو طلق معينة من زوجاته ثم نسيها وبين جهل سابق على التعيين كما لو اختلطت منكوحة بأجنبية أو ميتة بما ذكى . وانظر ما الحكم في المندوب المطلق الذي لا يوجد الا بعد وجود المقدور للمكلف كصلاة النافلة المتوقفة على الطهارة فالظاهر من فرضهم الكلام في الواجب انه ليس كذلك والذي يقتضيه انظر التسوية بينهما فيجربى فيه الخلاف الذي في الواجب فنقول المقدور الذي لا يتم المأمور المطلق الا به له حكم ذلك المأمور به والله تعالى أعلم .

هل يجب التخير في التمكن أو مطلق التمكين ذو تعيين

يعنى : ان التمكن المشترط في التكليف هل يشترط فيه أن يكون ناجزا بناء على ان الامر لا يتوجه الا عند المباشرة أو يكفى التمكن في الجملة بناء على انه يتوجه قبلها والتمكن الاستطاعة قولان والثاني هو الحق وينبنى على هذا الخلاف ما يذكر في قوله :

عليه في التكليف بالشىء عدم موجه شرعا خلاف قد علم

خلاف مبتدا والجملة بعده نعت والخبر قوله في التكليف وعدم بالتركيب نعت الشىء لانه نكرة معنى وموجه بكسر الجيم وشرعا ظرف له يعنى انه يبنى على الخلاف في اشتراط التمكن الناجز في التكليف وعدمه الخلاف هل يجوز عقلا التكليف بالشىء من مشروط أو مسبب حال عدم موجه شرعا من شرط أو سبب فمن اشترط التمكن بالفعل منع ذلك ومن اشترطه في الجملة جوز التكليف به فانه يمكن الاتيان بالمشروط والتوسل اليه بالاتيان بالشرط وينبنى على هذا الخلاف وجوب الشرط أو السبب بوجوب الواجب المطلق وينبنى عليه أيضا ما أشار له بقوله :

فالخلف في الصحة والوقوع لامر من كفر بالفروع

يعنى : ان الخلاف فى التكليف بالمشروط أو المسيب حال عدم الشرط أو السبب تظهر ثمرته فى تكليف الكافر بالفروع هل يجوز أولا؟ وعلى جوازه هل وقع فى الشريعة أولا؟ قولان فى كل منهما موجودان فى المذهب من غير ترجيح . ومن شيوخ المذهب من يرجح عدم وقوع خطابهم بها وبه قال أكثر الحنفية وهو ظاهر مذهب مالك اذ المأمورات لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يومر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعض التكليف فدليل منع التكليف بالفروع هو تعذرهما بانتفاء شرطها الذى هو الايمان لكونه شرطا للعبادة منها لا لكل فرع على التفصيل اذ منها النواهي وقد مر أن الايمان ليس بشرط فى متعلقاتها ووجه كون الايمان شرطا للعبادة انه شرط للنية المعتبرة فيها ركنا أو شرطا والنية مشروطة بالايمان اذ يمتنع قصد ايقاع الفعل قرابة من جاهل بالمقترب اليه فالايان شرط للعبادة من حيث انه شرط لركنها أو لشرطها فان قيد الشرط قيد فى المشروط . والقول الاول: وهو انهم مخاطبون بفروع الشريعة هو ما صححه السبكي وعزاه ابن الحاجب للمحققين وذكره ولى الدين عن مالك والشافعى وأحمد وهو ظاهر المذهب عند الباجي وابن العربي وابن رشد وحجة هذا القول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » لانه عام يتناول الكافر فاذا تناوله الأمر تناوله النهى من باب أولى لأن كل من قال بالامر قال بالنهى بخلاف العكس وقوله تعالى : « فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة » وقوله تعالى « يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر ، قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » وقوله « والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس . . الى ومن يفعل ذلك » الآية ، فذلك يتناول ما تقدم من الشرك والقتل والزنا فيعاقب على الأخيرين كما يعاقب على الأول واحتجوا على المانعين بقوله صلى الله عليه وسلم (الاسلام يجب ما قبله) فان الجب القطع وانما يقطع ما هو متصل فلولا القطع لاستمر التكليف .

ثالثها الوقوع فى النهى يرد بما افتقاره الى القصد انفق

وقيل فى المرتد

يعنى : ان ثالث الاقوال هو وقوع تكليف الكافر بالنواهي دون
دون الاوامر لا مكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك لا تتوقف
على نية التقرب المتوقفة على الايمان لكن هذا القول مردود عند ابن
رشد والفهرى والابيارى وهم من المالكية بما لا يفتقر من المامورات
الى القصد أى النية كقضاء الدين ورد الوديعة وكل ما لا يفتقر الى النية
يصح مع عدم الايمان ، والقول الرابع ان تكليفه بها واقع في المرتد
باستمرار تكليف الاسلام دون الكافر الاصلى .

.. فالتعذيب عليه والتيسير والترغيب

التعذيب مبتدا خبره عليه والتيسير والترغيب معطوفان على
المبتدا ، يعنى : ان مما يبنى على الخلاف في تكليف الكفار بالفروع
تعذيبهم عليها وعلى الايمان معا في الآخرة قال ابن عبد السلام : فان
قيل لم خاطب الله تعالى العاصى مع علمه بأنه شقى لا يطيعه ؟ قلنا :
أحسن ما قيل فيه : ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل هو علامة على
شقاوته وتعذيبه . ومن فوائده في الدنيا تيسر الاسلام عليه لانه
يستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم ان المومن ليختم له بالكفر بسبب
كثرة ذنوبه ان الكافر يختم له بالايمان بسبب كثرة حسناته فيكثر من
الحسنات فييسر له الايمان وان اتبع على انه لا يثاب عليها في الآخرة
بل يطعم في الدنيا كما ورد في الحديث ومنها الترغيب في الاسلام اذا
سمع انه يهدم ما قبله من الآثام ومنها انه يتجه اختلاف العلماء في
استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم يوم الفطر ومنها استحباب
امسك بقية اليوم لمن أسلم وقضاء ذلك اليوم فخلاف الصبى والحائض
يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دونهما وكذا المسافر
ومنها عدم تقدير وقت الاغتسال والوضوء اذا أسلم آخر الوقت بل
تجب عليه الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك
المخرج على الخلاف في كونهم مخاطبين أم لا ؟ ومنها عقد الجزية يكون
من جملة اثاره ترك الانكار في الفروع وانه سبب شرع لذلك ان
قلنا يخاطبون والا فلا يكون شرع سببا الا لترك انكار الكفر خاصة .

ثم اعلم ان الادلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظ الكفار
مثل يا أيها الناس فينتقل بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع ومنها

ما لا يشملهم لفظه مثل يا أيها الذين ءامنوا وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي فرضها على المسلمين ، فلا يثبت حكمه لهم ، وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع الا بدليل منفصل أو بتبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والا فلا خوف اثبات حكم بلا دليل .

وعلى المانع بالتعذر وهو مشكل لدى المحرر
في كافر ءامن مطلقا وفي من كفره فعل كالتقا مصحف

يعنى : ان المانعين القائلين بعدم تكليف الكفار بالفروع عللوا ذلك بتعذر الايمان منهم وهولا يطيقه في الحال لاجل الاشتغال بالضلال أى الكفر كما تقدم وهو أى التعليل بالتعذر ومشكل عند المحرر بكسر الراء المشددة أى المحقق والمراد به القرافى لانه استشكله في الكافر الذى آمن مطلقا أى بظاهره وباطنه لكن كفر بعدم التزام الفروع كأبى طالب فانه كان يقول .

الا ابلغا عنى على ذات بيننا
ألم تعلمنا انا وجدنا محمدا
لؤيا وخصا من لؤى بنى كعب
نبيا كموسى خط فى أول الكتب
وقال أيضا :

ولقد علمت بأن دين محمد
من خير أديان البرية ديننا
وقال :

لقد علموا أن ابننا لا مكذب
لدينا ولا يعنى بقول الاباطل

الى غير ذلك من شعره واستشكله أيضا فيمن كان كفره فعلا فقط كالتقاء مصحف في القدر وكالتردد الى الكنيسة مع شد الزنا فان هذا القسم والذي قبله لم يتعذر منهما الايمان وانما هو متعذر في القسمين الاخيرين من أقسام الكفر وهما الكفر بالظاهر والباطن كما في أبى جهل والكفر بالباطن كما في المنافق كذا قاله في شرح التنقيح .

قلت : ومثلهما من كفر بلسانه وآمن بقلبه الذين قال الله تعالى فيهم « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا » « فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » .

والرأى عندى أن يكون المدرك نفى قبولها فذا مشترك

بفتح الراء من مشترك ومدرك مع ضم ميم الثانى وفتحها من الاول يعنى ان الذى يظهر لى ان الاولى ان يعللوا منع تكليفهم بالفروع بعدم قبول الله تعالى اياها منهم لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها كما ابداه فى شرح التنقيح احتمالا وعدم قبولها قدر مشترك بين جميع أقسام الكفر .

تكليف من أحدث بالصلاة عليه مجمع لدى الثقات

يعنى : ان الثقات أى المجتهدين اجمعوا على تكليف المحدث بالاتيان بالصلاة مع تعذرها فى تلك الحالة لكنه مكلف بالطهارة قبلها ولا يشترط فى التكليف تقدم الطهارة ولو اشترط التمكن الناجز لما صح التكليف بعبادة ذات اجزاء وما ذكر من الاجماع هو ما عليه أكثرهم ونقل البرماوى الخلاف فيه عن جماعة وهذا الاجماع حجة لمن قال يصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط .

وربطه بالموجب العقلى حتم بوفق قد أتى جلى

ربطه مبتدا وبالموجب بكسر الجيم متعلق به وخبره حتم هذا محترز قوله موجبه شرعا يعنى ان ربط التكليف لكل واحد بالموجب العقلى كالحياة للعلم وكفهم الخطاب واجب باتفاق واضح لا نزاع فيه وكالشرط العقلى الشرط اللغوى نحو ان دخلت المسجد فصل ركعتين فان حصوله شرط لصحة التكليف اتفاقا واما الشرط العادى كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فليس حصوله بشرط فى صحة التكليف اتفاقا وانما الخلاف فى الشرط الشرعى كما رأيت والمراد بالموجب بكسر الجيم الشرط والسبب .

دخول ذى كراهة فيما أمر به بلا قيد وفصل قد حظر

دخول مبتدا خبره جملة حظر مبنى للمفعول وأمر مبنى له أيضا
يعنى ان المامور به اذا كان بعض جزئياته منهيًا عنه نهى تنزيهه أو
تحريم لا يدخل ذلك المهني عنه منها في المامور به اذا كان الامر غير
مقيد بغير المكروه ، خلافا للحنفية في قولهم انه يتناولها اما ان قيد بغير
المكروه فلا يدخل اتفاقا ولا يجوز الاقدام عليه اتفاقا لقول الزركشى
ان الاقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا ونعنى
بالمكروه الذى لم يدخل في مطلق الأمر المكروه الخالى من الفصل أى
الانفصال والخالى منه ما كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم وحجة
الجمهور ان المكروه مطلوب تركه فلا يدخل تحت ما طلب فعله والا كان
الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض .
فنفى صحة ونفى الاجر في وقت كره الصلاة يجرى

أى يجرى على عدم الدخول الذى هو مذهب الجمهور يعنى ان
الصلاة لا تصح ولا يثاب عليها اذا وقعت في الاوقات المكروهة التي
ذكرها خليل بقوله : ومنع نفل وقت طلوع شمس وغروبها وخطبة جمعة
وكره بعد فجر وفرض عصر الى ان ترتفع قيد رمح وتصلى المغرب .
والصحة أعم من الثواب عند الجمهور وقيل بترادفهما وانما لم تصح في
الاقوات المنهى عنها فيها لخارج لازم وهو الاوقات ففسادها بفساد
الاقوات اللازمة لها بفعلها فيها ووجه لزوم الاوقات دون الأماكن كما
في الآيات البيئات ومثله للمحشى انه يمكن ارتفاع النهى عن الأمكنة
قبل فعل الصلاة فيها بأن تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم
بأن الأمكنة باقية بحالها وانه يمكن فيها حال ايجاد الفعل نقله من ذلك
المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين في الزمان وقال
بعضهم النهى في الامكنة ليس لنفسها بل لخارج كالغصب في المكان
ووسوسة الشيطان في الحمام وتشويس المرور في الطريق ونجاسة
المجزرة بخلاف الازمنة وأورد عليه النهى ساعة الطلوع والغروب فان
النهى فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج لا لنفس
الزمان وأجيب بأن موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع
الصلاة في هذا الزمان الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في
الحمام مثلا فان متعلق النهى فيها وهو التعرض لوسوسة الشيطان

لشغلها القلب واخلالها بالخشوع عام كمتعلق النهى عن الصلاة في امكان المنصوب وهو شغل ملك الغير ومعنى عمومه انه يحصل بغير ذلك المنهى عنه وهو الصلاة في غير الامكنة المذكورة فليس النهى الخارج لازم حتى يقتضى الفساد. لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل فمرجع النهى للزمان اعم من أن يرجع اليه بنفسه أو بواسطة كونه متعلق المرجع اهـ . مع اختصار .

وان يك الامر عن النهى انفصل فالفعل بالصحة لا الاجر اتصل

يعنى : ان الامر اذا انفصل عن النهى بأن تعددت جهتهما فالمفعول حينئذ صحيح وليس فيه الاجر لانفكك جهة النهى عن جهة الامر كالصلاة في الدار المنصوبة اذ الصلاة والغصب يوجد كل منهما بدون الآخر وتعدد الجهات كتعدد الذات فهي مامور بها من جهة انها صلاة ومنها عنها من جهة الغصب وكل من الجهتين منفصلة أى منفردة عن الاخرى ولا غرو في الحكم بالصحة مع نفى الثواب فقد قال زكرياء ذلك في الزكاة اذا أخذت قهرا فانها تصح ولا ثواب فيها ويسقط عنه العقاب بل معاقبته كالمصلى في الامكنة المكروهة الصلاة فيها حرمان الثواب .

وذا الى الجمهور ذو انتساب

يعنى ان هذا الذى ذكر من الصحة وعدم الثواب هو مذهب الجمهور من المالكية وغيرهم .

وقيل بالاجر مع العقاب

وقد روى البطلان والقضاء وقيل ذا فقط له انتقاء

يعنى : ان بعضهم قال ان الصلاة في الامكنة المكروهة صحيحة مثاب عليها من جهة انها صلاة مامور بها وان عوقب من جهة الغصب ونحوه من كل منهى عنه نهى تحريم فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه فلا خلاف في المعنى بين هذا ومذهب الجمهور قال القرافى : ينبغى ان يتقابل بين الثواب والاثم فان تكافئا قال زكرياء أى

أو زاد الاثم كما فهم بالاولى احبط الاثم الثواب وان زاد الثواب بقي له قدر منه . قوله (وقد روى) يعنى ان الصلاة فى الامكنة المكروهة روى ابن العربى عن الامام مالك رحمه الله تعالى انها باطلة يجب قضاؤها وهو مذهب الامام أحمد وأكثر المتكلمين قال امام الحرمين وكان فى السلف متعمقون فى التقوى يأمرون بقضائها .

قوله وقيل ذا . الخ يعنى . ان القاضى والامام الرازى قالوا بنفى هذا الاخير الذى هو القضاء فقط أى باطلة ولا قضاء فيها باطلة من جهة النهى والاقضاء فيها لان السلف لم يأمرُوا بقضائها مع علمهم بها .

مثل الصلاة بالحريير وانذهب أو فى مكان الغصب والوضو انقلب ومعطن ومنهج ومقبرة كنيسة وذى حميم مجزرة

هذه أمثلة ما انفردت فيه جهة النهى عن جهة الأمر منها الصلاة بالحريير والذهب مأمور بها من جهة انها صلاة ومنهى عنها من جهة الآخر وكذلك الصلاة فى المكان المغصوب أو الثوب المغصوب وكذلك الوضوء المنقلب أى المنعكس مأمور به من جهة الطهارة منهى عنه من جهة مخالفة السلف الصالح وكذلك الصلاة فى معطن الابل منهى عنها لنفار الابل أو لان الناقة تحيض والجمل يمنى والعرب تستتر بها والمعطن بكسر الطاء وكذلك الصلاة فى المنهج بفتح الهاء أى الطريق لخوف النجاسة أو لتشويش المصلى بمرور الناس وكذا الصلاة بمقبرة مثلثة الباء والكسر قليل اذا شك فى نجاستها وكذا الصلاة فى الكنيسة فانها مكروهة خوف النجاسة وكذا الصلاة فى ذى الحميم كشريف وهو الحمام لوسوسة الشيطان أو محل كراحتها فيه حيث شك فى نجاسته وكذا الصلاة فى المجزرة بفتح الزاى وكسرهما وكذا المزبلة اذا شك فى نجاستها وكذا الصلاة فى المكان الشديد الحر أو البرد بحيث لا يتمكن فيه من الركوع والسجود وكذا فى بطن الوادى كما فى الجواهر لان بطون الاودية مأوى الشياطين والمشهور عدم كراحتها .

من تاب بعد ان تعاطى السببا فقد أتى بما عليه وجبا

وان بقى فساده كمن رجع عن بئ بدعة عليها يتبع
أو تاب خارجا مكان الغصب أو تاب بعد الرمي قبل الضرب

قال أبو اسحاق الشاطبي : ان من تاب بعد أن تعاطى السبب على
كماله كالخارج من المكان المغصوب تائباً أى نادماً على الدخول فيه عازماً
على عدم العود اليه فقد أتى بواجب عليه لان فيه تقليل الضرر بشرط
الخروج بسرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً وبشرط قصد ترك
الغصب سواء كان قبل وجود مفسدته أو بعده ، وارتفعت بل وان بقى
فساده أى لم يرتفع مثاله من تاب من بدعة بعد ما بثها فى الناس وقبل
أخذهم بها أو بعده وقبل رجوعهم عنها اذ لا توجد حقيقة التوبة الواجبة
الا بما أتى به من الخروج وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . وكذا
من تاب حال خروجه من المكان المغصوب فهو اذ بواجب وكذا من
تاب بعد رمى السهم عن القوس وقبل الضرب أى الاصابة اما لو قصد
بالخروج التصرف فى ملك الغير دون التوبة فهو عاص اتفاقاً كالمكث .
وقال أبو هاشم وهو من أكابر المعتزلة كأبيه أبى على الجبائى : انه اذ
بحرام لان ما أتى به من الخروج تصرف فى ملك الغير بغير اذن كالمكث
والتوبة انما تحقق عند انتهائه اذ لا اقلع الا حينئذ والاقلاع ترك
المنهى عنه وذلك عنده قبيح فهو منهى عنه لذلك ومأمور به لانه انفصال
عن المكث وهذا بناه على أصله الفاسد وهو القبح العقلى لكنه أدخل
بأصل له آخر فاسد وهو منع التكليف بالمحال فانه قال ان خرج عسى وان
مكث عسى فقد حرم عليه الضدين جميعاً .

وقال ذو البرهان انه ارتبك مع انقطاع النهى للذى سلك

البرهان لامام الحرمين فى الاصول يعنى : ان امام الحرمين قال
فمن تاب بعد تعاطى السبب على كماله كالمثله المذكورة انه مرتبك أى
مشتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى الذى هو الزام الكف عن
الشغل وانما انقطع لاجل أخذه فى قطع المسافة للخروج تائباً المأمور
به فلا يخلص به من المعصية لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من ضرر المالك
بشغل ملكه عدواناً الذى هو حكمة النهى فاعتبر امام الحرمين فى

الخروج جهة معصية وهي الاثم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهي امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لزمتم الاولى الثانية اذ لا ينفك امتثال الامر بالخروج عن الشغل بخروجه تائباً وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال ان لو تعلق الامر والنهي معا بالخروج وتعلق بالمحال ان لو تعلق الامر والنهي معا بالخروج وتعلق النهي هنا وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي والجمهور ألغوا جهة المعصية التي هي الاضرار لدفعه ضرر المكث الاشد واذا تقابل ضرران ارتكب اخفهما كما سيأتي كما ألغى ضرر زوال العقل في اساعة الخمر لغصة لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد قال الكمال فان قيل : لا معصية الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به فاذا سلم الامام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة قلنا : امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور بل يخص ذلك بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لا محال وكان مستند الاستبعاد ان استصحاب حكم النهي مع انقطاع تعلقه في صورة النزاع قول بما لا نظير له في الشرع وقد دفعوه بابتداء نظير وهو استصحاب حكم معصية الردة من التغليظ بايجاب قضاء ما فات المرتد زمن جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من النهي وغيره بالجنون وبيان قولهم ان ما قاله امام الحرمين ليس من التكليف بالمحال ما قاله في الآيات البيّنات ولفظه وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقية وهي فعل المنهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأموراً بفعل ما منع منه والزم بتركه وليس الامر كذلك وانما هي معصية حكمية بمعنى انه استصحاب حكم السابقة تغليظاً عليه لاضراره الآن بالمالك اضراراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحاب عصيانه السابق تغليظاً ومجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال . قوله مع انقطاع يعنى انه انقطع عنه لاجل ما فعل من خروجه بالفعل تائباً كما في الارض المعصوبة أو بالعزم كما في غيرها .

وارتكب الاخف من ضررين

يعنى : ان ارتكاب أخف الضررين عند تقابلهما من أصول مذهبنا ومن ثم جبر المحتكر على البيع عند احتياج الناس اليه وجار المسجد اذا ضاق وجار الطريق والساقية اذا أفسدهما السيل وصاحب الجارية والفرس يطلبهما السلطان وكذا يجبر أهل السفينة اذا خاف الناس فيها الغرق على رمى ما ثقل من المتاع وتوزع قيمة ما طرح على ما معهم من المتاع ومثل الضررين المكروهان والمحظوران والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (اذا التقى الضرران نفى الاصغر للاكبر)

وخيرن لدى استوا هذين

كمن على الجريح فى الجرحى سقط وضعف المكث عليه من ضبط

يعنى : ان المكلف مخير عند استواء الضررين ومن فروعها من سقط على جريح بين جرحى بحيث يقتله اذا بقى عليه وان انتقل قتل كفؤا له فى صفات القصاص لعدم موضع يعتمد عليه الابدن كفاء له وسواء كان السقوط باختيار أو بغير اختيار فهو مخير عند بعضهم لاستواء المقام والانتقال وقال قائلون يمكث وجوبا لان الضرر لا يزال بالضرر مع ان الانتقال فعل مبتدا بخلاف اللبث ، وضعف هذا القول بعض من ضبط المسألة أى حققها بأن مكثه الاختيارى كانتقاله ورجحه زكرياء بأن الانتقال استيناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويعتقر فيه ما لا يعتقر فى الابتداء قال فى الآيات البيّنات بعد ما ذكر كلام زكرياء : ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استيناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استينافه . وقال امام الحرمين لا حكم فيه من اذن أو منع لان الاذن فى الاستمرار والانتقال أو احدهما يؤدى الى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه ان كان باختياره والا فلا عصيان وقد سأل الغزالي امام الحرمين عن قوله هنا لا حكم مع قوله لا تخلوا واقعة لله من حكم فقال له : حكم الله هنا ان لا حكم واعترض بأنه لو جاز أن يقال فى الحكم

حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده ، وأجيب : بأن لا مانع من التزام جوازه قبل الشرع لاختلاف الحكم المثبت بقوله حكم الله والمنفى بقوله : ان لا حكم اذا المراد بالمثبت المعنى الاعم وهو الأمر الثالث والمراد بالمنفى أحد فرديه وهو اذن الشرع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثاني فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذي أريد به المعنى الثاني وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في اثبات الحكم ونفيه اذ لا تناقض بين اثبات العام ونفى الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالي على امام الحرمين كذا أجاب به في الآيات البيئات .

وقولى قتل كفؤا له في صفات القصاص كذا قالوه فظاهره ولو كان أحدهما اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الآخر قال في الايات البيئات لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك المفسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا لزم على قتله وهن في الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتلها ضرر مطلقا لوجود من يقوم مقامها فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما ، اما غير الكفاء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه لان قتله أخف مفسدة وقد يكون لا مفسدة كما اذا كان حربيا .

الأخذ بالاول لا بالآخر مرجح في مقتضى الاوامر
وما سواه ساقط أو مستحب لاذك الاطمئنان والدلك انجلب

يعنى : انهم اختلفوا في مقتضى الامر المعلق على أمر معنى كلى له جزئيات متباينة في القلة والكثرة هل هو الاول أى الاقل والاخف أو هو الآخر منها أى الاثقل والاكثر ؟ والمرجح أى المختار عند القاضى عبد الوهاب كما في التنقيح ان الأمر المعلق على اسم يقتضى الامتصاص على أوله والزائد على ذلك اما مندوب أو ساقط أى غير معتبر فالساقط كزيادة الدلك فان الشرع لم يندب زيادة الدلك والمستحب كزيادة

العلمانية حجة المختار في الاقتصار على أول الرتب الجمع بين دلالة الأمر على الوجوب وكون الاصل براءة الذمة وحجة الاخذ بالآخر الاحتياط وقيل بالتخيير قوله لذلك . . اللام بمعنى على والاشارة للخلاف المذكور أي ينبنى على الخلاف الطمانينة المأمور بها في الصلاة هل يقتصر فيها على أقل ما تطلق عليه والزائد على ذلك مستحب لان الشرع ندب الى زيادتها أو لا بد من الاتيان باعلاها وينبنى عليه أيضا ذلك المأمور به في قوله صلى الله عليه وسلم (خللوا الشعر وانقوا البشر) هل يقصر على أدنى مراتب الدلك وما زاد ساقط عن الاعتبار أو لا بد من أعلاه وعليه من نذر صوم شهر أو حلف به وحنت وبدأ بغير الهلال هل يكفي صوم تسعة وعشرين أو لا بد من ثلاثين وكذا سائر الايمان المحتملة كانت ايمان طلاق أو غيره كالخلف باليمين وبالحرمان وغير ذلك هل تحمل على محصل الماهية وهو طلاق واحد رجعى أو تلزم الثلاث للاحتياط لا سيما في الفروج ؟ ومحل الخلاف حيث لم يكن عرف للحالف والا وجب الحمل عليه وليست القاعدة خاصة بالأمر فلذلك فرضها السبكي في أعم منه حيث قال : وهل يجب الاخذ بالاخف أو لا الاثقل أو لا يجب شيء أقوال فتخصيصها بالأمر انما هو من باب الفروض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالاحتجاج ومحل الخلاف فيما تعارضت فيه الاحتمالات أو تعارضت فيه مذاهب العلماء اما تعارض الاخبار فيقدم النهى على الامر والامر على الاباحة كما ياتى في الترجيح . والآخر في النظم بكسر الخاء . ومقتضى بفتح الضاد .

وذلك في الحكم على الكلى مع حصول كثرة الجزئى

يعنى : ان الخلاف في الاخذ بالاخف أو الاثقل المذكور في الستين قبله محله في معنى كلى له جزئيات أكثر من واحد وتلك الجزئيات متفاوتة بالشدة والخفة كما رأيت وليس الخلاف في إجراء أحكام الجزئيات على الاجزاء كما غلط فيه بعضهم . قال رادا عليه في شرح التنقيح : ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئه فلا تجزئى ركعة عن ركعتين في الصبح ، ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم لان الجزء لا يستلزم الكل والجزئى يستلزم الكلى .

وربما اجتمع أشياء انحطل مما أتى الأمر بها على البدل
أو الترتب وقد يسن وفيه قل اباحة تعن

يعنى : ان الحكم قد يتعلق بأمرين فأكثر على البدل أو على
الترتيب فيحرم الجمع بين تلك الأشياء فى كل من الحالتين وقد يسن أى
يستحب وقد يباح ، فالصور ست : مثال ما حرم الجمع فيها مع ان الامر
بها على البدل تزويج المرأة من كفوئين . ومثال ما يستحب فيها ستر
المحرم عورته بهذين الثوبين لكن يندب له الجمع بينهما بأن يجعل
أحدهما رداء والآخر ازارة ويباح ذلك لغير المحرم . ومثال ما حرم
الجمع فيها مع ان الامر بها على الترتيب أكل المذكى والميتة . ومثال
ما يستحب فيها خصال كفارة رمضان عند الشافعية فان كلا منها واجب
الترتيب عندهم لا يجوز له الصيام الا بعد العجز عن الاعتناق ولا
الاطعام الا بعد العجز عن الصيام والجمع بينهما مستحب عندهم
ومثال ما يباح فيها ايجاد صورة التيمم لا حقيقته مع الوضوء كأن يتيمم
من جاز له التيمم بمرض ثم يتحمل المشقة فيتوضأ لكن تيممه باطل
لانتفاء فائدته . والمعنى انه أتى بكل منهما صحيحا وان بطل التيمم
بالفراغ من الوضوء قاله زكرياء ، وغيره . وكالجمع بين خصال كفارة
اليمين .

الواجب الموسع

بفتح السين المشددة وهو راجع الى الواجب المخير قاله الفهرى ولذا ذكرت بعده مسألة الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة وبيان ذلك ان المكلف مخير في اجزاء الوقت كتخييره في المفعول في خصال كفارة اليمين .

ما وقته يسع منه أكثرا وهو محدودا وغيره جرى

حد الواجب الموسع كما في التنقيح : انه الذى يسع وقته المقدر له شرعا أكثر منه وذلك الوقت منه محدود كأوقات الصلاة ومنه ما هو غير محدود بل مقيد بالعمر كوقت الحج وقضاء الفوائت بناء على أنهما على التراخى لكن القول به في الفوائت للشافعية .

فجوزوا الادا بلا اضطرار في كل حصة من المختار

يعنى : ان الذى ذهب اليه الاكثر من الفقهاء ومن المتكلمين وهو مذهب مالك القول بالواجب الموسع فجميع وقت الظهر ونحوه كالعصر وقت لادائه لقوله صلى الله عليه وسلم لما بين الوقت ما بين هذين الوقتين وقت فيجوز ايقاع الواجب الموسع في كل جزء من مختاره دون اشتراط ضرورة كما في الضرورى ولا يشترط في جواز التأخير العزم على الفعل لان الامر دل على وجوب الفعل والاصل عدم وجوب غيره والقول بالوجوب الموسع قول الباجى مع جمهور المالكية .

وقائل منا يقول العزم على وقوع الفرض فيه حتم

قائل : مجرور بواو رب أو برب ويصح رفعه مبتدا والنكرة على كل للتعظيم والخبر يقول يعنى : ان جمهور المالكية تماثلون بالواجب الموسع وقته لكن منهم من قال بعدم اشتراط العزم على الفعل في وقت

الاختيار كالباجي مع غيره ومنهم من قال بوجوب الاداء أول الوقت والعزم أول الوقت على الاداء في المختار والعزم بدل عن التقديم لا عن الفعل ، قال في الذخيرة وهو الذي تقتضيه أصول مالك لان من توجه عليه الأمر ولم يفعل ولم يعزم على الفعل فهو معرض عن الأمر بالضرورة والمعرض عنه عاص والعاصي يستحق العقاب وفي ترك العزم أيضا عدم التمييز بين الواجب الموسع والمندوب في جواز الترك وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تأخير الواجب عن جميع الوقت المقدر يؤثم والقائل بوجوب العزم منا هو القاضيان عبد الوهاب والباقلاني . قال في التنقيح : ومذهبنا جوازه يعني : جواز التأخير وقال في شرحه والقول بالتوسعة واشترط البديل مذهبنا ومذهب الشافعية قال في التنقيح ، والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جرم صح أول الوقت لوجود المشترك والاياثم بالتأخير لبقاء المشترك وياتم اذا فوت جملة الوقت بتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب فلا ترد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا . انتهى .

ثم ذكر في الشرح قولى هذه الفرقة باشتراط العزم وعدمه والضمير في قوله في البيت فيه للمختار (فائدة) قال الكمال قال الاصحاب في جمع التأخير : انه يجب على المسافر أن يقصد في وقت الاولى الاتيان بها في وقت الثانية جمعا لتمييز تأخير الواجب عن غيره .

أو هو ما مكلف يعين

يعنى : ان وقت الاداء هو ما يعينه المكلف للاداء لا تعيين له غير ذلك نقله الباجي عن بعض المالكية .

وخلف ذى الخلاف فيه بين

يعنى : انه نقل عن المخالفين لنا في المذهب الخلاف في الواجب الموسع وأشار الى تفصيل ذلك بالبيت بعد فقال :

فقيس الآخر :

بكسر الخاء يعنى : ان الحنفية قالوا ان وقت الاداء هو الآخر من الوقت المختار لانتفاء وجوب الفعل قبله كذا علله المحلى وفيه عندى الاستدلال على الشئ بنفسه وذلك هو المصادرة وهى غير مقبولة عند أهل الجدل فان قدم عليه بأن فعل قبله فى الوقت فتعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها والذى حكاه ابن الحاجب عن الحنفية انه نفل ناب مناب الفرض والصحيح عندهم وهو قول الجمهور منهم القول بالواجب الموسع كما نقله الزركشى وغيره عنهم ، ورد عليهم فى شرح التنقيح بأنه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عنه خلاف الاصل والقواعد .

وقيل الاول

يعنى : ان بعض الشافعية قالوا ان وقت ادائه هو أول الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت فان أخر عنه فقضاء وان فعل فى الوقت فيأثم بالتأخير عن أوله قال الفهرى لا يعرف هذا القول فى مذهب الشافعى .

وقيل مابه الادا يتصل

يعنى : ان المشهور عن الحنفية قول بعضهم ان وقت الاداء هو الجزء الذى اتصل به الاداء من الوقت أى لاقاه الفعل بأن وقع فيه وحيث لم يقع الفعل فى الوقت فوقت ادائه الجزء الاخير من الوقت لتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله .

وقال الكرخى من الحنفية : ان قدم الفعل على اآخر الوقت وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا الى اآخر الوقت فان مات أو جن قبله وقع ما قدمه نفلا .

والامر بالواحد من أشياء يوجب واحدا على استواء

يعنى ان الامر بواحد مبهم من أشياء مختلفة معينة يوجب واحدا منها لا بعينه وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها لأنه المأمور

به ولا فرق في ذلك الواحد المبهم بين المتواطىء كاعتق هذا العبد أو هذا العبد والمشكك كما في آية كفارة اليمين ، فالواحد منها لا بعينه هو القدر المشترك بينها وان اعترضه اللقائى بقوله في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذ المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه . وأجاب في الآيات البيانات بأن قولهم المذكور ليس معناه الا أن مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينها وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك . وقولنا في ضمن أى معين هو ظاهر على مذهب ابن الحاجب من ان الامر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجود الكلى في الخارج ، واما على مذهب السيد من ان الواجب الامر الكلى فان المراد ان الواجب القدر المشترك لا من حيث تعيينه في بعض أفراده لكن التعيين من ضرورة تحققه . قاله في الآيات البيئات . وذلك نظير ان الامر لطلب الماهية لا لتكرار أو مرة والمرة ضرورية قال في الآيات البيئات : بقى انه هل المراد بالمفهوم الكلى الذى ذكر انه الواجب أو هو الكلى المنطقى أو الكلى الطبيعى ؟ والذى يظهر الثانى والكلى المنطقى هو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والطبيعى هو الحقيقة الكلية من حيث هى لا بقيد كلية فيها ولا جزئية وان كانت في نفس الأمر كلية قاله اليوسى في نفائس الدرر وقولنا يوجب واحدا لا بعينه قال في الآيات البيئات حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وقد صرح زكرياء بأنه القياس وهذه المسألة تعرف بمسألة الواجب المخير فالواجب هو القدر المشترك بينها وخصوصياتها متعلق التخيير فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو مخير لا وجوب فيه قال في التنقيح قالت المعتزلة : الوجوب متعلق بجملة الخصال وعندنا وعند بقية أهل السنة بواحد لا بعينه ويحكى عن المعتزلة أيضا انه متعلق بواحد متعين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون أيضا هذا المذهب عنا . ثم قال يجرئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا يآثم بترك بعضها اذا فعل البعض لانه تارك للمخصوص المباح فاعل المشترك الواجب ويآثم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينها . ثم قال في شرحه ان القدر المشترك بين الخصال

المخير فيها متعلق خمسة أحكام الوجوب ولا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الجميع الا على القدر المشترك ، ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الا على القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الا بالقدر المشترك ولا ينوى أداء الواجب الا بالقدر المشترك .

قوله على استواء أى يوجب من تلك الاشياء واحدا لا بعينه فالاشياء المخير فيها مستوية فى ذلك الواحد لا بعينه لانه قدر مشترك بينها خلافا للمعتزلة فى انكارهم ايجاد واحد لا بعينه .

تنبيهه : اعترض بعضهم الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه بأن الامر بواحد معناه ايجابه فيتحد الموضوع والمحمول . وأجيب بأن الموضوع مقيد بالواحد المبهم فى الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بواحد منها لا بعينه فى الواقع وهما متغايران فكأنه قيل الامر بواحد مبهم فى الظاهر أمر بواحد لا بعينه فى الواقع ويصح حمل الأمر على النفسى ولا يتعين حمله على اللفظى قتاله فى الآيات البينات .

فائدة : للتخيير والترتيب الفاظ تدل عليهما فى اللغة فان الله تعالى اذا قال افعلوا كذا وكذا أو افعلوا اما كذا واما كذا فهو للتخيير واذا قال فان لم يجد كذا فليفعل كذا ونحوه فالأكثر فيه الترتيب وقد يأتى للخصر نحو « فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » وان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد ومعناه ان الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة فى الأموال منحصرة فى الرجلين والرجل والمرأتين قال فى شرح التنقيح واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين وكلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول فتصير الآية دليلا على عدم قبول أربع نسوة فى الأموال كما نقل عن الشافعى . اه باختصار .

اذا تقرر ذلك علمت ان الشارع اذا قال اعتق عبدا أو أخرج شاة فى الزكاة مثلا لا يكون واجبا مخيرا لعدم الصيغة وان كان الكلام لم يوجب خصوص عبد ولا شاة بل مفهوم كل منهما من غير تعيين .

نو الكفاية

أى المطلوب على وجه الكفاية طلبا جازما كان أم لا وسمى به لان البعض يكفى فيه وسمى ذو العين به لتعلقه بكل عين والخطاب متعلق فى الابواب الثلاثة بالقدر المشترك لكن فى الواجب الموسع هو الواجب فيه وفى الكفاية الواجب عليه وفى المخير الواجب نفسه والقدر المشترك فى الكفاية هو كون المطلوب فعل احد الطوائف قاله فى شرح التنقيح .

ما طلب الشارع ان يحصل دون اعتبار ذات من قد فعلا

يحصل مبنى للمفعول عكس فعل يعنى : ان ذا الكفاية هو ما قصد الشارع بطلبه مجرد حصوله من غير نظر الى ذات فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل دون فاعل فيشمل ما هو دينى كصلاة الجنائز ودينوى كالحرف وخرج بقوله من غير نظر بالذات الى فاعله ذو العين فانه قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته .

وهو مفضل على ذى العين فى زعم الاستاذ مع الجوينى

يعنى : ان الاستاذ أبا اسحاق الاسفراينى وامام الحرمين واباه أبا محمد الجوينى ذهبوا الى ان المطلوب على وجه الكفاية أفضل من العين . وعبرت عن قولهم بالزعم تبعا للسبكى مشيرا به الى أن فيه نظرا لان زعم صيغة تضعيف وانما كان القيام بذى الكفاية أفضل أى أكثر ثوابا لانه يسان بقيام البعض الكافى فى الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له ، وفرض العين انما يسان بالقيام به عن الاثم البعض القائم به فقط وسقوط الاثم بقيام البعض بالسنة موجود بناء على ما قاله أبو اسحاق الشاطبى من ان المنسحب بالجزئى واجب بالكلى كالأذان فى المسجد وصلاة العيدين فلو تمالأ أهل

بلد على ترك ذلك أجبروا ولو بالقتل . قال المحلى : والمتبادر السى
الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين أفضل لشدة
اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف في الاغلب . واحتترز
بالأغلب عما خص به النبي صلى الله عليه وسلم وغيره قال زكرياء :
لم يتعرضوا له أى صريحا والا فقد تعرضوا له ضمنا كقول أئمتنا تبعا
للإمام الشافعى : ان قطع طواف الفرض لصلاة الجنازة مكروه لانه لا
يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية فتعليهم هذا يقتضى أفضلية
فرض العين على فرض الكفاية وهو الأوجه ولا ينافيه تقديم انقاذ
المشرف على الغرق على الصيام فى حق صائم لا يتمكن من انقاذه الا
بالإفطار لان هذا التقديم ليس للأفضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل
عليها . قال فى الآيات البيئات لا يخفى ظهوره فى المطلوب وان أمكن
أن يصدق هذا التعليل يتساويهما اذ لا يحسن قطع الشىء لمساويه اذ
لا مزية له عليه .

مزه من العين بأن قد خطلا تكرير مصلحته ان فعلا

هذا تمييز آخر بين ما شرع على الكفاية وما شرع على الاعيان
فقالوا لا تكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ الغريق فاذا شيل من البحر فالنازل
فيه بعد ذلك لا يحصل مصلحته وكذلك اطعام الجائع وقتل الكافر
والثانى تكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فلذلك شرع على
الاعيان تكثيرا لمصلحته فمصلحة الصلوات الخسوع وتفهم كلام الله
تعالى ومناجاته وصلاة الجنازة مصلحتها ظن حصول المغفرة للميت
وذلك حاصل بأول مرة لقوله تعالى « ادعونى استجب لكم » وتكريرها
لا يحصل القطع بها والشرع انما يكلف بالمصالح التى يمكن تحصيلها
قطعا أو ظنا وهذا لا يمكن فيه القطع فلو لم يكف الظن تعذر التكليف
قاله فى شرح التنقيح قوله حظل بمعنى منع وهو مبنى للمفعول كفعل .

وهو على الجميع عند الاكثر لاثمهم بالترك والتعذر

يعنى : ان ذا الكفاية فرضا أو ندبا مشروع على جميع المكلفين
عند الجمهور لاثم الجميع بتركه ولتعذر خطاب المجهول وللفرار من

لزوم الترجيح بلا مرجح ولقوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » وقوله « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية وقوله « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير » الآية فان القرافي استدل بالآيتين الاخيرتين على ان الوجوب متعلق بالمشترك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احداها قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة منها كصدق الحيوان على جميع أنواعه . ولو سلم ان الوجوب لم يتعلق بالمشترك وجب تأويل الآيتين ونحوهما بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله » الآية ونحوه قاله المحثيان : وما ذهب اليه الجمهور هو ظاهر نص الشافعي في الام

وفعل من به يقوم مسقط

يعنى : انه على مذهب الجمهور من كونه على الجميع لا يلزم منه انه لا يسقط الطلب به والاثم الا بفعل الجميع بل يسقطان بفعل البعض له قال حلولو : وعدم علم بعضهم به ليس بمانع من الوجوب بل من الاداء .

وقيل : بالبعض فقط يرتبط

معينا أو مبهما أو فاعلا خلف عن المخالفين نقلا

يعنى : انه نقل عن المخالفين للجمهور خلاف هو ان ما كان على الكفاية انه على البعض وفاقا للامام الرازى فقول : البعض معين عند الله تعالى مبهم عندنا يسقط الطلب بفعله أو بفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص باداء غيره . وقيل : البعض مبهم اذ لا دليل على تعيينه واختاره الابيارى منا فمن قام به سقط الطلب بفعله وقيل البعض من قام به لسقوطه بفعله .

ونقل الرهونى انهم الذين شهدوا ذلك الشئ والشهود اعم من القيام ، فاهل هذا القول قائلون بالتعيين عندنا واستدل السبكي لكونه على البعض بقوله تعالى « ولتكن منكم أمة » الآية لكن قال ابن الحاجب يجب تأويلها بالسقوط بالبعض جمعا بين الأدلة وقال الزركشى معترضا على السبكي : فى الاستدلال به نظر ثم جلب كلام القرافي المتقدم

وتبعه المحشيان على ذلك الاعتراض لكن انتصر في الآيات البيِّنات للسبكي على عادته في الانتصار له وللمطلي فانه جعل أكبر غرضه في الكتاب دفع ما أورد عليهما من الاعتراضات ذكر ذلك في أول ورقة منه ولفظه بعد ذكر تأويل ابن الحاجب المتقدم لا يخفى ما فيه فان تأويلات أدلة المنصف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينهما وبين قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله » ونحوه ليس أولى من العكس لذلك .

واما قول شيخ الاسلام يعنى زكرياء قال الزركشى: في الاستدلال به نظر وقد استدل به القرافى على ان الوجوب متعلق بالمشترك . فلا يخفى ما فيه لان هذا لا ينافى مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك .

قوله وقيل بالبعض . فاعل يرتبط ضمير ذى الكفاية أى يرتبط ذو الكفاية أى التكليف به بالبعض حال كون البعض معينا أو مبهما أو فاعلا .

قوله خلف خبر مبتدا محذوف أى ما ذكر خلف منقول عن المخالفين للجهور .

ما كان بالجزئى ندبه علم فهو بالكلى كعيد منحتهم

يعنى : ان أبا اسحاق الشاطبى قال : ان ما كان مندوبا بالنظر الى جزئياته أى احاده فهو واجب بالنظر الى كليه أى مطلقه يعنى : مندوبا على الكفاية وواجبا عليها كالآذان فى المسجد وصلاة الجماعة والعبيدين ويدل لذلك قول الخطاب ان اقامة السنن الظاهرة واجبة على الجملة لو تركها أهل بلد قوتلوا وقول ابن عبد البر : لم يختلفوا ان الآذان واجب فى الجملة على أهل المصر لانه شعار الاسلام وقول ابن رشد : ان صلاة الجماعة فرض كفاية من حيث الجملة سنة فى كل مسجد فضيلة للرجل فى خاصته قوله سنة وكل مسجد يعنى على الكفاية اذ لا نظر الى ذات الجماعة المصلية فى كل مسجد فلو اقامها عشر أهل البلد فى كل

مسجد لكان ذلك محصلا سنتها وفرضها واذا أقيمت في بعض دون بعض كان تركا لسنة الكفاية والمخاطب بها حينئذ البعض الآخر واذا تركت بالكلية اثموا لتركهم الواجب الذي هو تحصيلها ولو مرة .

وهل يعين سرور الفاعل في ذى الكفاية خلاف ينجلى

يعنى : انهم اختلفوا فيما شرع على الكفاية هل يتعين بالشروع فيه فيصير فرض الكفاية فرض عين ومندوب الكفاية مندوب عين أو لا يتعين به ؟ قال حلولو : والاقرب عندي انه لا يتعين بالشروع ان كان هناك من يقوم به لان المقصود حصول الفعل من غير نظر بالذات الى فاعله الا فيما قام الدليل على وجوب اتمامه بالشروع كصلاة الجنازة بخلاف تكفين الميت ودفنه . ويتعين عندنا بعض فروض الكفاية بتعيين الامام كتعيينه طائفة للجهاد قال ابن عبد السلام : ولا يتعين عليه القضاء بتعيين الامام وله الفرار منه لعظم خطره . وقال المحلى ان الاستمرار في صف الجهاد يجب اتفاقا لما في الانصراف من كسر قلوب الجند .

فالخلف في الاجرة للتحمل فرع على ذاك الخلاف قد بلى

يعنى : ان الخلاف في جواز أخذ الاجرة على التحمل للشهادة فرع قد بلى بالبناء للمفعول أى علم بناؤه على الخلاف في تعيين ذى الكفاية بالشروع فمن قال يتعين منع لان فرض العين لا تؤخذ عليه الاجرة ومن قال لا اجاز وبلى بالباء الموحدة الاختبار أى العلم .

وغالب الظن في الاسقاط كفى وفي التوجه لدى من عرفا

يعنى : ان أهل المعرفة كالامام الرازى والقرافى قالوا انه يكفى في توجه الخطاب بذى الكفاية غلبة الظن ان غيره لن يفعله وكذلك يكفى في اسقاطه عن من لم يفعلوه غلبة الظن انه قد فعله غيرهم . وخالف الفهرى في السقوط وقال ما يتصور العلم بحصوله كميت خوطب بكفنه ودفنه فلا يسقط الا العلم بالامتثال وما يتعذر العلم به كما في قيام طائفة بالجهاد لاعلاء كلمة الدين يكفى في سقوطه الظن . فمن لم يظن

حصول فعل الغير ولا انتفاءه لا يتعلق به الوجوب لان التكليف في فرض الكفاية موقوف على حصول الظن الغالب فقبل حصوله لا يتعلق به تكليف قاله المحشى . وقال أيضا عن المحصول : وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل طائفة وان كان يلزم منه ان لا يقوم به أحد لان تحصيل العلم بأن غيرهم هل يفعل هذا الفعل أو لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن . ويشهد مفهوم هذا التعليق لما قال الفهرى فلعل كلامه بيان لمرادهم لا خلاف وان جعله حلولاً خلافاً وقوفاً مع ظاهر اطلاق غيره مع ان الذي نقل عنه الاطلاق هو الرازى صاحب المحصول والقرافى وكلام المحصول قد رأيت والقرافى قد علل الاكتفاء بغلبة الظن بعظم مشقة العلم وأخرى عدم امكانه والضابط عند القرافى ، ان الجهل يغتفر في كل موضع يشق فيه العلم وقد نظم كلامه ميارة في التكميل في قوله .

وضابط المعفو من جهل عرى ما شق الاحتراز أو تعذراً وعطف التعذر على المشقة من عطف الرديف .

فروضه القضا كنهى أمر رد السلام وجهاد الكفر

قوله : أمر رد السلام معطوفان على مجرور الكاف بمحذوف .

هذا شروع في حصر فروض الكفاية بالعد بعد حصرها مع مندوباتها بالحد أولها القضاء بين الناس لدفع الخصام . والثاني والثالث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والندب من المعروف حيث لم ينصب لهما أحد والا تعين عليه كما يتعين الجهاد على من عينه الامام . الرابع رد السلام . الخامس جهاد الكفار في كل سنة على السلطان والناس معه ومندوبه بعث السرايا وقت الغرة .

فتوى وحفظ ما سوى المثانى زيارة الحرام ذى الاركان

الفتوى هي السادس . وهي الاخبار بالحكم لا على وجه الالزام عكس القضاء فيجب على من سئل عن أمر مهم يحتاج الى بيانه ان يجيب

عنه وتتعين اذا كان السؤال عن واقعة دينية يخاف فواتها وانفرد
المسؤول وان اختلف شرط كانت فرض كفاية . السابع حفظ القرآن
سوى الفاتحة فانها فرض عين وحفظ سورة معها سنة عين . الثامن
زيارة بيت الله الحرام كل سنة الا لعذر لا يستطيع معه الوصول اليه
قوله ذى الاركان لمجرد المدح بالنسبة الى نعت الاركان المحذوف
للعلم به أى الاركان التى يتمسح بها ويتبرك .

امامة منه ودفع الضرر والاحتراف مع سد الثغر

التاسع . منه : الامامة الكبرى وهى نصب الخليفة والا اثم بتركها
أهل الحل والعقد والصالح للقيام بها . العاشر : دفع الضرر عن
الانفاس والاموال التى لا تستحقه شرعا كفداء الاسارى ودفع الصائل
عن الوصول اليه واطعام الجائع وستر العورة . الحادى عشر :
الاحتراف المهم كالحرارة والنجارة لا غير المهم كتنقش الحيطان
وتزويق البيوت . الثانى عشر : سد الثغور جمع ثغر بفتح فسكون وهو
ما يلى دار الحرب وموضع المخافة من فروج البلدان .

حضانة توثق شهادة تجهيز ميت وكذا العيادة

الحضانة بكسر الحاء وفتحها وهى الثالث عشر والمراد بها
حضانة اللقيط ، ابن الحاجب والتقاطه فرض كفاية ، خليل لان حفظ
النفوس واجب وكان على الكفاية لان المقصود يحصل بواحد ، ابن
الحاجب وليس له رده بعده أخذه . خليل : لان فرض الكفاية يتعين
بالشروع فيه كالنافلة ، الا أنه قاس فرض الكفاية على النافلة وهى لا
يتعين منها بالشروع الا سبع تقدمت وحكم الاصل لابد أن يكون مسلما
عند المستدل ولعل خليلا يقول بوجود مطلق النافلة بالشروع وفاقا
لابى حنيفة . الرابع عشر : التوثق أى كتب الوثائق وينبغى كما فى
تبصرة ابن فرحون أن يكون كاتب الوثيقة حسن الكتابة قليل اللحن عالما
بالأمور الشرعية عارفا بما يحتاج اليه من الحساب وغيره أمينا دينيا
عدلا ماثيا على منهاج العلماء الاجلاء اذ الكتابة صناعة شريفة بها
يكون ضبط أمور الناس وحفظ دمائهم وأموالهم والاطلاع على

أسرارهم ومن لا يحسن وجوه الكتابة ولا يعرف فقه الوثيقة فلا ينبغي نصبه لذلك لئلا يفسد على الناس كثيرا من معاملاتهم . وهذا عندي فيمن قل منه الفساد اما من كثر فانتصابه حرام لان ذريعة الحرام حرام كما سيأتى فى سد الذرائع . الخامس عشر : تحمل الشهادة كان فرضا لان تركه يؤدى الى اتلاف الحقوق وكان على الكفاية لان الغرض يحصل بالبعض . السادس عشر : تجهيز الميت كدفنه وفى وجوب غسله والصلاة عليه وسنيتها خلاف مشهور . السابع عشر : عيادة المرضى وتمريضهم لكن تمريضهم داخل فى دفع الضرر عن المسلمين .

ضيافة حضور من فى النزاع وحفظ سائر علوم الشرع

الثامن عشر : الضيافة للوارد قال صلى الله عليه وسلم من كان يومن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم ليلة وضيافته ثلاثة أيام وما كان بعد ذلك فهو صدقة ولا يحل له أن يثوى عنده حتى يخرجه قال مالك رضى الله تعالى عنه الضيافة انما تتأكد على أهل القرى والبوادي ولا ضيافة فى الحضر لوجود الفنادق وغيرها لأن القرى يقل الوارد اليها فلا مشقة بخلاف الحضر . قال القرافي فى الذخيرة : وهذا فى غير أهل المعرفة ومن بينهما مودة والا فالحضر والقرى سواء قال عيسى بن دينار : جائزته يوم ليلة يتحفه ويكرمه جهده أو تخصص الجائزة بمن لم يرد المقام والثلاثة بمن اراده والزيادة صدقة غير متأكدة معنى قول مالك رحمه الله تعالى ، اعلم : ان الفنادق ينزلون بها وغيرها وهو الأسواق يشترتون منها طعامهم . التاسع عشر : حضور من كان فى النزاع وهو من احتضره الموت . الموفى عشرين : حفظ سائر علوم الشرع قال تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لينفقوها » الآية والعلم فرض عين وهو معرفتك بحالتك التى أنت عليها وفرض كفاية وهو ما عدا ذلك من علوم الشرع من تفسير وحديث وفقه وما كان وسيلة لها كعلوم الأدب وهى : النحو والبيان واللغة وكالأصول والطب والعروض والمنطق عند بعضهم وهو الصواب لكونه يؤدى الى القوة على رد الشبه وحل الشكوك فى علم الكلام الذى هو فرض كفاية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . والعلوم الشرعية

أخص من علوم الشرع لأنها ثلاثة التفسير والحديث والفقه وحفظها يكون بتعلمها وتعليمها والتأليف فيها وكتبتها والشرع ما سنه الله تعالى لعباده واجبا كان أو مندوبا أو مباحا ووسيلتها كل ما ينتفع به فيها من سائر علوم الشرع غيرها ولذا كان اللحم من فروض الكفاية لئلا تضعف العقول عن العلوم والاجساد عن ملاقاتة الأعداء فتستأصل شافة الاسلام وتفقد هداة الانام ، والتزم بعض كون الزكاة عبادة لاشتراط النية فيها وجعلها القرافي غير قرينة مع وجوب النية فيها .

تنبيهان : الاول : من فروض الكفاية تسميت العاطس قال في البيان هو فرض عين وقيل فرض كفاية وقيل ندب وارشاد والاول أشهر . الثاني : كل ما ذكر من فروض الكفاية انما هو اذا تعدد من يقوم به فان انفرد كان فرض عين عليه وكذلك في المندوب .

وغيره المسنون كالامامة والبدء بالسلام والاقامة

يعنى : ان غير ما ذكر من فروض الكفاية مما يكتفى فيه بفعل بعض الناس مسنون والمراد به ما يشمل المندوب كالامامة في الصلاة فهي سنة مؤكدة . وقيل : فرض كفاية وكالاقامة للصلاة والابتداء بالسلام قال في التنقيح : الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالآذان والاقامة والتسليم والتسميت . وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية .

النهي (أي النفسى)

هو اقتضاء الكف عن فعل ودع وما يضاھيه كذر قد امتنع
يعنى : ان النهى النفسى هو اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف
ونحوه كذر ودع وخل واترك .

قوله وما يضاھيه . . أى ما يشابه دع كذر امتنع دخول مدلوله
فى النهى والمراد بالاعتضاء عندنا الجازم لانه حقيقة فى التحريم والمراد
بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد
وغيرهما قال فى الآيات البيّنات ويحد اللفظى بالقول الدال على ما ذكر .

وهو للدوام والفور متى عدم تقييد بحد ثبنا

يعنى ان النهى النفسى يدل على الدوام دلالة الالتزام لا مطابقة للزوم
الدوام لامثال النهى فاذا قلت لغيرك : لا تسافر فقد منعته من ادخال
ماهية السفر فى الوجود ولا يتحقق امتثال جميع ذلك الا بامتناعه من
جميع أفراد السفر فكان لازما للامثال ينتفى بانتفائه الامثال وكذا
يدل على الفور اجماعا أو على المشهور ما لم يقيد بالمرّة أو التراخى
فان قيد بالمرّة كانت مدلوله وضعا . وقيل : مجازا وان قيد بالتراخى
حمل عليه مثلهما لا تسافر غدا فانه متراخ والسفر فيه مرّة من السفر
باعتبار سفر كل يوم .

واللفظ للتحريم شرعا وافترق للكره والشركة والقدر الفرق

يعنى : ان صيغة النهى عندنا حقيقة فى التحريم شرعا ، وقيل : لغة .
وقيل : عقلا قال فى التنقيح : وهو عندنا للتحريم نحو « ولا تقربوا الزنا »
وافترقت مذاهب الفرق المخالفة لنا فمنهم من قال للكرهه نحو لا تأكل
بشمالك ولم نقل خلاف الاولى لانه مما أحدثه المتأخرون ولانه انما

يستفاد من أوامر الندب لا من صيغة النهى التى الكلام فيها ومنهم من قال مشترك بين التحريم والكرهه ومنهم من قال للقدر المشترك بين التحريم والكرهه وهو طلب الترك جازما أم لا ؟

وهو عن فرد وعن ماعدا جمعا وفرقا وجميعا وجدا

يعنى : ان النهى قد يكون عن شىء واحد نحو لا تزن وقد يكون عن متعدد كالحرام المخير كالاختين نحو لا تتزوج هذا وأختها ، فعليه ترك احداهما فقط فلا مخالفة الا بجمعهما وقد يكون عن متعدد فرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ، ولا يفرق بينهما بلبس أو نزع احداهما فقط فهو منهى عنه أخذاً من حديث الصحيحين (لا يمشين احدكم فى نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا) وقد يكون عن متعدد جميعا كقوله تعالى « ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً » فان أو بمعنى الواو وقوله جمعا وفرقا وجميعا تميزات محولات عن المضاف أى وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه قاله فى الآيات البيّنات قوله عن فرد متعلق بوجود المبنى للمفعول أى وجد النهى عن فرد .

وجاء فى الصحيح للفساد ان لم يجى الدليل للسداد

بعدم النفع وزيد الخال

يعنى : ان النهى لفظيا كان أو نفسيا تحريما كان أو تنزيها فى العبادات والمعاملات مستلزم لفساد المنهى عنه والفساد ضد الصحة لكن المراد منه هنا لازمه وهو عدم الاعتداد بالمنهى عنه اذا وقع بمعنى الفساد فى العبادات وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها ومعناه فى المعاملات عدم ترتب اثارها عليها الا أن يتصل بها ما يقرر اثارها على أصولنا فى البيع وغيره . قال فى التنقيح : ودلالته على الفساد انما هى بالشرع اذ لا يفهم ذلك من غيره . وفيل : باللغة لفهم أهل اللغة لذلك من مجرد اللفظ ، وقيل بالعقل لان الشىء انما ينهى عنه اذا اشتمل على ما يقتضى فساده وانما يدل على الفساد اذا كان النهى لامر داخل فى الذات أو لازم لها لا ان كان لأمر منفصل كما تقدم ودلالته على الفساد مع اثباته شبهة الملك هو الصحيح من مذهبنا وقال القاضى منا :

لا يقتضى صحة ولا فسادا . وقيل : يقتضى الفساد فى العبادات دون المعاملات وقال أبو حنيفة : يقتضى الصحة كما نسياتى قال فى التنقيح لنا ان النهى انما يكون لدرء المفسد الكائنة فى المنهى عنه والمتضمن للمفسدة فاسد والخلاف فى النهى المطلق الذى لم يقيد بما يدل على صحة أو فساد ، اماما قيد بما يدل على السداد أى الصحة فهو لها كالطلاق فى الحيض يترتب عليه اثره الذى هو وقوع الطلاق وانما يدل على الفساد لعدم النفع أى المصلحة فى المنهى عنه أو لزيادة الخلل بالتحريك أى لزيادة المفسدة فيه على المصلحة .

وملك ما بيع عليه ينجلى

اذا تغير بسوق أو بـدن
أو حق غيره به قد اقترن

يعنى : انه يبنى على كون النهى يفيد الفساد ، وشبهة الصحة ملك المشتري لما بيع بيعا حراما اذا تغير سوقه أو بدنه بهلاك أو غيره أو تعلق حق غير المشتري به كما اذا وهبه أو باعه أو أجره أو اعتقه فيملكه المشتري حينئذ بالقيمة اما على ان النهى يفيد الصحة فيترتب على نفس البيع الملك وسائر الاثار من جواز التصرف ووطء الامة ابتداء وأكل الطعام قال القرافى : قاعدة أهل المذهب ان النهى يدل على الفساد وتفاريعهم تقتضى انه يدل على شبهة الصحة .

وبث للصحة فى المدارس معللا بالنهى حبر فارس

حبر بفتح الحاء وكسرها أفصح فاعل بـث ومعللا بكسر اللام حال منه يعنى ان حبر فارس وهو أبو حنيفة بـث فى مجالس درسه ان النهى يقتضى الصحة وعلل ذلك بأن النهى عن الشئ يقتضى امكان وجوده شرعا والا امتنع النهى عنه ولهم فى المسألة تفصيل أعرضت عنه اذ الغرض المهم عندنا فى الشرح كأصله بيان أصول مذهب مالك وان كنت أجلب غيرها مرارا استطرادا وتبعا .

والخلف فيما ينتمى للشرع وليس فيما ينتمى للطبع

يعنى : ان الخلاف بين من قال ان النهى يقتضى الفساد وأبى حنيفة القائل انه يقتضى الصحة انما هو فى الصحة الشرعية التى قال فى التنقيح انها الاذن الشرعى فى جواز الاقدام على الفعل وهو يشمل الاحكام الشرعية الا التحريم فلا اذن فيه والاربعة الباقية فيها الاذن . قوله انها الاذن لعل مراده انها موافقة الاذن اذ الصحة كما تقدم موافقة ذى الوجهين الشرع أى الاذن .

وفى العبادة لدى الجمهور أن يسقط القضا مدى الدهور

وليس ذا الخلاف فى الصحة الطبيعية أى العادية قال القرافى : اتفق الناس على انه ليس فى الشريعة منهى عنه ولا مأمور به ولا مشروع على اطلاق الا وفيه الصحة العادية وكذلك حصل الاتفاق أيضا على ان اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم الا فيما يصح عادة وان جوزنا تكليف ما لا يطا فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز فى اللغات فاللغات موضع اجماع . وقال القرافى أيضا : قال مالك والشافعى وأحمد رحمهم الله تعالى بأن النهى يدل على الفساد وقال أبو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا أصولهم الا مالكا .

قال أبو حنيفة يجوز التصرف فى المبيع بيعا فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة يعنى أثرها . وقال الشافعى ومن وافقه : بأن الملك لا يثبت أصلا ولو تداولته الاملاك وهذا هو الفساد وقال مالك بالفساد فى حالة عدم الامور الاربعة المتقدم ذكرها وبعدمه وتقرر الملك اذا طرأ احدها فلم يطرد أصله . والمراد بالاربعة المشار لها بقولنا اذا تغير بسوق .. وانما كانت أربعة لان تغير البدن فيه عنده أمران الهلاك وغيره .

الاجزاء والقبول حين نفيا لصحة وضدها قد روي

يعنى : ان نفى الاجزاء قد روى فيه عن أهل الاصول قولان قيل : يفيد الفساد بناء على ان الاجزاء الكفاية فى سقوط الطلب . وقيل : يفيد الصحة بناء على ان الاجزاء اسقاط القضاء قال المحلى فان ما لا يسقطه بأن يحتاج الى الفعل . ثانيا : قد يصح كصلاة فاقد الطهورين . قال فى الآيات البيئات قال شيخنا العلامة يعنى ناصر الدين اللقانى : قد

يقال صحته ان حصلت من خارج فلا يفيدها نفى الاجزاء كما هو المدعى ، وأقول : لعل مراد القائل بأنه يفيد الصحة انه يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لانه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم ان ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين بخصوصه وحينئذ يندفع ما أورده الشيخ عليه وقد يجاب أيضا بظهور نفى اسقاط القضاء وهو معنى نفى الاجزاء على هذا القول في حصول الصحة أو باشعاره بذلك فعلى جوابه الاول يكون قد في قوله قد يصح للتقليل وعلى الثانى يكون للتحقيق وكذلك روى عنهم قولان في نفى القبول . قيل : يدل على الصحة لظهور نفى القبول في عدم الثواب دون عدم الاعتداد وقيل يدل على الفساد لظهوره في عدم الاعتداد فمن أدلة نفى الاجزاء على الفساد حديث (لا تجزىء صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن) ومن أدلة نفى القبول على الفساد حديث الصحيحين (لا يقبل الله صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضأ) ومن أدلته على الصحة حديث (من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم يقبل الله صلاته أربعين يوماً) وحديث (اذا ابق العبد من موائيه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم) رواهما مسلم (وحديث : من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً) رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما . قال المحشى والظاهر ان نفى القبول في هذه الاحاديث ونحوها لكون اثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكأنه أحبطه وذلك لا ينافى كون الصلاة نفسها صحيحة لاستجماعها الشرائط .

العام

ما استغرق الصالح دفعة بلا حصر من اللفظ كعشر مثلا

يعنى : ان العام لفظ يستغرق جميع المعانى الصالحة له أو الصالح هو للدلالة عليها دفعة من غير حصر . قوله : من اللفظ . بيان لما والمراد بالصالح له جميع الافراد باعتبار الوضع الذى استعمل اللفظ باعتباره حتى لو استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى كان العبرة بافراد المعنى الحقيقى أو فى معناه المجازى كان العبرة بافراده أو فيهما كان العبرة بافرادهما لكن لو تحقق الاستغراق لافراد احدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط . وحينئذ فالمراد بما لا يصلح له ما يشمل أفراد الوضع الذى لم يستعمل اللفظ باعتباره فلا يقـدح فى عمومه عدم تناولها وان صح استعماله فيها وتحقق عمومه باعتبارها أيضا .

قولنا والمراد بالصالح جميع الافراد أعنى ولو فرضنا ليدخل ما لم يتحقق معناه فى الخارج وما لا يمكن تحققه فيه وما انحصر معناه فيه فى بعض الافراد كفرد الشمس والقمر والسماء والارض فخرج بقوله ما استغرق الصالح دفعة النكرة فى الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة واسم عدد لا من حيث الآحاد فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البديل لا الاستغراق . قوله بلا حصر أى فى اللفظ ودلالة العبارة، وليس المراد الحصر فى الواقع ، فالمراد أن لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير نحو ، كل رجل فى البلد محصور وليس المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت العد فخرج بقيد نفى الحصر ما فيه حصر وهو اسم العدد من جهة الآحاد فانه يستغرقها بحصر كالف ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد كرجلين واما النكرة المجموعة كرجال فلا حصر فيها من جهة الآحاد مع ان فيها قولاً بالعموم وبحث شهاب الدين عميرة فى خروج اسم العدد من جهة الآحاد بأن اللفظ لا يصلح لكل جزء من مدلوله فهو خارج بالصالح وان اراد أى

السبكي انه يصلح للمجموع فهذا لا يسمى استغراقا فيخرج بالاستغراق ، وأجاب في الآيات البيئات ناقلا عن التلويح ، ان المراد بالصلاحية أعم من صلوح الكلى لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة وتضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد . يعنى بالحد قول السبكي : العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقتيه ومجازيه أو مجازيه فيكون عموم هذه الاقسام بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقتين وما ذكر معهما ولا يمنع من ذلك تعدد الوضع كما يكون منه المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لانه مع القرينة لا يصلح لغيره قاله المحلى . وبحث فيه في الآيات البيئات بأن قرينة الواحد انما تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظ له والمعتبر في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعام المخصوص في تعريف العام وكونه من افراده والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازى لا يصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وفرق بين صلوح الارادة وصلوح الدلالة اللهم الا أن يكونوا أرادوا بالاستغراق في حد العام الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقا وهو في غاية البعد اه . باختصار .

وهو من عوارض المبانى وقيل للالفاظ والمعانى

يعنى : ان الصحيح عند السبكي ان العموم من عوارض المبانى أى الالفاظ والذى اختاره ابن الحاجب والعضد وغيرهما انه من عوارض المعانى أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من قولهم الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب وقيل بعروض العموم في المعنى الذهنى حقيقة لوجود الشمول المتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلا في محل غيرهما في آخر ، فاستعمال العموم فيه مجازى من باب اطلاق الدال على المدلول وكون معنى الانسان ذهنيا والمطر والخصب خارجيا فيه نظر ظاهر لان كلا

من الانسان والمطر والخصب له معنى ذهنى وخارجى ، فما معنى هذه التفرقة ؟ قال فى الآيات البيّنات : الا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قيل فى كل فى الآخر أو يقال ان شمول كل من المطر والخصب الخارجى للامكان أظهر من شمول الانسان الخارجى والمعنى انهم اختلفوا هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقّق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لامور متعددة وللاكتفاء فى حقيقته بتحقيق الشمول للمتعدد وان لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد أو لا يطلق لفظ العام حقيقة الا على اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقا أو يفصل فى المعنى بين الذهنى فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لامور متعددة وبين الخارجى فلا يطلق عليه الا مجازا لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وان تحقق فيه الشمول فى الجملة .

واعلم ان منشأ الخلاف فى كون العموم من عوارض المعانى الذهنية دون الخارجية هو الخلاف فى وحدة الامر الشامل لمتعدد ، فمن اعتبر وحدته شخصية منع الاطلاق فى المعانى الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته أعم من الشخصية والنوعية اجاز الاطلاق حقيقة لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية واستشكل الفرق بين المطر والصوت حيث كانت وحدة الاول نوعية والثانى شخصية لان كلا منهما كلى نظرا الى مفهومه وجزئى نظرا الى شخصه . وأجاب فى الآيات البيّنات بأن الخارجى منهما لا يتصور ان يكون كليا اذ المطر الخارجى الواقع فى المحال المتعددة اشخاص متعددة لكنها من نوع واحد بخلاف الصوت المسموع فى المحال المتعددة فانه شخص واحد عم جميع المحال التى يسمع فيها .

هل نادر فى ذى العموم يدخل ومطلق أو لا خلاف ينقل
فما لغير لذة والفيل ومثبه فيه تنافى القيل

يعنى : ان فى دخول الصورة النادرة فى حكم العام والمطلق خلافا منقولاً عن أهل المذهب والنادر هو ما لا يخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعه . ولذا قال بعضهم : لا تجوز المسابقة على الفيل وجوزها بعضهم

والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (لا سبق الا في خف أو حافر أو نصل) السابق بالتحريك الماخوذ في المسابقة جعل بعضهم الحديث مثلا للمطلق لان الخف في قوله الا في خف نكرة واقعة في الاثبات وجعله بعضهم عاما قال زكرياء : وجه عمومه مع انه نكرة واقعة في الاثبات انه في جيز الشرط معنى اذ التقدير الا ان كان في خف والنكرة في سياق الشرط تعم اهـ . وكذا ينبني على الخلاف في دخول النادر في حكم المطلق والعام الخلاف الذي بين أهل المذهب في وجوب الغسل من المنى الخارج لغير لذة أو لذة غير معتادة قاله ابن عبد السلام . وعدم وجوب الغسل من المنى الخارج للذة غير معتادة هو المشهور . وقال سحنون وابن شعبان بوجوبه به وكذا من أوصى بعنق رقبة اجزاء عتق الخنثى بناء على دخوله لتناول اللفظ له وعدم اجزائه لانه نادر لا يخطر ببال المتكلم والى الفرع الاخير وشبهه أشار بقوله : ومثبه بالرفع عطف على ما المبتدا والضمير في قوله فيه أفرد باعتبار ما ذكر .

وما من القصد خلافيه اختلف

بالبناء للفاعل أى اختلف قول الاصوليين أيضا في دخول غير المقصود في حكم العام وعدم دخوله حكى ذلك الخلاف القاضى عبد الوهاب ، ومحل الخلاف في هذه وفي النادر حيث قامت القرينة على عدم قصدهما قامت قرينة على قصد النادرة دخلت اتفاقا أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل اتفاقا وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفائها فيلزم اخراجها عن الحكم وقد يقال ان المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما شأنه ان لا يقصد لوجود ما يناسب عدم القصد مثال غير المقصودة ما لو وكله على شراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه هل يصح شراؤه أو لا ؟ والاختلاف في اعتبار غير المقصود مبنى على الخلاف في تعارض اللفظ والقصد هل يعتبر اللفظ أو القصد قال ميارة في التكميل .

وهذه قاعدة اللفظ اذا عارضه القصد فقليل ذا وذا

ومال أبو اسحاق الشاطبي الى عدم دخول النادر وغير المقصود .

فائدة : جعل بعضهم النادر وغير المقصود متحدين وليس بصواب اذ غير المقصود أعم مطلقا من النادر لان ما لا يقصده المتكلم مما يتناوله اللفظ العام قد يكون عدم قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالبا وقد يكون لقريئة دالة عليه وان لم يكن نادرا كما يشير له كلام المحلى وكلام السبكي في منع الموانع يدل على ان بينهما عموما من وجه وصرح به البرماوى قال لان النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادرا وقد لا يكون .

وقد يجىء بالمجاز متصف

يعنى ان اللفظ العام قد يكون مجازا كان يقترن بالمجاز اداة عموم نحو : جاءنى الاسود الرماة الا زيدا خلافا لبعض الحنفية الزاعم ان المجاز لا يكون عاما لانه خلاف الاصل فيقتصر به على محل الضرورة وهى تندفع بارادة بعض الافراد ورد بأنه ليس خاصا بمحل الضرورة .

مدلوله كلية ان حكما عليه في التركيب من تكلمنا

يعنى : ان مدلول العام في التركيب من جهة الحكم كلية أى محكوم فيه أى مدلول العام على كل فرد مطابقة اثباتا أو سلبا والاثبات الخبر والامر والسلب النفى والنهى نحو جاء عبيدى وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لان الاول جمع معرف بالاضافة والضمائر الباقية عائدة عليه والعائد على عام عام ، فالامثلة الاربعة دلالة كل واحد منها على كل فرد من أفراد دلالة مطابقة لان كل واحد في قوة قضايا بعدد افراده أى جاء فلان وجاء فلان الى آخر الافراد . وهكذا في بقية الصيغ وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد دال عليه مطابقة وهذا جواب للمحلى عن سؤال للقراوى وهو ان دلالة المشركين في قوله تعالى « اقتتلوا المشركين » على زيد منهم ليست مطابقة ، لان المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط ولا تضمننا لان التضامن دلالته على جزء مسماه والجزء لا يصدق الا اذا كان المسمى كلا ومدلول لفظ العموم ليس كلا بل كلية ولا التزاما لان دلالة الالتزام على أمر خارج

لازم وزيد ليس خارجا عن معنى العام بل داخلا فاما ان يبطل انحصار دلالة اللفظ في الثلاث واما أن لا يدل العام على شيء من أفراده . وأجاب الاصبهاني في شرح المحصول : بمثل ما أجاب به المحلى من ان القضية المحكوم فيها على العام في قوة قضايا كل منها يدل على حكم الفرد مطابقة والمراد بالعام في قولهم مدلول العام كلية كل عام استعمل في معناه من الافراد الصالح هو لها قال في الآيات البيّنات : ومنه لفظ العام في نحو قولنا العام يقبل التخصيص بخلافه في نحو قولنا العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر اذ لا حكم فيه على الافراد حتى تتصور الكلية .

وقولنا العام من موضوع أصول الفقه اذ لا حكم فيه على الافراد حتى تتصور الكلية بخلاف العام المراد به الخاص اذ لا تتأتى فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا ما صدقته أى افراده وليس المراد به المفهوم المعرف بما سبق اذ لا يتصور كونه كلية . قولنا في التركيب احرازاً عنه قبل التركيب اذ لا يتصور كونه كلية حينئذ وليس معنى الاحتراز انه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد .

قولنا من جهة الحكم نعى به محكوماً به نحو الساكن في الدار عبيدى أو محكوماً عليه ولو بحسب المعنى فيشمل المفعول به مثلاً .

قوله كلية أى لا كل ولا كلّى ، والكل : هو الحكم على مجموع الافراد من حيث هو مجموع ، ومراد الاصوليين بالكلى المنفى هنا هو الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الافراد والمعنى ليس محكوماً فيه على الماهية من حيث هي من غير نظر الى الافراد وانما لم يكن كلياً لان النظر في العام الى الافراد .

وهو على فرد يدل حتماً وفهم الاستغراق ليس جزمًا
بل هو عند الجل بالرجحان والقطع فيه مذهب النعمان

يعنى : ان دلالة العام على أصل معناه وهو فرد واحد قطعية لوجوب بقائه في التخصيص والمراد بالفرد الواحد فيما ليس جمعا ولا

تثنية ، والاثنان في التثنية أو الثلاثة في الجمع واليه الاشارة بقولنا : وهو على فرد ، يدل حتما أى قطعاً ويقيناً واما فهمنا من العام استغراقه لجميع أفراده فليس مقطوعاً به بل هو أمر راجع أى مضمون لأن الفاظه ظواهر فلا تدل على القطع الا بالقرائن كما انها لا تسقط دلالتها الا بالقرائن وهذا هو المختار عند المالكية قتاله الابيارى .

وقال مشايخ العراق من الحنفية وعامة متأخريهم ان العام يدل على ثبوت الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعاً للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يقوم الدليل على خلافه ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل لا عدم الاحتمال مطلقاً كما صرحوا به ومشايخ سمرقند منهم موافقون للجمهور من المالكية وغيرهم في ان دلالة على كل فرد بخصوصه ظنية كما تقدم فعلى ان دلالة العام على جميع الافراد قطعية يمتنع تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس وقال امام الحرمين ان أدوات الشرط تدل على استغراق جميع الافراد دلالة قطعية بخلاف غيرها .

ويلزم العموم في الزمان والحل للافراد والمكان

يعنى : ان عموم العام لجميع أفراده يدل بالالتزام لا المطابقة على عموم الازمان والاحوال والامكنة اذ لا غنى للافراد عنها وهذا مذهب السبكي ووالده والسمعاني ويدل عليه كلام المحصول كقوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد » الآية ، أى كل زان على أى حال كان من طول وقصر وبياض وسواد وغير ذلك وفي أى زمان كان وفي أى مكان كان وخص منه المحصن فيرجم ، وقوله « اقتلوا المشركين » أى كل مشرك على أى حال كان وفي أى زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة وانما عبرت بالافراد دون الاشخاص لشموله المعانى كأفراد الضرب اذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام .

اطلاقه في تلك للقرافى وعمم التقى اذا ينافى

يعنى : ان القرافى والآمدى والاصبهانى شارح المحصول للامام الرازى قالوا ان العام في الافراد مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع

لانتفاء صيغة العموم فيها فما خص به العام على الاول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا وأورد القرافي على من قال انه مطلق في المتعلقات انه يلزم عدم العمل بجميع العمومات في هذا الزمان لانه قد عمل بها في زمن ما والمطلق يخرج عن عهدة العمل به صورة ورده تقى الدين بن دقيق العيد بما أشرنا له بقولنا وعمم التقى اذا ينافى يعنى انه قال ما حاصله تخصيص الانتفاء في المطلق بصورة محله فيما اذا لم يخالف الاقتصار عليها مقتضى صيغة العموم وان كان العمل به مرة واحدة يخالف مقتضى صيغة العموم قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته لا من حيث ان المطلق يعم فاذا قال من دخل دارى فاعطه درهما فدخل قوم في أول النهار وأعطاهم لم يجز حرمان غيرهم ممن دخل ءاخر النهار لكونه مطلقا فيما ذكر لما يلزم عليه من اخراج بعض الاشخاص بغير مخصص بمحل كونه مطلقا في ذلك في أشخاص عمل به فيهم لا في أشخاص ءاخرين حتى اذا عمل به في شخص في حالة ما في مكان ما لا يعمل به في غيره فيه مرة أخرى ما لم يخالف مقتضى صيغة العموم فلو جلد زان لا يجلد ثانيا الا بزنى ءاخر انظر زكرياء ذكر ذلك تقى الدين في الكلام على حديث أبى أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة وقال ان أبا أيوب من أهل اللسان والشرع وقد فهم العموم في الامكنة من عموم النكرة في سياق النفي في قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها » ويظهر الفرق بين القول الاول وقول القرافي فيما اذا ورد الحكم مطلقا ببعض أفراد المذكورات فعلى القول بالعموم لا يكون ذلك مخصصا لما سيأتى ان ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصصه وعلى القول بالاطلاق يكون ذلك مقيدا لما سيأتى من حمل المطلق على المقيد على التفصيل الآتى قاله في الآيات البيئات ، قوله وعمم التقى .. يعنى : انه قال بعموم الافراد في المتعلقات اذا ينافى الاطلاق أى ما يلزم عليه من الانتفاء بالعمل بالمطلق مرة واحدة أى ينافى الاطلاق العموم .

صيغة كل أو الجميع وقد تلا الذى التى الفروع

هذا شروع في الكلام على أدوات العموم قال في التنقيح وهى نحو العشرين صيغة فمنها كل وهى أقوى صيغ العموم ولذا قدمت، والجميع

ولابد من اضافة كل منهما للفظ حتى يحصل العموم فيه . وكذلك من صيغه الذى والتى وتثنيتهما وجمعهما المرادان بالفروع نحو اكرم الذى ياتيك والتى تاتيكَ أى كل ءات وءاتية لك حيث لم تكن الصلة للعهد والا فلا عموم .

أين وحيثما ومن أى وما شرطا ووصلا وسؤالا أفهما

يعنى : ان أين وحيثما من صيغ العموم وهما للمكان شرطيتين نحو أين وحيثما كنت ءاتيك ، وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت واما مكانية حيثما تستقم يقدر . . البيت فاعتبارية بأن الاحوال قد تعد أمكنة ومن صيغ العموم من واى وما سواء كان كل من الثلاثة شرطيا أو استفهاميا أو موصولا فشرطا مفعول أفهم واللفظان بعده عطف عليه أى أفهم اللفظ المذكور من من واى وما الشرطية أو كونه موصولا أو مستفهما به وقد لا يعم أى ومن الموصولتان نحو مررت بايهم قام ومررت بمن قام أى الذى قام ونحوه من العام الذى أريد به الخصوص لقيام القرينة على ارادته بخلاف الخالى عنها نحو « لننزعن من كل شيعة أيهم أشد » فانه عام فى الأشد ونحو أحسن الى من يمكنك الاحسان اليه ، واستشكل جعل الموصول من صيغ العموم مع اشتراطهم فى صلته ان تكون معهودة وأجيب بأن العهد ليس فى الموصول بل فى صلته وقيده العهد فيها لا يستقط عموم الموصول بل يخصه قاله زكرياء ، وفى الآيات البيئات ان كون الموصولات معارف لا ينافى العموم بأن يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعنية المعهودة فى ضمن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف فى ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يوافق مرادهم ولا يطرد فى جميع امثلتهم . ووجه عموم ما ومن فى الاستفهام ان معنى من فى الدار مثلا السؤال عن كل أحد يتصور كونه فى الدار سواء كان فردا أو أكثر وكذا ما وكذا أين ومتى سؤال عن كل مكان وزمان يتصور كونه فيه .

متى وقيل لا وبعض قييدا وما معرفا بال قد وجدا

أو باضافة الى المعرف اذا تحقق الخصوص قد نفى

يعنى : ان متى من صيغ العموم وهى للزمان المبهم فلا يقال متى زالت الشمس فاتنى ولا فرق فيها بين الشرطية والاستفهامية

نحو متى تجيء ومتى تجئنى أكرمك لكن هى وأين وحيث المعلق عليها مطلق
فاذا قال متى أوحيثما دخلت الدار فأنت طالق فهو ملتزم مطلق الطلاق
فى جميع الأزمنة أو البقاع فاذا لزمه طلقة واحدة فقد وقع ما التزمه من
مطلق الطلاق فلا يلزم طلقة أخرى بل ينحل اليمين كما لو قال أنت طالق
فى جميع الأيام طلقة فالظرف فى هذا وغىما قبله عام والمظروف مطلق قاله فى
شرح التنقيح ، وقيل : ان متى ليست للعموم بل بمعنى ان واذا
فمدخولها من القضايا مهمة وبعضهم قيد كونها للعموم بأن تكون
معها ما .

قوله وما معرفا بال قد وجد . الخ ، ببناء وجد للمفعول
ومعرفا بفتح الراء مفعوله الثانى وبال متعلق به يعنى ان من صيغ
العموم المعرف بال وبالإضافة نحو « قد أفلح المومنون » « ويوصيكم
الله فى أولادكم » سواء كان كل منهما مفردا أو تثنية أو جمعا ما لم
يتحقق خصوص أى عهد فان تحقق صرف اليه اتفاقا لإنتفاء صيغة
العموم عنه حينئذ وبهذا فارق العام اذا ورد على سبب خاص حيث لم
ينتف به عمومه على الراجع لبقاء صيغته غايته انه هل يتخصص به أو
لا قاله زكرياء وانما كان المعرف بقسميه للعموم لتبادر منه السى
الذهن والتبادر علامة الحقيقة وهذا مذهب أكثر أهل الأصول وعزاه
القرافى للمذهب وقد احتج مالك على من قال ان الاعتكاف لا يكون الا
فى مسجد بنى بقوله « وأنتم عاكفون فى المساجد » ولا فرق بين جمع
التكسير والسلامة ومثاله فى المضاف أيضا قوله صلى الله عليه وسلم
فى قول المصلى السلام علينا وعلى عباده الله الصالحين فانه اذا قال
ذلك أصابت كل عبد لله صالح فى السماوات والارض أو كما قال خلافا
لابى هاشم من المعتزلة فى نفيه العموم عن المعرف المذكور احتمال
عهدا أو لا فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما فى ملكت العبيد
لانه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم فهو له كالمثلة السابقة
وخلافا لامام الحرميين فى نفيه العموم عنه اذا احتمال معهودا ولامام
الحرميين والغزالى فى نفيهما العموم عن المفرد اذا لم يكن واحده بالتاء
كالماء ، زاد الغزالى أو تميز واحده بالوحدة كالرجل اذ يقال رجل واحد

فهو في ذلك للجنس الصادق بالبعض ما لم تقم قرينة على العموم نحو
الدينار خير من الدرهم أى كل دينار خير من درهم .

وفي سياق النفي منها يذكر إذا بنى أو زيد من منكر

يعنى : ان المنكر في سياق النفي ذكر أهل الفن كونه من صيغ
العموم اذا بنى المنكر مع لا التى لنفى الجنس أو زيد من قبله نحو ما
في الدار من رجل .

أو كان صيغة لها النفي لزم وغير ذا لدى القرافى لا يعم

يعنى : ان النكرة في سياق النفي لا يفيد العموم منها الا ما ذكره
في البيت قبله ، والا النكرات الملازمة للنفي هذا مذهب القرافى فقال :
ان أكثر اطلاقات النحاة والاصوليين ان النكرة في سياق النفي تعم باطل
ونقل عن سبويه وابن السيد ما يشهد له ، وان الجرجاني قال ان الحرف
قد يكون زائدا من جهة العمل دون المعنى كقولك ما جاءنى من رجل فان
من هنا للعموم ولو حذفها وقلت : ما جاءنى رجل لم يحصل العموم
فهذه نكرة في سياق النفي ونقل عن الزمخشري وغيره في قوله تعالى :
« ما لكم من الاله غيره » لو قال ما لكم الاله بحذف من لم يحصل
العموم وكذلك قوله تعالى : « وما تاتيهم من آية من آيات ربهم » لو
قال ما تاتيهم آية بحذف من لم يحصل العموم ونقل عن صاحب اصلاح
المنطق وغيره ان الالفاظ الملازمة للنفي وهى نحو الثلاثين هى
الموضوعة للعموم وما عداها لا يفيد العموم الا بواسطة من . والصيغ
الملازمة للنفي . احد بمعنى انسان لا بمعنى متوحد نحو « قل هو الله
أحد » ووابر قال في القاموس ما به وابر أى أحد وصافر قال في
القاموس : ما به صافر ، احد . قال القرافى من الصفير وهو الصوت
الخاص وعريب من الاعراب الذى هو البيان أو من النسبة الى يعرب
ابن قحطان ، وقال في القاموس ما به عريب أو معرب أحد وكتيع من
التكتع وهو التجمع ومنه اکتعون ابصعون وفي القاموس ما به كتيع
وكتاع كغراب احد وهو مشكول فيه بشكل المؤلف على وزن زبير بضم
الزاي وفتح الباء ودبى بالضم وبكسر مع تشديد الموحدة من الدبيب

بمعنى احد وديبيج كسكين وديار من الدار منسوب اليها وطورى بضم الطاء من الطور وهو الجبل يقال ما به طورى أى احد ودورى من الدور جمع دار وكذا دارى وديورى وتمورى بضم التاء والميم من التامور وهو دم القلب وداع ومجيب من الدعاء والاجابة يقال ما بها داع ولا مجيب وناخر يقال ما بها ناخر من النخير وراغ وثاغ وشفرة وشفر وارم محركة واريم كامير وارمى بكسر الهمزة وفتح الراء وتشديد الياء وارمى بكسر الهمزة وفتح الراء مقصورا وايرمى بفتح الهمزة وتكسر الراء مفتوحة مع القصر وصوات وطوئى بضم الطاء وواو ساكنة بعدها همزة مكسورة فياء مشددة وطووى بابدال الهمزة واوا وطاوى بألف بعد الطاء فواو مكسورة وطاوى كجهنى ودعوى كتركى ووابن بموحدة كصاحب وعين بفتح العين المهملة سكون المثناة التحتية وامر محركة وتامر وتومور ونمى بضم النون وكسر الميم المشددة وبالياء المشددة أيضا وكراپ كشداد وبد البد الانفكاك وكلها بمعنى أحد غير بد وثاغ وراغ يقال ما بها راغ ولا ثاغ أى شاة وبغير وتختص هذه الامثلة بعد نفي محض أو نهى أو شبههما بعموم من يعقل لازمة الافراد والتذكير الا راغيا وثاغيا وبدا فليست للعقل وقد يغنى عن نفي ما قبلها نفي ما بعدها ان تضمن ضميره نحو ان أحدا لا يقول ذلك ، قال سيبويه وهو ضعيف خبيث .

وقيل بالظهور فى العموم وهو مفاد الوضع لا اللزوم

يعنى : ان السبكى قال فيما قال القرافى لا يفيد العموم من النكرات فى سياق النفي انه ظاهر فى العموم فقولك : لا رجل فى الدار بالرفع ظاهر فى العموم ويحتمل الوحدة مرجوحا ولفظه : والنكرة فى سياق النفي للعموم وضعا وقيل لزوما وعليه الشيخ الامام نسا ان بنيت على الفتح وظاهرا ان لم تبين .

قوله وهو مفاد الوضع معناه ان عموم النكرة فى سياق النفى هدلول عليه بدلالة الوضع أى المطابقة بمعنى ان اللفظ وضع لسلب كل فرد من الافراد وهذا هو مختار القرافى . وقيل : بالالتزام نظرا الى أن النفى أولا للماهية ويلزم منه نفي كل فرد ضرورة وهو محكى عن

الحنيفة واختاره والد السبكي . ويشهد للقول الثانى قول النحاة : ان لا فى نحو لا رجل لئفى الجنس فان قضيته ان العموم بطريق اللزوم دون الوضع . ويجاب ان مراد النحاة نفى الجنس فى ضمن كل فرد واختار بعضهم انه باللزوم فى المبنية على الفتح بالوضع فى غيرها ولا يخفى ان كونه بالوضع هو الموافق لما تقدم من ان دلالة العام كلية أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة قتاله فى الآيات البينات وينبنى على كون الخلاف فى دلالة النكرة على العموم بالوضع أو بالالتزام ما أشار له بقوله :

بالقصد خصص التزاما قد أبى تخصيصه اياه بعض النجباء

خصص فعل أمر وبالقصد متعلق به والتزاما مفعوله وبعض فاعل أبى وتخصيصه مفعوله مصدر مضاف الى فاعله واياه مفعوله يعنى انه يجوز أى يصح التخصيص بالقصد أى النية لما دل عليه اللفظ بالالتزام أو بالتضمن وأحرى بالمطابقة باتفاق المالكية والشافعية وقد منع بعض النجباء وهم الحنفية تخصيص النية لما دل عليه بالالتزام وكذا التضمن فيما يظهر والتقيد كالتخصيص فى الصحة والمنع فالحنفية عندهم عموم النكرة فى سياق النفى وما هو بمعناه من نهى أو استفهام مراد به النفى باللزوم فلا يقبل التخصيص لان النفى أولا لماهية وهى شىء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم . لكن من العلماء المتعبدى الواقع بعد نفى أو شرط دون تقيد بمفعول نحو والله لا أكلت . كالمحشيين من جعل خلاف الحنفية حيث لم تذكر النكرة صريحا كالفعل اما المصرح بها كلا أكلت طعاما ونوى طعاما مخصوصا فتقبل اتفاقا ومنهم من لم يفرق كالمحلى تبعا لشيخه البرماوى ورد على الحنفية بقوله صلى الله عليه وسلم (وانما لكل امرء فى ما نوى) وهذا قد نوى شيئاً فيكون له .

ولتعلم ان النكرة المذكورة عامة عندنا بالوضع ولا اشكال فى تخصيصها حينئذ بالنية ولو فرضنا انه بالالتزام لم يكن مانعا من التخصيص بها عندنا أيضا اذ لا مانع من صحة قصد نفى الماهية باعتبار وجودها فى بعض أفرادها فقط .

تنبيهه : النكرة العامة هي ما يتعلق بالحكم بكل فرد من أفرادها دفعة سواء صلح حلول كل محلها أو لا كقوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره » فان طلب الاجارة منه صلى الله عليه وسلم ثابت لاستجارة جميع الافراد فمهما وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الاجارة منه ولو عبر بكل أحد لانهم الشرط عدم طلب الاجارة عند وجود الاستجارة من البعض وانما عبر المحلى في هذه الآية بكل واحد منهم تنبيها على ان المراد تعلق الحكم بكل فرد دفعة لا انه يشترط في عموم النكرة صلاحية حلول كل محلها كما توهمه بعضهم واعترض بذلك التوهم عليه . واما نفسى السبكى وأقره المحلى العموم من مثال امام الحرمين فالحق انه محل نظر قاله في الآيات البيئات ولفظ امام الحرمين : والنكرة في سياق الشرط للعموم نحو من يأتى بمال اجاره فلا يختص بمال .

ونحو لا شربت أو ان شربا واتفقوا ان مصدر قد جابا

برفع نحو عطا على كل يعنى ان من صيغ العموم كلا ونحو والله لا شربت أو ان شرب زيد فزوجتى طالق فيعلمان جميع المشروبات وكذلك كل فعل متعد ليس مقتيدا بشيء وقع في سياق انفى وكذا في سياق الشرط عند ابن الحاجب والابيارى . ولا فرق بين الفعل المتعدى والقاصر عند القاضى عبد الوهاب وجماعة خلافا لمن خص الخلاف بالمتعدى كالغزالي . فقولك لا أكلت انفى جميع الماكولات بنفى جميع أفراد الاكل لان الفعل يدل بالتضمن على نكرة واقعة في سياق النفى ، وكذا ان أكلت فزوجتى طالق مثلا فهو للمنع من جميع الماكولات عند ابن الحاجب والابيارى وكذا الفعل اللازم لان نفى الفعل نفى لمصدره فاذا قلنا لا يقوم زيد عم النفى أفراد المصدر فكأنما قلنا لا قيام . قال بعض المصنفين ان جعل القاصر من محل الخلاف هو الحق واذا قلنا الامثلة المذكورة عامة صح تخصيص بعض أفراد العام فيها بالحكم لارادته باللفظ واخراج ما عداه ويصدق في ارادة ذلك البعض على تفصيل مذکور في الفروع . وقال أبو حنيفة : لا تعميم في المسألتين وضعا بل فيهما تعميم عقلى بطريق دلالة الالتزام فلا يصح التخصيص بالنية لان النفى

في المنفى ، والمنع في الشرط لحقيقة الاكل وان لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات والنية لا تؤثر عندهم تخصيصا وتقييدا الا فيما دل عليه اللفظ بالمطابقة لا بالالتزام .

ورد عليهم القرافي بحديث (وانما لكل امرئ ما نوى) وهذا نوى شيئا فيكون له والاصل عدم المانع من النية حتى يدل عليه دليل ولا دليل لهم في هذه القاعدة بل هي دعوى مجردة اهـ . بتقديم وتأخير .

قوله وانفقوا يعنى ان القرافي والرهونى وغيرهما نقلوا اتفاق الحنفية وغيرهم على العموم اذا ذكر المصدر ، وقبول التخصيص بالنية نحو : والله لا أكلت أكلا ونوى به شيئا معينا فلا خلاف بين الحنفية وغيرهم انه لا يحنث بغيره قال في شرح التنقيح : واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا أكلت أكلا فالزام ظاهر لان النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الافعال انما هو تأكيد للفعل والتأكيد لا ينشئ حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق اهـ . وعموم الفعل المنفى اذا ذكر مصدره عند أبى حنيفة بالمطابقة لا بالالتزام لقبوله التخصيص بالنية عنده لكن من العجب قوله بالعموم في هذه بالمطابقة دون النكرة في سياق النفى . وقد نصر الامام الرازى في محصله مذهب أبى حنيفة في عدم عموم نحو لا أكلت أو ان أكلت بأشياء واهية لا يصح التمسك بها فضلا عن الترجيح بها فانظرها في الآيات البيئات مع ردودها .

ونزلن ترك الاستفصال منزلة العموم في الاقوال

يعنى : ان ترك الشارع الاستفصال أى طلب التفصيل في حكاية الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في الاقوال والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ وبالحال حال الشخص وشمل حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال أو غيره . وانما قلنا ينزل منزلة العموم اشارة الى انه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفى وقد أسلم على عشر نسوة (أمسك أربعا وفارق سائرهن) لم يستفصله عليه الصلاة والسلام هل

تزوجهن معا أو مرتبا فلولا ان الحكم يعم الحاليين لما أطلق الكلام أى الجواب لامتناع الاطلاق فى موضع التفصيل المحتاج اليه وكذلك كل من أسلم على أكثر من أربع نسوة كقيس بن الحارث الاسدى قال : اسلمت وعندى ثمان نسوة فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : (اختر منهن أربعاً) وكعروة بن مسعود الثقفى وكنوفل بن معاوية الديلى ، ومن ترك الاستفصال فى حكاية الاحوال حديث فاطمة بنت أبى حبيش ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها وقد ذكرت له انها تستحاض (ان دم الحيض أسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكى عن الصلاة واذا كان الآخر فاغتسلى وصلى) لم يستفصلها هل لها عادة فى ذلك أم لا فيكون حكمه باعتبار التمييز شاملا للمعتادة وغيرها ومنه حديث بريرة رضى الله عنها عند مسلم ان امرأة قالت للنبى صلى الله عليه وسلم (ان أمى ماتت ولم تحج أفيجزىء أن أحج عنها قال نعم) ولم يستفصل هل أوصت بذلك أم لا فيعم الحاليين عند الشافعية وقال أبو حنيفة ان ترك الاستفصال لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا وقد تأول امسك بابتدىء نكاح أربع منهن فى المعية واستمرعلى الاربع الاول فى الترتيب لان نكاح الخامسة ومن بعدها فاسد . قال فى شرح التنقيح : ونحن نقول انكحة الكفار كلها باطلة وانما يصحها الاسلام واذا كانت باطلة فلا تقرر الاربع فيكون من عداهن يبطل عقده والحديث لم يفصل مع انه تأسيس قاعدة وابتداء حكم وشأن الشارع فى هذا رفع البيان الى أقصى الغاية فلولا ان الاحوال كلها يعمها هذا الاختيار لما أطلق صاحب الشرع القول فيها كما لو قال صاحب الشرع : اعتقوا رقبة فى الكفارة ولم يفصل استدلالنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم التفصيل لا لان اللفظ عام بل مطلق .

قيام الاحتمال فى الافعال قل مجمل مسقط الاستدلال

هذا تفسير للمراد من عبارة الشافعى وهى وقائع الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فلا تعارض بينهما وبين قوله ترك الاستفصال فى وقائع الاحوال مع قيام

الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال الذي نظمنا في البيت قبل هذا لان الاولى محمولة على الوقائع التي فيها قول من النبي صلى الله عليه وسلم فتعم جميع الاحتمالات والثانية محمولة على الوقائع التي ليس فيها الا مجرد فعله صلى الله عليه وسلم فلا تعم جميع الاحتمالات بل هي من المجمل فان الفعل لا عموم له قاله المحشيان . ومحمل العموم في الاولى والاجمال في الثانية حيث تساوت الاحتمالات فان ترجح بعضها فالعمل بالراجح واجب اجماعا . فمن القسم الثاني الذي هو معنى قولنا قيام الاحتمال حديث مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر فانه يحتمل ان يكون لمرض وأن يكون جمعا صوريا قال المحشى واذا احتتمل كان حملة على بعض الاحوال كافيا ولا عموم له في الاحوال كلها .

وما أتى للمدح أو للذم يعم عند جل أهل العلم

يعنى : ان العام الذى سيق للمدح أو للذم أو لغرض آخر لا يصرفه ذلك عن العموم وعزاه الرهونى للاكثر واختاره ابن الحاجب . قال فى التنقيح : وذكر العام فى معرض المدح أو الذم لا يخص خلافا لبعض الفقهاء نحو « ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم » وقيل لا يعم وعزاه غير واحد للشافعى لانه سيق لقصد المبالغة فى الحث والزجر ولهذا منع التمسك بقوله تعالى « والذين يكتزون الذهب والفضة » الآية فى وجوب زكاة الطلّى وقيل يعم الا ان يعارضه عام آخر لم يسبق للمدح أو الذم فان عارضه ما ذكر احتيج الى مرجح كقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الاختين » مع قوله تعالى : « أو ما ملكت أيمانكم » فان عارضه عام غير مسوق للمدح أو الذم أو نحوهما قدم ذلك المعارض عليه لانه أقوى واذا عارضه عام سيق لذلك تساوى معه لضعف كل منهما بالخلاف فيه فلا بد من الترجيح وعلى القول الاول ينظر عند المغارضة الى المرجح على القول الاول . والثالث : اذا عارضه خاص سيق لذلك أم لا قدم الخاص عليه قياسا .

وما به قد خوطب النبى تعميمه فى المذهب السنى

يعنى : ان السنى بفتح السين اى المشهور فى مذهب مالك تعميم الخطاب الخاص بالنبى صلى الله عليه وسلم نحو « يا أيها النبى اتق الله » « يا أيها المزمّل » فيتناول الامة من جهة الحكم لا من جهة اللفظ الا ما ثبت فيه الخاصة . قال الرهونى واختلف فى تعميم القول الخاص به صلى الله عليه وسلم قول المالكية وظاهر قول مالك انه عام واحتج فى المدونة على ان ردة الزوجة مزيلة للعصمة بقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقال انكرت عائشة رضى الله عنها على من ذهب الى ان نفس التخيير طلاق بقولها خير رسول الله صلى الله عليه وسلم ازواجه فاخترته فلم يعد ذلك طلاقا مع انه ورد فيه خطاب خاص به صلى الله عليه وسلم اعنى قوله تعالى « يا أيها النبى قل لازواجك ان كنتن . . » الآيتين ومثال ما ثبتت فيه الخاصة تزويج تسع بالثناة، وقال احمد وأبو حنيفة : ان ما خوطب به النبى صلى الله عليه وسلم عام للامة ظاهرا لان أمر القدوة أمر لأتباعه معه عرفا كأمر السلطان أميرا بفتح بلد فيحمل على العموم الا بدليل خارجى يصرف ويوجب تخصيصه به قال فى الآيات البيّنات وقضية كون العموم ظاهرا والحمل عليه الا بدليل ان المراد التناول لفظا ولعل المراد التناول لفظا بحسب العرف اه . وقال الشافعية لا يتناول الامة من جهة الحكم لاختصاص الصيغة به وأجابوا عن كون أمر القدوة أمرا لأتباعه عرفا بأنه فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك .

اعلم ان محل الخلاف كما قال زكرياء ما يمكن فيه ارادة الامة معه ولم تقم قرينة على ارادتهم معه بخلاف ما لا يمكن فيه ذلك نحو « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك » وما أمكن فيه ذلك وقامت قرينة على ارادتهم معه نحو « يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » وليس من محل الخلاف أيضا ما لا تمكن فيه ارادة النبى صلى الله عليه وسلم بل المراد به الامة .

وما يعم يشمل الرسولا وقيل لا ولنذكر التفصيلا

يعنى : ان الاصح ان نحو يا أيها الناس مما ورد على لسان النبى صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة شموله له صلى الله

عليه وسلم من جهة الحكم المستفاد من التركيب كما شمله لغة فخرج ما لا يتناوله نحو يا أيها الأمة فلا يشملها بلا خلاف وقيل لا يشملها من جهة الحكم مطلقا لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره وقيل ان اقترن بنحو بلغ وقل فلا يشملها لظهوره في التبليغ والا فيشمله .

وأورد على هذا القول ان جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فيلزم ان لا يدخل في شيء منها . قال في الآيات البينات : ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالمذكور من كل وجه .

والعبد والموجود والذي كفر مشمولة له لدى ذوى النظر

يعنى : ان الخطاب بنحو يا أيها الناس يتناول شرعا ثلاثة أصناف ما يتناولهم لغة . الاول : العبد على الصحيح عند السبكي واليه ذهب كثر المالكية والشافعية والحنفية لانه من القياس لغة والاصل عدم النقل وكونه عبدا لا يصلح مانعا وانما خرجوا من خطاب الحج والجهاد بدليل منفصل وقيل لا يتناول العبيد بل يختص بالاحرار واليه ذهب بعض المالكية وبعض متأخرى الشافعية وينبنى على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء كصلاة الجمعة فقد اختلف في وجوبها عليهم وكذلك اقراره فيما يتعلق ببذنه . وحجة من قال بعدم دخولهم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » والأمة لا يلزمها ذلك وقال الرازي من الحنفية : ان كان لحق الله اندرجوا وان كان لحق آدمى لم يندرجوا . والخلاف في الفروع لا في وجوب معرفة الله تعالى ونحوها . الثانى : الكافر وقيل : لا ، بناء على عدم تكليفه بالفروع . الثالث : الموجود في زمن الوحي دون من بعدهم الا بنص أو اجماع أو قياس قال في التنقيح : وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد الا بدليل لان الخطاب موضوع للمشافهة هو تناوله لمن بعدهم لا من اللغة بل للعلم من الدين بالضرورة أن الشريعة عامة قال تعالى « لانذركم به ومن بلغ » وللإجماع على تكليفهم بما كلف به الموجودون . وقال الحنابلة : يتناولهم بالصيغة أيضا لمساواتهم للموجودين في حكمه اجماعا . وأجيب : بأن المساواة بدليل آخر وهو مستند الإجماع لا منه .

وما شمول من للانثى جنس . وفي شبهه المسلمين اختلفوا

يعنى : ان من شرطية كانت أو استفامية أو موصولة تتناول الاناث عند الاكثر . وقال امام الحرمين باتفاق كل من ينتسب للتحقيق من أرباب اللسان والاصول . وقالت ثرذمة من الحنفية لا تتناولهن فقالوا في قوله صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) لا يتناولهن فالمرأة عندهم لا تقتل بالردة . ودليل الاكثر قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى » اذ لولا تناولها للانثى وضعا لما صح أن يبين بالقسمين وقوله صلى الله عليه وسلم (من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه فقالت أم سلمة كيف تصنع النساء بذيولهن) رواه رواه الترمذى . ففهمت دخولهن في من واقرها صلى الله عليه وسلم على ذلك . وان من قال من دخل دارى فهو حر فدخل الاماء عنقن اجماعا قاله المحشى .

قوله وفي شبهه يعنى انهم اختلفوا في جمع المذكر السالم ونحوه هل يدخل فيه النساء ظاهرا ؟ قال في التنقيح : والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قاله القاضى عبد الوهاب اه . وكذا الحنابلة وصححه بعض الشافعية لان النساء شقائق الرجال في الاحكام الا ما دل دليل على تخصيصه ولان النحاة قالوا ان عادة العرب اذا قصدت الجمع بين المذكر والمؤنث ذكروا الجمع بصيغة المذكر ولا يفردون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين ، وفعلوا ، وافعلوا . والاصح عند السبكي ان جمع المذكر السالم ونحوه لا يدخل فيه النساء ظاهرا وانما يدخلن فيه بقريئة تغليب الذكور وبعدم دخولهن فيه قال القاضى والبايجى من المالكية وأكثر الاصوليين واختاره ابن الحاجب لقوله تعالى « ان المسلمين والمسلمات » الآية ولا نزاع في الصيغة المختصة بالذكور بحسب المادة نحو الرجال فلا تتناول اتفاقا ولا فيما هو موضوع للذكور والاناث مثل الناس ومن وانما النزاع فيما هو بحسب المادة موضوع لهما وبحسب الصيغة موضوع للذكور خاصة وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر

ومبنى على قيام القرينة ومن المتنازع فيه نحو صوام وقوام من
جموع التكسير بخلاف صوم وقوم فإنه لا يخص المذكور قال ابن مالك:
وفعل لفاعل وفاعلة وصفين نحو عاذل وعاذلة

ومثله الفعال فيما ذكرا

فعلى عدم الدخول لو وقف على بنى زيد لا تدخل فيه البنات
والخلاف في ظهور التناول لا في صحته وإذا أطلق اللفظ عليهما فهل هو
حقيقة فيهما كما يدل عليه قول العضد كغيره أو مجاز خلاف قوله جنف
بالتحريك يعنى انه ليس ميلا عن الصواب .

وعمم المجموع للانواع اذا بمن جر على نزاع
كمن علوم الق بالتفصيل للفقه والتفسير والاصول

يعنى : انه اذا اجتمعت صيغة تبعيض مع جمع معرف باللام أو
بالاضافة أو ذى حصر كاسماء العدد فالذى عليه الجمهور وجوب حمل
الجمع على جميع أنواعه نظرا لمدلول العام من انه كلية واسم العدد
عام في المعنى . وان كان لا يسماه اصطلاحا فقولته تعالى « خذ من
أموالهم صدقة » يقتضى الاخذ من كل نوع من مال كل واحد وقيل
يقتضى الاخذ من نوع واحد من مال كل واحد واختاره ابن الحاجب
والقرافى فصيغة التبعيض تبطل عموم صيغة العموم في ذلك الحكم
المتبعض لان من للتبعيض وهو يصدق ببعض مدخولها وهو نوع واحد
وأجيب بأن التبعيض في العام أن يكون باعتبار كل جزء من جزئياته
وينبنى على الخلاف ما لو شرط على المدرس ان يلقى كل يوم ما تيسر
من علوم ثلاثة وهى التفسير والفقه والاصول هل يجب عليه أن يلقى
كل يوم من كل واحد منها أو يكفيه أن يلقى من واحد منها .

والمقتضى أعم جل السلف كذاك مفهوم بلا مختلف

جل : فاعل أعم ومختلف بفتح اللام بمعنى اختلاف يعنى : ان
المقتضى قال جل السلف أى أكثر المالكية والشافعية بعمومه كما حكاه
عنهم القاضى عبد الوهاب والمقتضى بكسر الصاد كلام يتوقف صدقه

أو صحته على تقدير أحد أمور يسمى ذلك الواحد مقتضى بفتح الضاد فإنه يعم تلك الأمور حذرا من الاجمال وقال ابن الحاجب والغزالي وغيرهما أنه لا يعمها لاندفاع الضرورة بواحد منها ويكون مجملا بينها يتعين بالقرينة ، قوله كذلك مفهوم يعنى انه لا خلاف في عموم المفهوم موافقة كان أو مخالفة نحو « فلا تقل لهما أف » « ان الذين ياكلون أموال اليتامى ظلما » الآية . نقلهما العرف الى تحريم جميع الايذاءات والاتلافات ونحو قوله صلى الله عليه وسلم « مظل الغنى ظلم » أى بخلاف مظل غيره والحاصل ان اللفظ الدال على مفهوم الموافقة والمخالفة صار عاما فيهما بواسطة العرف فى الاول وبواسطة العقل فى الثانى والخلاف فى ان المفهوم مطلقا لا عموم له لفظى .

ما عدم العموم فيه أصح (أى من العموم)

منه منكر الجموع عرفا وكان والذى عليه انعطفا

يعنى : ان الجمع المنكر فى الاثبات نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام على الاصح وهو مذهب الجمهور فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لان اداة العموم هى لام التعريف أو الاضافة قال القرافى ولحصول الاتفاق أيضا على انه لو قال عندى دراهم لم يلزمه أكثر من ثلاثة ولو حلف ليتصدقن بدراهم تصدق بثلاثة وكذلك الوصية والنذر وحمله الجبائى من المعتزلة على العموم لانه حمل له على جميع حقائقه فهو أولى . قال فى شرح التنقيح : جوابه ان حقيقته واحدة وهى القدر المشترك بين المجموع واما أفراد المجموع فهى محال حقيقته لا انها حقائقه فقوله جميع حقائقه كلام باطل . ويتفق مع الجمهور اذا منع مانع نحو رأيت رجالا فعلى أقل الجمع .

قوله وكان يعنى ان الاصح فى كان فى الاثبات انها ليست صيغة عموم وأخرى غيرها من الافعال كالنكرة المثبتة الا أن تكون مسوقة للامتنان فانها تعم كقوله تعالى « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » كما ذكره القاضى وغيره نحو (كان يجمع بين الصلاتين فى السفر) لا يعم أقسامه من جمع التقديم والتأخير وكذا الفعل المثبت بدون كان كحديث بلال انه صلى الله عليه وسلم (صلى داخل الكعبة) اذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضا ونفلا . والجمع الواحد فى وقتين وقيل يعمان ما ذكر حكما لا لفظا اذ ليس اللفظ نسا ولا ظاهرا فى تناول ما ذكر دفعه لكنه لما صدق بكل منهما واحتمله اثبت الحكم لهما جميعا وهل تفيد كان مع المضارع التكرار لغة ؟ وهو قول القاضى وظاهر كلام ابن الحاجب أو تفيد عرفا لا لغة وهو عن عبد الجبار المعتزلى أو لا تفيد لغة ولا عرفا وظاهر كلام المحصول اختياره أقوال . والتحقيق عند الكمال بن

الهمام وفاقا لسعد الدين التفتازانى ان المفيد للاستمرار لفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى هو التكرار غير العموم لانهما لعموم فى الانواع وغاية ما يفيد التكرار العموم فى الازمان وليس الكلام فيه بل فى عموم الفعل لاقسامه وجهاته قاله فى الآيات البيئات عن العصد . قوله والذى عليه انعطفا يعنى : ان الاصح فى الذى عطف على العام عدم العموم قال فى التنقيح : والعطف على العام لا يقتضى العموم نحو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » فهذا الضمير لا يلزم أن يكون عاما فى جملة ما تقدم فان العطف معناه التشريك فى الحكم الذى سيق الكلام لاجله فقط اه . قال فى الشرح الضمير خاص بالرجعيات لان وصف الاجنبية بالازواج انما هو فيهن واذا كان ضمير العام خاصا هل يتعين ان يكون المراد بالعموم الاول ما أريد بالضمير فقط لان القاعدة استواء الظاهر والمضمر فى المعنى أو يحمل الظاهر على عمومه لان صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص لانعتقاد الاجماع على استواء الزوج والاجنبى فى البائن هذا هو الصحيح لان الاصل عدم التخصيص فلا يكون الظاهر خاصا ولا المضمر عاما اه . وقالت الحنفية ان العطف على العام يوجب العموم فى المعطوف لوجوب مشاركة المعطوف عليه والمعطوف فى الحكم وصفته . قلنا فى الصفة ممنوع .

وسائر حكاية الفعل بما منه العموم ظاهرا قد علما

سائر بالرفع معطوف هو وحكاية بحذف العاطف على منكر والعموم مبتدا خبره جملة علم مبنيا للمفعول ونصب ظاهرا على الظرفية يعنى : ان من الاشياء التى عدم العموم فيها أصح لفظة سائر . قال فى التنقيح: قال القاضى عبد الوهاب ان سائرا ليست للعموم فان معناها باقى الشئ لا جملته وقال صاحب الصحاح وغيره من الادباء انها بمعنى جملة الشئ وهو ماخوذ من سور المدينة المحيط لا من السور الذى هو البقية فعلى هذا يكون للعموم وعلى الاول الجمهور والاستعمال اه . قوله حكاية الفعل . الخ هذه المسألة تترجم بحكاية الصحابى فعلا بلفظ ظاهره العموم نحو قوله نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وقضى بالشفعة للجار ، وحكم بالشاهد واليمين . فلا يعم عند الاكثر كل غرر وكل جار

وكل شاهد لان الحجة في المحكى لا في الحكاية . وقيل يعم وهو الذى اختاره الفهرى ونصره ابن الحاجب وغيره واستدلوا له بأنه عدل عارف باللغة والمعنى ، فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره أو قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية فان هذا الاحتمال وان كان منقدها فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضروراته فيؤدى الى ترك الظاهر وجوابه ان ظهور علمه وعدالته انما يقتضى ظهور العموم فى اعتقاده لا فى الواقع والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع فى ظننا لا باعتبار ظن الراوى . وانتصر القرافى للعموم فقال فى شرح التنقيح : هذا الموضع مشكل لان العلماء اختلفوا فى رواية الحديث بالمعنى فان منعناها امتنع هذا الفصل لان قول الراوى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قلنا بجوازها فمن شرطها ان لا يزيد اللفظ الاول فى معناه ولا فى جلائه وخفائه فاذا روى العدل بالمعنى بصيغة العموم فى قوله الغرر تعين ان يكون اللفظ المحكى عاما والا كان ذلك قدحا فى عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاما والمقرر انه عدل مقبول هذا خلف فلا يتجه قولنا : الحجة فى المحكى لا فى الحكاية بل الحجة فيهما لاجل قاعدة الرواية بالمعنى اه . ولا يقال نحو قضى بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل ولا من حكاية القول لأننا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل قاله فى الآيات البيئات ولهذا قال امام الحرمين فى الورقات : ولا يجوز دعوى العموم فى الفعل وما يجرى مجراه اه . ومثلوا الثانى بالقضاء بالشفعة .

تبيينه : حكى ابن رشد خلافا بين العلماء فى قوله صلى الله عليه وسلم (من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه) هل يحتاج سلب القتل الى تنفيذ الامام بناء على ان الحديث حكم فلا يعم أو لا يحتاج اليه بناء على انه فتوى ؟ وكذا قوله لهند خذى منه ما يكفيك وولدك بالمعروف فيه خلاف هل هو حكم فلا يعم أو فتوى ؟ قال فى التكميل :

وفي حديث هند الخلاف هل حكم يخصها أو افتاء شمل
خطاب واحد لغير الحنبلي من غير رعى النص والقيس الجلي

خطاب مرفوع عطف على منكر يعنى : ان خطاب الواحد نحو
افعل كذا الاصح انه لا يعم والمراد بالخطاب الكلام المخاطب به وليس
المراد العموم المصطلح بل مطلق التناول والواحد يشمل المرأة
وكذا خطاب الاثني والجماعة المعنية فكل من الخطابات لا يتناول الامة
عند الجمهور للقطع بأن خطاب الواحد لا يتناول غيره لغة قال حلولوا :
نعم قد يعم الحكم بقياس أو نص يدل على مساواة
الجميع نحو حكمى على الواحد حكمى على الجميع وذهبت
الحنابلة الى أن خطاب الواحد وما في معناه يعم
الامة عادة لجريان العادة بخطاب الواحد واردة الجميع فيما يتشركون
فيه قلنا : مجاز يحتاج الى قرينة قال فى الآيات البيئات : اعلم ان
حديث حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا
اللفظ ولكن روى الترمذى وقال حسن صحيح والنسائى وابن ماجه
وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم فى مبايعة النساء انى لا أصافح
النساء وما قولى لامرأة واحدة الا كقولى لمائة امرأة اه . وحجة
الحنابلة مع ما ذكر حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وأجيب :
بأنه ان صح محمول على أنه حكمى على الجماعة بالقياس لا ان خطاب
الواحد خطاب الجميع .

التخصيص

وهو لغة الافراد قاله الابيارى . وهو مصدر خصص بمعنى خص
فالتضعيف هنا بمعنى أصل الفعل دون دلالة على التكتيثر الذى تقيده
هذه الصيغة غالبا .

قصر الذى عم مع اعتماد غير على بعض من الافراد

يعنى : ان التخصيص اصطلاحا هو قصر العام على بعض أفراده
بأن لا يراد منه البعض الآخر بالحكم وذلك القصر على بعض الافراد لابد
أن يكون مع اعتماد على غير ، أى دليل يدل على التخصيص .

والتخصيص يدخل العام سواء كان عمومه باللفظ أو العرف أو
العقل والعام بالعرف كاللفظ الدال على مفهوم الموافقة وبالعقل كاللفظ
الدال على مفهوم المخالفة .

وقولنا بأن لا يراد منه البعض الآخر لا فرق فيه بين أن يكون انتفاء
ارادته باعتبار الحكم فقط دون التناول وهو العام المخصوص أو باعتبارهما
معا وهو العام المراد به الخصوص .

واعترض تعريف التخصيص بما ذكر بأنه غير مانع لشموله فقصره
بعد دخول وقت العمل به مع انه نسخ لا تخصيص كما سيأتى وأجيب بأن
التعريف بالاعم اجازة المتقدمون .

جوازه بواحد فى الجمع أتت به أدلة فى الشرع

يعنى : ان التخصيص يجوز أن ينتهى الى الواحد فى الجمع لان
التحقيق والصحيح ان أفراده آحاد لا جماعات بدليل ان الجمع كثيرا ما
يطلق ويراد به الواحد . قال فى التتحيح : ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق
القاضى عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع أهل السنة فى ذلك فى من

وما ونحوهما اه . أى من أسماء الشروط والاستفهام والمراد الامام الرازى وهو شافعى ودليل التخصيص الى الواحد قوله تعالى : « أم يحسدون الناس » أى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد جاز التخصيص فى اسم الجمع المساوى للجمع وكذا قوله « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم » المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعى وبالثانى أبو سفيان وقيل الناس فى الآية الاولى العرب والناس القائلون فى الآية الثانية وفد عبد القيس واذا جاز تخصيص الجمع الى الواحد فأحرى المفرد .

وموجب أقله القفال والمنع مطلقا له اعتلال

القفال : بتشديد الفاء مبتدا خبره موجب وأقله مفعوله يعنى ان القفال قال : ان لفظ العام ان كان جمعا كالمسلمين فلا بد من ابقاء أقل الجمع اثنين كان أو ثلاثة وفى معنى الجمع اسم الجمع كقوم ونساء ورهط ووجه وجوب أقل الجمع عنده فى الجمع المحافظة على معنى الجمعية معتبرة فى الجمع قال المحشى : هذا فى العام المخصوص اما العام المراد به الخصوص فيجوز ان يراد به واحد وان كان لفظ العام جمعا كما ينبىء عنه تمثيل الشارح فيما بعد وغيره بقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس » أى نعيم ابن مسعود الاشجعى قال فى الآيات البيّنات : لكن لا بد من فرق واضح من جهة المعنى اه . وقد أفاد كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فى الاستثناء حيث قالوا يجوز أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا اما ان لم يكن لفظ العام جمعا فالتخصيص الى الواحد عند القفال جائز .

قوله والمنع الخ يعنى ان القول بامتناع التخصيص الى الواحد سواء كان لفظ العام جمعا أو لا وان غاية جوازه ان يبقى أقل الجمع له اعتلال أى ضعف وأحرى بالضعف القول بمنع التخصيص الا أن يبقى غير محصور واصل هذا القول لابی الحسين المعتزلى . قال فى المحصول ومنع أبو الحسين ذلك الانتفاء فى التخصيص الى الواحد فى جميع الفاظ العام وأوجب أن يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الأصح وكذا صححه البيضاوى واختلفوا فى تفسير هذا الكثير الذى يجب ابقاؤه

ففسره ابن الحاجب بأنه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص قال الكمال ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره السبكي بأن يكون غير محصور ومقتضاه اطلاق المنع اذا كانت أفراد العام محصورة في الواقع كرجال البلد وهم مائة مثلاً قاله في الآيات البيئات .

أقل معنى الجمع في المشتهر الاثنان في رأى الامام الحميرى
ذا كثرة أم لا وان منكرها والفرق في انتهاء ما قد نكرا

يعنى : ان الاثنين هما أقل معنى الجمع الحقيقى وما في معناه من ناس وجيل ورهط وقوم ونحوها في رأى أى مذهب الامام الحميرى أعنى مالكا قال في التنقيح : قال القاضى أبو بكر : مذهب مالك ان أقل الجمع اثنان ووافق القاضى على ذلك الاستاذ أبو الحسن وعبد الملك بن الماجشون من أصحابه وعند الشافعى وأبى حنيفة ثلاثة وحكاه القاضى عبد الوهاب عن مالك اهـ ومن أدلة الاول « وأطراف النهار » « ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما » وليس لهما الا قلبان وأجيب بأن ذلك مجاز لتبادر الزائد على الاثنين دونهما الى الزمن ومن أدلته أيضا قوله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فما فوقهما جماعة) وأجيب بأن معناه لهما فضلا الجماعة فالمراد الحكم الشرعى لا اللغوى لانه عليه السلام انما بعد بيان الشرعيات وينبنى على الخلاف الايصاء بدراهم لزيد وكذا الاقراء هل تلزم ثلاثة أو اثنان وكذا الخلاف بين ابن عباس رضى الله تعالى عنهما والامام مالك في قوله تعالى « فان كان له اخوة فلأمه السدس » حملة مالك وقاطبة العلماء على ان المراد بالاخوة الاثنان فصاعدا فيجب ان الأم للسدس بناء على ان أقل مسماه اثنان وحملة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما على ان المراد الثلاثة فأكثر فلا يحجبها اثنان للسدس وحجة القول بالثلاثة تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا كان أو ظاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقية والحق عند الاصبهائى في شرح المحصول وعند السعد التفتنا زانى في التلويح على التنقيح ان كون أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لا فرق فيه بين جمع القلة والكثرة قال التفتزاني : لم يفرقوا في هذا المقام يعنى مقام التعريف المفيد للعموم بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي بمعنى

ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه يختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات . قال الدماميني يريد ان العلماء لم يفرقوا بين اقتلوا المشركين وبين اكرم العلماء مثلا حيث جعلوا كلا منهما شاملا لثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب الظاهر في هذه الحالة على ان التفريق بينهما حال كونهما منكرين انما هو في جانب الزيادة وحاصله ان الجمعين متفقان باعتبار المبدأ مفترقان باعتبار المنتهى فمبدأ كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة وبهذا التقرير لا تحتاج ان تقول في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع الكثرة بجمع القلة اه . وفي حواشى التلويح الخسروية ما لفظه : وجه عدم التفرقة ان كلامهم في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر اه . فتحصل انهما اذا كانا للعموم لا فرق بينهما باعتبار المبدأ والمنتهى واذا كانا منكرين افترقا فى المنتهى ، فمنتهى جمع القلة العشرة ولا منتهى لجمع الكثرة والى هذا أشرنا لقولنا : والفرق في انتهاء ما قد نكرا . وقد أشكل على القرافى نحو عشرين سنة وهو يورد السؤال على الفضلاء ولم يحصل له ولا لهم جواب . وسبب الاشكال انه ان فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع التى هى جيم وميم وعين امتنع اثباته في غيرها وان كان في كل ما يسمى جمعا ، وصيغ الجموع قسمان : جمع قلة وجمع كثرة ، وقد اتفق النحاة على ان جمع القلة موضوع بالعشرة فما دونها الى الاثنى أو الثلاثة ، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة فان استعمل كل مكان الآخر كان مجازا ، ونقول ان كان موضوع الخلاف جمع الكثرة لم يستقم لان جمع الكثرة أقله على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة انما يكون فيهما مجازا والبحث في المسألة ليس على المجاز وان كان الخلاف في جمع القلة لم يستقم أيضا لانهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة فدل على ان مرادهم عدم حصر المسألة في جمع القلة اه . قوله في رأى الامام جواب عن سؤال دل عليه قوله

المشتهر فكأنه قيل في أى رأى اشتهر فقال في مذهب الامام مالك رحمه الله تعالى .

وذو الخصوص هو ما يستعمل في كل الافراد لدى من يعقل

يعنى : ان الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به المخصوص هو ان الاول مستعمل في كل افراده لكن عمومه مراد من جهة تناول اللفظ لجميع افراده لا من جهة الحكم لان بعض الافراد لا يشملها الحكم نظرا لمخصص . قال الزركشى ان البحث عن التفريق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون ، وقد كثر بحث المتأخرين فيه كسبكي ووالده الشيخ الامام .

وقد استشكل في الآيات البيّنات قول السبكي: والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما كيف جزم بهذا مع حكايته الخلاف بأنه حقيقة أو مجالا لان مقتضى استعماله في جميع الافراد انه حقيقة لانه اللفظ المستعمل في الموضوع له ، وهذا كذلك وأجاب بأن كون عمومه كذلك بهذا المعنى شيء ذهب اليه تبعا لوالده لا منقول عن الاصوليين لانهم لم يتعرضوا للفرق بينهما فما ذكر السبكي اختيار له لا ينافي اختلاف الاصوليين في ذلك لجواز أن لا يوافق جميعهم أو بعضهم المصنف ووالده فيما ذكر اه . بتلخيص .

وما به الخصوص قد يراد جعله في بعضها النقاد

النقاد : فاعل جعل وهو جمع ناقد والنقد في الاصل تمييز الجيد من الرديء ، يعنى ان السبكي ووالده جعلوا أى اعتقدا في العام المراد به الخصوص انه مستعمل في بعض افراده فليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما بل هو كلى من حيث انه له أفراد في أصل الوضع اكن استعمل في جزئى أى بعض من تلك الافراد كان البعض واحدا أو أكثر . - مثال الواحد : « الذين قال لهم الناس » أى نعيم ، ومثال الثانى « أم يحسدون الناس » أى العرب على تأويل . وفرق غير السبكيين بأن قرينة العام المخصوص لفظية والثانى عقلية قاله زكرياء .

والثاني اعز للمجاز جزما

يعنى : ان العام المراد به الخصوص مجاز اتفاقا لاستعماله في غير موضوعه الاصلى الذى هو كل الافراد . واستشكل في الايات البيئات القطع بمجازيته والاختلاف في مجازية العام المخصوص فأى فرق بين العام المستعمل في جزئى وبين العام الذى انتهى تخصيصه الى جزئى اذ كلاهما في المعنى أريد به بعض المعنى وقصر الحكم عليه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف في مجازية الثانى غير ظاهر الا أن يفرق بأنه في العام المخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذى أريد به الخصوص وأيده بكلام العضد وعلاقة هذا المجاز الجزئية والكلية .

وذاك للاصل وفرع ينمى

بالبناء للمفعول يعنى ان العام المخصوص نماء الاكثر لفرع الحقيقة وهو المجاز مطلقا لاستعماله في بعض ما وضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص انما كان حقيقيا لمصاحبتة البعض الآخر وعزاه القرافى لبعض المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنفية واختاره ابن الحاجب والبيضاوى والصفى الهندى ونصره الكمال بن الهمام وقال السبكي : الاشبه حقيقة أى في البعض الباقي بعد التخصيص وفاقا للشيخ الامام والحنابلة وكثير من الحنفية وأكثر الشافعية وعزاه القرافى لبعض المالكية لان تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك تناول حقيقيا اتفاقا فليكن هذا تناول حقيقيا أيضا وأجيب من جهة الاكثر بأنه كان يتناوله مع غيره والان يتناوله وحده وهما متغايران لان الشئ مع غيره غير لا مع غيره فقد استعمل في غير ما وضع له قال في الآيات البيئات ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بأن ما كان من تناوله مع غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة ولهذا كانت دلالتة على كل فرد مطابقة اه . وقال القاضى ان خص بما لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية فهو حقيقة وان خص بما يستقل من سمع أو عقل فهو مجاز لان ما لا يستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر الى ما لا يستقل فقط فقولك اكرم بنى تميم العلماء عام في العلماء من بنى تميم

فقط وقال أبو بكر الرازي من الحنفية حقيقة ان كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصية العموم والا فمجاز قال العضد: قال أبو بكر الرازي: معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما ومنع العضد كون معناه ذلك بل معناه تناوله لجميع ما يصلح له وكان للجميع وقد صار للبعض والبعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشأ اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغة اه . قال في الآيات أى لان تقريره انما هو في لفظ العموم لا في الصيغ التي للعموم والبحث انما هو في الصيغ قال السعد : هذا من باب اشتباه العارض بالمعروض اه . وقال امام الحرمين : حقيقة ومجاز باعتبارين : تناوله والاقتصار عليه ، وقال عبد الجبار من المعتزلة : ان خص باستثناء كان مجازا ، وان خص بغيره كالصفة والشرط فهو حقيقة . ونقل هذا القول عن القاضي وقيل مجاز ان خص بغير لفظ كالعقل بخلاف اللفظ فالعموم بالنظر اليه فقط .

ثم المحاشاة وحصر القصد من آخر القسمين دون جحد

الجحد : بفتح فسكون انكار الشيء مع علمه والمحاشاة اخراج الحالف شيئا يتناوله لفظه بالنية دون اللفظ فلذلك يانت عاما مرادا به الخصوص كقصر القصد أى التخصيص بالنية دون لفظ . قال القرافي : المحاشاة هى التخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان فليست المحاشاة شيئا غير التخصيص اه . يعنى أن التخصيص بالنية لكن يشكل اتحادهما باطلاق أهل المذهب فى النية المخصصة انها لا تقبل مع المرافعة حيث خالفت ظاهر اللفظ . وقالوا فى الحلال عليه حرام تقبل المحاشاة ولو قامت البيينة وجوابه ما قاله الشيخ مصطفى التلمسانى من تخصيص المحاشاة بالحلال عليه حرام لكن قال شيخنا البنانى : انه لم يقم له دليل على ذلك التخصيص والصواب كما يدل عليه كلام الباجى ان المحاشاة قاعدة مطردة فى كل محلوف باى لفظ كان دون المحلوف عليه فيجرى فيه التفصيل فى تخصيص النية المعروف .

ووجهه الباجى بأن ما يحلف به لا يقتضى الاستيعاب لان أصل الإيمان هو اليمين بالله تعالى وهو مبنى على التخصيص وكذا لو قال

الحالف على الطلاق لجاز أن يقول أردت واحدة والمحلوف عليه يقتضى الاستيعاب لانه اذا حلف لا كلمت رجلا عمل على العموم وأجرى أى الباجى اخراج العتق المعين بالنية من الايمان اللازمة على الخلاف فى محاشاة الزوجة من الحلال عليه حرام قال ابن رشد فى سماع أصبغ القياس ان لا يصدق القائل الحلال عليه حرام ان ادعى محاشاة زوجته مع قيام النية لادعائه خلاف ظاهر لفظه كحالف لا أكلم زيدا وقال نويت شهرا وتصديقه فى الزوجة استحسان لمراعاة الخلاف فى أصل اليمين اه . قال شيخنا البنائى فانظر قوله لمراعاة الخلاف فى أصل اليمين فانه ربما يفيد قبول النية فى أصل كل يمين اه . فعلى هذا تكون المحاشاة فى المحلوف به فقط وذلك تخصيصا أيضا وهو مقبول مطلقا واما فى المحلوف عليه فتخصيص فيه التفصيل ولا يسمى فى اصطلاح الفقهاء محاشاة وان كان يسماها لغة والذى افاده ابن محرز ومن تبعه ان المحاشاة قاعدة مضطردة فى المحلوف به والمحلوف عليه وعليه يصير الاشكال كالحجارة أو أشد قسوة اللهم الا أن يقال ان ابن محرز واتباعه من القائلين ان اليمين على نية الحالف بالله أو غيره حلف على وثيقة حق أم لا ووثيقة حق ما يتوثق به المحلوف له من الحالف فى حق له عليه فلا فرق عندهم بينهما فى الاحكام فظهر الاتحاد .

واعلم ان نية التخصيص والعزل تنفع على المشهور ووقعت أو لا أو فى الاثناء قال ابن رشد وهى بعدها أى بعد اليمين ولو وصلت بها لغو بخلاف الاستثناء اه . وقول خليل الا أن يعزل فى يمينه أو لا مقابل المشهور فالصواب حذف أو لا كما قاله المحققون وعلى قول خليل اذا حدثت له المحاشاة فى اثناء الكلام لم تدفعه قال الحطاب الا أن يلفظ بها كالاستثناء ولو أدخله أولا بقلبه لم ينفعه اخراجه بلفظه اه . يعنى أدخله فى الحكم لا فى تناول اللفظ فقط وآخر القسمين وهو العام المراد به الخصوص .

وشبه الاستثناء لأول سما واتحد القسمان عند القدما

يعنى : ان شبه الاستثناء من كل مخصص متصل قرينته لفظية سما أى ظهر عندهم لأول أى العام المخصوص والقسمان اللذان هما العام المخصوص والعام المراد به الخصوص متحدان عند المتقدمين من

أهل الأصول كما يظهر من عدم تعرضهم للفرق بينهما وإنما فرق بينهما المتأخرون كالسبكي ووالده فكل من القسمين عند الأقدمين عام مخصوص وعام مراد به الخصوص .

وهو حجة لدى الأكثران مخصص له معينا يبين

يعنى : ان العام الذى دخله تخصيص حجة عند الأكثر ان كان مخصصه بكسر الصاد معينا بفتح الياء نحو اقتلوا المشركين الا أهل الذمة لاستدلال الصحابة به من غير نكير بخلاف الا بعضهم اذا ما من فرد الا ويحتمل أن يكون هو المخرج فالمخصص بمبهم ليس بحجة اتفاقا خلافا للسبكي في جعله مذهب الأكثر الاحتجاج به مطلقا ثم قال وقيل ان خصص بمعين خلاف ما يظهر من كلام الأمدى وابن الحاجب وبه صرح الرهونى والقرافى : أن الخلاف انما هو في التخصيص بالمعين وقال الامام الرازى المختار انه ان خص تخصيصا مجملا يجوز التمسك به قال القرافى وهذا يوهم ان هذا المذهب قال به أحد ولا أعلم فيه خلافا ولا يمكن العمل مع كون البعض حراما والبعض مباحا . وفى جواز العمل بالعام المخصص أقوال ذكرها فى جمع الجوامع لم أظفر بعزو شىء منها لاحد من أهل المذهب الا ما ذكر فى النظم .

وقس على الخارج للمصالح ورب شيخ لامتناع جانح

يعنى : ان القاضى اسماعيل من المالكية وجماعة من الفقهاء أوجبوا القياس على الخارج من العام بمخصص للمصلحة التى هى تكثير الاحكام فاذا استثنى الشارع صورة الحكمة ثم وجدت صورة أخرى تشاركها فى تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا للحكم وأيضا فان ابقاء اللفظ على عمومته اعتبار لغوى ومراعاة المصالح اعتبار شرعى والشرعى مقدم على اللغة قاله فى شرح التنقيح ومذهب الأكثر منع ذلك القياس واليه الاشارة برب التكثرية فى قولنا ورب شيخ الخ .. لان القياس عليه يقضى الى تكثير مخالفة الاصل كما لو خرج منع بيع البر متفاضلا من قوله تعالى « وأحل الله البيع » فهل يجوز قياس الارز عليه بجامع القوت والادخار عندنا أو بجامع الطعم عند الشافعية أو الكيل عند الحنفية خلاف .

المخصص المتصل

المخصص عرفا : الدليل المفيد للتخصيص وفي الاصل المتكلم بالتخصيص والمتصل هو ما لا يستقل من اللفظ بنفسه بأن يقارن العام معنى بأن يحتاج الى مقارنته لعدم تأتى انفراده عنه فيخرج ما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة .

حروف الاستثناء والمضارع
من فعل الاستثناء وما يضارع

أى : من المخصص المتصل حروف الاستثناء مثل الا وسوى وغير وخلا وعدا اذا جرا مدخولهما وكذلك الفعل المضارع من الاستثناء كاستثنى وكذلك ما يضارع المضارع أى يشابهه من الماضى كخلا وعدا اذا نصبا ويكون المستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد وقيل مطلقا فقول القائل الا زيد عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثانى ، لغو على الاول ، واذا قال الله تعالى « اقتلوا المشركين » فقال النبى صلى الله عليه وسلم متصلا به (الا أهل الذمة) فالذى رجح القاضى والصفى الهندى انه من المخصصات المنفصلات وجعله فى المحصول محل تردد وقال المحلى انه استثناء قطعاً أى اتفاقاً وانه متصل لانه ذكره فى الكلام على استثناء المقتصد قال شهاب الدين عميرة ولعل هذا على القول بأنه لا يجوز له الاجتهاد . قال فى الايات البيئات لكن الظاهر عدم اختصاصه بالتول المذكور لان اجتهاده على القول بجوازه لا يكون الا مطابقا للحق ولا يقر الا ما هو الحق منه على الخلاف فى المسألة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ فى المعنى فالاستثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه اه .

فائدة : الاستثناء مأخوذ من الثنى كالضرب وزنا والثنى : العطف تقول تثيت الحبل اذا عطفت بعضه على بعض وقيل من ثنيتيه على الشئ صرفته عنه قاله زكرياء .

والحكم بالنقيض للحكم حصل
لما عليه الحكم قبل متصل

الحكم الاول مبتدأ وبالنقيض متعلق به أى بنقيض الحكم وحصل
فاعله ضمير الحكم بالنقيض وهو صفة الحكم ولما بكسر اللام متعلق
بحصل والحكم بعده مبتدأ نعت بقبل وعليه خبره وهو متعلق بواقع
محذوفا والجملة صلة ومتصل خبر الحكم الاول يعنى أن الاستثناء
المتصل هو أن تحكم بنقيض ما حكمت به أولا على جنس ما حكمت
عليه أولا قاله فى التنقيح وغيره منقطع يعنى أن غير المتصل منقطع
وهو أن تحكم على غير جنس ما حكمت عليه أولا أو بغير نقيض ما
حكمت به أولا قال فى التنقيح فان قوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى » منقطع على الاصح مع أن المحكوم عليه بعد الا
هو المحكوم عليه أولا وكذلك قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة » الآية وانما كان منقطعا فى الآيتين للحكم
فيهما بغير النقيض فان نقيض لا يذوقون فيها الموت يذوقون فيها
الموت ولم يحكم به بل بالذوق فى الدنيا ونقيض لا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل كلوها بالباطل ولم يحكم به وعلى هذا الضابط تخرج
أقوال العلماء فى الكتاب والسنة ولسان العرب هـ . باختصار قال فى
شرحه فيكون الانقطاع على قسمين تارة يحصل بسبب الحكم على
غير الجنس نحو رأيت اخوتك الا ثوبا وتارة بسبب الحكم بغير النقيض
نحو رأيت اخوتك الا زيدا لم يسافر هـ .

ومعنى الآية الاولى : لا يدركون الموتة الاولى قائمة بهم فى الجنة بل كان
ذلك فى الدنيا .

.. ورجما

جوازه وهو مجازا واضحا

ببناء رجم للمفعول يعنى أن الصحيح جواز وقوع الاستثناء
المنقطع فى لسان العرب وحكى الباجى عن ابن خويز منداد من المالكية
منع وقوعه ونحوه لابن رشد فى المقدمات واختار القاضى عبد الوهاب

ان المنقطع مجاز والاستثناء حقيقة في المتصل لتبادره الى الذهن لانصراف اسم الاستثناء اليه عند الاطلاق ولا يطلق على المنقطع الا مقيدا به . وجعل محل الخلاف لفظ الاستثناء هو صريح كلام المحلى ومقتضى كلام الجماعة كالشيرازى في شرح المختصر لكن انكره التفتازانى في التلويح فقال : اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ومرادهم صيغ الاستثناء يعنى : الا وأخواتها . واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحا في القسمين بلا نزاع هـ . وما ذكره هو ظاهر كلام العضد .

فلتتم ثوبا بعد ألف درهم

للحذف والمجاز أو للندم

فلتتم جزم بلام الامر من نماه أى نسبه يعنى : ان نحو قول القائل له على ألف درهم الا ثوبا بالنصب للاضمار بناء على تقديمه على المجاز أى الا قيمة ثوب فيكون الثوب على هذا مستعملا فى موضوعه حقيقة وهذا أحد القولين عندنا ارتكب فيه الاضمار وهو خلاف الاصل ليصير متصلا بالكلام لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل . وقال القاضى انه مجاز ولعله من استعمال المقيد الذى هو هنا الاخراج من الجنس فى المطلق الذى هو مطلق الاخراج فالثوب مراد به قيمته من غير حذف بناء على الراجع من تقديمه على الاضمار والمعنى على هذين القولين واحد ، وحكى المازرى قولاً آخر انه تلزمه الالف ويعد قوله الا ثوبا ندما .

وقيل بالحذف لدى الاقرار

والعقد معنى الواو فيه جار

يعنى : ان فى مسألة له على ألف درهم الا ثوبا قولاً رابعاً بالتفصيل هو أن الاستثناء من غير الجنس يرجع فى الاقرار الى الحذف أى : الا قيمته وفى العقد يكون بمعنى الواو وكونه بمعنى الواو فى المعاملات ذكره الابيارى عن مالك وفى كتاب الصرف من المدونة اذا قلت بعثك هذه السلعة بدينار الا قفيز حنطة كان القفيز مبيعا مع السلعة لانه لو

مع الاستثناء بل ذكره أولى لانه أسهل قاله في الآيات البيئات ثم قال وأيضا لو جاز الانفصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شيء منها بجواز الاستثناء المنفصل ولم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلا لجواز استثناء يرد عليه يصرفه الى ما يصيره صادقا وبالعكس في العكس ، وقال السعد : وما يقال أنه وجبت الكفارة لكونها أنفع وثبتت أحكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء ه . أنظر دليله في الآيات البيئات .

قوله دون ما اضطرار يعنى أنه لا يجب اتصال المستثنى بالمستثنى منه عند الاضطرار الى الانفصال بتنفس أو سعال أو عطف الجمل بعضها على بعض ثم يستثنى ونحوه مما لا يعد انفصالا عادة .
قوله : وابطالن الخ يعنى أن السكوت لاجل التذكار مبطل للاستثناء قال ابن عرفة : ظاهر أقوال أهل المذهب أن سكتة التذكار مانعة مطلقا ومقابل الاصح في الاستثناء مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من جواز انفصاله الى شهر وقيل سنة وقيل أبدا وعن عطاء والحسن يجوز انفصاله في المجلس وعن مجاهد الى سنتين وقيل ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل يجوز في كلام الله تعالى بأنه لا يعيب عنه شيء فهو مراد أولا بخلاف غيره ودليل جواز الانفصال قوله صلى الله عليه وسلم (من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف) أى قال ان شاء الله وذكر المفسرون ان قوله تعالى « غير أولى الضرر » نزل بعدما قبله في المجلس والاصل فيما روى عن ابن عباس قوله تعالى « واذكر ربك اذا نسيت » أى اذا نسيت قول ان شاء الله ومثله الاستثناء واذا تذكرت فاذكره ولم يعين وقتا فاختلف آراؤه وآراء أصحاب الاقوال المذكورة . قال ابن رشد : ومن أهل العلم من شذ فأجاز الاستثناء في القلب بمشيئة الله تعالى وعلى هذا يحمل ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من اجازة الاستثناء بعد عام أنه أظهر بعد عام من الاستثناء ما كان اعتقده حين اليمين منه اذ لا اختلاف بين أحد من أهل العلم في أن الاستثناء لا بد أن يكون موصولا باليمين بل قال ابن المواز لا بد أن ينويه قبل آخر حرف من اليمين يريد من الكلام الذى تمت به اليمين هذا معنى قوله الذى يجب أن يحمل عليه كلامه ه . من البيان .

فائدة قال ابن العربي : سمعت فتاة ببغداد تقول لجارتها لو كان مذهب ابن عباس صحيحا في الاستثناء ما قال الله تعالى (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) بل يقول استثن .

وعدد مع كالا قد وجب
له الخصوص عند جل من ذهب

لما كان في الكلام الاستثنائي المتصل شبه الناقض حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفي صريحا وبالعكس في النفس والتناقض غير جائز في كلام الله تعالى وكان ذلك أظهر في العدد لنصوصيته في آحاده اضطر العلماء الى تقدير دلالة الاستثناء دون تناقض واختلفوا في ذلك على ثلاثة مذاهب فجل من ذهب أى مضى من العلماء قال ان العدد مع اداة الاستثناء يتعين كونه مرادا به الخصوص ، فالمراد بعشرة في قوله له على عشرة سبعة والا ثلاثة قرينة على تلك الارادة لا للخارج وانما قيد شبه التناقض بالاستثناء المتصل لانه لا يظهر في المنقطع نحو جاء القوم الا الحمير ولا خصوصية للاستثناء دون سائر المخصصات المتصلة فقولك مثلا أكرم بنى تميم ان جاءوك فيه شبه التناقض حيث يثبت غير الجاءى منهم في ضمن بنى تميم ثم ينفي بمضمون الشرط .

وقال بعض بانتما الخصوص

يعنى : ان القول الثانى قول القاضى القائل ان له على عشرة الا ثلاثة مثلا معناه بازاء اسمين مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة ولا نفى أصلا على هذين القولين فلا تناقض فالاستثناء على هذا القول ليس بتخصيص . والقول الثالث أن المراد بعشرة في قولك مثلا له على عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت الثلاثة بقولك الا ثلاثة فاسند لفظا الى العشرة ومعنى الى السبعة فكأنه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس في ذلك الا اثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض وهذا القول اختاره ابن الحاجب وتاج الدين السبكي لموافقته لما أجمع عليه النحاة من أن الاستثناء اخراج وعلى

هذا القول الثالث يحتمل كون الاستثناء تخصيصاً نظراً الى الحكم لانه للعام فى الظاهر والمراد الخصوص وكونه ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما عند الافراد قاله العُضد . وكون الاستثناء لا نفى فيه أصلاً مخالف لمذهب الجمهور من أن الاستثناء من الاثبات نفى وجوابه عندى انه نفى بالنسبة لمستثنى منه قبل النطق به ، وليس بنفى بالنسبة الى مراد المتكلم وخلاصة الكلام .

والظاهر الابقاء من النصوص

معناه : ان الذى يظهر لى من النصوص ، أى المذاهب الثلاثة المذكورة فى الاستثناء ان المستثنى مبقى على الملك لا مشترى لان عشرة الا ثلاثة عند الاكثر عام مراد به الخصوص وعند القاضى بمعنى سبعة وعلى المختار فالعشرة وان أريد بها جمع الافراد فالعموم مراد تناوولا لا حكماً خلافاً لما عند حلولو من أن المستثنى مبقى على قول القاضى مشترى على المختار .

والمثل عند الاكثرين مبطل

ولجوازه يدل المدخل

يعنى : ان استثناء المثل مبطل للاستثناء ويدل على جوازه على أحد القولين كلام المدخل لابن طلحة الاندلسى منا . وقال الرهونى : وقع للخمى من أصحابنا ما يقتضى صحته فعنده لو قال : انت طالق واحدة الا واحدة ونوى قبل انعقاد اليمين لم يلزمه شىء فى الفتوى وفى القضاء خلاف فان تعقبه استثناء آخر نحو انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا اثنتين فالخلاف مشهور هل تلزمه واحدة بناء على الغاء أو اثنتان بناء على أعماله .

وجوز الاكثر عند الجبل

يعنى : انه يجوز استثناء الاكثر عند الاكثر والقاضى عبد الوهاب قال فى التنقيح لنا قوله تعالى (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين) ومعلوم أنه الاكثر ه .

ومالك أوجب للاقل

يعنى : أن القول الثالث لمالك وهو وجوب استثناء الاقل من الاكثر،
واليه ذهب القاضى وغيره وهو مذهب البصريين وأكثر النحاة
فاستثناء المساوى عندهم فضلا عن الاكثر لا يصح لغة فلا أثر له في
الحكم الواقع في المستثنى منه اذ هو لغو فلو قال له على عشرة الا
خمسة لزمه عشرة .

ومنع الاكثر من نص العدد

الاكثر نائب فاعل منع . يعنى : ان اللخمى يمنع عنده استثناء
الاكثر مما هو نص في العدد كله على ألف الا سبعمائة والاجاز كعبيدى
أحرار الا الصقالبة والصقالبة أكثر وهذا هو القول الرابع والعقد منه
عند بعض انفقد يعنى : أن القول الخامس قول عبد الملك ابن
الماجشون وهو أن العقد الصحيح من العدد ينفقد أى يمتنع استثناءه
كمائة الا عشرة فخرج بالعقد غيره كائنى عشر وبالصحيح الكسر
كنصف قاله زكرياء . فالمراد بذلك عقود كل مرتبة من مراتب الاعداد
كالآحاد والعشرات والمئين والالوف فعلى هذا القول لا يقال : له
على عشرة الا واحدا ولا مائة الا عشرة ولا ألفا الا مائة لان نسبة
الواحد الى العشرة كنسبة العشرة الى المائة والمائة الى الف ويقال
له على عشرة الا نصف واحد أو نحوه ولو مع غيره ومائة الا تسعة
أو نحوها من الآحاد ولو مع العشرات ، والف الا تسعين أو نحوها
من العشرات ولو مع الاحاد ، وحجة أهل هذا القول انه لم يقع في
الكتاب والسنة الا هو قال الله تعالى (ألف سنة الا خمسين عاما)
وخمسون من ألف بعض عقد وقال صلى الله عليه وسلم (ان لله
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد) فاستثنى من المائة واحدا وهو
بعض عقد المائة فان عقدها عشرة .

وذا تعدد بعطف حصل

بالاتفاق مسجلا للالو

ذا من قوله ذا تعدد مفعول حصل وبعطف حال من ذلك المفعول ،
أى حال كونه متعددا تعددا ملتبسا بعطف وللوال متعلق بحصل يعنى

أن الاستثناءات المتعددة ان تعاطفت فهي عائدة للاول أى المستثنى منه لا للاول من الاستثناءات وجعلها للاول أمر متفق عليه مسجلا أى سواء كان المستثنى مستغرقا أو غيره فيصح فى الثانى نحو : له عشرة الا أربعة والا ثلاثة والا اثنين ويبطل فى المستغرق مطلقا ان قلنا بجمع مفرقه والا ففى الذى حصل به الاستغراق مع ما بعده دون ما قبله .
قاله زكرياء ، ومعنى تعاطفت ان يتوسط حرف العطف بين كل اثنين منهما .

الا فكل للذى به اتصل

يعنى : ان الاستثناء اذا تعدد دون عطف كل مستثنى على ما قبله فكل منها عائد لما يليه ما لم يستغرقه نحو له على عشرة الا خمسة الا أربعة الا ثلاثة فيلزمه ستة لان الثلاثة تخرج من الاربعة فيبقى واحد فيخرج من الخمسة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى ستة فان استغرق كل ما يليه بطل الجميع كما أشار له بقوله :

وكلها عند التساوى قد بطل

نحوه على عشرة الا عشرة فتلزم عشرة

ان كان غير الاول المستغرقا

فالكل للمخرج منه حقا

ببناء حقق للمفعول يعنى : أن الاستثناء اذا تعدد واستغرق غير الاول عاد الكل الى المخرج منه الذى هو المستثنى منه نحوه على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة فتلزم واحد فقط .

وحيثما استغرق الاول فقط

فالغ واعتبر بخلف فى النمط

يعنى : أنه اذا استغرق الاول فقط نحوه على عشرة الا عشرة الا أربعة فقيل يلى ما بعد المستغرق تبعا له فيلزم عشرة وقيل يعتبر

ما بعده واختلف في نمط أى طريق اعتباره هل يستثنى الثانى من الاستثناء الاول فيلزم أربعة أو يتبعه الثانى دون الاول فتلزم ستة .

وكل ما يكون فيه العطف

من قبل الاستثناء فكلا يقف

دون دليل القعل أو ذى السمع والحق الافتراق دون الجمع

يعنى : ان الاستثناء الوارد بعد مفردات متعاطفات فهو عائد لجميعها حيث صلح له العدم استقلال المفردات واقتضى كلام الجماعة الاتفاق فيه وكذا الوارد بعد جمل متعاطفة يعود لكلها حيث صلح له لانه الظاهر عند الاطلاق وبه قال مالك والشافعى وأصحابهما والاكثر . مثال الوارد بعد المفردات قولك تصدق على العلماء والمساكين وأبناء السبيل الا الفسقة منهم . ومثاله بعد الجمل وهو عائد الى جميعها اجماعا قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الاها آخر » الى قوله الامن تاب فهو عائد الى جملة « يلق اثاما » وذلك عود الى جميع ما تقدم من قوله لا يدعون الى آخرها لتعلق هذه الجملة بجميع ما تقدم بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة أن يقال ومن يدعو مع الله الاها آخر يلق اثاما ومن يقتل النفس التى حرم الله الا بالحق يلق اثاما وهكذا فى الثالثة الا من تاب ومثاله وهو عائد الى الاخيرة فقط قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطأ » الى قوله « الا ان يصدقوا » فهو عائد الى الدية دون الكفارة فليس الخلاف فى جواز رده الى الجميع والاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق اما أن صرفه دليل عقلى أو سمعى الا بعضها أولا أو سطا أو أخيرا اختص به والى هذه الاشارة بقولنا دون دليل الخ وقبل الاستثناء يعود لكل المتعاطفات بالواو لانها للجميع بخلاف الفاء وشم فلاخير فقط والصواب على هذا القول ان لا يختص بالواو بل الضابط عنده العاطف الجامع بالوضع كالواو والفاء وشم وحتى بخلاف بل ولكن وأو ولا . وقال أبو حنيفة ان الاستثناء يعود للاخير فقط ، وقيل : مشترك بين العود لكل والعود للاخير .

قوله والحق الافتراق الخ يعنى : اذا قلنا يعود الاستثناء للجميع فالصواب عوده للجميع على تفريقه وقيل يعود اليه مجموعا قال حلولوا :

وتظهر ثمرته فيما اذا قال أنت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعا فان قلنا ان
المفرق لا يجمع وهو الاصح أوقعنا الثلاث لان قوله الا اربعا استثناء
من كل منهما وهو باطل للاستغراق وان جمعنا المفرق فكأنه قال ستا
الا اربعا فتقع اثنتان هـ .

أما قران اللفظ في المشهور
فلا يساوى في سوى المذكور

يعنى : ان القران بين لفظ الجملتين أو الجمل أو المفردين أو
المفردات لا يوجب التسوية بينهما في غير الحكم المذكور هذا هو
المشهور ، ومذهب الجمهور خلافا لبعض أصحابنا والمزنى من الشافعية
وأبى يوسف من الحنفية في قولهم يقتضى التسوية في ذلك ، وعليه
تكون العمرة واجبة كالحج لقرانها معه في قوله تعالى « واتموا الحج
والعمرة لله » مع أن الحكم المذكور معهما وجوب الاتمام قال ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما لما سئل عن وجوب العمرة : انها لقرينته في
كتاب الله تعالى ، وقال ما من أحد الا وعليه حجة وعمرة وانما جعلت
المفردات كالجمل وان لم أر من تعرض الا للجمل لتمثيلهم بالمفردات
كآلية المذكورة مع أن التسوية بينهما أولى . والذى في كتب الحنفية
تخصيص تسوية بالجمل الناقصة نحو « فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن
بمعروف واشهدوا » فالجملتان كجملة واحدة والاشهاد في المفارقة
غير واجب فكذا في الرجعة بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة فان كلا من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضى ثبوت حكم في
احدهما ثبوته في الاخرى ، أى فلا يقال لا تجب الزكاة فيما للصبى
كما لا تجب عليه الصلاة .

ومنه ما كان من الشرط اعد
للكل عند الجمل أو وفقا تفرد .

يعنى : ان من المخصص المتصل ما شابه من أدوات الشرط ان
يكسر وسكون أى شابههما في تضمن معناها كاذا ولو وجوازم فعلين
فالمراد بالشرط اداته مع مدخولها لانهما الى الان على التخصيص أو
المراد به تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى .

أعلم أن الشرط المذكور هو الشرط اللغوي وهو المخصص المتصل لا الشرط العقلي كالحياة للعلم ولا شرعى كالطهارة لصحة الصلاة ولا العادى كنصب السلم لصعود السطح وانما كان الاول لغويا لان أهل اللغة وضعوا نحو ان دخلت الدار فانت طالق يدل على أن ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء وتسمية الشرط اللغوي شرطا والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم انما هو بالنظر الى أصل وضعه وهو شرط بحسب الاصل ثم غلب استعماله بالسببية فيلزم من وجوده الوجود وانما خص الكلام هنا بالشرط اللغوي لانه المخصص المتصل اذ غيره لا يكون الا منفصلا وان كان قد يخصص . واستشكل تعريف الشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وذلك شامل للركن اذ يلزم من عدم تكبيرة الحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها ، وجودها فهو غير مانع وأجاب في الآيات البيّنات بأنه تعريف بالاعم وقد أجازاه الا قدمون وبأن ما بمعنى خارج بقريئة اشتهار الشرط للخارج لا الداخل .

قوله أعد الخ يعنى ان الشرط يعود لكل الجمل المتقدمة عند الجمهور وقيل يعود لها اتفاقا ووجه عوده للكل ان الشرط له صدر الكلام فهو مقدم على مشروطه تقديرا لان مشروطه دليل الجواب عند البصريين أو هو الجواب عند الكوفيين وضعف بأن الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا بين الشرط والاستثناء . مثاله أكرم بنى تميم وأحسن الى ربيعة وأخلع على مضر ان جاءوك .

أخرج به وان على النصف سما
كالقوم أكرم ان يكونوا كرما

يعنى : أنه يجوز الاخراج بالشرط وان كان المخرج أكثر من النصف نحو أكرم القوم ان يكونوا كرما واللؤماء أكثر قال السبكي ويجوز اخراج الاكثر به وفاقا وفي حكاية الوفاق تجوز لما قدمه من القول بأنه لا بد أن يبقى قريب من مدلوله العام . قال المحلى الا أن يريد وفاق من خالف في الاستثناء فقط فالمراد حينئذ حقيقة الوفاق الا

أنه وفاق مخصوص وعلى التجوز أراد بالوفاق قول الأكثر فهو قريب من الوفاق قال حلولو والا قرب في الجواب أن يحمل ما في التخصيص على ما سوى الشرط .

وان ترتب على شرطين
شيء فبالحصول للشرطين

يعنى : أنه اذا ترتب مشروط على شرطين على وجه الجمع بينهما فلا يحصل الا بحصول ذينك الشرطين معا نحو ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانك طالق ولا مفهوم للتثنية فالشروط كذلك .

وان على البدل قد تعلقا
فبحصول واحد تحققا

يعنى : أنه اذا علق مشروط على شرطين على سبيل البدل نحو ان كلمت زيدا أو أن دخلت الدار فانك طالق فان المعلق يحصل بحصول أحد الامرين فقط قوله تحقق قوله تحقق بالبناء للمفعول أى وجدت حقيقته . ذكر هذه المسألة والتي قبلها في شرح التنقيح .

ومنه في الاخراج والعود يرى
كالشرط قل وصف وان قبل جرى

يعنى : ان الوصف مخصص متصل نحو أكرم بنى تميم الفقهاء خرج بالفقهاء غيرهم وهو كالشرط في جواز اخراج الاكثر وفي العود الى جميع المفردات اتفاقا والى جميع الجمل المتقدمة على الاصح هذا حيث تأخر الوصف نحو وقفت هذا على أولادى وأولادهم المحتاجين بل وان جرى الوصف أولا نحو وقفت هذا على محتاجى أولادى وأولادهم فيعود الوصف الاول للاولاد مع أولادهم وفي الثانى الى أولاد الاولاد مع الاولاد .

وحيثما مخصص توسط
خصه بما يلى من ضمنا

يعنى : ان المخصص المتصل المتوسط من صفة واستثناء وشرط وغاية فقد خصه بعضهم بما قبله كالسبكى قال فى الصفة فالمتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته قال المحلى ويحتمل أن تعود السى ما وليها أيضا والسبكى قال ما قال بعد أن قال لا نعلم فيه نقلا . وقال فى الآيات البيئات : وسكت المصنف يعنى السبكى عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالأستثناء والشرط والغاية ، والظاهر أن الحكم واحد ه . وقد صار الشافعى الى أن الطعام يعطى لمساكين الحرم عملا بقوله تعالى فى الهدى « هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين » فقد جعل ما ذكر فى الاول يجرى، فيما بعده وضبط الشيء حفظه .

ومنه غاية عموم يشمل
لو كان تصريح به لا يحصل

حصل من باب نصر يعنى : ان الغاية من قسم المخصص المتصل والغاية منتهى الشيء ، والمراد بالغاية غاية صاحبها عموم بحيث يشملها من جهة الحكم اذا لم تذكر سواء تقدمت الغاية كأن تقول الى أن يفسق أولادى وقفت بستانى عليهم وعلى أولاد أولادهم أو تأخرت كأن تقول وقفت بستانى على أولادى الى أن يفسقوا فلو لم تأت الغاية لكان وقفها عليهم فسقوا أم لا وكذا قوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد » قوله غاية عموم مضاف ومضاف اليه . وقولنا يشملها من جهة الحكم يعنى : ومن جهة لتناول أيضا ، وعند الاتيان فيها لا يشملها الا من جهة التناول فقط لانه عام مخصوص .

وما لتحقيق العموم فدع
نحو سلام هى حتى مطلع

أى دع التخصيص بالغاية المذكورة لتحقيق العموم فيما قبلها اذ ليست مخصصة والتي لتحقيق العموم فيما قبلها قد تكون غير مشمولة لما قبلها كقوله تعالى « سلام هى حتى مطلع الفجر » وقد تكون مشمولة له كما لو قيل : سلام هى الى آخرها لان الليلة شاملة لجميع أجزائها ، فعلم أن المراد بالعام هنا أعم من العام المحدود أولا الذى هو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر .

تنبية مقتضى كلام شهاب الدين عميرة ان المراد بالغاية فى قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هو الفعل كالسفر فى قولهم سافرت من البصرة الى الكوفة لا محل الفعل من مكان أو زمان وقال الرضى ان المراد بالغاية المسافة .

وهى لما قبل خلا تعود
وكونها لما تلى بعيد

يعنى : ان الغاية تعود لجميع ما تقدمها مما يمكن عودها له على رأى الاكثر والقول بأنها تعود لما وليته فقط بعيد لضعفه وقولنا مما يكن احترازا عما لا يمكن عودها له فلا تعود له اتفاقا كسائر المخصوصات .

وبدل البعض من الكل يفى
مخصصا لدى أناس فاعرف

يعنى : أن بدل البعض من الكل ذكره من المخصصات المتصلة أناس من الاصوليين كالامام الشافعى وابن الحاجب ، نحو أكرم الناس العلماء . وفى قصيدة أبى حيان التى امتدح بها الشافعى أنه الذى استتبط علم الاصول وأنه الذى يقول بتخصيص العموم ببديل البعض وبديل الاشتمال نحو اعجبني أهل المجلس حديثهم فانه يرجع الى بدل البعض . قال السبكي ولم يذكر الاكثرون وهو به الشيخ الامام لان المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به فكأن المبدل منه معدوم حقيقة وكأن البديل ذكر ابتداء وهذا لا يجرى فى الاستثناء لان المستثنى منه ليس فى نية الطرح بل هو المقصود بالذات .

وسم مستقله منفصلا
للحس والعقل نماء الفضلا

هذا هو القسم الثانى وهو المخصص المنفصل وهو ما يستقل بنفسه من لفظ أو غيره ، ومعنى استقلاله بنفسه أنه لا يحتاج الى ذكر

العام معه . وبدئنا بغير اللفظ لقلته وهو حسي ونعنى به غير الدليل السمعي من المشاهد واللمس والذوق والسمع غير الدليل السمي كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد « تدمر كل شيء » فاننا ندرك بالمشاهدة ما لا تدمير فيه أي هلاك كالسما .

وعقلى كما في قوله تعالى « الله خالق كل شيء » فليس خالقا لنفسه لاستحالته عقلا . فالتخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا من ثبوت الحكم لذلك المخصوص أي المخرج من العام .

والتخصيص بالحسن هو أن يكون الحسن كالمشاهدة مانعا مما ذكر .

وخصص الكتاب والحديث به

أو بالحديث مطلقا فلتنتبه

خصص أمر للإباحة يعني : انه يجوز تخصيص كل من الكتاب والحديث بكل واحد منهما وهذا وما بعده هو قسم المخصص اللفظي المنفصل اما تخصيص الكتاب به فكما في قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » خص من جهة شموله للحوامل بقوله تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ومن جهة شموله لغير المدخول بهن بقوله تعالى « فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » كما خص قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » بقوله « وأولات الاحمال » الآية ومنع بعض الظاهرية تخصيص الكتاب به لان التخصيص تبيين فلا يحصل الا بالحديث لقوله تعالى « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » ورد بأن تبيينه يصدق لما نزل اليه من القرآن والحديث وكذا يجوز تخصيص الحديث متواترا كان أو آحادا كان قولاً أو فعلاً أو تقريرا بالقرآن كما في خبر الحاكم وغيره (ما قطع من حي فهو ميت) خص عمومه بقوله تعالى « ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها » الآية وكذا يجوز تخصيص الحديث به كانا متواترين أو آحادا أو مختلفين كما في حديث (فيما سقت السماء العشر) خص بقوله (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) وكذا يجوز تخصيص القرآن بالحديث ولو كان خبر آحاد قال في التنقيح : ويجوز عندنا وعند الشافعي وأبي حنيفة تخصيص

الكتاب بخبر الواحد ، كما أشار له بقوله مطلقا يعنى متواترا كان أم لا فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور مطلقا وقيل لا مطلقا والا لترك القطعى بالظنى وأجيب بأن محل التخصيص دلالة العام وهى ظنية والعمل بالظنيين أولى من الغاء أحدهما وبالوقوع أيضا كتخصيص (يوصيكم الله فى أولادكم) الشامل للانبياء وللکافر بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة) وبقوله (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) ثالث الاقوال لابن أبان : يجوز أن خص بقطعى كالعقل .

واعتبر الاجماع جل الناس
وقسمى المفهوم كالقياس

يعنى : ان الجمهور جوزوا تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع ومنع ذلك أهل الظاهر كقوله تعالى « أو ما ملكت إيمانكم » أخرج منه بالاجماع أخت الرضاع وموطوءة الاباء والابناء قاله فى التنقيح وشرحه ، الا أن هذه الامثلة مخرجة بالكتاب أيضا ، الا أن يقال يصح الاستشهاد بها من جهة كونها اجماعية مع ان التخصيص فى الحقيقة بدليل الاجماع لا به ولذا لم يذكره السبكى .

قوله وقسمى المفهوم يعنى انه يجوز تخصيص الكتاب والسنة بمفهوم الموافقة أى باللفظ الدال عليه وسواء كان أولى أو مساويا . وقد نقل السبكى فى شرح المختصر الاجماع على جوازه وصرح به الأمدى ، ودليل جوازه ان أعمال الدليلين أولى من الغاء احدهما وقد وقع فى حديث البخارى (لى الواجد يحل عرضه وعقوبته) العرض بقوله مطلنى والعقوبة بالحبس خص بقوله تعالى « فلا تقل لهما أف » ففحواه تحريم اذاهما بالحبس فلا يحبس الوالد بدين الولد ولا فرق بين الاب والام قال فى المدونة : ولا يحسبان فى دينه وكذا يجوز التخصيص بمفهوم المخالفة فى الارجح أى باللفظ الدال عليه وقيل لا لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم وهو الذى نقله الباجى عن أكثر أصحابنا ويجاب بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان

أعمال الدليلين أولى من الغاء احدهما كتخصيص حديث (في أربعين شاة) بمفهوم حديث في الغنم السائمة زكاة عند من لا يرى الزكاة في المعلوفة .

قوله كالقياس يعنى : انه يجوز التخصيص لكتاب أو سنة بالقياس المسند الى نص خاص ولو كان خبر واحد ، وبه قال الائمة الاربعة والأشعري والجمهور كتخصيص قوله تعالى « الزانية والزانى » الآية بقوله « فان اتين بفاحشة فعليهن » الآية والحق العبد بالامة في التشطير خلافا للرازي من الشافعية في منعه مطلقا وللجبائى من المعتزلة في منعه ان كان خفيا ، ولعيسى بن ابان من الحنفية ان لم يخص مطلقا الى غير ذلك من الاقوال .

(والعرف حيث قارن الخطاب) . العرف بالنصب معطوف على الاجماع يعنى ان نصوص الشريعة لا يخصصها من العوائد الا ما كان مقارنا لها في الوجود عند النطق بها . أما الطارية بعدها فلا تخصصها . قال في التنقيح : وعندنا العوائد مخصصة للعموم . قال الامام : ان علم وجودها في زمن الخطاب وهو متجه اه .

وكذلك تخصص غير النصوص الشرعية فاذا وقع البيع حمل الثمن على العادة الحاضرة في النقد لا على ما يطرأ من العادة بعده ، قال في شرح التنقيح وكذلك النذر والاقرار والوصية اذا تأخرت العوائد عنها لا تعتبر اه .

(ودع ضمير البعض والاسباب) : أى اترك التخصيص برجوع الضمير الى بعض أفراد العام لانه لا يخص في مذهب مالك والاكثر واختاره ابن الحاجب وغيره . وعن الشافعى وأكثر الحنفية تخصيحه به وظاهر كلام ابن الحاجب ان اعادة ظاهرة الظاهر كاعادة الضمير وقال الرهونى : الظاهر أنه يحمل في الظاهر على المعهود كقوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال بعد ذلك : «وبعولتهن أحق بردهن ، فالضمير في بعولتهن وفي بردهن راجع للرجعيات ويشمل قوله : « والمطلقات » معهن البوائن وقيل : لا يشملهن ويؤخذ

حكمن من دليل آخر ، قوله : والا سبابا ، أى دع التخصيص بصور
الاسباب التى ورد لاجلها العام فلا يختص العام بها بل يبقى على
عمومه كما هو المشهور عن مالك والشافعى ، وقيل : يقصر على سببه
قال الابهرى وهو مذهب مالك ومحل الخلاف اذا لم تدل قرينة على
قصره عليه والا اختص به بلا خلاف كقوله عليه الصلاة والسلام عند
رؤية الرجل الذى ظلل عليه (ليس من البر الصيام فى السفر) وكذا
لا خلاف فى عمومه اذا دلت قرينة على التعميم كقوله تعالى « والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما » الآية ، فان سببها رجل سرق رداء صفوان
ابن أمية فالإتيان بالسارقة معه قرينة دالة على التعميم ومثال المختلف
فيه حديث الترمذى وغيره (قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة
— وهى بئر يلتقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن — فقال ان الماء
طهور لا ينجسه شىء) أى مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر وهو ساكت
عن غيره فمن عمم نظر لظاهر اللفظ ومن قصره على السبب نظر لوروده
فيه وبضاعة بالضم والكسر اسم لصاحب البئر أو لموضعها والحيض
بكسر الحاء المهملة وفتح المثناة مخففة الخرق التى يمسح بها دم
الحيض والملقى له السيول أو الريح أو المنافقون والنتن بمعنى
المنتن وذكر ما وافقه من مفردة يعنى : فلتترك أيضا التخصيص بذكر
بعض أفراد العام بحكم العام قال فى التنقيح : وذكر بعض العموم لا
يخصه خلافا لأبى ثور يعنى : انه قال يقصره على ذلك البعض
بمفهومه اذ لا فائدة لذكره الا ذلك ، ورد بأن مفهوم اللقب ليس بحجة
عند الجمهور وفائدة ذكر البعض نفى احتمال اخراجه من العام وهذه
المسألة أعم من مسألة عطف الخاص على العام والعكس فالمراد على
أن يحكم على الخاص بما حكم به على العام سواء ذكرا فى لفظ واحد
كقوله تعالى « حافظوا على الصوات والصلاة الوسطى » أو ذكر كل
على حدته كحديث الترمذى وغيره (أيما أهاب دبغ فقد طهر) مع
حديث مسلم (انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم
أهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها) قال
بعضهم الانتفاع يستلزم الطهارة لان اطلاق الانتفاع يستلزم ذلك اذ
من أفراد ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه واردة بعض
الانتفاعات من غير بيان مما لا فائدة فيه قاله فى الايات البيئات وأبو

ثور نقل عنه في التمهيد انه يخرج بالحديث الثاني ما لا يؤكل لحمه وفي
المحصول عنه انه يخرج به غير جلود الشياه .

تنبيهان : الاول قول بعضهم ان قوله تعالى : « فيهما
فاكهة ونخل ورمان » عطف خاص وهو الرمان على عام ، ان اراد العام
والخاص اللغويين فصحيح وان اراد الاصطلاحين فلا لان الاول مطلق
والثاني مقيد ، ورد القرافي في استدلال بعضهم بنهيه عليه الصلاة
والسلام عن بيع ما لم يضمن ونهيه عن بيع الطعام قبل قبضه بأن
الاول مطلق والثاني مقيد والمطلق يحمل على المقيد . قال القرافي :
هذا غلط بل هذا من ذكر بعض أنواع العام وهو لا يخصص وانما
التقييد زيادة قيد على الماهية نحو (تحرير رقبة) وفي آية أخرى
(تحرير رقبة مؤمنة) .

الثاني : ناظر اسحاق بن راهويه الشافعي وأحمد بن حنبل حاضرا
في جلود الميتة اذا دبغت فقال الشافعي دباغها طهورها واستدل بأنه
صلى الله عليه وسلم مر بثاة ميتة فقال هلا انتفعتم بجلاها فقال
اسحاق حديث ابن عليم كتب الينا صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ائبه أن يكون ناسخا للحديث
الاول لان هذا قبل موته بشهر فقال الشافعي هذا الكتاب وذلك سماع
فقال اسحاق : كتب صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقيصر وكان
حجة عليهم عند الله فسكت الشافعي فرجع احمد الى حديث اسحاق
وأفتى به ورجع اسحاق الى حديث الشافعي اه . من الطبقات السبكية .

(ومذهب الراوى على المعتمد)

مذهب بالنصب معطوف هو وقوله وذكره والاسباب
على ضمير البعض يعنى : ان قول الراوى للعام
بخلافه لا يخصه ولو كان الراوى صحابيا . قال في التتحيح : ومذهب
الراوى لا يخص عند مالك والشافعي خلافا لبعض أصحابنا وبعض
أصحاب الشافعي ه . وقيل : ان كان صحابيا خصص مذهبه بخلاف
التابعي واختاره القرافي . ومعنى تخصيصه له قصره على ما عدا محل
المخالفة ، حجة القول الثاني ان المخالفة لا تصدر الا عن دليل واجب
من جهة أهل القول الاول الذين هم مالك والجمهور بأن الدليل في ظن

المخالف لا في نفس الامر وليس لغيره اتباعه فيه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا مع أن الاصل بقاء العام على عمومه وحجة التفصيل أن الصحابي اذا خالف مرويه دل ذلك على أنه أطلع منه صلى الله عليه وسلم على قرينة حالية دلت على تخصيص ذلك العام وأنه عليه السلام أطلق العام وأراد به الخاص وحده والتابعي الذي لم يشاهده لا يتأتى فيه ذلك مثاله حديث البخارى من رواية ابن عباس (من بدل دينه فاقتلوه) مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل .

وقولنا ان ثبت عنه اشارة الى تضعيفه فان في سنده عبد الله بن عيسى الجزرى فانه كذاب يضع الاحاديث ويحتمل أنه يرى أن من الشرطية لا تتناول المؤنث فلا تكون مخالفة في الممتدة ان ثبتت من التخصيص لمرويه قاله المحثيان .

واجزم بادخال ذوات السبب
وارو عن الامام ظنا تصب

أما كون العام لا يقصر على صورة السبب التي ورد عليها فقد تقدم والمراد هنا أنها تدخل في ذلك العام جزما أى قطعاً عند الاكثر لوروده فيها لكنها قطعية بالقرينة لا بالوضع والمراد القرينة القطعية والا فمطلق القرينة لا يفيد القطع .

قوله وأرو أمر من الرواية يعنى : ان القرانى روى عن الامام مالك أن دخول صورة السبب ظنى ويعزى الى الحنفية لدخولها فى العام فعلى انها قطعية لا تخرج منه بالاجتهاد وعلى القول الاخر بالعكس واستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسألة وجود قرينة قطعية على ارادة السبب فكيف يسوغ القول بظن الدخول وان كان غرضها انتفاء القرينة المذكورة فكيف يسوغ القول بالقطع وان كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القولين وأجاب فى الايات البيّنات بما لفظه اللهم الا أن يكون منشأ الخلاف ان ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أولاً فادعى الجمهور الاول فلذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام الثانى فلذا قال بظنيته .

وأعلم أن قول أبي حنيفة أن ولد الأمة المستفرشة لا يظن إلا بالانقراض ليس اخراجا لصورة السبب من قوله صلى الله عليه وسلم : الولد للفراش في أمة ابن زمعة المختصم فيها عبد ابن زمعة وسعد بن أبي وقاص لان الفراش عند أبي حنيفة هو المنكوحه وأم الولد واطلاق الفراش في الحديث على وليدة زمعة بعد قول عبد ابن زمعة ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الأمة مطلقا فراشا لجواز كونها كانت أم ولده وقد قيل به ويشعر به أيضا لفظة وليدة فعيلة بمعنى فاعلة من الولادة قاله الكمال بن الهمام خلافا للمحلى من أنه يلزم على قول أبي حنيفة أنه لا يلحق إلا بالانقراض اخراج صورة السبب من العام بناء على أن لازم المذهب يعد مذهباً .

وجاء في تخصيص ما قد جاورا

في الرسم ما يعم خلف النظرا

خلف فاعل جاء والنظرا بمعنى : المتناظرين في العلم جمع نظير والجمع بضم ففتح يعنى أن المالكية اختلفوا اذا ذكرت آية خاصة في القرآن ثم تبعها في الرسم أى الوضع عام وان تأخر عنها النزول هل يبقى العام على عمومه أو يقصر على الخاص المذكور قبله كما اذا ذكر الله فاعل محرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلح الظالمون أو يذكر فاعل مأمور ثم يقول بعد ذكره ان الله مع المحسنين قاله في شرح التتقيح . وعلى ابقاءه على عمومه قال تقى الدين السبكي : انه يقرب من ورود العام على سبب الخاص بمقتضى المناسبة بين التالى والمتلو وعليه فهل يكون كالسبب في دعوى القطع أو يكون كسائر العمومات قال : والحق أنه رتبة متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرى بخلاف ما لو تقدم العام . قال في الآيات البيئات وكان وجهه انتفاء شبهه الخاص حينئذ بصورة السبب اذ وضعها ان تتقدم هى على العام ثم يرد العام عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها لكن لا تكون قطعية الدخول لان العام لم يرد لاجلها اه . وقال أيضا لا يبعدان التقييد بالقرآن ليس بشرط في هذا الحكم وان ذلك يجرى أيضا في السنة قلت : ويكون المراد المتلو في النزول لا في الرسم أو في الرسم بعد تدوين السنة وليس في هذه المسألة استدلال بالقرآن في الذكر

على توافق الاحكام وان عده الكوراني منه وقال بعضهم ان هذه المسألة قليلة الجدوى لان النص على الخاص بخصوصه يغنى عن الحاقه بصورة السبب لانه كما أن كون الشيء صورة السبب يمنع عند الجمهور من اخراجه بالاجتهاد من العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك .

وأجيب بأن في الجمع بينهما من القوة ما ليس لاحدهما حتى يقدم الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولكن العام تاليا له في الرسم قاله في الآيات البيّنات

وان أتى ما خص بعد العمل

نسخ والغير مخصصا جلي

يعنى : أنه اذا تعارض دليلان أحدهما خاص والآخر عام وتأخر الخاص عن أول وقت العمل بالعام نسخ الخاص العام بالنسبة الى ما تعارض فيه وانما لم يجعل مخصصا له لان التخصيص بيان المراد من العام وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع قاله المحشى وفي غير ذلك بأن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخير العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام .

وان يك العموم من وجه ظهر

فالحكم بالترجيح حتما معتبر

يعنى : أن الدليلين اذا كان بينهما عوم وخصوص من وجه فالمعتبر الترجيح بينهما كحديث البخارى : « من بدل دينه فاقتلوه » وحديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم « نهى عن قتل النساء » فالاول عام في الرجال والنساء خاص في أهل الردة والثانى خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات ، قلت يرجح الثانى باتفاق الشيخين عليه وكقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الاختين » مع قوله « أو ما ملكت ايما نكم » فيترجح الاول بأنه لم يدخله تخصيص على الصحيح بخلاف الآخر فانه مخصوص بالاجماع في ذات المحرم .

المقيّد والمطلق

انما يذكر أهل الفن المطلق والمقيّد عقب العام والخاص لشبههما بهما اذ المطلق عام عموماً بدلياً والمقيّد مع المطلق بمنزلة الخاص مع العام مع اتفاقهما فيما به التخصيص والتقييد عن كتاب وسنة وغيرهما كما سيأتي .

فما على معناه زيد مسجلاً
معنى لغيره اعتقده الاول

ما منصوب بفعل مضمّر يفسره ما بعده وقوله على معناه متعلق بزيد ، ومسجلاً مفعول مطلق ومعنى نائب عن الفاعل بفعل نعت له يعنى ان كل لفظ مفرد زيد على معناه أى سماه معنى آخر لغير ذلك اللفظ فهو الاول أى المقيّد نحو رقبة مؤمنة ، وانسان صالح وحيوان ناطق بخلاف انسان حيوان قال فى الآيات البيّنات : ان المسمى يطلق على المفهوم الذى هو لمعنى وعلى اما صدق الذى هو الافراد ومعنى مسجلاً أنه لا فرق بين ذكر القيد وتقديره قال فى التنقيح : والحاصل أن كل حقيقة اعتبرت من حيث هى هى مطلقاً وان اعتبرت مضافة الى غيرها هى مقيّدة ه . .

وما على الذات بلا قيد يدل
فمطلق وباسم جنس قد عقل

يعنى : أن المطلق واسم الجنس كل منهما هو اللفظ الدال على الماهية أى الجنس الشامل للجنس عند المناطقة والنوع والصنف عندهم نحو حيوان وانسان وعرب ولا بد أن تكون دلالة على الماهية بلا قيد أى مقيّد به من وحدة وتعيين خارجى أو ذهنى عند اللقائى وعليه فطم الجنس ليس من المطلق وهو عند صاحب الآيات البيّنات له حكم المطلق فقوله بلا قيد مخرج للمعرفة لانها تدل عليها مع وحدة

معينة وللنكرة لانها تدل عليها مع وحدة غير معينة فالمطلق لا يدل على شىء من قيود الماهية وان تحققت في الواقع .

(وما على الواحد شارع النكرة) .

ما مبتدأ وعلى الواحد متعلق بدل محذوف وجملة شاع نعت للواحد لانه نكرة في المعنى والنكرة خبر يعنى أن النكرة هي لفظ دال على واحد شائع في جنسه أى في أفراد جنسه بمعنى صدقه بكل واحد منها على البدل والمراد بالوحدة الشائعة فردية معنى اللفظ المنتشرة فيشمل المثنى والمجموع أيضا اذ المعنى كل منهما فردية لدلالة الاولى على شيئين منتشرين ودلالة الثانى على أشياء منتشرة فاللفظ في المطلق والنكرة واحد وانما الفرق باعتبار القصد لان الواضع وضعه مشتركا بين الماهية والفرد وعلى الفرق بينهما أسلوب المنطقيين والاصوليين والفقهاء فالمطلق عند المنطقيين موضوع القضية الطبيعية لانه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية نحو الحيوان كلى والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية نحو بعض من الانسان حيوان وكل انسان حيوان وأما الاصوليون فان اللفظ اذا أعتبرت دلالاته على الماهية بلا قيد يسمى مطلقا واسم جنس أو مع قيد الوحدة الشائعة في جنسه يسمى نكرة وأما الفقهاء فالفرق بينهما بما يذكر في البيت بعد هذا .

مثال الشائع في جنسه رقبة في قوله تعالى : « فتحرير رقبة » .

والاتحاد بعضه قد نصره) .

يعنى : ان بعض أهل الوصول قد نصروا يد قول ابن الحاجب والآمدى بالاتحاد بين المطلق والنكرة في سياق الاثبات العارية من الاستغراق دونها في سياق النفي ودون دات الاستغراق نحو كل رجل فانها للعموم فالمطلق عندهما ما دل على واحد شائع في جنسه فخرج الدال على واحد شائع في نوعه نحو رقبة مؤمنة وينكر أن دلالاته على الماهية بلا قيد وهو الموافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وسبب تعريفهما له بما ذكر أن الفرد هو

الموجود في الخارج والاحكام انما تتعلق به دون الماهية اذ لا وجود لها في العقل ومراد الجمهور ان الماهية بلا قيد تصح ان تكون مناط التكليف اذ هي بلاه موجود بوجود افرادها فلا فرق الا من جهة الدلالة بالمطابقة أو الالتزام ومن ثم قالوا : الامر بالماهية امر بجزئى وقيل بكل جزئى لان اسقاط القيد يوزن بالعموم وعليه يكون الامر من صيغ العموم .

عليه طالق اذا كان ذكر
فولدت لاثنين عند ذى النظر

يعنى : أنه يبنى على الفرق بين المطلق والتكررة اختلاف الفقهاء فيمن قال لامرأته الحامل ان كل حملك ذكرا فانت طالق فولدت ذكراين قيل لا تطلق نظرا للتكثير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الاطلاق .

بما يخص العموم قيد
ودع لما كان سواه تقتدى

يعنى : أنه يقيد المطلق بكل ما يخص العام من كتاب وسنة وقياس ومفهوم وما لا فلا فيقيد الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب ويقيدان بالقياس وبالمفهومين وفعله صلى الله عليه وسلم وتقريره وتقرير الاجماع بخلاف مذهب الراوى وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح في الجميع غير مفهوم الموافقة فلا خلاف في التقييد به .

وحمل مطلق على ذاك وجب
ان فيهما اتحد حكم والسبب

يعنى : ان المطلق والمقيد يزيدان على العام والخاص انهما ان اتحد حكمهما وسببهما وجب حمل المطلق على المقيد لان مفهوم المخالفة حجة عندنا والعمل بالدليلين أولى من الغاء أحدهما كاطلاق الغنم في حديث « في أربعين شاة شاة » وتقييدها في حديث « في الغنم

السائمة الزكاة » فالمقيد مبين أنه المراد من ذلك المطلق وقال صلى الله عليه وسلم مرة « لانكاح الابولى وشهود » ومرة « الابولى وشاهدى عدل » وتقديم مالك رحمه الله تعالى المطلق على المقيد فى الغنم انما هو لدليل آخر وحمل المطلق على المقيد محله ما اذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما والا فهو ما أشار له بقوله .

وان يكن تأخر المقيد
عن عمل فالنسخ فيه يعهد

بالبناء للمفعول أى يعرف يعنى : أن المقيد اذا تأخر عن وقت العمل بالمطلق والموضوع بحاله من اتحاد حكمهما وسببهما فالمقيد ناسخ للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير القيد كما لو قال عليه السلام فى القتل اعتق رقبة فأعتق رقبة كافرة ثم قال اعتق رقبة مومنة فقد نسخ جواز عتق الكافرة قال فى الآيات البيئات : أما اذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسى فيحتمل التوقف ويحتمل حمل المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحمل والاصل عدم السبب المقتضى لالغاء أحدهما كما هو لازم النسخ واما ادخال ذلك فى جهل التاريخ فبعيد هـ .

تنبيهه : قال الابى : بضم الهزمة وتشديد الباء نسبة الى أبة قرية من أعمال تونس ان الاطلاق والتقييد انما هو فى حديثين اما فى حديث واحد بطريقتين فمن زيادة العدل وهى مقبولة اتفاقا اذا علم تعدد المجلس أو جهل على طريقة الابيارى هـ .

وان يكن أمر ونهى قييدا
فمطلق بضم ما قد وجدا

بالبناء للمفعول فى الفعلين يعنى أنه اذا كان أحد اللفظين أمرا والآخر نهيا نحو اعتق رقبة ، لا تعتق رقبة كافرة ، أعتق رقبة مومنة ، لا تعتق رقبة ، فالمطلق مقيد بضم الصفة فى المقيد ليجتمعا فالمطلق فى المثال الاول مقيد بالايمان وفى الثانى بالكفر .

وحينما اتحد واحد فـسـلا يحمله عليه جل العقلا

يعنى : أنه اذا اتحد اللفظان فى واحد من السبب والحكم دون الآخر فلا يحمل جل الملكية المطلق على المقيد فال للعهد ذهنى لتخصيص النظم بأصولهم سواء كانا أمرين أو نهيين أو متخالفين كإطلاق الرقبة فى كفارة الظهر وتقييدها فى القتل بالإيمان فيبقى المطلق على إطلاقه لاختلاف السبب ، وكثاية البوضوء المقيدة بالمرافق وآية التيمم المطلقة لاختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق . وقال بعض أصحابنا والشافعى يحمل المطلق على المقيد .

تنبيهات : الأول اللفظ الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم من جهتين فيثبت له أحكام الإطلاق من جهته وأحكام العموم من جهته كلفظ الأيدى فى الآية فإنه مطلق من جهة مقدار اليد عام فى أفرادها وإنما كان مطلقا لأن الشارع أطلقها أى اليد فى مواضع مع إرادة جميعها الى المنكب تارة وبعضها أخرى . **الثانى قال القرافى** الإطلاق والتقييد إضافيان فرب لفظ مطلق بالنسبة الى لفظ مقيد بالنسبة الى آخر . **الثالث الإطلاق والتقييد اسمان للإلتصاف باعتبار** معانيها لا أسماء للمعاني باعتبار الفاظها فيقال لفظ مطلق ولفظ مقيد ولا يقال معنى مطلق أو مقيد قلله القرافى .

التأويل والمحكم والمجمل

كل منهما بصيغة اسم المفعول وثانيهما ساكن ، والتأويل من المثال قال في التنقيح اما لانه يؤول الى الظاهرة بسبب الدليل العاضد أو لان العقل يؤول الى فهمه بعد فهم الظاهر هـ . أى يرجع ، لان آل بمعنى رجع ومثال الامر مرجعه .

(حمل لظاهر على المرجوح) .

هذا تفسير التأويل فى الاصطلاح أى : هو حمل وقرينة جعل الضمير للأول ، وان كان الاصل رجوعه للاقرب ذكر كل واحد مما بعده بعد يعنى : ان التأويل هو حمل اللفظ الظاهر فى معنى على معنى آخر مرجوح أى ضعيف لدليل ، كالاسد راجح فى الحيوان المفترس مجاز فى الرجل الشجاع فخرج حمل النص على معنى مجازى بدليل وحمل المشترك على أحد معنياه فلا يسميان تأويلا اصطلاحا ، وكذا حمل المجمل ، وانما عبر فى التأويل بالمصدر وفى تالييه باسم المفعول جريا على غالب استعمال أهل الفن ولا يعترض على الحد بأن فيه حذف لفظة لدليل لان الحذف لقرينة واضحة جائز فى التعريف والقرينة ما ياتى من أن حمل لا لدليل لعب لا تأويل ، وبذلك تنتضح صحة حد السبكي وفساد زعم الفساد ، قال فى الآيات البيئات متصلا به على أن التعريف بالاعم اجازه الاقدمون وغير واحد من محققى المتأخرين .

(واقسمه للفساد والصحيح) .

يعنى : أن التأويل منقسم الى تأويل صحيح وهو مقبول ، وتأويل فاسد وهو مردود عند معتقد فساده .

صحيحه وهو القريب ما حمل

مع قوة الدليل عند المستدل

حمل مبنى للمفعول وعند متعلق بالدليل لا بقوة يعنى : أن التأويل الصحيح وهو التأويل القريب هو ما كان فيه دليل ارادة المعنى الخفى قويا فى نفس الامر اعتقد الحامل صحته أم لا والمراد بالخفى مقابل الظاهر فتارة يعبر عنه بالخفى وتارة بالمرجوح وتارة بالضعيف قوله : قوة الدليل عند المستدل ، معناه قوة دليل المستدل .

(وغيره الفاسد والبعيد) .

يعنى : أن غير الصحيح وهو ما كان فيه دليل ارادة المعنى المرجوح ضعيفا هو التأويل البعيد وهو التأويل الفاسد أعنى ضعيفا فى نفس الامر اعتقد الحامل قوته وصحته أم لا ، وتعريف القريب والبعيد بما رأيت تبعث فيه البرماوى وعند المحلى والزركشى تبعا للعضد أن القريب ما يترجح الخفى فيه على الظاهر بأدنى دليل أى أدنى أمر يدل على رجحانه عليه والبعيد ما لا يترجح على الظاهر الا بأقوى منه أى من الظاهر بحيث يقدم على الظاهر اذا عارضه . **مثال التأويل القريب** تأويل قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة » بالعزم على القيام اليها وجه قربه رجحانه بالتنظير بنحو قوله تعالى : « فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » .

(وما خلا فلعبا يفيد)

لعبا مفعول يفيد ، يعنى : ان ما كان الحمل فيه على المعنى المرجوح لغير دليل أصلا فهو لعب لا يسمى تأويلا فى الاصطلاح ان انتفى الدليل والواقع واعتقاد الحامل وكذا ان أنتفى فى اعتقاده دون الواقع فهو لعب أيضا بحسب اعتقاده ، قاله فى الآيات البيئات ثم قال فيه أنه ان انتفى فى الواقع دون اعتقاده فالمتجه فيه أنه لا يوصف باللعب لان اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل فى قوله : أو لما يظن دليلا ففاسد هـ . يعنى قول السبكي . **قلت من** اللعب حمل بعض المبتدعة آيات من كتاب الله تعالى وأحاديث من أحاديثه صلى الله عليه وسلم على معان بعيدة بلا دليل ، وذلك كفر لانه لعب بجانب الربوبية والنبوءة ومدار الردة على

انتهاك حرمة الربوبية والرسالية والملكية مع أن الاخيرين داخلان في الاول .

والخلف فى فهم الكتاب صير
اياها تأويلا لدى المختصر

الخلف بالنصب على الاشتغال وصير فعل أمر كسر للوزن وانفصال اياه للضرورة والمختصر بلفظ اسم المفعول يعنى أن صاحب المختصر وهو خليل ابن اسحاق المالكي يسمى اختلاف شراح المدونة فى فهمها تأويلا . أما تسمية حملها على المحتمل المرجوح تأويلا فموافق لاصطلاح الاصوليين وذلك هو الغالب عند الفقهاء أى موافقة اصطلاحهم لاصطلاح أهل الاصول لان علم الاصول انما وضع ليبنى عليه علم الفقه واما تسمية حملها على الظاهر تأويلا بمجرد اصطلاح أصطلحه ولا مشاحة فى الاصطلاح بناء على أن اللغات غير توقيفية والمراد بالكتاب المدونة لغلبتها على سائر الكتب عند فقهاء المالكية كما غلب القرآن على غيره فى خطاب الشرع ، وكما غلب كتاب سيبويه عند النحاة فاذا اطلق الكتاب فى عرف كل من ذكر فالمراد به ما ذكر .

فجعل مسكين بمعنى المد
عليه لائح سماة البعد

جعل مبتدأ ولائح خبره ، وسماة فاعل لائح .

هذا شروع فى ذكر أمثلة من التأويل البعيد يعنى : ان من التأويل البعيد حمل الحنفية لفظ المسكين فى قوله تعالى : « فاطعام ستين مسكينا » على المد أى اطعام ستين مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد فى ستين يوما كما يجوز اعطاؤه ستين مسكينا فى يوم واحد لان القصد باعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد فى ستين يوما كدفع حاجة الستين فى يوم واحد ووجه بعده عند المالكية والشافعية كما قال العضد انهم جعلوا المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة مع امكان أن المذكور هو المراد لانه يمكن أن يقصد اطعام الستين دون واحد فى ستين يوما لفضل

الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسنين فيكون أقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد هـ. والتضافر بالضاد المعجمة الساقطة والطاء المعجمة المشالة كما في اضاءة الادموس التعاون قوله للمحسن أى المكفر لعل الله يغفر ذنبه وانما كان أقرب الى الاجابة لانه كما قال فى النقود قلما يخلو جمع من المسلمين من ولى من أولياء الله تعالى مستجاب الدعوة مغتتم الهمة .

كحمل امرأة على الصغيرة
وما ينافى الحرة الكبيرة

يعنى : ان من التأويل البعيد حمل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم : « ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل ثلاث مرات ، وفي رواية فان أصاب فلها مهر مثلها بما أصاب منها » ، وفي السنن الاربع بلفظ فنكاحها باطل فنكاحها باطل حملوه على الصغيرة أى الصبية وعلى ما ينافى الحرة الكبيرة من الامة والمكاتبة ، حمله بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج البالغة نفسها عندهم قياسا على الرجل وقياسا على المال فاعترض بأن الصغيرة لا تسمى امرأة فى لسان العرب فحملة بعض آخر على الامة فاعترض بقوله فلها مهر مثلها ومهر الامة لسيدها فحملة بعضهم على المكاتبة لان لها مهرها ووجه بعده على كل أنه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه فى كل امرأة لان عقدها لنفسها لا يليق بمحاسن العادة ووجه ظهوره فى العموم ان ترك الاستفسال ينزل منزلة العموم وان لم يكن اللفظ صريحا فيه فكيف واللفظ هنا صريح فيه لان أيا نكرة فى سياق الشرط فتعم ، وفى شرح البرهان للمازرى ان تأكّد العموم يمنع تخصيصه وهو هنا مؤكّد بما الزائدة فيزداد بعده ويزداد البعد أيضا بتأكيد لفظ البطلان بتكريره ثلاثا لانه يوتى به لدفع احتمال السهو والتجوز وقد حسن الترمذى الحديث وصححه ابن حبان ورد ما روى عن الزهرى من تضعيف .

وحمل ما روى فى الصيام
على القضاء مع الالتزام

يعنى : ان من التأويل البعيد حمل الحنفية حديث « لا صيام لمن لم يبيت » أى الصوم من الليل على القضاء والنذر وهو المراد بالالتزام ، ولفظ أبى داوود : « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له » ومن فى قوله من الليل ابتدائية وبمعنى فى نُصحة النفل ورمضان بنية من النهار عندهم وانما أولوه بذلك لمعارض صح عندهم فى النفل فى رمضان ، أما النفل فما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها : « دخل النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شىء فقلنا لا : فقال انى صائم ، » وأما رمضان فحديث فى كتب الحنفية انه صلى الله عليه وسلم قال بعدما شهد الاعرابى برؤية الهلال : « الا من أكل فلا يأكل ببقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم » وجه بعده بأنه قصر للعام النص فى العموم على صورة نادرة لندرة القضاء والنذر بالنسبة الى الصوم المأمور به فى أصل الشرع مع أن حديث الاعرابى لم يجده ابن حجر وقد رواه الدارقطنى وأبو يعلى على وجه لا يخالف حديث : « لا صيام لمن لم يبيت » وهو أنه لما شهد الاعرابى عنده صلى الله عليه وسلم ليلة شهر رمضان أمر ان ينادى مناد أن يصوموا غدا وحديث النفل يمكن حمله على الصوم اللغوى .

(وذو وضوح محكم) .

يعنى : أن المحكم هو اللفظ المتضح الدلالة على معناه وذلك المتضح اما نص واما ظاهر ويأتى المحكم بمعنى غير المنسوخ ومنه : « آيات محكمات » ويأتى بمعنى المتقن ومنه : « أحكمت آياته » أى اتقنت فلا يتطرق اليها خلل من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى .

والمجمل * هو الذى المراد منه يجهل .

المجمل ما له دلالة غير واضحة من قول أو فعل فخرج اللفظ المهمل اذ لا دلالة له وخرج المبين لان دلالته واضحة وعرفه فى التنقيح بأنه الدائر بين احتمالين بسبب الوضع وهو المشترك أو من جهة العقل كالمتواطىء بالنسبة الى جزئياته فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً ه . قوله بين احتمالين يريد أو احتمالات والمجمل مأخوذ من الجمل وهو الخلط والجمع قوله كالمتواطىء الخ . .

يعنى ان لفظ الانسان لا يتعين منه فرد مخصوص كزيد مثلا دون مخصوص آخر كعمرو مثلا وكون المشترك مجملا هو مذهب المالكية عند تجرده من القرينة العممة أو المخصصة لكن يحمل على معنياه أو معانيه جميعا احتياطا عند الباقلانى كذا نقله عنه الرازى والذى فى تقريريه : انه لا يجوز حملة عليهما ولا على احدهما اما المشترك المقترن بالبيان والمجاز فخارجان عن المجمل على الاطلاق كما صرح به العضد ومثل ابن الحاجب الفعل المجمل بقيامه صلى الله عليه وسلم تاركا للتشهد الاول يحتتمل العمدة فيكون غير واجب والسهو فلا يدل على عدم الوجوب ، واعتراض بأن ترك العود اليه يدل على الاول ، واجيب بأن ترك العود اليه بيان لاجماله وهو من البيان بالفعل لان الترك كفى النفس وهو فعل .

وما به استأثر علم الخالق
فذا تشابه عليه اطلق

ذا من قوله ذا تشابه مفعول اطلق ، يعنى : ان اللفظ اذا استأثر أى اختص الله تعالى بعلم معناه فلم يتضح لنا يسمى متشابها وتقسيم اللفظ الى محكم ومتشابه مأخوذ من قوله تعالى : « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » فمنهم من جعل القسمة ثنائية ولعله اقتداء بظاهر الآية ، فاللفظ اما محكم ، واما متشابه ، وعليه فالمراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم والا فمن المتشابه ومنهم من يجعلها ثلاثية كصاحب المنار فى أصول الحنفية فانه عد المجمل والمحكم والمتشابه من أقسام اللفظ وفسر شارحه وهو مؤلفه المجمل بما أدرك ببيان والمتشابه خلافه يعنى ما لم يدرك أصلا ، قلت وعليه فالمشترك المقترن ببيان من المجمل والمتشابه منه الآيات والاحاديث المثبتة للصفات المستحيلة عليه تعالى ، فالسلف ينزهونه عن ظاهرها ويفوضون علم معناها اليه تعالى ، والخلف يؤولونها بناء على القول الثانى من أن الوقف على « فى العلم » .

وان يكن علم به من عبد
فذاك ليس من طريق العهد

يعنى : ان المتشابه اذا حصل العلم به لعبد ولى فذلك العلم ليس من طريق العهد أى المعرفة المعهودة التى هى الاكتسابية فلا ينفى اختصاصه تعالى به على مذهب الجمهور من أن الوقف على قوله تعالى : « الا الله » وعلى ان الوقف على « فى العلم » يعلمه الراسخون فى العلم بالاكتساب واستظره ابن الحاجب وصححه النووى لان الخطاب بما لا يفهم بعيد ، فالضمير المجرور بالباء للمتشابه ويطلق المتشابه مرادا به ما تماثلت ابعاضه والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى : « الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها » أى متشابهه الابعاض فى الاعجاز وصحة المعنى والدلالة ونحو ذلك وقول السبكي وقد يطلع عليه بعض اصفيائه يحتمل أن يكون المراد بالاطلاع انما هو من جهة الكشف لا بطريق الاكتساب ويكون ماثيا على مذهب الجمهور من أن المتشابه ما استأثر الله تعالى به فلا يعلمه أحد من جهة الاكتساب والتعلم ويحتمل أنه يريد الاطلاع عليه بالتعلم والاكتساب ويكون ماثيا على غير مذهب الجمهور .

وقد يجى الاجمال من وجه ومن
وجه يراه ذا بيان من فطن

فطن مثلث الطاء لكن الاولى فيه حينئذ الكسر أو الضم ، يعنى : ان اللفظ قد يكون واضح الدلالة من وجه مجملا من وجه آخر كقوله تعالى : « وآتو حقه يوم حصاده » ، فانه واضح فى الحق مجمل فى مقداره لاحتماله النصف أو غيره والمأول متضح المعنى بالنسبة الى المعنى الراجح غير متضحة بالنسبة الى المعنى المرجوح هذا بالنظر الى ذاته وقد يحتف به من القرائن ما يصيره راجحا على المعنى الراجح أولا .

والنفى للصلاة والنكاح

والشبه محكم لدى الصحاح

الشبه بكسر فسكون بمعنى الشبه بالتحريك وهو مجرور معطوف على الصلاة ومحكم خبر النفى ، يعنى : ان اللفظ النافى لذات الصلاة أو ذات النكاح أو شبههما محكم أى متضح المعنى لا اجمال فيه لدى

الكتب الصحيحة أى عند أهلها لتحقيقتهم كحديث الصحيحين : « لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب » وكحديث « لا صلاة الا بطهور » وحديث « لا صلاة لجار المسجد » وكحديث صححه الترمذى وغيره « لا نكاح الا بولى » لدلالاتها على نفى الصحة لانها المجاز الاقرب لنفى الذات ولظهور لا صلاة لجار المسجد فى الكمال صرفت تلك الامثلة عن الحقيقة لامتناعها لوجود الصلاة بلا فاتحة أو بلا طهور أو من جار المسجد فى غيره أو النكاح حسا ووجه قرب نفى الصحة من نفى الذات ان ما انتفت صحته لا يعتد به كالمعدوم بخلاف ما انتفى كما له فقد يعتد به وقال الباقلانى ان الجميع مجمل لتردده بين نفى الصحة ونفى الكمال ولا مرجح لواحد منهما والمرجح عند الجمهور هو قرب نفى الصحة من نفى الذات .

والعكس فى جداره ويعفوا
والقرء فى منع اجتماع فاقفوا

العكس مبتدأ خبره قوله فى جداره ويعفوا والقرء بالضم والفتح معطوفان على جداره ، وقوله فاقفوا معناه اتبع القول بالعكس وهو الاجمال فى الثلاثة يعنى ان الاجمال ثابت فى حديث الصحيحين « لا يمنع احدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره » لتردد الضمير فى جداره بين عوده الى الجار والى الاحد روى خشبة بالافراد منونا والاكثر على أنه بالجمع مضافا وعليه فالخاء والشين مضمومتان وعلى الافراد فهو بالتحريك لكن ان صح ما رواه احمد مرفوعا للجاران يضع خشبة على جدار غيره وان كرهه كان معينا للرجوع الى الاحد فلا اجمال ، وكذلك الاجمال ثابت فى قوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » لتردده بين الزوج والولى وقد حملة ملك على الولى ، والشافعى على الزوج ، لما قام عندهما على أن المراد أحد مجملى اللفظ ولا يخرج اللفظ بذلك عن اتصافه بالاجمال وكذلك الاجمال ثابت فى المشترك مثل القرء فى منع اجتماع وفى بمعنى عند أى عند منع الجمع بين معنييه ولا قرينة لوضع القرء للطهر والحيض وقد حملة ملك والشافعى وفاقا لجماعة من الصحابة والتابعين على الطهر وحملة أبو حنيفة وفاقا لجماعة من الصحابة والتابعين على الحيض .

البيان

بمعنى التبيين أى فعل الميز بكسر التحتية المشددة والميز بفتح الياء نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة قالة العضد ، وللبيان معنيان آخران غير التبيين احدهما أنه يطلق على ما حصل به التبيين وهو الدليل والثانى أنه يطلق على محل التبيين وهو المدلول وبالنظر الى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له .

تصيير مشكل من الجلى .

تصيير خبر مبتدأ محذوف وهو ضمير عائد الى البيان يعنى أن البيان بمعنى التبيين هو : اخراج شىء مشكل أى مجمل من قول أو فعل من حال أشكاله وعدم فهم معناه الى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال أو مقال فالانتيان بالظاهر من غير سبق أشكال لا يسمى بيانا اصطلاحا وان كان يسماه لغة فهذا الظاهر لا مجمل ولا مبين فثبتت الوساطة بينهما وهو التحقيق ، قال فى الآيات البيئات ولا أشكال فى اثبات الوساطة فانها أمر اصلاحى لا مشاحة فيه .

وهو واجب على النبى

إذا أريد فهمه ..

يعنى : ان بيان المشكل واجب على النبى صلى الله عليه وسلم بناء على عدم جواز التكليف بالحمل لكن انما يجب اذا أريد أى طلب من شخص فهمه المشكل ليعمل به كأحكام الصلاة أو ليفتى به كأحكام الحيض فى جانب الرجال اذا كانوا مع نساء لا يتأتى منهن العلم بما كلفن به من الدليل والا وجب عليهن العلم بتحصيل ما كلفن به لانهن حينئذ كالرجال فى ذلك .

تنبية : أعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم واجب عليه بيان المباح والمندوب كما يجب عليه بيان الواجب لوجوب تبليغ الجميع .

وهو بمـ

من الدليل مطلقا يجلوا العما

يعنى : ان البيان يكون بكل ما يجلوا العمى أى الخلفاء والاشكال
من الدليل مطلقا أى سواء كان عقليا أو حسيا أو شرعيا أو عرفيا أو
قرينة مقال أو فعلا يشعر بالبيان .

مثال البيان بالدليل العقلى قوله تعالى : « خالق كل شىء » بين
العقل استحالة تعلق هذا النص بذاته تعالى وصفاته ومثاله بالحسى
قوله تعالى : « تدمر كل شىء » بين الحس ان السماوات والارض
ونحوهما مما هو مشاهد انها لم تدمره وهذان المثالان من البيسان
اللغوى لا الاصطلاحى لانه اتيان بالظاهر من غير سبق أشكال .

ومثاله بالقول قوله عليه السلام : « فيما سقت السماء العشر »
بين قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حساده » ومثاله بالفعل بيانه عليه
الصلاة والسلام : « ولله على الناس حج البيت » فحجه عليه الصلاة
والسلام وبيان جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم أوقات الصلاة بأن
صلى به . ومثاله بالقرائن كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان
الصحابة علموا معانيها بالقرائن ، والقرائن منها حال وهى داخلة فى
الافعال ، ومنها قرينة فقال وهى داخلة فى القول .

وبين القاصر من حيث السند أو الدلالة على ما يعتمد
القاصر فاعل بين والسند والدلالة بالجر بناء على جواز اضافة
حيث للمفرد ، يعنى أنه يجوز تبين القاصر من جهة السند ما هو أقوى
منه من جهته فيبين معلوم المتن كالمتواتر بمضمونه كالخبر الاحاد كبيان
الامر بالزكاة الوارد فى القرآن بخبر الاحاد اعنى قوله « فيما سقت
الماء العشر » الحديث وكذا يبين الاضعف دلالة ما هو أقوى منه دلالة
كبيان المنطوق بالمفهوم قال حلولو انه لا يشترط فى المبين بكسر الياء
أن يكون أقوى دلالة أو سندا من المبين بالفتح اما معلوم الدلالة فلا
يتصور بيانه بمضمونها لان معلومها لاخفاء فيه ليجتاج للبيان بل هو
أوضح من المظنون قاله فى الآيات البيئات ، قال الكورانى ان المبين ان
كان عاما أو مطلقا فيشترط أن يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم

الظاهر والاطلاق وشرط الرفع أن يكون أقوى وأما المجرى فلا يشترط أن يكون بيانه أقوى بل يحصل بآدنى دلالة لان المجرى لما كان محتملا للمعنيين على السواء فاذا انضم الى أحد الاحتمالين آدنى مرجح كفاه ه قلت هذا حسن الا أنه فرض الكلام فى أعم من بيان المجرى مع أن الكلام انما هو فيه وما ذكر من بيان القاصر الاقوى هو المعتمد ومذهب الجمهور ، وقيل يجب أن يكون أقوى دلالة أو سندا وهو اختيار ابن الحاجب .

وأوجبـن عند بعض علما

إذا وجوب ذى الخفاء عما

يعنى : ان القاضى نقل عن بعضهم وهم العراقيون ان المبين بالفتح اذا عم وجوبه سائر المكلفين كالصلاة يجب أن يكون بيانه معلوما أى مقطوعا به بالتواتر والاقبل فى بيانه خبر الاحاد وقال الآمدى لآبد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى من دلالة العموم على صورة التخصيص ومن دلالة المطلق على صورة التقييد كما تقدم فى كلام الكورانى .

والقول والفعل اذا توافقا

فانم البيان للذى قد سبقا

بفتح باء سبق يعنى : أنه اذا ورد بعد المجرى قول وفعل كل منهما صالح للبيان فان اتفقا أى لم يزد أحدهما على الآخر كما لو طاف بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » طوافا واحدا وأمر بطواف واحد فالمتقدم منهما هو البيان لحصوله به والثانى تأكيد له .

وان يزد فعل فالقول انتسب

والفعل يقتضى بلا قيد طلب

بفتح سين انتسب والفعل مبتدأ خبره جملة يقتضى وطلبا مفعوله وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة ، تكلم فى البيت وفيما بعده على

مفهوم قوله اذا توافقا يعنى اذ زاد على مقتضى القول كما لو أمر بعد نزول آية الحج بطواف واحد وطاف طوافين فالبيان منسوب للقول والفعل الزائد يقتضى طلبا أى وجوبا أو ندبا فى حقه صلى الله عليه وسلم دون أمته حال كون ذلك الفعل غير مقيد بتقدم أو تأخر أى سواء تقدم الفعل على القول أو تأخر جمعا بين الدليلين .

تتبييه : ظاهر عبارة بعضهم أى الاول من الطوافين ليس بيانا ولا مؤكدا له بل أتى به لمحض الامتثال ، ويحتمل أنه مؤكد له وهو ظاهر فى تأخره قتاله فى الآيات البيئات .

والقول فى العكس هو المبين
وفعله التخفيف فيه بين

يعنى : ان القول اذ زاد على الفعل كأن طاف طوافا وأمر باثنين كان هو البيان والفعل الناقص تخفيف فى حقه صلى الله عليه وسلم تأخر الفعل أو تقدم .

تأخر البيان عن وقت العمل
وقوعه عند المجيز ما حصل

يعنى : ان تأخير البيان لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره عن وقت الفعل أى الزمان الذى وقته الشارع لفعل ذلك الفعل الى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه غير واقع عند من اجازه بناء على جواز التكليف بالمحال وابن العربى بنى جوازه على أنه من اسقاط الحكم فى حق المكلف ، قال فى الآيات البيئات لا يقال بل وقع كما فى صبح ليلة الاسراء لانا نقول صبح ليلة الاسراء لم يجب اطلاقا لان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم تبين له صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يفعلها اداء ولا قضاء ، واما لان الوجوب انما كان لظهر ذلك اليوم فما بعده دون ما قبله ومن هنا يعلم أن الكلام فى غير الوجوب المعلق على البيان أما هو فلا يتصور فيه تأخير البيان عن وقت الفعل هـ . ثم قال ينبغى أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان

وهو القول وفعل القلب كالاقتاد لظهور أنه قد يكلف بذلك في وقت معين هـ .

تأخير للاحتياج واقع ..

يعنى : ان تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الاحتياج الى العمل به وهو المعبر عنه بوقت الفعل واقع عند الجمهور سواء كان للمبين بالفتح ظاهر كعام يبين تخصيصه ومعلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه أم لا ، وهو الجمل ، كمشترك بين أحد معنييه أو معانيه ، وكمتواطىء يبين أحد ما صدقاته مثلا .

اعلم ان المتواطىء اعم مطلقا من المطلق لانه يدل على الماهية بلا قيد كالمطلق وعلى الفرد المنتشر كالنكرة بناء على تغاير المطلق والنكرة فجعل المطلق من الجمل الذى له ظاهر مسلم وجعل المتواطىء من الجمل الذى ليس له ظاهر تبع فيه السبكى والمطلى المحصول وتعقبه الاصبهانى فى شرحه بأن المتواطىء له ظاهر وهو القدر المشترك وفرق بأن جعل المطلق مما له ظاهر انما هو بالنسبة للقدر المشترك ولو فى ضمن الافراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطىء الذى من افراده المطلق انما هو بالنسبة للافراد المعينة اما بالنسبة للقدر المشترك فكمطلق .

.. وبعضنا هو لذاك مانع

الإشارة الى تأخير البيان للحاجة يعنى أن بعض المالكية مانع ذلك وفاقا للحنفية والمعتزلة وبعض الشافعية لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب والمراد بالاخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد فيما لا ظاهر له هذا فى غير النسخ وأما فيه ففهم دوام الحكم ، وقال الجمهور : ان لله تعالى ان يفعل فى ملكه ما يشاء ، ودليل الوقوع قوله فى قصة بقرة بنى اسرائيل « انها بقرة لا فارض ولا بكر » ثم قال : « انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين » ثم قال : « انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث ، مسلمة لاشية فيها » ،

وفيه تأخير بعض البيان عن بعض ، فالبقرة مطلقة ثم بين تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم ، ومنع العصد كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا تحتاج الى بيان فيتأخر بدليل : « يأمركم ان تذبحوا بقرة » وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها ، وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم هـ . المراد منه وعورض بأنها لو لم تكن معينة لكان ايجاب المعينة بعد ايجاب المطلقة نسخا للايجاب الاول ، وأهل العلم لم يجعلوا ذلك من قبيل النسخ ، ومن أدلة الوقوع قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام : « انى أرى فى المنام » . الخ . أى أنى أمرت بذبحك وهذا حكم ظاهر الدوام ثم بين نسخه بقوله : « وفديناه بذبح عظيم » أى بدلالته على النسخ لا أنه الناسخ .

وقيل بالمنع بما كالمطلق ..

الباء من قوله بما ظرفية القولان الاولان مطلقان فعند الجمهور يجوز تأخير البيان الى وقت الفعل فيما له ظاهر أم لا ، تقدم البيان الاجمالي كأن يقول هذا العام مخصوص وهذا المطلق ، مقيد وهذا الحكم منسوخ أم لم يتقدم تأخر بعض البيان عن بعض أم لا والقول الثانى قانع فى جميع الاحوال ، وقال أبو الحسين البصرى من المعتزلة : يمتنع ان لم يتقدم البيان الاجمالي فيما له ظاهر وهذا مبنى على التحسين والتقييح العقلين وذلك باطل عندنا وأبو الحسين يقول الجهل البسيط لا يخلو البشر عنه استحالة الاحاطة عليه والجهل المركب أعظم ففسره لتركيبه من جهلين مع امكان السلامة منه فيجوز على الله تعالى ايقاع عبده فى البسيط لخفته وعدم امكان السلامة منه دون المركب لفرط قبحه مع امكان السلامة منه فما لا ظاهر له اذا تأخر بيانه الى الحاجة انما يوقع العبد فى الجهل البسيط وهو جهل مراد الله تعالى به وما له ظاهر كالعوم المراد به الخصوص فمتى تأخر اعتقد السامع أن مراد الله به ظاهره وليس مرادا فجهل و جهل انه جهل هـ باختصار قوله وقيل بالمنع الخ يعنى أن كثيرا من الحنفية وبعض الفقهاء فرقوا بين أن يكون للمبين ظاهر فيمتنع تأخيره الى وقت الحاجة وبين ما لا ظاهر له كالمجمل فيجوز لايقاعه المخاطب فى

فهم غير المراد بخلافه في الجمل قال المحشى يقال عليه يندفع هذا المحذور باقتران البيان الاجمالي بالخطاب فلا يمتنع حينئذ تاخير البيان التفصيلي هـ . وهذا الكلام من المحشى واقع على سبيل الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج .

ثم بعكسه لدى البعض انطلق .

هذا قول آخر مفصل على عكس التفصيل السابق حكاه الابيارى في شرح البرهان وهو أنه يجوز تأخير البيان الى وقت الفعل فيما له ظاهر ولا يجوز فيما لا ظاهر له وعلة بأن للعام فائدة في الجملة بخلاف المجمال .

تنبيهه : اطلاقهم البيان على التخصيص والتقيد ونحوهما اما أن تقول سموه بيانا جريا على اللغة أو نقول هو اصطلاح لبعضهم كما يشير اليه كلام بعض حواشى المحلى ولا مشاحة في الاصطلاح نعم صرح القرافى في التنقيح بأن ذلك يسمى بيانا حيث قال المبين اما بنفسه كالنصوص والظواهر الخ وقال في موضع آخر فالمبين هو اللفظ الدال على معنى اما بالاصالة واما بعد البيان فالظاهر أن هذا التعبير جار منه على الاصطلاح .

وجائز تأخير تبليغ له .

الضمير المجرور عائد على وقت العمل ، يعنى : أنه يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الاحتجاج للعمل به ولا فرق بين القرآن وغيره ، وقيل لا يجوز لقوله تعالى « بلغ ما أنزل اليك من ربك » بناء على أن الامر للفور لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة للامر به الا الفور ، وأجاب الجمهور بأن فائدته تأييد العقل بالنقل . قلت : وبانا لا نسلم علم وجوب التبليغ بالعقل لان ذلك مبنى على أن العقل يحسن ويقبح وهو ضعيف وانما أجاز المالكية وجمهور غيرهم تأخير التبليغ لانتفاء المحذور السابق فيه وهو الاخلال بفهم المراد منه عند الخطاب والمراد تأخير

تبليغ الاصل لا البيان فقد تقدم وكلام ابن الحاجب والامام الرازى والامدى يقتضى المنع فى القرآن قطعا أى بلا خلاف لانه متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره لما علم أنه كان يسأل عن الحكم فيجيب تارة مما عنده ويقف تارة حتى ينزل الوحي فقد كان ما يجيب به حاصلًا عنده قبل السؤال واخر تبليغه الى السؤال ابحت فيه باحتمال أن تكون الاجابة عن اجتهاد فلا يدل . وأجيب بأن الاجتهاد يحتاج لزمن عقب السؤال ، يقع فيه مع أنه كان يجيب فورًا قبل مضى ذلك الزمن بل متصلًا بالسؤال كما هو معلوم ولو فى البعض قاله فى الآيات البيّنات .

ودرء ما يخشى أبى تعجيله

درء بفتح الدال مبتدأ خبره جملة أبى تعجيله ويخشى مبنى للمفعول ، يعنى أنه قد يمنع تعجيل التبليغ ويجب تأخيره الى وقت الحاجة درء اى دفعا لمفسدة حاصلة فى تعجيله فلو أمر صلى الله عليه وسلم بقتال أهل مكة بعد سنة من الهجرة وجب تأخير تبليغ ذلك للناس لئلا يستعد العدو اذا علم ويعظم الفساد ولذلك لما أراد عليه الصلاة والسلام قتالهم قطع الاخبار عنهم حتى دهمهم وكان ذلك أيسر لقتالهم وقهرهم .

ونسبة الجهل لذى وجود

بما يخص من الموجود

نسبة مبتدأ خبره من الموجود أى الواقع ولذى وجود متعلق بنسبة ، وبما متعلق بالجهل ويخصص بكسر الصاد ، يعنى ان المختار عند القائلين بمنع تأخير البيان الى وقت الحاجة جواز وقوع أن يسمع المكلف الموجود عند وجود مخصص العام ولا يعلم بذات المخصص بكسر الصاد أولا بوصف أنه مخصص مع علمه بذاته وعدم علم المكلف بالمخصص شامل لما اذا علم بعض المكلفين به ولم يعلمه البعض الاخر الا أنه تمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره وشامل لما اذا لم يبلغ احدا من المكلفين لكنهم لما تمكنوا من السحت كانوا لتقصيرهم

بمنزلة من بلغه قاله في الآيات البيّنات . والمقيد والمبين بالكسر فيهما
كالمخصّص في جواز وقوع ما ذكر وخرج بالموجود من ليس موجودا
من المكلفين حالة ورود المخصّص فانه لا يشترط علمه به اتفاقا ومقابل
المختار ، يقول : لا يجوز ذلك في المخصّص والمقيد والمبين السمعيّات
لما فيه من تأخير الاعلام بالبيان ، وأجيب بأن المحذور تأخير البيان
وهو منتف هنا قال شهاب الدين عميرة لانه بينه لبعض المكلفين هـ . أى
لان أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فانه صلى الله عليه وسلم لم يبلغ
كل أحد بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقي بقوله عليه السلام ليبلغ
الشاهد الغائب وكذا رسله المبعوثون الى النواحي لتبليغ الاحكام ولم
يبلغوا كل فرد بل أبلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقي ، ومحل
الخلافا هو أن يمضى زمن يمكن فيه البحث عن المخصّص ، اما
المخصّص العقلي فجائزان لا يعلم المكلف ذاته أو يعلمها ولا يعلم أنه
مخصّص لذلك العام وجعل اللقائي الخلافا المذكور غير مختص بالمانعين
تأخير البيان الى وقت الحاجة بل وكذلك عند المجيزين ابطله في الآيات
البيّنات ودليل الجواز والوقوع ان بعض الصحابة لم يسمع المخصّص
السمعي الا بعد حين كفاطمة رضى الله تعالى عنها طلبت ميراثها منه
صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فاحتج
عليها أبو بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه السلام لا نورث ما
تركناه صدقة .

النسخ

يكون لغة بمعنى الرفع والازالة ومنه نسخت الشمس الظل
ونسخت الريح آثار القوم وبمعنى النقل والتحويل ومنه تناسخ
المواريث وتناسخ الارواح وقيل حقيقة في الرفع مجاز في النقل
واصطلاحا هو ما أشار له بقوله :

رفع لحكم أو بيان الزمن
بمحكم القرآن أو بالسنة

رفع خبر مبتدأ محذوف أى هو رفع وبيان معطوف على الخبر ،
والسنة جمع سنة بالضم ، يعنى : ان النسخ قال القاضى أبو بكر
الباقلانى منا : انه رفع الحكم الثابت بطريان الحكم اللاحق المضاد
له مع تراخيه عنه لان الله تعالى شرع الحكم السابق دائما على خلقه
الى قيام الساعة والحكم الثانى الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الاول
فعدم الحكم الاول مضاف الى وجود الحكم الثانى ، واحتترز بقوله مع
تراخيه عما لو قال افعلوا لا تفعلوا مثلا فليس بنسخ مع أنه لا يكون
فى كلام الشارع التهافت واختار بعضهم هذا القول لشموله النسخ قبل
التمكن من الفعل الذى هو جائز على الصحيح وذهب جمهور الفقهاء
وغيرهم الى أن النسخ بيان لانتهاء زمان الحكم السابق بالخطاب الثانى
لا رافع لحكم الخطاب بل الخطاب الاول انتهى بذاته وخلف بدله
الخطاب الثانى لان الله تعالى شرع الحكم الى وقت ورود الناسخ ،
فالخطاب الاول يدل بظهوره على الدوام فلما ورد الناسخ تبين عدم
الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا لوجود الحكم الثانى لانه كان
مغيبا الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما نعلمها نحن
بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ فى هذا المذهب
الى التخصيص فى الازمان وهذا الخلاف هو فرع اختلافهم فى أن زوال
الاعراض بالذات أو بالضد فمن قال ببقائها قال انما ينعدم الضد

المتقدم بطريان الطارى ولولاه لبقى ، ومن لم يقل بالبقاء قال : ينعدم بنفسه ثم يحدث ضد الطارى قال فى الآيات البيئات : ونظيره الخلاف فى الحدث هل الوضوء ينتقض به أو ينتهى بنفسه وجه شمول القول الاول للنسخ قبل التمكن دون الثانى هو أن القاضى والغزالى قالوا انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع كون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها ..

فان قيل : يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثانى ايضا بأن يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضى زمن يمكن فيه الفعل فالجواب كما فى الآيات البيئات أنه على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت ، فكونه رفعا أعم مطلقا من كونه بيانا لانتهاء أمد الحكم كما رأيت وهو التحقيق خلاف ما ذهب اليه بعضهم من أن التعريفين متلازمان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاءه واذا بين انتهاءه فقد رفع تعلقه .

قوله بمحكم القرآن الخ المراد بالحكم المتضح المعنى فخرجت الاباحة الاصلية كشربهم الخمر فى صدر الاسلام قبل أن يرد فى اباحتها نص من تقرير أو غيره كما تقدم فى قولنا : وما من البراءة الاصلية الخ ، وخرج الرفع بالموت والجنون والغفلة ولا نسخ بالعقل وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلها مدخول أى فيه دخل بفتح فسكون وبالتحريك أى عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فان قيل : ان تفسير النسخ برفع الحكم لا يشمل نسخ بعض القرآن ، تلاوة لا حكما اذ ليس رفعا لحكم فلا يكون جامعا فالجواب كما فى حواشى العنجد للسعد ومثله فى الآيات البيئات ان النسخ تلاوة فقط معناه نسخ حرفة قراءته على الجنب ومسه على المحدث ونحو ذلك وهذه احكام فنسخ التلاوة كنسخ الحكم فيصدق عليه التعريف فان قيل : ينافى ذلك قولهم نسخ تلاوة لا حكما أجيب بأن لا منافاة لان مرادهم بالحكم المنفى حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقا والمراد بقولهم رفع الحكم رفع تعلقه بالفعل لا رفعه فى نفسه لان الخطاب قديم فلا يرتفع .

(فلم يكن بالعقل ..)

يعنى ان النسخ لا يكون بالعقل كما تقدم فى شرح البيت قبل
هـذا .

أو مجرد * الاجماع بل ينمى الى المستند .

يعنى ان الاجماع لا ينسخ به لانه انما ينعقد بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم اذ فى حياته الحجة فى قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته
لكن ينسب النسخ الى مستند الاجماع بفتح النون فالدليل الذى استند
الاجماع اليه فى مخالفتهم النص هو الناسخ ، وكما ان الاجماع لا
ينسخ به كذلك لا ينسخه هو غيره وكما لا ينسخ الكتاب والسنة
بالاجماع كذلك لا يخصصان به ولا يقيدان فمعنى قولهم يجوز تخصيص
الكتاب والسنة بالاجماع انهم يجمعون على تخصيص العام بدليل
آخر فالمخصص فى الحقيقة هو سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم
متابعتهم وان جهلوا المخصص فالمراد اجماع على التخصيص لا تخصيص
بالاجماع هـ . من الآيات البيئات ملخص .

ومنع نسخ النص بالقياس

هو الذى ارتضاه جل الناس

يعنى : ان نسخ النص بالقياس لا يجوز شرعا عند الاكثر
واختاره القاضى والباجى وهو مذهب الشافعى حذرا من تقديمه على
النص الذى هو أصل له فى الجملة ، ومقابل قول الجمهور ثلاثة اقوال ،
أحدها انه يجوز شرعا مطلقا لاسناده الى النص الدال على علة العلة
مع حكم الاصل فكان ذلك النص هو الناسخ كما لو ورد نص باباحة
التفاضل فى الارز ثم ورد نص آخر بتحريم التفاضل فى البر ، فالقياس
يمنع التفاضل فى الارز لوجود الطعم فيه الذى هو علة الربا عند
الشافعية وهذا القول صححه السبكي لكنه خلاف ما عليه جمهور
أصحابهم من المنع مطلقا منهم الصيرفى والکيا وابن الصباغ وسلم
الرازى وأبو منصور البغدادى وابن السمعانى فانهم قالوا ان القياس

لا ينسخ به نص ولا اجماع ولم يقله مجيز بنسخ النص بالنص فـى القياس مثل ما قالوا فى الاجماع لان مستند الاجماع صدر من الشارع قبل اتفاق المجتهدين وبمجرد صدوره عند تحقق النسخ وان تأخر اطلعنا عليه فلذلك قالوا ان الاجماع لا ينسخ به بخلاف القياس فان مستنده الذى هو دليل أصله لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وانما الدال على ذلك الحاق ذلك الفرع الذى هو محل الحكم المنسوخ بذلك الاصل فى حكمه فمع قطع النظر عن ذلك اللاحق الذى هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه ولهذا قالوا : ان نفس القياس ناسخ قاله فى الآيات البيئات . الثانى يجوز ان كان القياس جليا ومنه المساوى بخلاف الجنس لضعفه .

الثالث يجوز ان كان القياس فى زمنه صلى الله عليه وسلم والعلة منصوصة بخلاف ما علمته مستتبطة لضعفه وما وجد بعد زمنه لانتفاء النسخ حينئذ .

ونسخ بعض الذكر مطلقا ورد .

يعنى : انه قد وقع فى الشرع نسخ بعض الذكر آى القرآن تلاوة وحكما احدهما فقط وقيل : لا يجوز نسخ بعضه شرعا ككله .

الجمع على منع نسخ تلاوته أو أحكامه شرعا وهو جائز عقلا وحكم نسخ جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن ، مثال نسخ التلاوة والحكم ما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها . كان فيما نزل أى من القرآن عشر رضعات معلومات أى يحرم من فنسخن تلاوة وحكما بخمس معلومات ثم نسخت الخمس تلاوة وحكما عند مالك وتلاوة فقط عند الشافعى ، ومثال منسوخ التلاوة فقط الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان لامره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين وست وستون آية ناسخ ومنسوخ والمراد بنسخ الحكم نسخ العمل به واختلف فى منسوخ التلاوة ، فقال ابن الحاجب الاشبه جواز حمل المحدث له وقال الامدى من الخنابلة الا شبه المنسوخ .

والنسخ بالنص لنص معتمد .

أى قوى مشهور جوازا أو وقوعا على تفصيل يأتى ، اما نسخ القرآن بالقرآن فالصحيح جوازه ووقوعه كنسخ الاعتداد بالحوال بأربعة أشهر وعشر واما نسخ السنة متواترة أو آحادا بالسنة المتواترة أو نسخ الاحاد بالاحاد فجائز اتفاقا أو عند الاكثر وقال الاسنوى : اختلفوا فى وقوعه على مذهبين وممن ذكر الاتفاق على جوازه الامدى فى الاحكام ومنتهى السؤال وعبارة السبكى وابن الحاجب توهم ان الخلاف فى الجواز ويدل له ان القاضى حكى عن بعضهم أنه منعه عقلا ولا فرق فى هذا كله بين القرآن والسنة المتواترة والخلاف فى وقوع نسخ المتواترة بالآحاد يدل بالاولى على وقوعه بالمتواترة لمثلها أو للآحاد واما نسخ القرآن للسنة متواترة أم لا فجائز وواقع على الصحيح ودليل الجواز قوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » وان خص من عمومها ما نسخ أو بين بغير القرآن ، ويجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة على الصحيح ومذهب الجمهور وقوعه ووجه منع نسخ المتواترة بالآحاد ان المتواتر مقطوع به والآحاد مظنون والنسخ ابطال وشرط المبطل أن يكون مساويا أو أقوى بخلاف الرفع فانه يحصل لادنى دافع واجيب بوجهين : الاول ان محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية ، والثانى تضعيف القول بأن المبطل لابد أن يكون أقوى أو مساويا بأوجه منها ما ذكره القاضى فى مختصر التقريب بأننا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما يضرنا التردد فى أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً وجوب العمل به ومنها أنا لا نسلم ان المقطوع لا يدفع بالمظنون لان انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الاباحة مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عنه صلى الله عليه وسلم يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرع ذكره القاضى أيضا .

قولنا ودلالة القرآن عليه ظنية فان قيل يؤخذ منه منع نسخ التلاوة بالآحاد لان نسخها يتضمن اسقاط قرآنيتها وهى ثابتة قطعاً فلا تنسخ بالآحاد فالجواب منع ذلك كما فى الآيات البيّنات بأن الثابت

بالقطع هو أصل قرآنيها لا دوامها الذي ينسخ بالآحاد على تقدير القول به هو الثاني دون الاول .

والنسخ بالآحاد للكتاب ليس بواقع على الصواب

يعنى ان نسخ القرآن بخبر الآحاد وان كان جائزا فليس بواقع على الصواب أى الصحيح وهذا مستثنى مما دل عليه البيت قبله قال السبكي : والحق لم يقع الا بالتواترة بخلاف نسخ القرآن والسنة المتواترة بالسنة المتواترة فانه جائز وواقع عند الجمهور وقيل وقع نسخ المتواترة بالآحاد كنسخ حديث (لا وصية لوارث) لقوله تعالى : « كتب عليهم اذا حضر أحدكم الموت » الى « ولا تقربين » وكنسخ نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع لقوله : « قل لا أجد فيما أوحى الى » الآية وكنسخ حديث (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) لقوله تعالى : (واحل لكم ما وراء ذلكم واحتج أيضا القائلون بالوقوع بأنه يخص فينسخ وأجاب النافون للوقوع بعدم تسليم كون ذلك ونحوه غير متواتر للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرابتهم من زمان النبي صلى الله عليه وسلم قلت : وذلك لا يكفى بالنسبة الى أهل الاعصار المتأخرة بكثير اذ التواتر يشترط في كل الطبقات كما هو معلوم الا ان يقال المدار هنا في التواتر وغيره على زمانه عليه السلام . وممن قال بالوقوع الباجي منا وعليه مثنى القرافي في التنقيح وأهل الظاهر والغزالي .

(وينسخ الخف بما له ثقل) الخف بكسر الخاء المعجمة بمعنى الخفيف وثقل بكسر ففتح يعنى أنه يجوز نسخ الخفيف من الاحكام ببديل اثقل منه وقال بعض المعتزلة لا يجوز اذ لا مصلحة في الانتقال من سهل الى عسر واجبت بأنه ان سلم رعاية المصلحة في مشروعية الاحكام فلا يسلم عدم المصلحة في ذلك لان من فوائده كثرة الثواب وقد تكون له فائدة في علمه تعالى كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة لا كنا لا نسلم رعاية المصلحة الا تفضلا لا وجوبا وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بتعيين الصوم ومن النسخ

بالاثقل نسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم ووافق الظاهرية بعض المعتزلة في المنع محتجين بقوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » وبقوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . وأجيب عن الاول بأن الاثقل قد يكون أفضل بكثرة الثواب واصلاحه لأخلاقه ومعاده ومعاشه وعن الثاني بحمله على اليسر في الآخرة ولا خلاف في جواز النسخ بالاخف والمساوى .

(وقد يجيء عاريا من البديل)

يعنى ان النسخ يجوز بلا بدل أصلا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة في الجواز وللشافعى في الوقوع . حجة المعتزلة عدم المصلحة فيه وأجيب بأنها الراحة من التكليف مثال وقوعه نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول اذ لا بدل لوجوبه فيرجع الأمر الى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم الفعل ان كان مضرة وأباحته ان كان منفعة وأجيب من جهة المانع بعدم تسليم أنه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب فالقائل بالوقوع معترف بأن الأمر في نسخ الوجوب يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك المقتضى ليس من البديل المراد هنا والا كان مناقضا لقوله بالوقوع . والشافعى القائل ان النسخ لا يقع الا ببديل لا يكفى عنده ما هو مقتضى الدليل العام بل لا بد عنده أن يكون البديل مستفادا من النسخ نضا أو اقتضاء وآية : « اذا ناجيتم الرسول » من قبيل الاقتضاء فان قضية رفع الوجوب بقاء الجواز أى عدم الحرج الصادق بالاباحة والاستحباب بخلاف ما دل عليه الدليل العام فليس مفادا من النسخ لا نضا ولا اقتضاء بل هو أمر منفصل عنه البتة قاله في الآيات البيِّنات .

حاصله أن النسخ لم يعد البديل نضا أو اقتضاء كما تقرر يكون محل الخلاف حتى يكون ممتنعا عند المعتزلة وان ثبت حكم آخر بمقتضى الدليل العام لكن ما نقل السبكي في شرح المنهاج عن القاضى حيث قال واستدل القاضى في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل بأنا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان نجوز

ارتفاع عبادة لا بعينها لا الى بدل أولى والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلماذا خالفونا في المسألة فهذا مثار الخلاف في هذه المسألة . قد يقتضى خلاف ذلك لانه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم ارتفاع التكليف قاله في الآيات البيّنات ، ومن حجج المانعين قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » وأجيب بأن الجواب لا يجب أن يكون ممكنا فضلا عن أن يكون واقعا نحو ان كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنا .

والنسخ من قبل وقوع الفعل
جاء وقوعا في صحيح النقل

النسخ مبتدأ ، وجملة جاء وقوعا خبره ، ووقوعا تمييز محول
عن الفاعل .

منهم من يعبر عن هذه المسألة بنسخ الفعل قبل التمكن منه ومنهم من يعبر بالنسخ قبل الفعل ومنهم من يقول قبل وقت الفعل أو قبل مجيء وقته يعنى أنه يجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن منه بأن أمر به فوراً فنسخ قبل الشروع فيه أو غيره على التراخي ولم يدخل وقته أو دخل ولم يخص منه زمن يسع الفعل أو كان الفعل يتكرر مرارا ففعل ثم نسخ كنسخ القبلة وفاقا للمعتزلة في هذه الأخيرة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنعوا الثلاث قبلها لعدم حصول المصلحة قال القرافي وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ فيه وفي غيره وتعليل المعتزلة المنع بعدم حصول المصلحة قريب من تعليل بعضهم له بعدم استقرار التكليف لان هذا مبنى على ذلك أى على وجوب ظهور المصلحة للعقل في أفعال الله تعالى وهو ممنوع عند أهل السنة ولهذا اجابوا بأنه يكفى للنسخ وجود أصل التكليف وان لم يستقر والصواب في تفسير استقرار التكليف ما فسره به الكمال من أنه يكون بدخول الوقت ومضى زمن يسع الفعل قال في الآيات البيّنات وهو ظاهر لان معنى استقرار التكليف من سقوطه مما يعرض من نحو جنون أو اغماء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور اذ بعد

مضيه تلزم العبادة وان عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فان عروض ما ذكر يسقطها اذ استغرق الوقت هـ. ومن ادلة وقوع النسخ قبل التمكن قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام « يا بنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك » ثم نسخ بقوله تعالى « وفديناه بذبح عظيم » ومنها رفع الصلوات الخمسين ليلة الاسراء بالخمس والذبيح قول الاكثر أنه اسحاق لكنه سرى اليهم من أهل الكتاب حسدا للعرب أن يكون جدهم الذبيح والصواب انه اسماعيل لان البشارة باسحاق معطوفة على البشارة بالغلام المذبح ولقوله صلى الله عليه وسلم : « انا ابن الذبيحين » والاصل الحقيقة ولان ذلك كان بمكة وكان قرنا الكبش معلقين بالكعبة حتى احترقا أيام ابن الزبير ولم يكن اسحاق بمكة ويروى عن خلق كثير من الصحابة والتابعين وكونه اسحاق مردود بأكثر من عشرين وجها وأما نسخ الفعل بعد خروج وقته بلا عمل فمتفق على جوازه كما صرح به الامدى فى الاحكام لكن جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه قال فى الآيات البيئات بعد ذكر تصريح الامدى بالاتفاق على الجواز ما نصه وهذا يتأتى اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه هـ. ويجوز النسخ فى الوقت بعد مضى زمن يسعه عند الجميع الا الكرخى من الحنفية فانه قال لا يجوز النسخ قبل الفعل ، سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أم لا (وجاز بالفحوى) يعنى ان النسخ بمفهوم الموافقة بقسميه جائز اتفاقا عند الامدى والرازى وحكى أبو اسحاق الشيرازى قولاً بمنع النسخ به بناء على أنه قياس لمحصل الفحوى على محل المنطوق والقياس لا يجوز النسخ به .

ونسخه بلا
أصل وعكسه جوازه انجلا

ورأى الاكثرين الاستلزام

نسخه مبتدأ وعكسه معطوف عليه وجوازه مبتدأ ثان وجملة جلا المبتدأ والثانى وخبره خبر عن الاول يعنى أنه يجوز نسخ الفحوى أى مفهوم الموافقة بقسميه ولو بالفحوى دون نسخ أصله الذى هو

المنطوق وكذا عكسه وهو نسخ الاصل دونه على الصحيح فيهما لان الفحوى وأصله مدلولان متغايران مجاز نسخ كل واحد منهما فقط كنسخ تحريم ضرب الموالدين دون تحريم التافييف والعكس فلا ارتباط عقلا بين حكمين من هذه الاحكام بحيث يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر بل الارتباط بينهما انما هو بمعنى التبعية في الدلالة والانتقال من المنطوق الى الفحوى وهو لا يوجب اللزوم في الحكم قال سعد الدين التفتازانى ولو سلم فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقتل فلانا ولا تستخف به . قوله ورأى الاكثرين الاستلزام يعنى ان ما مضى من جواز نسخ كل من المنطوق ومفهوم الموافقة دون الآخر مبنى على عدم استلزام كل منهما الاخر وان مذهب الاكثرين هو الاستلزام فلا يجوز نسخ واحد منهما دون الاخر لان الفحوى لازم لاصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع اما نسخهما معا فجائز اتفاقا .

(وبالمخالفة لا يرام)

يعنى ان النسخ بمفهوم المخالفة لا يقصد لعدم جوازه لضعفها عن مقاومة النص .

وهى عن الاصل لها تجرد

فى النسخ وانعكاسه مستبعد

يعنى : أنه يجوز المخالفة أى الحكم المفهوم على طريق المخالفة دون نسخ الاصل وهو حكم المنطوق وأخرى فى الجواز اذا نسخت مع أصلها مثال نسخها دونه حديث انما الماء من الماء فان المنسوخ مفهومه وهو عدم لزوم الغسل عند عدم الانزال ومثال نسخها معا ان ينسخ مثلا وجوب الزكاة فى السائمة ونفيه فى المعلوفة عند القائل به قوله وانعكاسه الخ يعنى أن الاصل وهو حكم المنطوق دون المخالفة أمر بعيد فالظاهر منعه لانها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها واستشكل منع نسخ الاصل دونها مع جواز نسخ الاصل دون الفحوى فلا بد من التسوية بينهما فى الجواز والامتناع أو من ابداء

فرق واضح بينهما فان العلة المذكورة لمنع نسخ الاصل دونها غير مسلمة ومن أراد بسط ذلك فليطالع الآيات البيّنات . وقيل يجوز نسخ الاصل دونها .

ويجب الرفع لحكم الفرع
ان حكم أصله يرى اذا رفع

يعنى : ان المختاران حكم الاصل المقيس عليه اذا نسخ لا يبقى مع نسخه حكم الفرع المقيس لانتفاء العلة التى ثبت بها بانتفاء حكم الاصل وقالت الحنفية يبقى لان القياس مظهر له لا مثبت مثاله على ما حكاه الباجى عنهم جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض بالقياس على شهادتهم على المسلمين فى السفر ثم نسخت شهادتهم على المسلمين وبقي حكم شهادة بعضهم على بعض قال الابيارى والخلاف فى المسألة مبنى على الخلاف فى حكم الاصل هذا يضاف الى العلة أو المضاف الى العلة انما هو حكم الفرع كما يقوله الحنفية فنسخ حكم الاصل ليس نسخا للعلة المضاف اليها حكم الفرع واسقاط حكم الفرع لنسخ حكم الاصل سماه بعضهم نسخا والا حسن ان لا يسماه وذلك لان مورد النسخ حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع وعلى أنه يسماه نقول كما فى الآيات البيّنات تسلط الناسخ على الحكمين معا ورفعها معا لكن على أن حكم الفرع لا يبقى مع نسخ حكم الاصل يشكل جواز نسخ الاصل دون الفحوى بناء على ان دلالتها قياسية قال فى الآيات البيّنات . ويمكن ان يجاب بأن ثبوت الحكم فى الفحوى اقوى من ثبوته هنا بدليل أنه قيل أنها منطوق .

وينسخ الانشاء ولو مؤبدا
والقييد فى الفعل أو الحكم بدا

مؤبدا بفتح الموحدة والقييد مبتدأ خبره جملة بدا وقوله فى الفعل يتعلق بالخبر والحكم معطوف على الفعل يعنى أنه يجوز نسخ الانشاء ولا خلاف فى جوازه ووقوعه فى الجملة ولو قيد بالتأبيد وغيره عند الجمهور سواء كان القيد فى الفعل نحو صوموا أبدا صوموا حتما أو فى

الحكم نحو الصوم واجب مستمر أبداً أو واجب مستمر إذا قاله انشاء لا خبراً فسيأتى ويتبين بورود النسخ ان المراد أفعلوا الى وجوده كما يقال لازم غريمك أبداً اي الى أن يعطى الحق فان قيل ذلك التقدير خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة ، قلنا القرينة ظهور ان التكليف متوقف على مشيئة الشارع وان له رفعه متى أراد حيث ثبت امكان رفعه على أنه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه .

وفي الاخير منع ابن الحاجب
كمستمر بعد صوم واجب

يعنى ان ابن الحاجب من المالكية وفاقا لقوم من الحنفية منعوا النسخ في الاخير وهو ما كان التأييد فيه قيذا للحكم كان يقول الشارع أمرتم بصوم واجب مستمر او الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله على سبيل الانشاء لا الخبر لان القيد هنا للحكم وهو الوجوب والاستمرار فلا يجوز نسخه عند ابن الحاجب ومن تبعه ولعل وجهه ان الحكم كلام نفسى بخلاف صوموا ابدا فان التأييد قيد اللواجب وهو الصوم الذى هو فعل المكلف فلذا جاز نسخه عندهم وأجيب من جهة الجمهور بعدم الفارق لانه اذا كان المراد بقوله الصوم واجب مستمر الانشاء كان بمعنى صوموا صوما مستمرا أو صوموا ابدا وانما يظهر الفرق بين كون التأييد قيذا للواجب ان لو كان المراد به الخبر وهو محل وفاق قاله المحشى .

ونسخ الاخبار بايجاب خبر
بناقض يجوز لا نسخ الخبر

يعنى أنه يجوز نسخ ايجاب الاخبار بشيء بايجاب الاخبار بناقض ذلك الشيء أى نقيضه قوله ونسخ الاخبار على حذف مضاف كما رأيت وقوله خبر آخر الشرط الاول بمعنى الاخبار كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه ومنعته المعتزلة فيما اذا كان المخبر به لا يتغير كحدوث العالم لان الاخبار

المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح بناء على قاعدة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عند أهل السنة مع أنه قد يدعو التكليف بالكذب غرض للمكلف صحيح فلا يكون قبيحا وقد ذكر الفقهاء مسائل يجب فيها الكذب وقد يندب وقد يكره ونظمها بعضهم بقوله :

لقد أوجبوا زورا لانقاذ مسلم
وقال له اذ هو بالجوز يطلب
ويكره تطيبا لخاطر أهله
واما بارهاب العدو فيندب
وجاز لاصلاح ويحرم ما سوى
أولاء فذا نظم لهن مهذب

قوله بايجاب الاخبار بنقيضه خرج به مجرد نسخه من غير ايجاب الاخبار لنقيضه كما لو قال اخبر واعن العالم بأنه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشيء البتة فلا خلاف في جوازه قاله في الآيات البيئات ومثله لحلولوا قوله لا نسخ الخبر أى لا يجوز نسخ مدلول الخبر بخلاف لفظه فجائز لقولنا ونسخ بعض الذكر مطلقا ورد ، قال السبكي : ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط وانما منعوا نسخ مدلول الخبر وان كان مما يتغير لانه يوهم الكذب أى يوقعه في الوهم أى الذهن والكذب على الله تعالى محال واعترض بأن نسخ الامر يوهم ابداء أى الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضا فلو كان مجرد الايهام مانعا لامتنع النسخ هنا أيضا قال في الايات البيئات فان قالوا النهى الذى ينسخ الامر دال على أن الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا الناسخ للخبر أيضا دال على أن الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة هـ . وأجيب بأن الايهام الذى فى الامر هو الايهام المنافى للتحقيق والذى فى الخبر هو الايهام الجامع للتحقق (وكل حكم قابل له) .

يعنى أنه يجوز عند الجمهور عقلا نسخ جميع الاحكام من وجوب وندب وتحريم وكراهة واباحة شرعية ويبقى الامر فى الجميع على الاباحة الاصلية أى المأخوذة من براءة العقل وهى ليست بحكم شرعى كما تقدم ومنع الغزالى نسخ جميع التكاليف لتوقف معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى ومعرفة الدليل الدال على النسخ وهى من التكاليف فلا يتأتى نسخها واجاب ابن الحاجب بأنه بحصول تلك المعرفة ينتهى التكليف بها فيصدق أنه لم يبق تكليف وهو المقصود بنسخ جميع التكاليف فلا نزاع فى المعنى لان الذى ادعاه الجمهور جواز ارتفاع جميع التكاليف عقلا بعضها بطريق النسخ وبعضها وهو وجوب معرفة النسخ والناسخ بالاتيان بالمأمور به والغزالى لا يخالف فى ذلك والذى ادعاه الغزالى أنه لا يمكن رفع جميعها بطريق النسخ بما فيه من التسلسل والجمهور لا يخالفون فى ذلك ويدخل فى نسخ كل الاحكام نسخ تلاوة جميع القرآن لما تقدم من رجوع نسخها الى نسخ الحكم ولا ينافى ذلك الاجماع على منع نسخ كل القرآن لدى امتناع شرعى والمراد بالجواز الجواز العقلى قاله فى الآيات البيّنات ومنعت المعتزلة نسخ ما كان حسنا لذاته أو قبيحا لها ، الاول مثل معرفة الله تعالى وهو العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته ومثل العمل وشكر المنعم فهذا لا يجوز نسخ وجوبه والثانى مثل الظلم والكفر والكذب فهذا لا يجوز نسخ تحريمه لان هذا لا يتغير بتغيير الأزمان بناء منهم على أصلهم الباطل أعنى التحسين والتقبيح العلقين .

وفى

نفى الوقوع الاتفاق قد نفى

الاتفاق مبتدأ خبره جملة قفى بالبناء للمفعول والجار والمجرور يتعلقان بالاتفاق يعنى أن الاتفاق أى الاجماع على عدم وقوع نسخ جميع التكاليف اجماع مقفو أى متبع مسلم .

هل يستقل الحكم بالورود

أو يبلوغه الى الموجود

يعنى انهم اختلفوا هل يستقل الحكم فى حق المكلفين بنفس وروده
 اى تبليغ جبريل النبى اياه صلى الله عليه وسلم وقبل بلوغه الامة قيل :
 يستقل اى يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة لا بمعنى طلب الامتثال كما
 صلاة ونحوها أولا اما من يمكنه علم الشرائع فقضاؤها واجب عليه
 فى النائم وقت الصلاة فانها مستقرة فى ذمته مع أنه غير مخاطب بها
 وقيل لا يثبت الحكم فى حق المكلفين حتى يبلغهم من النبى صلى الله
 عليه وسلم لعدم عملهم به اما قبل بلوغه النبى فلا يثبت فى حقهم اتفاقا
 اذا كان قبل بلوغه جبريل فان كان بين التبليغين فكذلك على الصواب
 وينبنى على الخلاف رفع الخمسين صلاة ليلة الاسراء هل يسمى نسخا
 أولا والذى عليه الجمهور واختاره ابن الحاجب والسبكي ان الناسخ

قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت فى حقهم .

أعلم أن هذه المسألة فرضها بعضهم كالسبكي فى ورود الناسخ
 قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة وفرضها عياض فى أول الوكالة من
 التنبهات فيما هو أعلم من النسخ وياه تبعث فى النظم تربية للفائدة .

فالعزل بالموت أو العزل عرض

كذا قضاء جاهل للمفترض

المفترض بفتح الراء يعنى أنه ينبنى على الخلاف المذكور عزل
 الوكيل أو الخطيب هل يكون بنفس موت الموكل أو المولى اذا حصل
 موت وبمجرد العزل اذا عزل احدهما بناء على أن الحكم يثبت بنفس
 الورود قبل البلاغ أولا يثبت العزل بمجرد ما ذكر بل حتى يبلغهما
 العزل فيه خلاف ، فائده هل يمضى تصرف الوكيل قبل علمه بالعزل أو
 يرد قال خليل : وانعزل بموت موكله ان علم – والافتا ويلان وفى عزله
 بعزله ولم يعلم خلاف . قوله عرض معناه ظهر بناء الخلاف عليه وهو
 خبر العزل الاول لا الثانى فانه معطوف على الموت قوله كذا قضاء
 الخ معناه ينبنى على الخلاف أيضا هل يقضى الجاهل بالشرائع لكونه
 أسلم بدار الكفر أو نشأ على شاهرق جبل ما فاتته من الفرائض من
 صلاة ونحوها أولا ، أما من يمكنه علم الشرائع ، فقضاؤها واجب عليه
 وان لم تبلغه .

وليس نسخا كل ما أفادا

فيما رسى بالنص الازديادا

كل اسم ليس ونسخا خبرها والازدياد مفعول افاد يعنى ان ملكا وأكثر أصحابه والشافعية والحنابلة لا يكون كل ما أفاد الازدياد أى الزيادة على ما ثبت بالنص نسخا عندهم للمزيد عليه لعدم منافاة الزيادة وما لا ينافى لا يكون ناسخا أى رافعا للحكم الشرعى ومن شرط النسخ التنافى بحيث لا يمكن الجمع بين الناسخ والمنسوخ والمراد زيادة جزء من العبادة أو زيادة شرط لها مثال زيادة الجزء زيادة التقريب فى حد الزنا وزيادة ركعتين بناء على أن الصلاة فرضت ركعتين ومثال زيادة الشرط زيادة الايمان فى صفات رقبة الكفارة خلافا للحنفية فى قولهم ان تلك الزيادة نسخ واحتجوا بأن السلام كان واجبا بعد الركعتين فبطل ذلك وصار فى موضع آخر وهو بعد الاربع فقد بطل حكم شرعى ، وأجيب بأن السلام يجب فيه أن يكون آخر الصلاة ثنائية كانت أو ثلاثية أو رباعية وكونه فى آخر الصلاة لم يبطل ، بل هو باق على حاله واحتجوا أيضا باجزاء الركعتين الاوليين قبل والاجزاء حكم شرعى وقد ارتفع فيكون رفعه نسخا وبإباحة الافعال بعد الركعتين ومع الزيادة بطلت هذه الاباحة والاباحة حكم شرعى ارتفع فيكون رفعه نسخا وأجيب عن الاول بأن معنى الاجزاء أنه لم ييق شىء آخر واجب على المكلف وذلك اشارة الى عدم التكليف وعدم التكليف حكم عقلى لا شرعى والحكم العقلى رفعه ليس نسخا ، بدليل أن وجوب العبادة ابتداء رافع للحكم العقلى الذى هو البراءة الاصلية وليس ذلك نسخا اجماعا قاله القرافى فى شرح تنقيحه وأجيب عن الثانى بأن اباحة الاشتغال بعد الركعتين تابع لكونه ما وجب عليه شىء آخر وكونه ما وجب عليه شىء آخر اشارة الى نفي الحكم الشرعى وبراءة الذمة التى هى حكم عقلى فلا يكون رفعه نسخا قاله فيه أيضا وكذا يقال أن زيادة التقريب رافعة لعدم وجوبه وعدم الوجوب حكم عقلى وتقييد الرقبة بالايمان رافع لعدم لزوم تحصيل الايمان فيها وذلك حكم عقلى فلا يكون رفعه نسخا كما تقدم واما زيادة عبادة مستقلة مجانية كصلاة سادسة فليس محل خلاف للحنفية وان خالف

فيه بعض أهل العراق وإنما جعل الحنفية الوتر ناسخا حيث اعتقدوا وجوبه لما فيه من نسخ ، قوله تعالى : « حافظوا على الصلاة الوسطى » فقد ذهبت المحافظة على الوسطى بصير ورتها غير وسطى لان الصلاة صارت سنا وكل عدد زوج لا توسط فيه وطلب المحافظة حكم شرعى قد ارتفع فيكون رفعه نسخا وهذا بناء على أن تسميتها وسطى لتوسطها بين عديدين وقيل لتوسطها بين الليل والنهار فهي الصبح وقيل لتوسطها بين الاعداد الثنائية الرباعية فهي المغرب ، واما زيادة عبادة مستقلة غير مجانسة كالحج زيد على العبادات في آخر الاسلام فليست نسخا لما تقدمه من العبادات اجماعا وقد صرح الآمدى وابن الحاجب في المنتهى بأن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لها ومثار الخلاف بين الجمهور والحنفية هل رفعت الزيادة حكما شرعيا فعند الجمهور لا فليست بنسخ وعند الحنفية نعم نظرا الى أن الامر بما دونها اقتضى تركها فالنص المثبت لها رافع لحكم ذلك المقتضى وأجاب الجمهور بعدم تسليم اقتضائه تركها والمقتضى الترك غيره كالبراءة الاصلية فعند الجمهور غير رافعة أبدا لحكم شرعى وعند الحنفية رافعة أبدا له وعند بعضهم ترفعه تارة وتارة لا فلذلك قال ان غيرت حكم المزيد عليه شرعا حتى صار وجوده وحده كالعدم كزيادة ركعة في الفجر فنسخ والا فلا كزيادة أربعين في حد الخمر واختاره القاضى هنا .

والنقص للجزء أو الشرط انتقى

نسخة للساقط لا للذبقى

يعنى ان نقص جزء العبادة كركعة من الصلاة ونقص الشرط كالطهارة مثلا انتقى بالبناء للمفعول أى اختيار كونه نسخا للساقط دون الباقي لان الساقط هو الذى يترك وهذا مذهب المالكية والجمهور وقيل أنه نسخ لهما الى بدل هو ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريره والجمهور يقولون ان اثبات الحكم لكل كائياته للعموم فكما أن اخراج صورة من العموم لا يقدر كذلك اخراج جزء أو شرط .

الاجماع والنص على النسخ ولو

تضمننا كلا معرفا رأوا

الاجماع متبداً خبره جملة رأوا والنص معطوف على المبتدأ وكلا مفعول رأوا الاول ومعرفا بكسر الراء مفعوله الثانى أى معرفا للناسخ هذا شروع فيما يعرف به النسخ وما لا يعرف به يتعين الناسخ للشيء بتأخره عنه مع أنه لا يمكن الجمع بينهما والا وجب الجمع والعلم بتأخره يحصل بالاجماع بأن يجمعوا على أنه متأخر عنه لما قام عندهم على تأخره أو يجمعوا على أن هذا ناسخ لذلك ومثله ابن السماع بنسخ وجوب الزكاة غيرها من الحقوق المالية وكذا يحصل العلم بتأخره بنص الشارع على نسخه نصا صريحا بل ولو كان بدلالة التضمن والالتزام مثال الاول ان يقول هذا ناسخ لذلك ومثال النص عليه التزاما قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكر الآخرة أو هذا بعد هذا لكن في هذا الاخير بشرط أن لا يمكن الجمع ومنه النص على خلاف الاول بأن يذكر الشيء على خلاف ما ذكره فيه أولا بحيث لا يمكن الجمع حتى يصح النسخ كان يقول في شيء أنه مباح ثم يقول فيه أنه حرام والا بمطلق الخلاف لا يقتضى المنافاة المصححة للنسخ كما لو قال في شيء أنه جائز ثم قال فيه انه واجب فان الوجوب خلاف الجواز مع أنه لا ينسخ لا مكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب قاله في الايات البيئات ومثله قول التنقيح يعرف أى النسخ بالنص على الرفع أو على ثبوت النقيض أو الضد .

كذلك يعرف لدى المحرر
فالمنع للجمع مع التأخر

كقول رأوا سابق المحرر بكسر الراء معناه المحقق يعنى أن النسخ يعرف عندهم بامتناع الجمع بين الدليلين مع العلم بالتأخر منهما فالمتأخر ناسخ كقول رأوا هذا سابق على ذلك وفي معناه ما لو رتب بثم كما في صحيح مسلم عن على كرم الله وجهه قام النبي صلى الله عليه وسلم في الجنابة ثم قعد وقول جابر رضى الله تعالى عنه كان آخر الامرين من فعله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار .

بما يضاهاى المدنى والمكى

قوله والمحكى معطوف على قول رأو فهو من أمثلة ما علم المتأخر فيه يعنى أن مما يعلم به التأخر ذكرهم الشىء بنحو هذا مكى وهذا مدنى وهذا قبل الهجرة وهذا بعدها أو هذا كان عام ست والآخر عام سبع أو كان هذا فى غزوة كذا والآخر غزوة كذا اذ الغزوات معلومات السنين لكن ما اختلف فى ترتيبه منها لا يدل ذكره على التأخر حتى يثبت به النسخ (وقوله الناسخ) يجز قوله عطفاً على قول رأو والناسخ خبر مبتدأ محذوف أى هذا الناسخ يعنى أن مما يعلم به التأخر ويثبت به النسخ قول الراوى فيما علم نسخه وجهل ناسخه هذا هو الناسخ لذلك سواء قاله بالتعريف أو التوكير بخلاف قوله هذا ناسخ أو الناسخ لما لم يعلم بنسخه فلا يثبت به النسخ خلافاً لمن قال يثبت به مطلقاً ولمن قال يثبت اذا قال هذا منسوخ فان قال هذا ناسخ لهذا لم يثبت به النسخ وردهما الجمهور بأن قوله ذلك قد يكون عن اجتهاد لا يوافق عليه وفرق بين قبول قول الراوى هذا سابق على ذلك وعدم قبول قوله فيما لم يعلم نسخه هذا ناسخ على مذهب الاكثر بما ذكره فى الآيات البيينات ولفظه : قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول . قوله : هذا ناسخ كما سيأتى بأن هذا أقرب الى التحقيق لان العادة أن دعوى السبق لا تكون الا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تخطىء وقد لا يقول بها غير الراوى هـ . ولا فرق بين الراوى الصحابى وغيره .

(والتأثيرى ———— ر دع

بوفق واحد للاصل تتبع

التأثير مفعول دع وقوله بوفق متعلق بالتأثير وللاصل متعلق بوقف وتتبع بالبناء للمفعول مجزوم لانه جواب الامر أى اترك التأثير فى التأخير بموافقة واحد من النصين للاصل أى براءة الذمة يعنى أن كون أحد النصين على براءة الذمة لا يدل على كونه متأخراً عن المخالف لها حتى يثبت النسخ به لذلك المخالف لها خلافاً لمن زعم ذلك نظراً الى أن الاصل مخالفة الشرع لها ورد بأنه لا يلزم لجواز العكس .

وكون راويه الصحابي يكتفى

كون بالجر عطفًا على قوله وفق والصحابي نعت راويه ويقتفى خبر لكون مفعوله محذوف أى يقتفى غيره ويتبعه فى الإسلام ، يعنى أن كون أحد الراويين متأخر الإسلام لا يؤثر فى التأخر فلا يكون حديثه متأخرًا عن حديث متقدم الإسلام حتى يسخه إذ لا يلزم من تأخر إسلامه تأخر مرويه كحديث أبى هريرة المتأخر الإسلام فى الوضوء من مس الذكر مع حديث طلق ما لم تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثانى ولا تأثير أيضا بحدثة سن الراوى .

(ومثله تأخر فى المصحف) .

يعنى أن تأخر أحد الآيتين فى المصحف عن الأخرى مثل تأخر إسلام الراوى فى كون كل منهما لا يثبت به التأخر حتى ينسخ الآخر كآية العدة بالحوال مع آية العدة بأربعة أشهر وعشر خلافًا لمن زعم أن تأخر إسلام الراوى يؤثر فى تأخر مرويه وكذا ثبوت إحدى الآيتين فى المصحف بعد الأخرى نظرًا الى أنه الظاهر فى الأول وان الأصل موافقة الوضع للنزول فى الثانى وأجيب بعدم وجوب ذلك لهواز العكس قال فى الآيات البيّنات قد يجاب بأنه يكفى أن ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الا أن يمنع أن ذلك هو الظاهر . قلت لا يستطيع أحد أن يمنعه لانه هو الغالب هو الظاهر الراجح وقولهم النسخ لا يثبت بالاحتمال لعله فى المساوى دون الراجح كما يدل عليه كلام صاحب الآيات البيّنات ويحتمل أنه لا يثبت بالاحتمال ولو راجحا كما يدل عليه كلام المطى .

كمل القسم الأول من كتاب نشر البنود بحمد الله

تعالى وحسن عونه وتوفيقه الجميل

ويتلوه بحول الله وقوته القسم الثانى

وأولاه . -

« كتاب السنة »

فهرسة الجزء الاول من كتاب نشر البنود على مراقى السعود

3	ترجمة المؤلف
5	مقدمة الكتاب
14	مقدمة في علم الفقه
16	أصول الفقه
19	فصل والفرع حكم الشرع
78	كتاب القرآن ومباحث الأقوال
89	المنطوق والمفهوم
113	فصل في الأشتقاق
120	فصل في الترادف
124	المشترك
127	الحقيقة
130	المجاز
142	المعرب
144	الكناية والتعريض
147	الامر
187	الواجب الموسع
192	ذو الكفاية
201	النهى
206	العام
228	ما عدم العموم فيه أصح (أ. من العموم)
232	التخصيص
241	المخصص المتصل
264	المقيد والمطلق
269	التأويل والمحكم والمجمل
277	البيان
286	النسخ

