

Molla Hüsrevs Werk *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī*¹

Abdurrahim Kozalı*

Abstract

This article presents the text *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī* which was written by the celebrated fiqh scholar Molla Hüsrev during the Ottoman era. It is a commentary on one of the most important works of Hanafī uṣūl al-fiqh entitled *Uṣūlu l-Pazdawī*. As a Hanafī-Maturī scholar of Islamic jurisprudence who had enjoyed an Ottoman education, Molla Hüsrev employed not just the literary methods commonly used at the time, but also included many important universal components in his work. He thus availed himself of philosophy, logic and also *munāẓara* (the ability to argue in a theological-scientific fashion).

Keywords: Islamic Law, *fiqh*, Islamic legal methodology, *uṣūl al-fiqh*, Ottoman jurisprudence, Molla Hüsrev, Islamic manuscripts, Pezdevī, *Uṣūlu l-Pazdawī*, the history of Islamic jurisprudence, the Hanafī school, the legal methodology employed by the Hanafīs, classical *uṣūl* works written during the Hanafī period.

Molla Hüsrev² war ein osmanischer Gelehrter und populärer Faqīh des 15. Jahrhunderts, der auch unter dem Beinamen Muḥammad b. Feramuz (gest. 885/1480) bekannt war. Im Folgenden wird sein Kommentar *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī*³ vorgestellt. Das ausgelegte Werk von Abu l-Ḥasan Abu l-‘Uṣr Faḥru l-Islām ‘Alī b. Muḥammad al-Pazdawī (gest. 482/1089) ist unter dem Titel *Uṣūlu l-Pazdawī* veröffentlicht worden und gilt in der hanafitischen Uṣūlu l-Fiqh-Tradition als ein Grundlagenwerk. Das Manuskript umfasst 17 Doppelseiten und ist in den Beständen der Beyazit Staatsbibliothek in Istanbul (Abteilung Veliyüddin Efendi) unter dem Titel *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī*⁴ (Nummer 1141, Paginierung 191b-208b) einzusehen. Dass das Werk Molla Hüsrev zuzuordnen ist, wurde zum einen durch die Bibliotheksarchive bestätigt, zum anderen können Authentizität und Urheberschaft⁵ aber

¹ Ich möchte mich an dieser Stelle bei meinem Kollegen Muhammed Ateş vom Fachbereich für Arabische Sprache und Literatur der Theologischen Fakultät der Universität Uludağ sowie dem mit einer Lehrbefugnis autorisierten Studenten Molla Salih Ekinci (al-Gursī) in Konya, bedanken, mit dem wir gemeinsam die hier besprochene edierte Handschrift gelesen haben. Ferner möchte ich mich bei Ass. Prof. Dr. Ismail Güler, Ertan Öztürk, Souheil Thabti, Hakkı Arslan und Anna Wiebke Klie für ihre Unterstützung bedanken.

* Dr. Abdurrahim Kozalı ist Professor für die Fachdisziplin „Islamisches Recht und Glaubenspraxis (Fiqh)“ am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.

² Informationen zu Leben und Werk findet man in Reinhart Kevin, „*Mollā Hüsrev: Ottoman Jurist and uṣūlī*“, in: Andreas Christmann (ed.), *Studies in Islamic law: a festschrift for Colin Imber*, Oxford 2007, S. 245-280; Ferhat Koca, *Molla Hüsrev*, Istanbul 2008.

³ Die erste Analyse des Werkes *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī* hat vom 18. bis zum 20. November 2011 im Rahmen des Internationalen Symposiums zu Molla Hüsrev in Bursa (Türkei) in Form eines Vortrages stattgefunden, der auch in gedruckter Form zugänglich ist: Abdurrahim Kozalı, „*Šerhu Uṣūli l-Pezdevī Üzerine Bazı Mülâhazalar*“, International Symposium on Mullā Khusraw (18. bis 20. November 2011 in Bursa), Bursa 2012.

⁴ Kâtib Çelebi Muṣṭafâ ibn ‘Abd Allāh Ḥaġī Ḥalīfâ, *Kaṣf az-ẓunūn ‘an asâmi l-kutub wa- l-funūn*, Bd. 1, Beirut 1941, S. 113.

⁵ Mit seinem Werk *Mir‘ât al-Uṣūl fī Šerḥi Mirqâti l-Wuṣūl* vergleichbar.

auch inhaltlich-stilistisch verifiziert werden.⁶ Aufgrund diverser Formulierungen⁷ ist ersichtlich, dass Molla Hüsrev ein Kommentar zu schreiben intendierte, jedoch vermutlich aufgrund von Zeitmangel oder seiner hierfür nicht ausreichenden Lebenszeit nicht dazu kam. Das bemerkenswerte Manuskript wurde als Word-Datei digitalisiert und die Nummerierungen aus dem Original wurden in dieser Veröffentlichung an die Seitenränder kopiert. Der Pazdawī-Text wurde fett und in Klammern gesetzt.

Mit dem Werk Pazdawīs hat die hanafitische Rechtsmethodologie ihren Höhepunkt erlangt und es gibt viele Uşūl-Werke, die sich in konzeptueller und inhaltlicher Hinsicht maßgeblich an ihm orientiert haben.⁸ Darüber hinaus wurden zu diesem Werk zahlreiche Kommentare verfasst, was insbesondere auch im Kontext der klassischen Epoche und Literatur ein Beweis für den großen Stellenwert des Werkes war.

Die Wichtigkeit des Kommentars von Molla Hüsrev ist in erster Linie damit zu erklären, dass dieses Werk innerhalb der islamischen Rechtsgeschichte der sogenannten Zeit der „Nachahmung“ (*taqlīd*) zuzuordnen ist, womit ausgeschlossen ist, in den zu jener Zeit verfassten islamrechtlichen Werken Neuauslegungen und Interpretationen zu begegnen. Bei einer genauen Lektüre von Molla Hüsrevs Kommentar zu *Uşūlu l-Pazdawī* stößt man im Bereich des Rechtsdenkens im Spezifischen und der islamischen Wissenschaften im Allgemeinen auf ein hohes Reflexionsniveau, das starke Bezüge zur Philosophie aufweist.

Aufbau und Inhalt des Kommentars richten sich nach dem Haupttext (*matn*) von Pazdawī. Generell ist es üblich, dass ein Kommentar den im Haupttext besprochenen Themen folgt. Die prägnanten Themen und Aussagen, die im *matn* aufgegriffen und entsprechend auch im Kommentar behandelt werden, können schlagwortartig wie folgt zusammengefasst werden: Dank gegenüber Gott / Allah; das Glaubensbekenntnis; die zwei Hauptkomponenten der islamischen Wissenschaften (*ilm*): 1. *aqāid*, 2. *fiqh*; im Bereich der *aqīda* ist Abū Ḥanīfa der ahl as-sunna und keiner anderen Rechtsschule zuzuordnen; *fiqh* umfasst nicht nur das theoretische Wissen, sondern auch die Praxis; in der hanafitischen Schule sind sowohl die Vernunft als auch die Überlieferungen wesentlich; die Ausgestaltung der hanafitischen Rechtsmethodologie.

Im Folgenden sollen nun kurz einige stilistische und inhaltliche Aspekte des Kommentars näher beleuchtet werden.

Unter den damaligen Gelehrten war es üblich, einen jeweiligen Autoren als eine Autorität zu betrachten und dementsprechend zu respektieren. So ist auch bei Molla Hüsrev zu erkennen, dass er den Autor inhaltlich im Grunde nicht kritisiert, sondern – im Gegenteil – Pazdawīs Auffassungen an unterschiedlichen problematischen Stellen sogar beipflichtet.⁹ Diese Haltung¹⁰ sollte jedoch nicht als absolute Ergebnisheit verstanden werden,

⁶ Ein Beispiel auf der Seite 207a: „Genau aus diesem Grund habe ich in *Mirqāt al-Wuṣūl* erwähnt, dass [...]“; aufgrund solcher und ähnlich formulierter Bezugnahmen kann auf die Autorenschaft Molla Hüsrevs geschlossen werden.

⁷ Vermerke wie: „So Gott will, im Kapitel ‚Qiyās‘ Näheres“ (198b) oder: „So Gott will, Näheres später“ etc. (201a, 203a, 206b, 207a) sind hierfür als Indizien zu betrachten.

⁸ Als ein Beispiel Nasaḥī, Abu l-Barakāt Ḥāfizuddīn, *Manāru l-Envār*, İstanbul 1329.

⁹ Als Beispiel wäre hier zu erwähnen, dass Pazdawī in dem 1. Abschnitt zum Wortlaut (*naẓm*) und zur Bedeutung (*ma'nā*) die Teilüberschrift „Analyse der grammatischen Form (*ṣiġa*) und der lexikalischen Form (*luġa*) in Bezug auf *naẓm*“ wählte, obwohl er die genaue Festlegung (*wad'*) beabsichtigte. Auf diese verzichtete er aber wohl, um somit keine vollkommenste Form ausdrücken zu müssen. Die Haltung von

sondern – gemäß der sunnitisch-maturidischen Auffassung¹¹ – als eine hergebrachte Methode, die der objektiven Beurteilung und dem besseren Verständnis dienen soll.¹² Dennoch scheint es sich bei Molla Hüsrevs Haltung gegenüber Pazdawī um eine besondere zu handeln, denn bei Gefallen und Zustimmung spricht er oft explizites Lob aus¹³ und seine Kritik von anderen Kommentatoren ist deutlich zu erkennen.¹⁴

In dem Werk von Molla Hüsrev (*Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī*) sind neben den damals üblichen Erläuterungen zu den Termini *technici* vor allem die Ausführungen zur Universalität bemerkenswert. Er war durchaus bemüht, sogar die in der islamischen Lehre als typisch geltende *Fiqh-Methodologie* (*Uṣūlu l-Fiqh*), insbesondere aus epistemologischer Perspektive, universell zu beleuchten. Obwohl er Jurist war, hat sich Molla Hüsrev intensiv mit der Philosophie beschäftigt und sie für seine Interpretation genutzt,¹⁵ um dem oben genannten Ziel der Universalität gerecht zu werden. Wie viele andere zeitgenössische Gelehrte auch hat Molla Hüsrev die Leitprinzipien *Faḥraddīn ar-Rāzī*s als Grundlage und Hilfsmittel herangezogen.¹⁶

Molla Hüsrev gegenüber Pazdawī änderte sich durch seine Kritik im Werk *Mir'ātu l-Uṣūl fī šarḥi mirkāti l-wuṣūl*, Fazilet Verlag, İstanbul 1312, S. 48.

¹⁰ Siehe Fußnote 9 zur Analyse von *sīga* und *luḡa*.

¹¹ Diese Haltung ist sehr bemerkenswert und ist an einigen anderen Stellen ebenfalls festzustellen: vgl. 192a, 195b, 196b.

¹² Meiner Ansicht nach sind im Kommentar von Molla Hüsrev die Logik und Dialektik hervorgehoben worden, um die Universalität zu erzielen (sicherlich ähnlich wie bei der aristotelischen Logik und Rhetorik).

¹³ Um die objektive Haltung Molla Hüsrevs zu erkennen, genügt eine Betrachtung der Textstellen, in denen der Ausdruck „Autor des *Kašf*“ (gemeint ist 'Abdul'azīz al-Buḥārī) vorkommt; vgl. 192b, 194a, 194b, 195b, 198a, 198b, 200a, 202a, 202b, 205b, 206a, 208a, 208b.

¹⁴ Zu dem Werk *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī* gibt es diverse Kommentare, z.B.: al-Buḥārī, 'Alā'uddīn 'Abdul'azīz b. Aḥmad, *Kašfu l-Asrār 'an Uṣūli Fahri l-Islām Pazdawī*, Bde. I-IV, Kairo 1307, İstanbul 1307-1308, Beirut 1997; as-Signākī, Ḥusamaddīn Ḥusain b. 'Alī, *al-Kāfi fī Šarḥi Uṣūli l-Pazdawī*, hrsg. v. Faḥraddīn S. M. Kanet, Riyad 1422/2001; al-Kākī, Qiwāmuddīn Muḥammad b. Muḥammad, *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī*, Süleymaniye Bibliothek, Murad Molla, Nr. 669; al-Itqānī, Amir Kātib b. Amīr 'Umar, *aš-Šāmil fī Uṣūli l-Pazdawī*, Bde. I-VIII, Süleymaniye Bibliothek, Carullah Ef., Nr. 485, 487, 488, 489, 500; al-Erzincānī, Waḡḥuddīn Ömer b. Abdulmuḥsin, *Šarḥu Uṣūli l-Pazdawī*, Edirne Selimiye Bibliothek, Nr. 550, 551; al-Bābertī, Akmaladdīn Muḥammad b. Maḥmūd, *at-Taqrīr fī Šarḥi Uṣūli l-Pazdawī*, Kuwait 2005. Molla Hüsrev erwähnt in seinem Werk nur die Kommentatoren al-Buḥārī (*Šāhibu l-Kašf*) und Bābertī (*Šāhibu t-Taqrīr*).

¹⁵ Die sogenannte universale Sichtweise wird auf der Seite 195a sehr deutlich, auf der Molla Hüsrev die folgende Stelle in Pazdawīs Text kommentiert: „Es gibt zwei Arten der Wissenschaften: 1. die Wissenschaft über die Einheit und die Eigenschaften Gottes, 2. die Wissenschaft über Šari'a und Aḥkām.“ Der Kommentator kommentiert diese Stelle folgendermaßen: „Mit Wissenschaft ist hier die Hikma (Philosophie) mit ihren theoretischen und praktischen Teilgebieten gemeint. Denn alle vernünftigen Menschen sind sich darüber einig, dass die menschliche Seele hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Fähigkeiten die Vollkommenheit anstreben sollte. Die Philosophen haben – auch wenn sie es nach ihrem verwerflichen Glauben vollzogen haben – mit Blick auf diese beiden Fähigkeiten die theoretische und praktische Philosophie entworfen, wohingegen die Theologen parallel dazu die Disziplinen Kalām und Fiqh entwickelt haben. Kalām entspricht in diesem System der theoretischen, Fiqh hingegen der praktischen Philosophie. Die praktische Philosophie war bei den Philosophen [gemeint sind vermutlich die muslimischen Philosophen, Anm.: A. K.] jedoch bei Weitem nicht so bekannt wie die theoretische, weil ihrer Meinung nach die Šari'a diese Funktion erfüllt hat und somit kein Bedürfnis nach einer praktischen Philosophie bestand.“

¹⁶ Molla Hüsrev beginnt seinen Kommentar mit einer Dankesformel, die ursprünglich von Faḥraddīn ar-Rāzī stammt, und vermerkt im Rahmen der Interpretation der Dankesformel (*ḥamdala*) durch Pazdawī, dass es

Die erste signifikante Ausführung bezüglich der Universalität gewisser Begrifflichkeiten ist im Zusammenhang mit dem Begriff „دینا رضیا“ (*dīnan raḍiyyan*) zu konstatieren;¹⁷ Hüsrevs Vorgänger ‘Abdulaziz Buḥārī definierte ihn als die „Islamische Religion“, Hüsrev hingegen verstand ihn als Grundlage aller Religionen und bezeichnete ihn entsprechend.¹⁸

Die Annahme, dass das Wissen zur Erlangung der Humanität und Verantwortung diene, ist bei vielen Philosophen verbreitet, jedoch ganz besonders bei Sokrates, Platon und Aristoteles.¹⁹ Molla Hüsrev unterteilt die islamische Wissenschaft in zwei Fachgebiete: 1. die Wissenschaft des Kalām (der theologischen Propädeutik ähnelnd), die einerseits zur weltlichen Ordnung und andererseits zur Erlösung verhelfe;²⁰ 2. die Fiqh-Methodologie / Uşûli l-Fiqh (Quellen der Rechtswissenschaft), die für den Reifeprozess des Menschen wesentlich sei.²¹ In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Hüsrev zwischen Kalām und der Theoretischen Philosophie sowie Fiqh und der Praktischen Philosophie Korrelationen konstatiert,²² wobei jedoch zugleich angemerkt werden muss, dass sich Molla Hüsrev als muslimischer Gelehrter über die Grenzen der menschlichen Ratio durchaus bewusst war.²³

Man kann behaupten, dass Aristoteles’ *Organon* als Grundlage für das wissenschaftliche Denken fungierte und eine universelle Epistemologie darlegte. Bei vielen Philosophen und unter anderem auch bei Gazzālī ist zu sehen, dass die Logik und Dialektik,²⁴ genauso wie bei Aristoteles, eine wichtige Rolle einnehmen.²⁵

Weitere wesentliche Themen im Kommentar sind die Apologie des Abū Ḥanīfas sowie die wichtige Bedeutung der Sunna und des Wortlautes (*naẓm*). Dabei ist die Feststellung interessant, dass diese Themen ihren Ursprung in den im Rahmen der Debatten ,Ver-

drei Arten von Gaben gibt, nämlich *iğād* (Erschaffen), *ibqā* (Erhalten) und *i’āda* (Wiederkehr); siehe dazu: 191b-192a. Vgl. auch ar-Rāzī, Faḥraddīn Muḥammad, *Mafātīḥu l-gayb*, Bd. XXV, Beirut 1981, S. 239.

¹⁷ 192b.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Kurze und nützliche Informationen zu Aristoteles’ Ontologie, Epistemologie und Ethik sowie deren Beziehung untereinander sind zu finden in Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, Bursa 2011, S. 100 (Fußnote 210).

²⁰ 192a.

²¹ 194b.

²² Siehe Fußnote 15.

²³ Zu den bemerkenswerten Aussagen des Autors bezüglich der Bedeutung der Vernunft im religiösen Bereich gehört folgende: „Mit der Aussage *اصول الشرع* (*Uşûli ş-Şer*) sind nur die islamrechtlichen Quellen gemeint. Auch wenn die Vernunft in Glaubensfragen eine Quelle darstellen kann, so stellt sie im Kontext der religiösen Gesetze keine Quelle dar. Deswegen ist die Begrenzung der Quellen auf drei gerechtfertigt“ (201b).

²⁴ So versucht der Kommentator beispielsweise die vier Bedeutungsebenen in der Uşûli l-Fiqh (*‘ibāra, işāra, dalāla, iqtidā’*) mit den drei Bedeutungsebenen in der Logik (*mutābaqāt, taẓammum, iltizām*) zu erklären. Die Aussage „derjenige, der eine These zurückweist, trägt keine Beweislast“ gehört in den Bereich der Wissenschaft der Disputationskunst (*munāzara*). Eine Erklärung hierzu ist auf Seite 205a zu finden.

²⁵ Auf den Seiten 198b und 199a erklärt der Kommentator die Aussage, dass auch die Handlung ein Teil des Fiqh sei, indem er diese Aussage mit der ersten Form des *Qiyās* gleichsetzt. (Siehe zu den vier Arten des *Qiyāsu l-Iqtirānī* Ahmed Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedād*, Istanbul 1303, S. 73ff.) Auch die Definition des Korans auf Seite 203b versucht der Kommentator auf der Basis der Definitionsregeln, die in der Logik gebräuchlich sind und unter der Überschrift „Qaul aş-şariḥ“ behandelt werden, zu erklären. (Siehe zu „Qaulu şariḥ“ auch Ahmed Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedād*, S. 32ff.)

nunft versus Überlieferung / Dogmen‘ (*‘āql wa n-naṣṣ*) erfolgten Auseinandersetzungen haben. Und zwar ist sowohl in Pazdawī’s Werk als auch in Molla Hüsrev’s Ausführung eine Anmerkung zu Abū Ḥanīfa’s Ansicht, dass die Vernunft den Überlieferungen vorangestellt (*taqdīm*) werden könne, zu lesen. Damit soll die Betonung der Vernunft durch Abū Ḥanīfa herausgestellt, die Distanz zur Mu‘tazila aufgezeigt und die schafiiitische Kritik, dass Abū Ḥanīfa durch seine extreme Neigung zur Ratio sowohl die göttlichen Überlieferungen als auch die Sunna stark vernachlässige und infolgedessen innerhalb der Fiqh-Lehre eine überspitzte Form des Gedankenguts präsentiere, entkräftet werden. Molla Hüsrev zufolge hat Abū Ḥanīfa im *Al-Fiqhu l-akbar*, aber auch in diversen anderen Werken, die notwendige Treue gegenüber dem Koran und der Sunna genauso wie die Unabdingbarkeit der göttlichen Überlieferungen im Einklang mit der Ratio aufgezeigt und hiermit die Vorwürfe einer Willkür zugleich zurückgewiesen.²⁶

Ferner werden die Eigenschaften Gottes, die Existenz von Gut und Böse durch Gottes Numen und Omnisizienz, die Tatsache, dass menschliche Handlungen nicht durch den Menschen selbst, sondern durch Ihn erschaffen werden und schließlich der Hinweis, dass Gott nicht die Verpflichtung habe, seinen Geschöpfen dem Vernehmen nach, immer das Einträglichste zu gewähren, thematisiert.²⁷ Die Einstellung Abū Ḥanīfa’s zur Rationalität sollte jedoch nicht missverstanden und als absolute Ablehnung interpretiert werden. Molla Hüsrev nutzte sie zur Untermauerung seiner These, dass die Erkenntnis von dem Guten (*ḥusn*) und dem Bösen (*qubh*)²⁸ in Bezug auf die Materien, menschlichen Handlungen und Glaubensgrundlagen durchaus möglich und – vielmehr noch – notwendig sei.²⁹

Darüber hinaus wurde das unter den Hanafiten sehr bekannte und in anderen Rechtsschulen kontrovers debattierte Thema, ob der Koran lediglich *ma‘nā* (Bedeutung) oder *ma‘nā* und *naẓm* (Ausdruck) zugleich sei, aufgegriffen. Im Wesentlichen ging es hierbei um die mögliche Erlaubnis einer nichtarabischen Rezitation während des Gebetes (in der diesbezüglichen Fatwa handelt es sich um die persische Sprache), die nach Auffassung Abū Ḥanīfa’s zulässig war und nicht nur für das Gebet, sondern ebenfalls für daraus resultierende logische Konsequenzen eine wichtige Rolle darstellte.³⁰

Im Folgenden soll das Augenmerk aber auf die Behandlung der heiligen Texte und deren Analysen gerichtet werden. Auf den ersten Blick ist bei Pazdawī zu erkennen, dass *naẓm* und *ma‘nā* auf den Koran bezogen werden.³¹ Die diesbezügliche Fatwa Abū Ḥanīfa’s sei nur in Verbindung mit dem Gebet zu verstehen. Dementsprechend sei die *ma‘nā* des Korans obligatorisch und die *naẓm* fakultativ. Diese Ansicht sei als herrschende Meinung der hanafitischen Rechtsschule anzunehmen.³² An dieser Stelle gibt Molla Hüsrev zu erkennen, dass er der herrschenden Meinung zustimmt und der Kritik gegenüber Abū Ḥanīfa, dass nicht nur das Gebet, sondern ebenfalls der gesamte Kontext des Korans nur auf *ma‘nā* begrenzt sei, hingegen nicht zustimmt. Nach Molla Hüsrev sei die Ansicht Abū Ḥanīfa’s nur auf die Gebetsrezitation beschränkt, was laut des Verses „[...] So trägt denn so

²⁶ 195b.

²⁷ 196a-197a.

²⁸ 192a.

²⁹ 195b.

³⁰ 204b.

³¹ 204b.

³² 204b-205a.

viel vom Koran vor, wie es euch leicht fällt [...]“³³ als Vereinfachungsklausel zu verstehen, da das Gebet der Ort der Suche nach Beistand wäre.

Dennoch tut Molla Hüsrev kund, dass er die Ansichten Abū Ḥanīfas nicht ausnahmslos teile. Dass der Koran als *ma'nā* über *naẓm* stehe, wird diesbezüglich als weiterführendes Beispiel näher erläutert. Die vermeintliche Annullierung der betreffenden Fatwa von Abū Ḥanīfa (ausgeführt von Nuḥ b. Maryam und übermittelt von al-Bābartī) habe es Molla Hüsrev zufolge nie gegeben.³⁴ Die bei Pazdawī in Bezug auf *ma'nā* und *naẓm* aufgeführten vier Bereiche werden als Grundlage für die Hadithe angenommen und akzeptiert,³⁵ jedoch wird der *naẓm* von Hadithen weniger Gewicht zugesprochen.³⁶ Die Festlegung (*waḍ'*) des Wortes ist die Bedeutung, somit ist die Bedeutung das Ziel (*maqṣūd*), und das Wort ist das zum Ziel führende Hilfsmittel. Demzufolge ist das Wort als Weg zum Mittel, als Metaphorik (*mağāz*) und die tatsächliche Bedeutung (*ḥaqīqa*) zu verstehen. Da das Äußere (*ẓāhir* / äußerer Wortsinn) als Wahrheit zu präferieren sei, werde die Bedeutung als Grundpfeiler angenommen.³⁷

Die Haltung des Autors hinsichtlich der Hadithe und der *naẓm* ist meiner Auffassung nach nicht auf das Gebet beschränkt, sondern besitzt Allgemeingültigkeit und ist – als Grundlage für die hanafitische Rechtsauffassung – neben der Bedeutung der heiligen Texte in Bezug auf *naẓm*, den Willen Gottes, Seine Vorhaben und Seine Gerechtigkeit zu berücksichtigen.

³³ Al-Muzzammil 73/20.

³⁴ 205a, 205b.

³⁵ 208b.

³⁶ Ebd.

³⁷ 205b.

الحمد لله باري البرايا و واهب العطايا ناصب دلائل التوحيد والهادى بالشرع الى سبيل السديد. والصلاة والسلام على محمد خير الانام وعلى اله الكرام واصحابه العظام. اما بعد فهذه فوائد فاضت على من الملك العلام في حل غوامض اصول فخر الاسلام لم يسبقني احد اليها الى الان ولم تحظر بخاطر ناظرٍ فيه الى هذا الاوان. من نظر فيها وفي شرح الاقدمين تيقن ان ضَرْعًا آجَامِ الكتاب كان في الكَمِينِ وان فرائد فوائده مقصوَرًا خيام الاستار الى هذا الزمان. لم يرفع عن وجوههم الأستار ولم يطبِّهُنَّ قَلْبِي انسٌ ولا جانٌّ وتعجَّب تارة من بلوغ المصنف الى تلك المراتب من التحقيق والتدقيق؛ واخرى من اختصاصى بالوقوف على مقاصده بنور التوفيق. ولقد عرضت عن مواضع اسهبوا فيها بالمقال، وتعرضت بما لم يَرَوْه ولا طَيَّفَ خَيَالٍ، بعبارات يهتُرُّ بسماعها اعطافُ الاذان و اشاراتٍ ينشط بالوقوف عليها التَّكْلان. فان ساعدني التوفيق للاختتام فاز المسترشدون بما بتمام المرام. وان عاقني عنه عوائق الزمان وصدّني عنه بوائق الحدّان تسلق بما الحاذق الطالب؛ اذا العثور على الاسلوب يُورث الشعور على المطلوب. هدية منى الى كل ذى ذوقٍ طَبَّعَه على الانصاف و عصم نفسه عن الاعناف ووسيلة لى الى الثناء الجميل فى العاجل والثواب الجزيل فى الآجل. وهو الهادى الى سواء السبيل. وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم ان نعم الرحمن الواصلة الى الانسان مع كثرتها وعدم تناهي جزئياتها توجد في احوال ثلاث: الاولى الابدان والثانية الابقاء والثالثة الاعادة. وكل واحدة من هذه الاحوال مع كونها في حد ذاتها احسانا للانسان وسيلة الى احسانٍ اخرٍ انفع من الاول. فان المقصود الاصلى من الحالة الاولى ما يحصل في الثانية من تكميل النفس وتحصيل الاستعداد للرُّمُس¹ كما قال تعالى "وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون"². وذلك الكمال انما يحصل بحسب قوتها النظرية والعملية. اما النظرية فالمعتبر من كمالها معرفة ذات الله تعالى وصفاته والعلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاستدلال على ما يُرشد اليه مواضع من كتاب الملك المتعال. واما العملية فالمعتبر من كمالها ما به نظام المعاش ونجاة المعاد من الاعمال السَّيِّئة والاخلاق المرضية. والمقصود الاصلى من الثانية مع ما يحصل فيها ما يحصل في الثالثة من الفوز بالمقصد الاعلى والمطلب الاسنى وهو التوصل بدخول الجنان والتوسل الى نيل الرضوان والبقاء الابدى والنعيم السرمدى. والمقصود الاصلى من الثالثة ابراز المقصود وانجاز الموعود. والى جميع ما ذكرنا اشار امير المؤمنين على رضى الله عنه بأخصر عبارة وألطف اشارة حيث قال "رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعدَّ لِرُمْسِيهِ وعلم من اين وفي اين الى اين". اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله لما اراد ان يحمده الله تعالى على جميع نعمه الظاهرة والباطنة على وجه يكون اشارة الى جميع ما ذكرنا، ولم يكن احصاؤها في وسع العبد كما قال تعالى "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها"³، وقد امكن ذلك باعتبار امر جلّى شامل لها بحسب الاحوال المذكورة، حمده عليها بالاجمال مع رعاية براعة الاستهلال. فان المشروع فيه اصول الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد. ولما كان اسبق الاحسان في حق الانسان من بين النعم خلق النسم قدّمه مشيرا الى الحالة الاولى فقال **[الحمد لله خالق النسم]** وهى جمع نسمة بمعنى النفس. ولما كان المقصود الاصلى من خلق النسم، اعنى تكميلها بالكلمات القدسية وتخليصها عن الكدورات الانسية كما عرفت آنفا، موقوفا على ترزيقها القسَم الصورية التى بما نماء الاشباح والقِسَم المعنوية التى بما بقاء الارواح اَرْدَفَ خلق النسم برزق القِسَم مشيرا الى الحالة الثانية فقال **[ورازق القِسَم]** وهى جمع قسمة بمعنى القسَم بالكسر وهو الحظ من الخير. ولما كان كمالها المطلوب من الابدان والابقاء بالرزق بحسب قوتها النظرية بالنظر في بدائع المصنوعات والاستدلال بما فيها من

¹ الرمس هو القبر

² الذاريات 56/51

³ ابراهيم 34/14؛ النحل 18/16

الاحوال والصفات وبحسب قوتها العملية بامثال الاوامر الشرعية والاذعان بالاحكام العملية الفرعية اردف رزق القسم بابداع البدائع وشرع الشرائع مشيرا الى ما يحصل في الحالة الثانية فقال **[مبدع البدائع شارع الشرائع]**⁴ وقدم الاول إما لان المستفاد منه اصل الايمان لما سيأتى ان سبب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ومعظم ما يستفاد من الثاني فروغ الايمان من الاعمال والطاعات، والاول اقدم؛ وإما لان الاستدلال في الاول عقلي وفي الثاني نقلی، والاصل هو الاول؛ وإما للايماء الى المذهب المختار في الحسن والفحیح أنهما متحققان في نفس الفعل، والعقل مدرك لهما قبل ورود خطاب الشرع؛ وإنما الخطاب دالٌّ عليهما ومقتضى لهما لا موجبٌ ومؤثرٌ فيهما، كما ذهب اليه الاشاعرة. وترك العاطف تنبيها على ان لهما حكم الاستقلال فيما يقصد بالوصف او الابدال إما لكاملهما في نفسهما او لافادتهما ما يتوسل به الى المقصد الاعلى. ولما كان معظم ما يتوسل به اليه بل الوسيلة حقيقةً هو الشرائع وكان لها بذلك الاعتبار اربع مراتب، وقد اقتضى مقام الاعتناء بشأنها نظرا الى الفن المشروع فيه زيادةً البسط والاطناب، ذكر كلاً من المراتب على الترتيب مشيراً بما ذكر رابعا الى الحالة الثالثة وما يحصل فيها حيث قال اولاً نصبا على المدح او الحال من الشرائع او المفعول الثاني لشارع باعتبار تضمينه معنى الجعل والتصيير **[دينا رضيا]** فان اول مرتبة الدين كونه مرضيا ومختاراً عند اول النهى من الثقلين نظراً الى ما يترتب عليه من سعادة الدارين. والمراد بالشرائع الاديان من لدن ادم الى بعث حبيب الرحمن؛ لانه المناسب لعموم النسب والقسم في السياق وعموم الانام في السياق، ولانه المطابق لمقتضى مقام الامتثال لاختلاف احوال افراد الانسان بحسب اختلاف العصر والزمان. لكنه افراد الدين هنا اشارة الى اتحاد الاديان في الاصل الذي هو العقائد الدينية، وان تعددت بحسب الفروع والاغصان. وقد اشير الى هذا المعنى في مواضع من القرآن. وبهذا يظهر ضعف ما افاد صاحب الكشف حيث قال ولو كان المراد جميع الشرائع من لدن ادم الى عهد النبي صلى الله عليه وسلم لقل اديانا رضية فتدبر. والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات. والمعرف هو الدين الكامل المنصرف اليه اللفظ عند الاطلاق، وهو الدين الحق. وقد يستعمل في الباطل ايضا كما في قوله تعالى "لكم دينكم"⁵ وقوله تعالى "ومن يتبع غير الاسلام ديناً"⁶. والمراد بالوضع الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى لانه معدوم. ولا الموضوع لانه مشروع. وليس بشرعية والدين هو الشرعية. وسيأتى ان الشرع يستعمل في معنى المشروع وفي معنى الشرعية. ومنه يعلم انهما معنيان متغايران. وقولنا الهى احتراز عن الوضع الانسي كقوانين السلاطين. وقولنا سائق لذوى العقول احتراز عن السائق لغير ذوى العقول من الحيوانات كما يشاهد في الصيف والشتاء من انتقالهما من المصيف الى المصيف. وقولنا باختيارهم احتراز عن السائق لهم لا باختيارهم كاللوجدانيات السائقة لمن هي فيه الى غاياتها. وقولنا المحمود إما صفة مادحة للاختيار او احتراز عن اختياره يُصرف الى الشرور والقبائح. وقولنا الى الخير متعلق بسائق، وهو ما يكون حصوله انفع من عدمه. والمراد به ههنا ما وعدهم الله تعالى من الاكرامات الدنيوية والدينية على الامتثال بالاوامر والاجتناب عن النواهي. وقولنا بالذات إما متعلق بسائق بمعنى ان ذلك الوضع سائق بذاته لانه ليس الا له وإما متعلق بالخير بمعنى ان خيريته بالنظر الى ذاته لا بالاضافة الى امر اخر. وقال ثانيا **[ونورا مضيبا]** فان المرتبة الثانية للدين المُتَرَبِّية على الأولى كونه نورا يتميز به سُبل الرشاد عن تُرَبَّات الغي والفساد. والنور على ما ذكره الجمهور صَوُّ قائم بالمضئ لغيره كما في القمر ووجه الارض. وقد يخص الضوء والضياء بالقائم بالمضئ لذاته كما في الشمس وسائر الكواكب. ووصف النور بالمضئ مبالغة في اشارة الدين واشارة الى ان الدين يتقوى بعد الضعف. وقال ثالثا **[وذكرا للانام]** اى شرفا للحلق فان المرتبة الثالثة له المترتبة على الثانية كونه شرفا يتشرف به السعداء المستضعون بنوره في الدنيا بالخالص عن ذل المملوكية واعطاء الخراج

⁴ وفي الطبعة العثمانية عطف "شارع الشرائع" على "مبدع البدائع" بالواو. ولكن هناك ايضاح في الشرح المخطوط في ترك المصنف حرف العطف، لذا رأينا أن نترك الواو أولى.

⁵ الكافرون 6/109

⁶ ال عمران 85/3

والجزية والوصول الى شرف الملكية واخذ الخراج والجزية ونحو ذلك وباستحقاق الخلاص عن خزي العذاب الاليم والوصول الى شرف النعيم القيّم. وقال رابعا **[ومطية]** اى وسيلة **[الى دار السلام]** اى الجنة سميت به لسلامة اهلها عن الفناء والزوال؛ فان المرتبة الرابعة له المُتَرَبِّتَةُ على الثالثة كونه موصلا بعد الحشر الى دخول الجنان الذى هو اقصى ما يتمناه الانسان؛ اذ فيه يُنال رضى الرحمن ومشاهدة جمال الملك المنان والبقاء الابدى فى النعيم السرمدى، فيكون فيه اشارة الى الحالة الثالثة وما يحصل فيها. واعلم ان فى هذه القرائن سوى ما ذكر من الفوائد اشارة الى مراتب القوة النظرية والعملية. أما الاشارة الى الاولى فلان خلق النسم اشارة الى العقل الهولاني ورازق القسم اشارة الى سائر مراتب العقل. فان من الازراق الباطنة العقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل بالفعل. وأما اجمل فى الاشارة اليها لئلا يفتقد مقصودا اصلية ههنا بخلاف المراتب العملية. لكنه ذكر مقام الاشارة الى ما بقى من المراتب قريبتين يكملان تلك المراتب ويحققانها؛ فان الادلة إما عقلية او نقلية، والاولى تنفيذ الاولى والثانية الثانية. وأما الاشارة الى الثانية فلان قوله دينا رضا اشارة الى تحذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية. وقوله نورا مضيئا اشارة الى تحذيب الباطن عن الملكات الرديئة ونقضي آثار شواغله عن عالم الغيب بحيث يتصل بذلك العالم ويتنور بانوار الملكوتية؛ وقوله ذكرا للانام اشارة الى ما يحصل بعد الاتصال بذلك العالم وهو تحلى النفس بصُور القدسية والاخلاق المرضية الذى هو الشرف كُلُّ الشرف؛ وقوله ومطية الى دار السلام اشارة الى استعداده بمشاهدة جمال الله تعالى التى لا كمال فوقها. وانما قدم الاشارة الى الاولى على الاشارة الى الثانية؛ لان العمل من حيث انه عمل يتوقف على العلم من حيث انه علم. ثم ان المصنف رحمه الله بعد ما اشار الى فوائد المذكورة بألطف اشارة فى أحسن عبارة اراد الاعتذار عن الاقتصار فى الحمد على هذا المقدار فقال على طريق الاستئناف **[احمده]** لا على حسب ما هو اللائق له تعالى كما ينبغي؛ كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك بل **[على]** حسب **[الوسع والامكان]** حيث اقتصر فى ذكر النعم على الاجمال ولم يتعرض باستيفاء التفصيل المحال. والفرق بين الوسع والامكان ما قيل ان الوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل. وايضا كل ما فى الوسع ممكن بلا عكس؛ كالصعود الى السماء فانه ممكن وليس فى وسع احد. فان قيل الاول مغن عن الثانى؛ فما فائدة ذكره بعده قلنا هو من قبيل التتميم؛ وهو ان يؤتى فى كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضل لتكميله وهى ههنا المبالغة فى استيفاء ما امكن من المحامد. ثم انك قد عرفت ان المقصود الاصلى من الحالة (الثانية)⁷ اعنى البقاء فى الدنيا تحصيل سعادة الدارين، ولا شك ان تحصيل سعادة الآخرة غاية لتحصيل سعادة الدنيا ومرتبة عليه، فيكون مقدا فى الاعتبار والتعقل، وان كان مؤخرا فى الوجود والتحصيل لما تقرر ان اول الفكر اخر العمل. فالمصنف رحمه الله بعد ما اشار الى الفوائد المذكورة استعان الله تعالى على تحصيلها دلالة على ان هذا الخطب الخطير لا يستتبع الا بمعونة الملك القدير. وقدم الثانية على تحصيل الاولى نظرا الى الفائدة حيث قال **[واستعينه على طلب الرضوان]** اى رضا الله تعالى؛ فانه انما يحصل فى الآخرة بدليل قوله تعالى بعد عد نعيم اهل الجنة "ورضوان من الله اكبر"⁸. ومعناه، على ما عليه المحققون ولهم بعد ذلك النعيم ذلك العظيم الذى لا يدرك كنه عظمته الا الله، وهو رضاه الذى كل نعمه فى جنبه مضمحل. وقد حققناه فى حواشى المطول. ثم قال **[و]** استعينه على **[نيل اسباب الغفران]** يعنى بما العبادات؛ فانها انما تنال فى الدنيا. وللتنبه على عظمة الرضوان استعمل فيه الطلب وفى هذا النيل. ولم يرد بالسبب المؤثر فى حصول الغفران؛ لان العبادة ليست بموجبة للثواب عندنا كما تقرر فى الكلام؛ بل ما يفضى اليه بفضل الله تعالى ولطفه. وفى جمع السبب اشارة الى بشارة عظيمة، وهى ان واحدة من العبادات ربما تُفضى الغفران من الرحيم الرحمن. اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى قد اقتبس هذا المقياس من انوار الكلام القديم، اذ اقتفى فى هذا الاسلوب اثر فاتحة الكتاب الكريم؛

⁷ كلمة "الثانية" التى بين القوسين محذوفة فى المخطوط ولكن يجب إثباتها

⁸ التوبة 82/9

فان قوله تعالى "رب العلمين"⁹ يعنى موجدهم ومالكهم اشارة الى الحالة الاولى. وقوله "الرحمن الرحيم"¹⁰ يعنى المنعم بجلال النعم ودقائقها ظاهرها وباطنها اشارة الى الحالة الثانية. وقوله "مالك يوم الدين"¹¹ يعنى مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب اشارة الى الحالة الثالثة. وقوله "اياك نستعين"¹² يعنى فى العبادة على ما هو المختار اشارة الى ان العبادة ايضا مما لا يتم بدون اعانة منه وتوفيق. ثم ذكر الشهادتين بقوله **[واشهد ان لا اله الا الله¹³ واشهد ان محمدا عبده ورسوله]** رعاية لما هو السنة فى الخطبة حيث روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال كل خطبة ليس فيها تشهد فهى كالميدم. واعاد لفظ الشهادة لزيادة اهتمام بالمشهودية الثانية¹⁴ حتى انه جعل جزءا من الاقرار. ثم صلى على من هو سبب لنظام الدين والدنيا ووسيلة الى الفوز بالمراتب العليا بقوله **[واصلى عليه]**. الصلاة فى الاصل الدعاء وابقى عليه ما صدر عن الملائكة والمؤمنين. قال الله تعالى "وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم"¹⁵. وقال عليه الصلاة والسلام فان كان صائما فليصل. وفى الحديث الصحيح فان الملائكة تصلى عليه ما دام فى مصلاه، تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه. واما صلاة الله على عباده فالجمهور على ان صلاته على النبي عليه السلام بمعنى التعظيم والتكريم. فمعنى قولنا اللهم صل على محمد اللهم عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره واطهار دعوته وابقاء شريعته؛ وفى الآخرة بتشفيعه فى امته وتضعيف اجره ومثوبته. واما صلاته على غير النبي من المؤمنين فقليل بمعنى الرحمة. ويؤدده ظاهر قوله "اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة"¹⁶؛ فان العطف يقتضى المغايرة ظاهرا. وان صلاته لا تتناول غير المؤمنين. ورحمته وسعت كل شىء؛ اللهم الا ان تُخصَّص الصلاة بالرحمة الاخروية. وانه أُتفق على جواز الترحم واختلاف فى جواز الصلاة عليهم، وانه لا يقال لمن رحم غيره ورثَّ عليه وانعم انه صلى عليه وأنه يسوغ لكل احد ان يقول اللهم ارحمنى ولا يسوغ ان يقول اللهم صل على، بل الداعى به معتد. وايضا قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى من صلى عليك مرة صليت عليه بما عشرين يدل على ان صلاة الله تعالى على العبد من جنس صلاة العبد على النبي عليه السلام بحكم ان الجزء من جنس العمل. وأن المعنى من اثني عليه¹⁷ جزى الله عليه من جنس عمله بان يثنى عليه ويزيد تشريفه وتكريمه. **[وعلى اله]** قيل إن ذكر الال مصحوبا بالاصحاب يراد به ذريته عليه السلام. وان ذكر وحده يراد به الأتقياء من المؤمنين **[واصحابه]** جمع صَحْب بالسكون كنهز وأخبار؛ او جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب كتمر وأخبار لا جمع صاحب؛ لان فاعلا لا يجمع على افعال. وأما ما ورد فى فى المثل "اجنائها ابنائها" الذين جَنَوْا على هذه الديار هم الذين كانوا بَنَوْها. حكاها ابو عبيد. وهما جمع جانٍ وبانٍ. فرده الجوهري حيث قال انا اظن ان المثل جنايتها بنائها لان فاعلا لا يجمع على افعال. واما اشهاد واصحاب فجمع شهد و صحب الا ان يكون هذا من النوادر على مايجب فى الامثال. ثم الصحابي عند اهل الحديث من لقي الرسول صلى الله عليه وسلم مسلما ثم مات على الاسلام. كذا قال العراقى فى شرح اللفية. وعند الاصوليين من طالبت صحبته وكثرت محاسنه على طريق التبعية والاختلاف عنه، حكاها ابو المظفر عن الاصوليين. **[وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين]**. اعلم ان الصلاة على حبيب الرحمن قد تثبت بنص القران. والصلاة على اله واصحابه قد تثبت بعموم اله الوارد فى التشهد لاستعماله غير مصحوب بالاصحاب. واما الصلاة على سائر الانبياء والمرسلين فقد تثبت بما روى الطبرانى مرفوعا "اذا صليت على فصولوا على

⁹ الفاتحة 2/1

¹⁰ الفاتحة 3/1

¹¹ الفاتحة 4/1

¹² الفاتحة 5/1

¹³ وفى الطبعة العثمانية والبيروتية بعد لفظة الله كلمة "وحده"

¹⁴ ولكون كلمة "الثانية" صفة لكلمة "المشهودية" يجب أن تكون مؤنثة، وإن كانت فى المخطوط مذكورة

¹⁵ التوبة 103/9

¹⁶ البقرة 157/2

¹⁷ وفى المخطوط "عليك". ولكن اذا لاحظنا السياق يجب ان يكون "عليه"

انبياؤ الله تعالى، فان الله تعالى بعثهم كما بعثني". وقال ابو موسى المدني بلغني عن بعض السلف انه رأى ادم عليه الصلاة والسلام في المنام كان يشكو قلة صلاة بنيه عليه. واما الصلاة على اصحابهم فباطلاق ما في التشهد من قوله "وعلى ال ابراهيم"؛ اذ عرفت ان الال اذا استعمل غير مصحوب بالاصحاب يعم الاصحاب. فاذا ثبت في اصحابه ثبت في اصحاب غيره بدلالة النص. ثم ان الفرق بين النبي والرسول ما اضطرب فيه اقوال الفحول. والتحقيق ما افاده صاحب كشف الكشاف حيث قال صاحب الكشاف الرسول الذى يوحى اليه كتاب مختص. فقال صاحب الكشف هذا تفسير ذكره المصنف للرسول في سورة مريم وكذلك في سورة الحج. وهو غير سديد. لان اكثر الرسل لم يكونوا اصحاب كتاب مستقل. كيف وقد نص تعالى على ان اسماعيل ولوطا والياس ويونس من المرسلين؛ ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم. والتحقيق ان النبي هو الذى يُنْزِلُ عن ذات الله تعالى وصفاته ما يستقل العقل بدرأيته ابتداء بلا واسطة بشر. والرسول هو المأمور مع ذلك باصلاح النوع، فالنبوة تُنْظَرُ فيها الى الإنبا عن الله تعالى وفي الرسالة الى المبعوث اليهم. والثاني وان كان اخص وجودا الا انهما مفهومان مفترقان. ولهذا لم يكن رسولا نبيا مثل انسان حيوان. ثم اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى بعد ما اشار الى ان كمال النفس الانسانية بحسب قوتها النظرية معرفة الصانع وصفاته والعلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاستدلال وبحسب قوتها العملية بامثال الاوامر الشرعية والاذعان بالاحكام العملية الفرعية، وظاهر ان العمل لا يتصور بدون العلم اراد ان يشير الى ان المتكفل للاولى علم الكلام ولثاني علم الفقه. ولهذا خالف الجمهور وترك الاسلوب المشهور حيث لم يذكر ما يدل على الفراغ من كلام والشروع في اخر من قوله وبعد او اما بعد او اعلم؛ بل قال متصلا بالخطبة [العلم نوعان]¹⁸ مشيرا باللام الى العلم المكمل للانسان بحسب احدى قوتيهِ المذكورتين، فيكون للعهد الخارجي. فظهر منه ضعف ما قال صاحب الكشف اولاً ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والصفات و الشرائع، فلا يستقيم تقسيمه بالتوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان و فرس منحصر عليهما، لانه اعم من ذلك الا بتقييد. وهو ان يقال ان المراد منه العلم المنجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان. وقال ثانيا وكان الشيخ اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدته في الاخرة والخصر الفائدة فيهما. وكان هذا من قبيل قولك "العالم في البلد زيد" مع وجود غيره من العلماء فيه؛ لانك لاتعدهم علماء في مقابلته. اما ضعف الاول فلان المتبادر منه ان يحتاج الى التقييد من خارج ولا حاجة اليه بما ذكرنا من التحقيق. واما ضعف الثاني فلانه مبنى على ان يكون عاما ويراد به الخاص بادعاء اخصاره فيه، وليس كذلك لما عرفت انه لا يتناول غيرهما. ثم المتبادر من عبارة الكشف وغيره ان يكون المراد بالعلم ههنا ما اختلف في كونه ضروريا او نظريا وفي انه ماذا. وليس كذلك لان المصنف قد عد العمل جزءاً من الفقه والفقه قسماً من العلم على توجيههم. فانهم جزؤوا بكون اضافة العلم الى الفقه بيانية. فلو كان مراده ذلك لزم كون الفقه مركبا من العلم ومما لا يصدق عليه العلم، فلا يكون علما؛ لان المركب من الشيء ومما لا يصدق عليه ذلك الشيء لا يكون ذلك الشيء. وقد حُقق ذلك في كتب المعقول. فان قيل لايفيد تقييد العلم بالمنجى، فان النجاة ليست الا¹⁹ بانضمام العمل اليه الا ان العمل في علم التوحيد بالقلب وهو الاعتقاد، وفي هذا النوع بالجوارح، قلنا لا؛ لان ذلك التقييد لا يفيد الا قيدياً العمل للفقه لا جزئيته منه ودخوله فيه كما هو مدعى المصنف؛ فان العلم المقارن بالعمل الخارجي عنه يصدق عليه العلم المنجى بلا مزية. فاندفع بما قررنا ما ذكر صاحب الكشف في شرح قوله والثاني علم الفروع حيث قال لانا نقول انما ادخل العمل في التقسيم بالتقييد الذى ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجى والنجاة ليست²⁰ الا بانضمام العمل اليه الا ان العمل في العلم الاول بالقلب وفي هذا بالجوارح. ثم قال مع انا لانسلم ان دخول العمل في القسم يضرب به،

194b

¹⁸ وفي الطبعة العثمانية والبيروتية توجد العبارة التالية: " قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن على بن محمد البزدوى رحمه الله "

¹⁹ تجب اضافة "الا" ليصح المعنى

²⁰ وفي المخطوط "ليس"

195a

لأنك اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان وفرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان²¹ بانه حيوان ناطق فدخل الناطق في التقسيم لا يضر به وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد. هكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنظم اليه العمل فكان صحيحا مستقيما. اما اندفاع الاول بما ذكرنا فظاهر. واما اندفاع الثاني به فلان منشأه عدم التفرقة بين المغاير والمباين. فان الثاني لا يحمل على الشيء اصلا بخلاف الاول. والمركب من الشيء ومن المباين له بحيث لا يحمل عليه لا يكون ذلك الشيء، بخلاف المغايرة. فقياس العمل على الناطق قياس مع الفارق. فان الحيوان صادق على الناطق وان كان بينهما مغايرة بخلاف العلم فانه مباين للعمل لا يصدق عليه اصلا. وايضا قوله ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المُنضَم اليه العمل مما لا وجه له؛ لان المصنف لم يفسره بالعلم المُنضَم اليه العمل بل بالعلم والعمل جميعا كما يظهر لمن ينظر في عبارته. بل المراد بالعلم ههنا هو الحكمة المنقسمة الى نظرية وعملية. فان العقلاء قد تطابقوا على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين. فكما دَوَّنت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين على زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد فكذا دَوَّنت عظماء الملّة و علماء الامّة علم الكلام وعلم الشرائع والاحكام اعانة لهم على ذلك في نفس الامر، فوقع الكلام بازاء الحكمة النظرية للفلسفة والفقه بازاء الحكمة العملية لها، الا ان العملية لم تشتهر منهم اشتهاز النظرية لما قالوا ان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر منها فلم يبق الحاجة اليها. فالتحقيق ان الحكمة عبارة عن خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن لها بحسب قوتها النظرية والعملية. ومعناه الكمال الممكن للنفس الانسانية الذي يحرص هي اليه بحسب القوتين، فيدخل العمل في الحكمة العملية بالضرورة؛ لانه ايضا من الكمالات الممكنة لها بحسب القوة العملية فيدخل في الفقه قطاعا؛ لانه عبارة عنها. او نقول المراد بالعلم القواعد المكتملة للانسان بحسب احدي قوتيها. و اضافته الى الفقه للاختصاص بمعنى علم يختص بالفقه فلا اشكال في جعل العمل جزء من الفقه؛ لان القسم من العلم هو المضاف، وما جعل العمل جزء منه هو المضاف اليه. وكذا الحال في قوله **[علم التوحيد والصفات]** اراد به علم الكلام، وهو من تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه. لان فيه مباحث الافعال والنبوات وسائر السمعيات؛ بل مباحث الامور العامة والاعراض والجواهر ايضا. لكن لما كان مباحث توحيد الصانع ومباحث صفاته اشرف من باقى المباحث سماه بما يدل عليها. واذا علم الحال في قوله علم الفقه علمت في قوله **[وعلم الشرائع و]** علم **[الاحكام]**. وقد يسمى بعلم الفروع ويعلم الحلال والحرام كما سيأتى. وهذا الاخير بمعنى علم الاحكام من قبيل تسمية الشيء باسم اشهر اجزائه واعظمها. و اراد بالشرائع المشروعات كالحل والحرمة والكرهية والجواز والفساد والسببية والعيلية والشرطية ونحو ذلك. وبالاحكام ما هو اعم من الحكم التكليفي كالحرمة ونحوها والوضعي كالسببية ونحوها. وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع. فيكون علم الشرائع وعلم الاحكام بمعنى واحد، فيكونان مرادفين لعلم الفقه. وفائدة ايراد المصنف هذه الالفاظ المترادفة ههنا التوطئة لما يذكره في بيان عد العمل جزءا من الفقه. فليكن هذا على دُكر منك؛ فان له نفعاً في ذلك المقام. فاضمحل قول الشراح ان الاحكام وان دخلت في المشروعات لكنها افردت بالذكر لكونها مقصودة. فان قيل المطلوب غير المذكور والمذكور غير المطلوب، لان المطلوب اصول الفقه والمذكور علم الكلام والفقه. قلنا الفقه ههنا شامل للاصول لما سيأتى انه عبارة عن امور ثلاثة: احدها معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها. وقد صرح في اخر هذا الكلام "وان هذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها". **[والاصل]** وهو في اللغة ما يبتنى عليه غيره، ونقل في العرف الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب. والمراد ههنا هو الاول وسيأتى بيان الرجحان. **[في النوع الاول]** اى علم الكلام **[هو التمسك]** اى الاستدلال **[بالكتاب]** اى بمحكمه. وانما قال الاصل لجواز ان يتمسك فيه بما يفيد القطع منه مطلقا

195a

195b

²¹ وفي المخطوط كررت جملة " ثم فسرت الانسان "

سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما. وكذا الحال في قوله **[والسنة]** فان المراد بها المتواترة، لانها هي الاصل في التمسك لكن قد يتمسك فيه بالمشهورة ايضا بعد ما كان كل منهما قطعية الدلالة؛ فان غير ما ذكر كتابا كان او سنة لا يفيد العلم المطلوب في العقائد؛ ولجواز ان يتمسك فيه بالعقل ايضا. لكن التمسك بما ارجح بحسب الكم والكيف. اما الاول فلان المسائل الثابتة بالسمعيات اكثر من الثابتة بالعقل الصرف، وهو ظاهر. واما الثاني فلان الوهم قد يعارض العقل، والباطل ربما يلتبس بالحق، فالتمسك بالنصوص الخالية عن شائبة شبهة اقوى وأرجح من التمسك بما فيه انواع من الشبهة. وانما ذكر المصنف هذا الكلام وان كان يكفى ان يقول "والنوع الاول قد تقرر في موضعه" لفائدتين. الاولى الاشارة الى ان لعلم الكلام نوع استمداد من الاصول وله اعانة ما فيه تحصيله وتكميله كما ان علم التفسير ايضا كذلك. ولهذا قال صاحب المفتاح لا علم بعد علم الاصول اكتشف للفتاح من وجه الاعجاز من هذين العلمين على بعض التوجيهات. وذلك لان كيفية الاستدلال بالكتاب والسنة انما تعرف به، ووجه الدلالة الذي صار به الدليل دليلا انما يتحصل ويستفاد منه. والثانية تزيه امام المسلمين ابي حنيفة عليه الرحمة والرضوان عن اهل من زعم من المعتزلة انه كان على معتقدهم، وطعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الرأي وانه كان يقدم الرأي على الحديث. ويظهر من ذلك ان المناظرة والنزاع في هذا المقام مع من ينتمى الى الشريعة ويدعى الاسلام. فلا يريد على المصنف ان الاصل في النوع الاول هو التمسك بالادلة العقلية لكونها يقينية مع اندفاعه ببيان الرجحان بحسب الكيف كما سبق.

[ومجانبة الهوى] وهو ميلان النفس الى ما يستلذه من غير داعية الشرع. **[والبدعة]** وهو الامر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون. يعنى يتمسك بالكتاب والسنة مجانباً لهوى نفسه ومجانبا لما احده غيره في الدين مما لم يكن فيه، فلا يحمل الكتاب والسنة على ما يهواه نفسه وعلى ما يوافق ما ابدعه غيره. **[ولزوم طريق السنة والجماعة]** اى عقيدة الرسول عليه الصلاة والسلام وعقيدة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين، كذا في الكشف. وفيه بحث لان قوله **[الذى كان عليه الصحابة]** لا يناسبه كما لا يخفى على من له ذوق²². بل الوجه ان يقال لزوم طريق اهل السنة والجماعة. وهم الفرقة الناجية المشار اليها في قوله عليه الصلاة والسلام "ستفترق امتي ثلثة وسبعين فرقة كلهم في النار الا ما انا عليه واصحابي". فسموا باهل السنة نظرا الى قوله "انا عليه" وياهل الجماعة نظرا الى قوله "واصحابي". فكانه قال من اراد الاشتغال بعلم الكلام وتحقيق مطالبه فعليه لزوم طريق اهل السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة. **[والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى ادركنا عليه مشايخنا]**²³ يعنى اساتيد الذين حضر عندهم واستفاد منهم. ثم قال **[وكان على ذلك سلفنا]** وفسر السلف بقوله **[اعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعمامة اصحابهم]**. واعلم ان قوله **[وقد صنف ابوحنيفة في ذلك كتاب الفقه الاكبر]** الى قوله "ودلت المسائل" تحقيق لقوله "وكان على ذلك سلفنا اعنى اباحنيفة". وانما ذكر قوله "وقد صح عن ابي يوسف" وقوله "وصح هذا القول عن محمد" بعد ما تم الكلام بقوله "وكان في علم الاصول اماما صادقا" لزيادة اهتمام بمذه المسئلة؛ لوقوع نزاع طويل فيها. وقوله "ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا الخ" تحقيق لقوله "ابا يوسف ومحمدا وعمامة اصحابهم". ولهذا قال في الاول اصحابهم وفي الثاني اصحابنا اى اصحاب من بيننا فانه شامل للامامين. ثم انه ذكر المسائل الخلافية على الترتيب المعتبر حيث تعرض اولاً بمباحث الصفات الذاتية والفعلية واخرا بمباحث الاخرة وفيما بينهما بمباحث ما بينهما. فان قوله "وذكر فيه اثبات الصفات" تعرض بمباحث الصفات الذاتية. وقوله "واثبات تقدير الخير والشر" الى قوله "وصنف" تعرض بمباحث الصفات الفعلية كما يظهر بالتأمل. وقوله "وصنف" الى قوله "وانهم قالو بمباحث ما بينهما" وقوله "وانهم قالوا الى اخره" تعرض بمباحث الاخرة. هكذا يجب ان يعلم هذا المقام. **[وذكر فيه اثبات الصفات]**. قال

²² وفى المخطوط تكرر

²³ عبارة "وهو الذى كان عليه ادركنا عليه مشايخنا" التي توجد فى الطبعة العثمانية و البيروتية خطأ. وانها لا توجد فى المخطوط الذى بين ايدينا.

الامام في الفقه الاكبر " لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالماً بعلمه والعلم صفته في الازل وقادراً بقدرته والقدرة صفته في الازل وخالقاً بتخليقه والتخليق صفته في الازل. وفاعلاً بفعله وفعله صفته في الازل. والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق. وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة. فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف او شك فهو كافر بالله تعالى؛ هذا كلامه. فان قيل ان اراد بالاسم ما يبلغ في المشهور الى تسعة وتسعين فلم يقل احد بقدمها مطلقاً. وان اراد به مثل العالم والقادر مما هو من الصفات السبعة او الثمانية على الاختلاف فاي فرق بينه وبين الصفة. قلنا اراد الثاني وهو المشتق، لكنه اراد بالصفة مبدأ الاشتقاق كالعلم والقدرة فظهر الفرق. فان قيل معنى قدم مبدأ الاشتقاق معلوم؛ ولكن ما معنى قدم الاسماء. قلنا معناه انها صادقة في الاول على الذات ولم يوجد في الازل وقتاً ما لا يصدق فيه اسمٌ من تلك الاسماء عليه. وعبارته لا تخلو عن الإشارة الى ما ذكرنا. فان قيل القدم موجود لا اول له وقد تقرر في الكلام ان لا قدم سوى ذاته وصفاته تعالى وتقدس قلنا مرجع قدم الاسماء قدم الذات والصفات؛ فان الذات ومبدأ الاشتقاق اذا كانا قديمين كان الصادق عليه قديماً بالمعنى المذكور. ولهذا لم يذكر المتأخرون الاسماء واكتفوا بذكر الذات والصفات؛ لكن الامام قصد به الرد على فرقتي المعتزلة والفلاسفة؛ فان الاولى وان قالو بصحة اطلاق المشتق على البارئ تعالى لكنهم لا يقولون بوجود مبدأ الاشتقاق فيه. واما الثانية فلا يقولون بصحة اطلاق الاسماء عليه تعالى اصلاً فضلاً عن القول بقدم الاسماء. قال القاضي سراج الدين الارموي في شرح العقائد للامام الطحاوي معنى نفى المعتزلة الصفات القديمة عدم القول بصفات زائدة عليه، وان جوزوا اطلاق الصفات على الذات. وهذا معنى قولهم عالماً بلا علم قادراً بلا قدرة الى غير ذلك. واما معنى نفى الصفات فهو عدم القول بصحة اطلاق ما على الذات فانهم لا يقولون عالم وقادر وغير ذلك. وذكر فيه **[اثبات تقدير الخير والشر²⁴ وان ذلك كله بمشيئته]** خلافاً للمعتزلة في الشر. وقد حُقق ذلك في علم الكلام؛ ذكر أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير رحمه الله تعالى عليهما في كتاب الرد على أهل الأهوى باسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مناظرة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما في مسألة القدر أن أبا بكر كان يقول الحسنات من الله تعالى والسيئات من أنفسنا. وكان عمر يقول الكل من الله تعالى. وذكر القصة بطولها الى أن قال فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله إن أول من تكلم بالقدر من جميع الخلق كلهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما. وكان جبريل يقول مثل مقاتلك يا عمر، وكان ميكائيل يقول مثل مقاتلك يا أبا بكر؛ فتحاكما إلى إسرافيل صلوات الله تعالى عليه ففضى بينهما أن القدر كلُّه خيرٌ وشرٌّ من الله تعالى، ثم قال عليه صلاة والسلام وهذا قضائي بينكما. ثم يا أبا بكر لو أراد الله تعالى أن لا يُعصى ما خلق إبليس عليه اللعنة والغضب. وتغيير الاسلوب في قوله **[واثبت الاستطاعة مع الفعل]** حيث لم يقل "واثبات" يدل على انه لم يثبتها في ذلك الكتاب. اعلم ان الاستطاعة نوعان احدهما سلامة الاسباب والالات. وفسره بانه التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار. وهو شرط لصحة التكليف ومقدم على الفعل بالاجماع. وثانيهما ما قيل انه معنى لا يمكن تبين حده بمعنى شامل اليه سوى انه عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان، يفعل به الافعال الاختيارية. ثم اختلف في ان هذا النوع مع الفعل بالمعنى المصدرى وهو الايقاع او قبله؛ فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني. واستدل المعتزلة بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان. فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، وهو باطل. ولما كان لهذا الكلام احتمالان: الاول ان يراد بالايمان الايمان بالحق والكفر؛ والثاني ان يراد به الايمان السابق عليه. اجاب عنه اصحابنا بجوابين نظرا الى الاحتمالين: أما ما هو بالنظر الى الاحتمال الاول فهو انه ان اراد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات، وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. وان اراد بالمعنى الثاني فلانسلم استحالة تكليف مثل هذا العاجز. وأما ما هو بالنظر الى الاحتمال الثاني فهو

²⁴ وفي الطبعة العثمانية في المتن عبارة "من الله"

ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى، حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تُصرف الى الايمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة لا اختلاف فيه الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة. فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفه الى الايمان، فاستحقق الذم والعقاب. وتوضيحه أنّا نختار ان الكافر كان مكلفا بالايمان السابق، والاستطاعة له متحققة حينئذ ولا يلزم منه وجود الاستطاعة قبل الايمان؛ لان استطاعة الايمان هي بعينها استطاعة الكفر الذي اختاره بدل الايمان. فان معنى قول الامام ان الاستطاعة تصلح للضدين انما تصلح لها على البدل؛ صرح به الاموي في شرح العقائد للامام الطحاوي والسغناقي في شرح التمهيد. فاضمحلّ ما قال بعض الافاضل في شرح العقائد للنسفي ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل، لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا تحالة. وكان قوله: فان احبب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه، حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي نفس القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك. واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين. قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع، بل هو لغو من الكلام فليتأمل. ثم اعلم ان القول بالاستطاعة يُطل قول الجبرية بان العبد مجبورٌ خلق الله تعالى كالجملات. والقول بكونها مع الفعل يُطل قول القدرية وهم المعتزلة كما عرفت الان. [و] اثبت [ان افعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى اياها كلها]؛ فيه ردٌ على المعتزلة. [ورد القول بالاصلاح]؛ فيه ايضا رد عليهم. [وصنف كتاب العالم والمتعلم] سماه به، لانه يقول فيه قال المتعلم ما قولكم في كذا ثم يقول قال العالم كذا وكذا ويريد بالعالم نفسه وبالمتعلم الشيخ ابا مطيع البلخي [وكتاب الرسالة] وارسله الى عثمان بن عفان وهو من اصحابه ولكنه صار مبتدعا [وقال فيه لا يكفر احد بذنب] فيه رد على الخوارج [ولا يخرج به من الايمان] فيه رد على المعتزلة [ويُترجم له] اى يقال له رحمه الله تعالى فيه رد عليهما [وكان في علم الاصول اماما صادقا] اى علما له على التحقيق فان الشيء اذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق. وانما صمّ الكلام به ردا على من توهم من بعض جهلة المبتدعة ان اباحنيفة رحمه الله تعالى قال ما ذكر لا عن علمٍ وتبصّرٍ لاشتغاله بتخريج المسائل الفقهية دون الكلام [وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت اباحنيفة في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأياً ورأيه على انه من قال بخلق القرآن فهو كافر. وصرح هذا القول عن محمد رحمه الله تعالى] اى قول ابي يوسف "ناظرت اباحنيفة الخ". ويحتمل ان يكون اشارة الى ان من قال بخلق القرآن فهو كافر. وههنا شبهة، وهي ان المراد ان كان هو الالفاظ المترتبة فلا كفر في القول بحدوثه. وان كان الكلام النفسى فالمعتزلة لا يقولون بوجوده، والحدوث فرغ من الوجود فما معنى قولنا من قال بحدوث القرآن فهو كافر؟ وحلها ان المراد به ما يطلق عليه لفظ القرآن. من قال بحصر القرآن في الحادث فهو كافر لانه ان اراد انه يعنى خلق القرآن في ذاته صار ذاته محلا للحوادث وهو كافر. وان اراد انه خلقه في محل اخر اولا في محل لم يكن القرآن صفته تعالى فلم يكن حجة موجبة ولا هو امرا ولا نهيا وهو كافر؛ اذ فيه رفع الشرائع وابطال الدين القويم. وذلك لان كونه متكلما ثابت باجماع الانبياء وكونه معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ثابت باجماع اهل اللغة فتأويل المتكلم بمن اوجد الكلام لا في محل او في محل اخر تأويل النص بما لا يحتمله بمجرد الهوى وهو كافر. وهذا سر ما صرح به علمائنا في الفتاوى ان من قال من المعتزلة بخلق القرآن فهو كافر. واما ما نقل عن شمس الائمة الكردي انه قال وصل بينا هذا القول منهم بطريق الاحاد. والمشهور منهم لا تكفروا اهل قبلتكم فمشكل؛ لان من يكفرهم لا يعدهم من اهل القبلة. فان من تكلم بكلمة الكفر، العباد بالله يكفر وان صلى وزكى وحج وصام. فكيف اذا امر بما يوجب الكفر. فان قيل الوفاق بعد المناظرة دليل الخلاف قبلها. احبب بان الاختلاف والاتفاق في اكفار قائل بهذا القول لا في اصل المسئلة. [ودلت المسائل] الفقهية [المتفرقة] المنقولة [عن اصحابنا] المذكورة [في المبسوط و غير المبسوط] كالجامعين والزيادات ونحوها [على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزال] جمع المذاهب إما باعتبار المسائل او تعدد فرق اهل

الاعتزال **[والى سائر الاهواء]** المرتقية اربابها الى اثنين وسبعين فرقة كما ذكر في الحديث. وانما ذكره وان كان المقصود هو الاول مبالغة في تزيه الاثمة. ومن جملة تلك المسائل ما قالوا فيمن حلف "ان لم اترك غدا فكذا ان استطعت" انه تقع على سلامة الاسباب والالات للعرف. فان قال عنيت به استطاعة الفعل صُدِّقَ ديانة. فدل انهم قائلون بكون الاستطاعة مع الفعل. ووجه الدلالة ان هذه الاستطاعة لو كانت قبل الفعل لوجد الشرط بلا مشروط في هذه الصورة بالضرورة. فلما حكموا فيها بعدم الحنث تبين انهم قائلون بكون الاستطاعة مع الفعل. وهذا في غاية الظهور وان خفى على من قال "فيه نظر"، لان المسئلة تدل على ان استطاعة الفعل ثابتة. أما انما تدل على انها مع الفعل فلا. **[وانهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في دار الآخرة]** صح بكسر الهمزة على انه كلام مستقل لاثبات الخلافات المتعلقة بالآخرة. والضمير راجع الى ابي حنيفة وسائر اصحابه، لابتاحتها عطفها على "انهم لم يميلوا" لانه لم يوجد في المسائل ما يدل على حقية ما ذكر. اما في المسائل الفقهية فظاهر. وأما في الكلامية فلان ما ذكر نفس المسائل الكلامية لمدلولاتها، فبطل ما قيل منشأ رد الفتح توهم ان المسائل لاتطلق الا على الفقهية وما توهم من تجويز الفتح وحمل الكلام على اللّف والنشر بان يكون قوله "على انهم لم يميلوا" مرتبطا بقوله "في المبسوط" وقوله "وانهم قالوا" مرتبطا بقوله "وغير المبسوط" بان يرد الكتب الكلامية فتدبر. **[وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار]** اى حقية انهما مخلوقتان الان **[حتى قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى لجهنم]** وهو جهنم بن صفوان الترمذى رأس الجبرية **[اخرج عنى ياكافر]** لانه كان يرى فناهما مع اهليهما وهو مقتضى انكار النصوص الواردة فيهما او تأويلهما بما لا يحتمله اللفظ لكونه مفسرا بقوله تعالى "خالدين فيها ابدا"²⁵ ونحو ذلك. ولأنه انكر صفات الله تعالى حتى قيل في حقه ألا ان جهنما كافر بأن كفره، ومن قال يوما قول جهنم فقد كفر. لقد جن جهنم اذ يسمى الهه سميعا بلا سمع، بصيرا بلا بصر، عليما بلا علم، رضيا بلا رضا، لطيفا بلا لطف، خبيرا بلا خبر. **[وقالوا]** ابوحنيفة واصحابه **[بحقية سائر احكام الآخرة]** من البعث بعد الموت وقراءة الكتب ووزن الاعمال والصراف والشفاعة وسائر ما ذكر في الكتب الكلامية **[على]** طبق **[مانطق به الكتاب والسنة]** مثل قوله تعالى ان الله يبعث من في القبور²⁶ وقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فاؤلئك يقرؤن كتابهم²⁷. والوزن يومئذ الحق²⁸. ونضع موازين القسط ليوم القيامة²⁹. وقوله صلى الله عليه وسلم ان الصراط جسر ممدود على متن جهنم. شفاعتى لاهل الكبائر من امتى ونحو ذلك. **[وهو]** اى علم التوحيد والصفات وما يتعلق به من المذاهب والاختلافات غير مقتصر على ما ذكرنا بل هو **[فصل يطول تعداده]** وقد استوفى في الكتب الكلامية. ولهذا لم نتعرض نحن الا بما لم يوجد في تلك الكتب او لم يحقق. **[والنوع الثانى]** هكذا في النسخ الصحيحة. وفي بعض النسخ "والقسم الثانى" وهو تفنن في العبارة. وما قيل ذكر القسم موضع النوع اشارة الى ان المراد بالنوع ليس ما اصطلح عليه بعض بانه مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ليس بشيء. لان العلوم لا يعدد في كونها حقائق نوعية فيكون المقسم جنسا وقسماه نوعين بذلك المعنى. **[علم الفروع]** سماه فرعا لابتناؤه على الاول. **[وهو الفقه]** الضمير راجع الى المضاف على التوجيه الاول لقوله علم الفقه والى المضاف اليه على التوجيه الثانى ذكره باعتبار الجزء. **[وانه]**³⁰ راجع الى الفقه قطعاً لقرينه ولقوله الاتى "فاذا تمت هذه الوجوه كان فقيها". فظهر ضعف ما قيل ان اسم ان يحتمل الرجوع الى المضاف الى المضاف اليه **[ثلاثة اقسام]** اى اجزاء **[علم المشروع]**

²⁵ النساء 13/4

²⁶ الحج 7/22

²⁷ والصحيح: " فمن اوتى كتابه بيمينه فاؤلئك يقرؤن كتابهم " الاسراء 17/71

²⁸ الاعراف 8/7

²⁹ الانبياء 47/71

³⁰ فى الطبعين العثمانية والبيروتية: "وهو"

بنفسه] اى علم نفس الاحكام المشروعة التى قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع [و] القسم³¹ [الثانى اتقان المعرفة به] اى احكام المعرفة بذلك المشروع [وهو] اتقان المعرفة به [معرفة النصوص] اى العلم بما يثبت الاحكام الشرعية من الايات والاحاديث واقوال اهل الاجماع. فان النص قد يستعمل فى معنى اعم من المصطلح كما سيأتى. ثم ان معرفة النصوص اعم من معرفتها من حيث المتن وهو ما يتضمنه الثلاثة المذكورة من امر ونهى وخاص وعام ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ومقيد ومطلق ونحوها، ومعرفتها من حيث السند وهو الاخبار عن طرق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول او مردود. والباء فى بمعانيها بمعنى مع والظرف لغو لامستقر كما جوزه صاحب الكشف وتبعه غيره لاقتضائه عدم وجوب معرفة الفقيه تلك المعانى، وهو باطل. والمراد بالمعانى اعم من اللغوية والشرعية. فان الربا مثلا له معنى لغوى وهو الفضل مطلقا، وشرعى وهو الفضل الخالى عن عوضٍ شرط لاحد المتعاقدين. وكذا الصلاة والنكاح والبيع ونحو ذلك، ومن الافرادية والتركيبية، ومن ان يكون انفهامها بطريق الظهور والخفاء او بطريق الحقيقة او المجاز او الصريح او الكناية او بطريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء. [وضبط الاصول بفروعها] اى مع فروعها على ان يكون الظرف لغوا كما سبق. والمراد بالاصول القواعد الكلية التى يبنى عليها قواعد اخر يبنى عليها الفروع الفقهية اما بلا واسطة او بواسطة قاعدةٍ اخرى او قواعد اخر. مثل قولنا "الادنى لايزاحم الاقوى" فانه اصلٌ يتفرع عليه ان الديون او الوصايا اذا اجتمعت وضاق المحل عن الوفاء بما يبدأ بالاقوى فالاقوى ويتفرع عليه مسائل فقهية ذكرتها³² فى كتبي. ومثل ان الاستحسان معمول به خلافا للشافعى. ومما يتفرع عليه ان المستحسن بالقياس الخفى يتعدى دون غيره. ومثل ان الاستدلال باقتضاء النص معمول به خلافا لزرير. ومما يتفرع عليه ان المقتضى لاعموم له. واعلم ان صاحب الكشف فسر المعانى بالعلل القياسية والاصول والفروع بمثل "ان الشك لايعارض اليقين". فاذا شك فى طهارته وقد تيقن بالحدوث وجب عليه الوضوء وبالعكس لايجب. وتبعه غيره من الشراح. وفيه بحث. أما اولا فلان تفسير المعانى بالعلل مخالف لما سيأتى من تفسيرها فى قوله "وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها" بالمعنى الدالة على الاحكام من الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز. واما ثانيا فلان العلل القياسية والفروع الفقهية من نتائج الفقهية وثمراتها. فلو اعتبر معرفة الاولى وضبط الثانية فى الفقهية لزم الدور. أما كون الثانية من النتائج فظاهر. وأما كون الاولى منها فلان مبنائها على غلبة الظن، وهى انما تعتبر من الفقيه دون غيره كما تقرر فى موضعه. فالصواب ما اخترناه من ان المراد بمعرفة النصوص بمعانيها معرفتها مع معانيها التى اعتبرها الشارع لافادة الاحكام بالطرق المذكورة التى لايتوسل بها اليها الا من له قوة الاستنباط. وبضبط الاصول بفروعها ضبط القواعد التى بما يُقتدر على استنباط الاحكام. ويندرج فيها القواعد المتعلقة بالقياس. وهى التى يتوصل بمراعتها على استنباط المسائل القياسية كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى. ومن هذا قال صاحب التنقيح مع ملكة الاستنباط الصحيح منها؛ فان هذه الملكة تلزم تلك المعرفة والضبط المذكورين. [والقسم الثالث] ترك فى الاول الاول والقسم³³ لقرب العهد. وذكر فى الثانى لاقول لا القسم لبعده العهد. وذكر ههنا القسم والثالث لكون العهد ابعد [هو العمل به] اى يعلم المشروع بنفسه [حتى لايصير نفس العلم مقصودا]³⁴ اعلم ان العلوم إما ان لا يكون فى انفسها لة لتحصيل شىء اخر، بل كانت مقصودة بذواتها وتسمى نظرية وغير الية كعلم الكلام. وإما ان يكون لة له غير مقصودة فى انفسها، وتسمى عملية والية كالمنطق والطب العملى والحياطة. وعلم الفروع من هذا القبيل الا انه اعتبره مع غايته شيئا واحدا وسماه فقها. اذ لامشاحة فى الاصطلاح. وقد وقع لصاحب التقرير ههنا ما لايزيد النظر فيه سوى التعجب والانكار كما لا يخفى على ذوى النهى والاستبصار. [فاذا تمت هذه الوجوه كان] يعنى التام ولهذا

198b

31 فى الطبعتين العثمانية والبيروتية كلمة "القسم" داخلة فى المتن

32 الضمير فى المخطوط مؤنث والصحيح ان يكون مذكرا.

33 كلمة (القسم) مؤنثة و يجب أن تكون مذكرة.

34 هذا القسم فى المخطوط ليس من المتن ، ولكن الاولى ان يكون داخلا.

ذكر الضمير ويجوز ان يكون باعتبار تذكير الخبر وهو قوله [فقها]³⁵. وقد دل على هذا المعنى] اى على كون الفقه عبارة عن الامور الثلاثة المذكورة ودخول العمل في الفقه. اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى قد استدلل على دخوله فيه بدليلين. حاصل الاول الشكل الاول، اشار الى صغره بقوله [ان الله تعالى سمي علم الشريعة حكمة] والى كبره بقوله الاتي. والحكمة في اللغة العلم والعمل. وما بينهما اثبات للصغرى تحقيق لها بوجهين: الاول ما اشار اليه بقوله [فقال يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا]. وجه دلالة على كون الفقه حكمة هو انه [قد فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام] وقد عرفت ان علم الحلال والحرام عبارة عن الفقه. ولهذا قال شمس الائمة في اصوله فسر ابن عباس وغيره الحكمة بعلم الفقه. وتفسير الصحابي مقبول بالاجماع سيما اذا لم يكن في الاحكام الشرعية، وان لم يكن تأويله حجة عندنا كما سيأتى. الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله [وقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اى بالفقه والشريعة] يعنى بيانهما كما قال شمس الائمة اى ببيان الفقه ومحاسن الشريعة. فثبت ان الفقه حكمة. [والحكمة فى اللغة هو العلم والعمل] ينتج ان الفقه هو العلم والعمل كما هو المطلوب. فان قيل الا تخالف هذا تفسير ابن عباس الحكمة بعلم الحلال والحرام. قلنا لا؛ لما عرفت ان العلم بمعنى الحكمة يتناول العمل، فلا حاجة الى اخذ العمل من قوله خيرا كثيرا كما ذكر الشراح. والدليل الثاني ما اشار بقوله [وكذلك] اى وكدلالة الدليل المذكور على اعتبار العمل في الفقه [موضع اشتقاق هذا الاسم] ان اريد بالاشتقاق الاشتقاق الصغير. فلما مر هذا الاسم الفقيه وموضع اشتقاقه الفقه. والضمير في قوله [وهو الفقه] راجع الى موضع الاشتقاق [دليل عليه]³⁶ و قوله [وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به] تفسير له ويُخادشه ان لفظ الفقيه لم يسبق ذكره فيبعد الاشارة اليه بهذا الاسم. وان اريد به ان تكون هي للعطف تناسب لفظا ومعنى ويكون لاحدهما رجحان كتقدم اشتهاره او استعماله. وان كان مزيدا فينسب اليه ثلثيه كما جرى عليه الزمخشري حيث قال الجنين من الاجتنان واليتم من التيمم. وكذا صاحب الهداية حيث قال الوجه مشتق من المواجهة. فلما مر هذا الاسم لفظ الفقه وموضع الاشتقاق لفظ الفقيه على التوجيه المذكور والضمير في "وهو الفقه" راجع الى هذا الاسم. وقوله [قال الشاعر] يعنى رواية [ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام] لبيان للمشتق منه وقوله [سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به] توضيح لوجه كونه مشتقا منه وتحقيق لما ادعى من دخول العمل في الفقه. والضمير في "فيها" للنون³⁷ ولفظة "في" لبيان موضع الارسال كما في قوله تعالى "ولقد ارسلنا فيهم منذرين"³⁸. والقوم البعير المكروم الذى لا يحمل عليه، بل يحفظ للفحلة. والاقحام الادخال بعنف. والمعنى ذا اقحام نفسه في الشدائد. والطب بفتح الطاء الماهر بالضراب. والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة بفتح الباء واللام. وهى شدة رغبتها الى الفحل. وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم صياؤها من شدة الرغبة اليه. ووجه التمسك انه وصف القوم اولا بالاقحام، وهو عبارة عن العمل. وثانيا بالطلب وهو عبارة عن العلم. ثم اطلق عليه اسم الفقيه. فان قصد به تأكيد المعنى الثاني فقط لزم ترك تأكيد ما هو مقصود ايضا لان المقام مقام المدح بكماله في العلم والعمل جميعا، فالاقحام ينافي بالبلاغة؛ فهو تأكيد لهما معا، فعلم منه ان الفقه عبارة عن العلم والعمل جميعا. فان قيل هذا بيان القرينة ولا نزاع في الانفهام منها، قلنا فتح هذا الباب يودى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن. فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال. قيل في وجه التمسك نوع تأمل لجواز ان يكون بالطلب العلم بالضراب وبالفقه العلم المخصوص هو العلم بذات الابلام. واجيب بانه انما يجوز اذا كان قوله بذوات الابلام متعلقا

³⁵ وفي المتن "فقها" ولكن الاصح ان يكون "فقها"

³⁶ عبارة "دليل عليه" لم يوجد في المتن المخطوط ولكن يجب ان يكون في المتن ليصح المعنى

³⁷ جمع ناقة

³⁸ الصفات 72/37

بفقيها وهو ممنوع؛ فانه متعلق بقوله ذا اتمام والباء ظرفية وليس بشيء؛ لان حاصل الاعتراض ان اللفظ يحتمل غير المراد والمحتمل لا يكون حجة، والجواب المذكور لا يدفع الاحتمال. فالصواب ان يقال ذلك التعلق ليس بقادح في المراد؛ فان المتبادر من قولنا "فُلانٌ عالمٌ بالمرض الفلاني او ماهرٌ او حاذقٌ فيه" ان له رسوخا في شأنه علما وعملا بحيث يعالجه ويقتدر على ازالته فتدبر واستقم. **[فمن حوى]** اى اذا كان الفقه عبارة عن الوجوه الثلاثة فمن حوى هذه الجملة **[كان فقيها مطلقا]** اى كاملا في الفقهة **[والا]** وان لم يحوها بل اقتصر على وجه او وجهين **[فهو فقيه من وجه دون وجه]** لوجود بعض اجزاء المعنى الجميع دون البعض. وسيجى ان المصنف يسمي هذا النوع حقيقة قاصرة. **[وقد ندب الله تعالى]** اى دعا وحرص **[اليه]** اى الفقه **[بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم]**³⁹ الاية. الفرقة الجماعة الكثيرة. والطائفة تقع على الواحد فصاعدا كما سيجى في مباحث العام. والمعنى، والله اعلم لما لم يُمكن نَفْرُ الكافة لعدم تعلق المصلحة به فهلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة ليحصلوا الفقهة ويتحملوا المشقة في تحصيلها وليجعلوا غرضهم في التفقه انذار قومهم وارشادهم. واعلم ان هذا الكلام ليس دليلا على ان الفقه هو العلم والعمل؛ اذ لو كان كذلك لما فصل بينهما بقوله فمن حوى الخ؛ بل ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه وكونه مندوبا اليه على وجه يكون مريدا للدليل على ما ذكر، ونوع توطئة لما سيذكره بقوله "واصحابنا هم السابقون الخ" من مدح العلماء الحنفية. وانما لم نجعله دليلا على ذلك لما سيظهر ان استفادة ذلك المعنى انما هي من خارج اللفظ حيث قال **[فوصفهم]** اى الفقهاء **[بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل]** ولا يكون ذلك الا اذا عمل بما علم. ولا يكون ممقوتا لقوله تعالى "كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تعلمون"⁴⁰ وقوله تعالى "اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم"⁴¹. وكذا الحال في الاستدلال بالحديثين حيث قال **[وقال صلى الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا]** وقال عليه السلام اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه في الدين. فانه عليه الصلاة والسلام اثبت الخيرية للفقهاء ومع عدم العمل ممقوتون لا خير فيهم. ثم ان المصنف رحمه الله تعالى لما اراد بيان فضل الحنفية على سائرهم ذكر اولا تقدمهم عليهم زمنا في تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة حيث قال **[واصحابنا]** اى اصحاب مذهبنا **[هم السابقون]** لا غيرهم؛ فان تعريف المسند يفيد الحصر، وضميم الفصل يؤكد. **[في هذا الباب]**⁴² اى الفقهة والاجتهاد حتى قالوا ان اول من دون اصول الفقه هو ابو يوسف. وذكر ثانيا تقدمهم عليهم رتبة ومنزلة حيث قال **[ولهم الرتبة العليا]** دون غيرهم؛ فان تقدما حثه التأخير يفيد الحصر. والعليا تأنيث الاعلى **[ولهم الدرجة القصوى]** دون غيرهم. والقصوى تأنيث الاقصى. وكان القياس ان يقلب واوه ياء كالعليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء و واو فعلى تقلب ياء في مثله، لكنه جاء على الاصل كمجى فعلى عليه وقد جاء العصبيا على قلبه **[في علم الشريعة]**. وضع المُظَهَر موضع المُضْمَر، فان مقتضى الظاهر ان يقال فيه اذ علم الشريعة عبارة عن الفقهة المعبر عنها بهذا الباب لزيادة التمكن عند السامع. والدليل على سبقهم فيه وارتقائهم الى تلك الدرجة فيما ذكر ما قالوا انهم دونوا الف الف ومئة الف وسبعين الفا ونيف مسئلة فقهية. **[وهم الربانيون]** دون غيرهم. وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالحبياني والنوراني. قيل معناه المتأله بالله فالمعنى المتعبدون. **[في]** شأن **[علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة]**. السنة اعم من القول والفعل والتقرير. والقدوة من

³⁹ في المخطوط لا يوجد هذا القسم من الاية. ولكن اذا لوحظ ان في المتن توضيحا متعلقا بالانذار يجب ان يكون قسم " التوبة 122/9 ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم " من الاية في المتن

⁴⁰ الصف 3/61

⁴¹ البقرة 44/2

⁴² وعبارة "في هذا الباب" لا توجد في المخطوط، ولكن يجب ان يذكر ليصح المعنى

يقتدى به **[وملازمة طريق الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين]**⁴³ في اخذ الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والسلوك بنهجهم وعدم الاختراع من عند انفسهم ما يخالف طريقتهم في استنباط الاحكام. قيل معناه الشديدي التمسك بدين الله تعالى وطاعته. فالمعنى وهم المتمسكون في غاية التمسك بما ذكر. **[وهم اصحاب الحديث والمعاني]**. اى الدقائق واللطائف المتعلقة بانواع الاستدلال من النصوص وباستخراج العلل والاحكام الفرعية بالقياس. **[اما المعاني]** اى اما اختصاصهم بالمعاني **[فقد سلم لهم العلماء]** ذلك الاختصاص **[حتى سموهم اصحاب الرأى]**. قيل فيه نظر، لان قوله **[والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا]** ياباه؛ لان الخصم لا يريد بقوله اصحاب الرأى اصحاب الفقه المذكور لانهم حينئذ مادحون الاصحاب لا قادحون فيهم. والجواب ان مرادهم بالعلماء لو سلم انه العلماء القادحون فمراده تحططتهم بانهم مادحون من حيث هم قادحون ومقرون من حيث هم منكرون؛ فان الرأى الذى اشتق منه "رأى" المتعدى الى المفعولين بمعنى العلم، فمن سمي بارباب العلم و اراد قدح اهله فليس ذلك الا لغاية جهله. ولهذا قال **[والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا]**. اعلم انه قدم في الاجمال كونهم اصحاب الحديث ثم قال في التفصيل **[وهم اولى]** من غيرهم **[بالحديث]** اى بان يكونوا من اصحاب الحديث **[ايضا]** اى كما هم اولى بان يكونوا من اصحاب المعاني. وقد كان مقتضى المناسبة لقوله اما المعاني ان يقول "واما الحديث"، لكنه غير الاسلوب كما ترى ذلك للاهتمام ببيان كونهم اشد تمسكا بالحديث، ردا على من قال انهم يضعون الاحكام برأيههم، فان وافق الحديث رأيتهم قبلوا والا فردوه. قال صاحب الكشف حكى ان الشيخ المصنف تأطّر امام الحرمين في اوان تحصيله ببخارا باشارة اخيه الشيخ الامام ابى اليسر وافحمه. فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب ابى حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث. يبلغ في رد قوله في هذا التصنيف؛ فقال هم اصحاب الحديث والمعاني. وفيه بحث؛ لان ما ذكره المصنف لا يفيد ممارستهم به حتى يكون ردا له بل زيادة اعتبارهم به وشدة اعتنائهم بالتمسك بالسنة بدليل قوله **[الايرى انهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل]**. اسم جمع للمرسل. وهو عند جمهور المحدثين ما يرويه التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر الراوى كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب والنخعي والحسن. وعند عامة الفقهاء والاصوليين وبعض اهل الحديث كأبى بكر الخطيب ما سقط من اسناده راو او أكثر من اى موضع كان. كذا ذكر الصلاح في رسالته والعراقى في شرح الالفية. هذا هو الموافق لما سيأتى ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع، ومرسل القرن الثاني والثالث مقبول عندنا وعند مالك، غير مقبول عند الشافعي رحمه الله تعالى. **[تمسكا بالسنة]** وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول و فعل و تقرير. **[والحديث]** وهو مختص بالقول. وقيل انما جمع بينهما لثلا يتوهم ان ذلك العام قد خُصَّ منه فأكد به ذكر الحديث. والأظهر انهما مترادفان ههنا، كذا في الكشف. وقال الفاضل الطيبي في شرح المشكاة الحديث يتناول القول والفعل والتقرير، ولعله من اصطلاح المحدثين **[ورأوا]** اى اعتقدوا **[العمل به]** اى بالمرسل حال كونه **[مع الارسال اولى]**⁴⁴ من **[العمل ب]** **[الرأى]**⁴⁵. قوله مع الارسال احتراز عما قال الشافعي ان المرسل لا يقبل الا باحد امور خمسة الاول ان يسنده غيره. الثاني ان يرسله اخر وعلم ان شيوخ المرسلين مختلفة. والثالث ان يعضده قول صحابي. الرابع ان يعضده قول اكثر اهل العلم. الخامس ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل. فهذا القيد لزيادة تحقيق ما ادعى من كونهم اولى بالحديث من غيرهم. وكذا قوله **[ومن رد المراسيل]** اى لم يقبله ولم يعمل بموجبها كالشافعي رحمه الله تعالى **[فقد رد كثيرا من السنة]** لما قالوا انما لو جمعت صارت دفترا عظيما. لا يقال الكثير من الامور الاضافية فيقتضى قلة ما يقابله وهو المسانيد، وليس كذلك لانا

200b

⁴³ جملة "وملازمة طريق الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين" لم يدخل لا في المتن المخطوط ولا في الطبعة العثمانية ولكن اذا لاحظنا السياق نرى ان دخول هذا القسم اولى

⁴⁴ كلمة " اولى" لا توجد في المخطوط توجد في الطبعة العثمانية. بدونها لا يصح المعنى.

⁴⁵ في الطبعة العثمانية " من العمل بالرأى"

نقول المراد كثرتها في نفسها لا بالنسبة الى ما يقابلها. ونظيره أكثر من ان يحصى [ويعمل بالفرع] وهو القياس ملتبسا [بتعطيل الاصل] وهو النص وسيأتي ان شرط العمل بالفرع ان لا يؤدي الى ابطال الاصل. [وقدموا رواية] الصحابي [المجهول] وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين كعمقل بن سنان فانه روى حديث بدوعة ان زوجها هلال بن مرة مات عنها ولم يكن فَرَضَ لها ولا دخل بها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نساءها. فقدم اصحابنا هذا [على القياس] وهو مذهب ابن مسعود. والقياس ان لا يجب عليه شيء وهو مذهب علي رضي الله عنه. [وقدموا قول الصحابي على القياس] وهذا هو الغاية القصوى في العمل بالحديث وترجيحه على الرأي. فأنهم يرجحون على الرأي ما ليس بحديث مجرد احتماله لان يكون حديثا. والطاعن يرد الحديث ويرجح الرأي عليه بمجرد احتماله لان لا يكون حديثا كما في المرسل. وانما اعاد لفظ "قدموا" ولفظ "القياس" ولم يقل وقدموا رواية المجهول وقول الصحابي على القياس مع انه اخصر، لاقتضاء المقام مزيدا اهتمام بتكرير التقديم على القياس، تأكيداً لما قصده من ابطال زعمهم تقديمنا الرأي على سنة الرسول وتقريراً لذلك المعنى في الاذهان والعقول. [وقال محمد رحمه الله تعالى في ادب القاضى لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا يستقيم الرأي⁴⁶ الا بالحديث]. فيه بحث من وجوه.

الاول ان استقامة الحديث لا تتوقف على الرأي، بل على صحة الرواية ونحوها. الثاني ان المفهوم من قوله "لا يستقيم الرأي الا بالحديث" ان الرأي يستقيم قطعاً بالحديث، وليس كذلك؛ بل ربما يبطل الرأي بالحديث كما في حديثي القهقهة والنسيان وغيرها مما ورد على خلاف القياس. الثالث ان استقامة الرأي لا تتوقف على الحديث، بل على رعاية اركان وشروط اعتبرت في صحته، غايته انه يشترط ان لا يكون مخالفاً للحديث. ولا يلزم من ذلك توقف استقامته على الحديث. الرابع ان الحصر الثاني ممنوع؛ اذ ربما يتوقف استقامة الرأي على الكتاب والاجماع. الخامس ان هذين الحكمين لو سلم صحتهما نظرا الى بعض المواضع فلا نسلم العموم المستفاد منه. فان من القواعد المقررة عند ارباب هذا الفن ان المعرفة باللام يحمل على الاستغراق اذا لم يوجد تم معهود. والسادس ان فيه دورا ظاهرا. الجواب عن ان معنى العبارة لا يستقيم العمل بالحديث الا باستعمال الرأي فيه بان يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الاحكام مثل انه سئل احد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل يثبت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتماعا على ثدى واحد حرم احدهما على الاخر فاختطأ لفوات الرأي، اذ لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية. وذلك اما يثبت بين الادميين لا بين الشاة والادمى. فان قيل كثير من الاحاديث مما لا مدخل للرأى فيه، قلنا المعنى لا يستقيم العمل بالحديث الوارد على سنن الرأي الا باستعمال الرأي فيه كما يقال لا يذبح الحيوان الا بالسكين. والمراد لا يذبح الحيوان الذى من شأنه ان يذبح بالسكين الا به ليخرج السمك. وعن الثاني ان كون المفهوم ذلك مبنى على كون الاستثناء من النفي اثباتا، وليس كذلك عندنا لما سيأتي انه مذهب الشافعي. وعندنا تكلم بالباقي بعد الثنيا. فالمعنى لا يستقيم الرأي بغير الحديث. ولا يلزم منه ان يستقيم الرأي قطعاً بالحديث. و عن الثالث ان المعنى في القياس عندنا ان يكون النص معللا في الجملة. ومعناه على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى ان يعتبر الشارع نوع الوصف الصالح للعلية او جنسه في نوع الحكم او جنسه. وذلك الاعتبار كثيرا ما يكون بالحديث. وعن الرابع ان الحصر غير حقيقى بل بالاضافة الى الرأي نفسه فالمراد ان الرأي لا يستقيم بنفسه، بل بانضمام الحديث اليه. ولا ينافيه توقف استقامته على شيء اخر. واما تخصيص الحديث بالذكر فلان نزاع الخصم اما وقع فيه. فكانه قال الخصم ينسبنا الى الرأي وينفى عنا الحديث بل يفترى علينا باننا نخالف الحديث ونتبع الرأي ونخطئ في ذلك، لان الرأي لا يستقيم الا بالحديث. فاذا سلم انتسابنا الى الرأي فقد اعترف بانتسابنا الى الحديث. وعن الخامس ان النفي في الموضوعين لرفع الايجاب الكلي لا السلبى الكلي، كما

201a

⁴⁶ في المخطوط قد سقطت كلمة "الرأى"، والصحيح وجودها

قلنا في قوله تعالى "لاتدركه الابصار"⁴⁷ خلافا للمعتزلة. فيجوز ان لا يستقيم بعض الحديث بدون الرأى، وان استقام بعض اخر بدونه. وان لا يستقيم بعض الرأى بدون الحديث، وان استقام بعض اخر بدونه. هذا هو المطابق للواقع. وعن السادس انك قد عرفت الان ان الموقوف على الرأى بعض الحديث دون الكل، والموقوف على الحديث بعض الرأى دون الكل. والموقوف غير الموقوف عليه في الطرفين. وهذا هو الجواب الصواب دون ما قال الشراح ان الدّور دور معنى؛ لان ذلك على تقدير ان يراد العموم في الموضوعين وقد عرفت انه ليس كذلك. [حتى ان من لا يحسن الحديث] اى لا يعلمه علما حسنا [او علم] الحديث [ولا يحسن الرأى] اى لا يعلم امكانه وشرايطه وكيفية استعماله ورعاية وجوهه. [قال] اى محمد رحمه الله تعالى اعاده لثلاثتهم انه كلامه دون محمد [فلا يصلح للقضاء والفتوى]. اما القضاء فقد ذكروا ان الاجتهاد شرط الاولوية دون الوجوب. واما الفتوى فقد قالوا ذلك فيما اذا اتى برأيه. واما اذا حكم عن اقوال الفقهاء فلا يشترط فيه الاجتهاد. [ومألاً] اى محمد رحمه الله تعالى [كتبه من الحديث] فلا ينبغي ان يظن في اصحاب ابي حنيفة التقصير في باب الحديث. [ومن استراح] اى طلب الراحة مكتفيا [بظاهر الحديث] معرضا عن بحث المعاني اى الدقائق المتعلقة بالاستدلال [ونكل] اى اعرض [عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث] وهؤلاء يسمون اصحاب الظواهر. [وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وضبط⁴⁸ الاصول بقرعها]. وقد مر تحقيقه بما لامزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة. [على شرط الاجاز والاختصار ان شاء الله تعالى] اى مع شرطى على نفسى ان اوجز فيه واختصر الكلام. الظاهر انهما مترادفان، جىء بهما للتأكيد والمبالغة. وقيل الاجاز ان يؤتى الكلام وجيزا في الابتداء، والاختصار ان يختصر بعد التطويل. وذكر انه صنف اولاً اصولاً اطول من هذا، ثم وعد اجازته فقد وفى الوعد وأنجز؛ اذ قد اوجز فاعجز. [وما توفيقى] وهو جعل الشيء موافقا للشيء. وتوفيق الله تعالى عبده ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره، وان يجعل ثبات قلبه مطابقة لما يجبه. وضافته الى الياء من اضافة المصدر الى المفعول. والمعنى وما كوتى موفقاً لاصابة الحق فيما قصدت من التصنيف [الابالله] اى بمعونته ونصره. [عليه توكلت] وهو تفويض الامر الى الغير مع رعاية الاسباب. [واليه انيب]. الانابة الرجوع. وتقدم الظرف في الموضوعين للقصر الحقيقي. [حسبنا الله ونعم الوكيل]. وفي هذا العطف لطائفُ اوردناها في حواشى المطول. فمن ارادها فليراجع. ثم [اعلم ان اصول الشرع ثلاثة] الاصل ما يتبنى عليه غيره حسياً او عقلياً، فيشمل ابتداء الشرع فهو الله تعالى. وان كان بمعنى مظهره فهو الرسول. واما معنى الشريعة اعنى الدين المفسر بالوضع المخصوص كما سبق تحقيقه؛ او المشروع بمعنى ما يتوقف على خطاب الشارع اعتقادياً كان او عملياً، فيشمل أكثر العقائد والاحكام الفقهية لامعنى الاحكام الفقهية خاصة، كما ذهب اليه الشراح. اذ لا يبقى حينئذ فائدة في العدول عن الفقه الى الشرع. فالاضافة على الاول لأذن ملايسة. والمراد اصولٌ وضعها الشارع؛ لان من القواعد المقررة ان اضافة المشتق وما في معناه كالاصل يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف. فحقيقة الاضافة مقتضى ان يتبنى الشارع على الامور الثلاثة وهو ظاهر البطلان. وعلى الثالث على حقيقتها لظهور الابتداء فيها. واما على الثاني فالظاهر انها ليست على حقيقتها ايضا بالنظر الى المجموع؛ فان الشريعة وان جاز ابتنائها على الكتاب لكونه معجزة، من شأنها ان تثبت بها الشريعة وصدق المبلغ لم يجز ابتنائها على الاجماع الحاصل بعد تقرير الشريعة بانقضاء زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، والقياس الذى يحدث بحسب الحوادث ما بقى مجتهد في الدنيا. والمراد باصول الشرع ما يكون دليلاً بالنظر الى هذه الشريعة الشريفة خاصة. اذ لاغرض يتعلق باحوال الامم السالفة وذلك ظاهر. فلا يتناول العقل وان كان دليلاً ايضا في الاعتقادات فيستقيم الحصر في ثلثة بقوله [الكتاب والسنة والاجماع] قيل لو قال اصول الفقه افادت الاضافة التخصيص فيتوهم اختصاص

201b

202a

⁴⁷ الانعام 103/6

⁴⁸ وفى الطبعة العثمانية "تعريف الاصول". ونرى ان عبارة "ضبط الاصول" اولى.

Article / Artikel

الدلة باصول الفقه. وهي متمسك بما في علم الكلام ايضا. ثم قيل فيه بحث من اوجه. الاول منع تلك الافادة مع تقدم قوله "والاصل في النوع الاول كذا" ولأن سُلّم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة. وهو غير مشترك بالضرورة فلم يضر التخصيص. الثاني ان على ذلك التقدير لزم الزيادة على قدر الحاجة وهو غير لازم. الثالث انما لزم ذلك ان لو كان المراد المفهوم الاضافي وهو ممنوع. الرابع ان قوله "والاصل الرابع القياس" لا يخلو اما ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور على الوجه المذكور او يكون اصلا رابعا باعتبار الفقه. لاسبيل الى الاول لان القياس ليس بحجة في النوع الاول ولا الى الثاني. لانه غير مذكور. فلا بد من التنبيه على انه اصل رابع باعتبار الفقه. والا لاحتل المعنى المقصود من التعميم؛ لان المذكور لما كان هو الشرع يتوهم انه اصل باعتباره، وليس بمستقيم فيضطر الى ان يجعل الشرع بمعنى الفقه فيختل التعميم المقصود. اقول الجواب عن الاول ان القول السابق ان كان قرينة فانما يكون لدفع ارادة التخصيص قطعاً لا لدفع احتمال ارادته. والتوهم الناشئ من ظاهر الاضافة كما اعترف المعارض بكون مراد القائل ذلك. واما ما ذكر في التسليم فسقيم غير سليم، لان العبرة في افادة الاضافة التخصيص بجانب المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف بقول مكتوب زيد. والمراد اختصاصه به باعتبار مكتوبيته له. فالضافة هنا يفيد اختصاص الامور المذكورة بالفقه باعتبار دليليتها له بحيث يلزم ان لا شيء منها دليلاً لغيره ولا بالعبرة بالاختصاص الناشئ من خصوص المضاف اليه بعد اعتبار الاضافة. وعن الثاني ان هذه الزيادة ليست مستغنى عنها بل تفيد عموم الفائدة وكثرة التعظيم للاصول كما صرح به صاحب الكشف. وعن الثالث ان المنع مكابرةً وعناداً صريحاً، كما يشهد به الذوق السليم والرأى الصحيح. فان المراد لو لم يكن الاضافي كان اللقي، اذ لا واسطة بينهما فلا يصح حمل الثلاثة المُبَيَّنَّة بالكتاب والسنة والاجماع عليه؛ لانه حينئذ عبارة عن العلم المدون الباحث عن احوال الامور المذكورة لا عنها انفسها. وسيعترف به المعارض فيما زعم انه الصواب. وعن الرابع اننا نختار الشق الثاني من التزديد قوله فلا بد من التنبيه على انه اصل رابع باعتبار الفقه. قلنا توصيف القياس بالمستنبط من هذه الاصول الثلاثة تنبيه على ذلك كما سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى. ثم قيل والصواب ان يقال لو قال اصول الفقه ثلاثة لا يخلو اما ان اراد به المفهوم الاضافي او العلمي لا سبيل اليهما جميعاً. اما الى الاول فلان الفقه عنده عبارة عن علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة به والعمل به على ما مر. والكتاب والسنة والاجماع ادلة المشروع بنفسه لا القسم الاخر الذي هو اتقان المعرفة بالمشروع وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها الذي يؤول معناه الى قولهم علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية. وانما قلنا انما ليست ادلة على القسم الثاني لاعتبارها عن معرفة النصوص، والنصوص لاتدل على معرفة نفسها. واقول فيه ايضا بحث؛ لانا نختار الاول. قوله الادلة المذكورة لا يكون لاصول الفقه المصطلح، قلنا لانسلم لان من مسائله ان الامر للوجوب والنهي للتحريم وهما ثابتان بالكتاب والسنة والاجماع كما سيأتي ايضا. ونظائرهما اكثر من ان يحصيهما العقول، يعرفه من يتتبع كتب الاصول. واما قوله اخرا وانما قلنا انما ليست ادلة على القسم الثاني لانه عبارة عن معرفة النصوص. والنصوص لاتدل على معرفة نفسها فخطؤ منشؤه الغفلة عن معنى قول المصنف سابقاً وعدم التفرقة بين معرفة حال الدليل على الاجمال ومعرفة نفس الدليل على التفصيل. ثم قيل قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه. ثم عقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب. واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما. وافرد القياس بالذكر لانه فرع من وجه بالنسبة الى الاصول الثلاثة واصل باعتبار نسبة الحكم الثابت به اليه. ثم قيل وليس هذا بصحيح. لان السنة والاجماع ايضا كذلك. اقول فيه بحث؛ لان معنى كون القياس فرعاً بالنسبة الى الاصول الثلاثة ان المستدل به لا يمكن من الاستدلال الا بمعرفة الحكم المأخوذ من تلك الاصول وملاحظة العلة المستنبطة منها بخلاف السنة والاجماع. فان المستدل بما لا يفتقر الى ملاحظة شيء غيرهما. نعم يحتاج بثبوت دليليتها بحسب الاجمال الى الكتاب، لكن فرق بينه وبين احتياج الخصوصيات التي هي الادلة التفصيلية في الدلالة على خصوصيات الاحكام الى شيء. والتحقيق الثلاثة المذكورة اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مبنية للاحكام.

202b

وقول صاحب الكشف ان الكتاب حجة من كل وجه لا ينافي ذلك؛ لان معناه انه لا يحتاج في حجته الى شيء خارج عنه بخلاف السنة والاجماع. وهذا لا ينافي عدم احتياجه⁴⁹ في الدلالة على خصوصيات الاحكام الى شيء خارج عنه، كما هو معنى الاصاله المطلقة. ثم القياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا، دون وجه لا يتناهى على علة مستنبطة من موارد تلك التلة، فالحكم بالتحقيق مستند اليها. واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم. ولهذا افردته بالذكر وقال **[والاصل الرابع القياس]** ولانه ظلى في الاصل وقطعته بعارض كونه منصوَص العلة. وماسواه من الاصول بالعكس. ولانه انما يجرى في الاحكام التكليفية كالوجوب والندب ونحو ذلك دون الوضعية كالسببية والشرطية ونحو ذلك. فظهر ضعفه في اصالته بالنظر الى الاحكام الفقهية ايضا وانما وصفه بقوله **[المستنبط من هذه الاصول الثلثة]**⁵⁰ احترازا عن القياس العقلي وتخصيصا له بالقياس العقلي، وتبنيها على وجه افراده بالذكر. وفي بعض النسخ "المعنى المستنبط" فالباء صلة القياس والمعنى هو حكم النص واستنباط استخراجها مطلقا. والمستنبط على النسخة الاولى وان كان صفة القياس ظاهرا لكنه في التحقيق صفة العلة التي يدار عليها الحكم. وهو في الاصل استخراج الماء من العين فاستعير لما يستخرج الرجل بقوة ذهنه من المبان والدقائق. ووجه الاستعارة لا يخفى. مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة بالخارج من غير السبيلين لكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى "قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض"⁵¹. والعلة هي الاذى. اقول فيه بحث؛ لانها لو ثبتت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة قبل نزول هذه الاية، والحال انها محرمة قبل بعث الرسول ايضا. يدل عليه قصة قوم لوط غاية ما في الباب ان يكون هذا الحكم موافقا لذلك القياس. وقد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا بمعنى كونه مأخوذا منه. ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة ونحوها قياسا على الاشياء الستة المنصوب عليها في الحديث بعلة القدر والجنس. ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المنصوب بعلة انما غير محرمة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين؛ فانهم لما اوجبوا قيمة للولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار اجماعا منهم على سقوط تقومها؛ لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان، كذا في الشروح. اقول فيه بحث، لانا لانسلم انه مأخوذ منه، بل عدم التقوم في المنصوب لانتفاء المماثلة بين المال والمنفعة والتقوم ليس الا لاجل الضمان. والضمان من قبيل القضاء والقضاء يمثل غير معقول لا يكون الا بنص جديد بالاتفاق. فاذا لانس فاضمان ههنا كما سيأتي تحقيقه في مباحث الاداء والقضاء ان شاء الله تعالى. قيل كقياس حرمة وطى ام الزنية على حرمة وطى ام امته التي وطئها. والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولانس فيه؛ بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطى. اقول فيه ايضا بحث لانا لانسلم الاجماع. والقياس لم لا يجوز ان يثبت حرمة الوطى في الصورتين بدلالة نص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطى. فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطى فلان يحرم بالوطى اولى. ووجه الانحصار في الاربعة ان الدليل الشرعي اما وحى او غيره. والاول اما متلو اى تعلق بتلاوته احكام شرعية فالكتاب؛ والا فالسنة. والثاني ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع؛ والا فالقياس. واما شرائع من قبلنا فراجعة الى الكتاب او السنة، لانها انما يكون حجة لنا اذا قصتها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار، والتعامل الى الاجماع، وقول الصحابي الى السنة؛ لانه محمول على السماع. واما الاستدلال الذى ذكره ابن الحاجب او غيره وعُدوه دليلا خامسا فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع. اذ لا دخل للرأى الصرّف في اثبات الاحكام الشرعية. **[اما الكتاب فالقران]** الكتاب في اللغة، قيل مصدر سُمي به المفعول للمبالغة. وقيل فعال بُني للمفعول كاللباس. ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب؛ لانه مما يكتب. وذكره الامام، وهذا اصح لعله النقل فيه. والقران في اللغة مصدر بمعنى الجمع

203a

⁴⁹ في المخطوط "احتياجه"، ولكن اذا لاحظنا ان الضمير راجع الى "الكتاب" يجب ان يكون منكرًا
⁵⁰ في المخطوط "المستنبطة"، لكن لتوافق الصفة الموصوف يجب ان تكون "المستنبط". وفي الطبعة العثمانية هكذا.
⁵¹ البقرة 222/2

والقراءة على الاشتراك اللفظي بينهما ظاهراً وإن كان الأظهر كونه حقيقة في الأول فقط لرجوع الثاني إليه. عُلب عند أهل الشرع إلى المفعول، أعني المجموع من كلام الله تعالى المقرّ على ألسنة العباد كلاً كان أو بعضاً يعد قارؤه قارئ القرآن. وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر. أما أنه أشهر فلكثر الاستعمال فيه، إذ ربما يستعمل الكتاب في الأوراق المشتملة على النقوش، والنقوش الحالّة فيها. وكثيراً ما يستعمل في كل القرآن فقط، وفي سائر الكتب الإلهية. ولا يستعمل القرآن في العرف إلا فيما ذكرنا. وأما أنه أظهر فلان الانتقال من القرآن إلى المقرّ أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقرّ. وأما على القول الأول في الكتاب فظاهر لتحلل النقلين. وأما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول، وهما القرآن والمقرّ ههنا أقوى من الملازمة بين النقوش والألفاظ. وإذا ظهر أشهرية القرآن وأظهرته من الكتاب صح تفسيره به أولاً كتفسير الغضنفر بالاسد، ثم تعريف القرآن بما بقي. فلذا قال أما الكتاب فالقرآن [المنزّل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن الرسول عليه السلام نقلاً متواتراً بلاشبهة] على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشبهه به، لأن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد لا أن القرآن مصدر بمعنى المقرّ ويشتمل كلام الله تعالى كما ذهب إليه صاحب الكشف وتبعه غيره. لأنه مخالف للعرف، بعيداً عن الفهم كما عرفت. ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وهو ظاهر، وعلى كل جزء منه يدل على المعنى؛ لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم. وهو كل جزء يستفاد منه المعنى ويشتمل على وجه الدلالة لا أية كما ذكره صاحب التلويح، لما سيأتي تحقيقه فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بما فاعتر المصنف الانزال والكتابة والنقل؛ لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة بحيث يتناول ما في ذلك الزمان أيضاً. والانزال خاصة شاملة بالنظر إلى جميع الاعصار، فلا بد من ذكره. والنقل والكتابة في المصاحف لا ينفك عنهما في زمانهم. فهما بالنسبة إليهم من أيّن اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود. فقوله "المنزل" ⁵² جنس يتناول الكتب السماوية. وقوله "على رسول الله" وفي بعض النسخ "على الرسول" وفي بعضها "على رسولنا" والمعنى واحد. إذ كل من الإضافة واللام للعهد يخرج سائر الكتب السماوية. وقوله "المكتوب في المصاحف" يخرج منسوخ التلاوة والاحاديث الإلهية والنبوية. وقوله "المنقول عن الرسول نقلاً متواتراً" يخرج القرائات الشاذة. فانما لم تنتقل بطريق التواتر، بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف أبي نحو "فعدة من أيام آخر" ⁵³ متتابعات" أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود نحو "فصيام ثلاثة أيام" ⁵⁴ متتابعات". وقوله "بلاشبهة" قيل تأكيد لمعنى التواتر باحتمال حمله على قول الحصّاص حيث عد المشهور قسماً منه. وقيل احتراز عن التسمية الواقعة في أوائل السور؛ لأن المشهور من مذهب أبي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب إنما آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصاحف بحظ القرآن من غير انكار من السلف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه، حتى لم يشبوا أمين، ومنع قوم العجم. وعدم جواز الصلاة بما إنما هو للشبهة في كونها آية تامة فلا يتأدى بما الفرض المنطوق به. وجواز تلاوتها للجنب والحائض ومسها لهما وللمحدث إنما هو إذا كانت على قصد التيمن والتبرك لا التلاوة، كما إذا قال "الحمد لله رب العالمين" على قصد الشكر لا التلاوة. فان القرآنيّة لما كانت مما يختلف بالاعتبار كان الأحوط المنع إذا قصد التلاوة من حيث هو قرآن. وعدم اكفار منكر قرآنيّتها لقوة شبهته بحيث يخرج كونها من القرآن من حد الوضوح إلى حد الأشكال. ومثله يمنع الاكفار. وقد حققنا هذا الكلام بما لا مزيد في حواشي التلويح. فمن اراده فليراجع ثم. فعلى قول المتأخرين يجب أن يحذف قيد "بلاشبهة" أو يحمل على التأكيد كما سبق. والفرق بين هذا القول وقول الشافعية هو أنها عندهم جزء من كل سورة، فيكون مائة وثلاث عشرة آية من سور

203b

204a

⁵² في المخطوط "المنزلة"، وهو خطأ

⁵³ البقرة 184/2

⁵⁴ المائدة 89/5

القران، كما ان قوله تعالى "فباى الاء ربكما تكذبان"⁵⁵ عدة ايات من سورة الرحمن. وعلى هذا القول اية فذة من القران نزلت لذلك ونقلت كذلك. فان قيل عموم المصاحف يُعنى عن قوله "المنقول عن الرسول الخ"، لانه يخرج القرآت الشاذة ايضا. لانها لم تكن في جميع المصاحف. وايضا الكتب السماوية كلها كتبت وقد اخرجت عن التعريف. وايضا التعريف دورى؛ لان معرفة القران موقوف على معرفة المصحف، ومعرفته لكونه عبارة عما كتب فيه القران موقوفة على معرفة القران فيدور. وايضا القيد الاخير يتناول الحديث المتواتر. قلنا عن الاول لانسلم الحمل على العموم قطعاً. كيف وقد تقرر عندهم ان الجمع اذا دخله اللام كثيراً ما يُحمل على الجنس فمكان مظنة ان يتوهم ذلك. ومقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد ذلك القيد لذلك. وعن الثاني لآبأس بخروجها، لان المعرف هو الكتاب الذى هو حجة في شريعتنا كما عرفت سابقاً. ولما كان الكتاب مستعملاً فيما ذكرنا اولاً والقران في الكلام الازلى وفي مجموع ما بين الالفتين ولم يكن شىء من الاولين ولا الثالث بخصوصه موافقاً لغرض الاصولى، عرّفه بحيث لايشمل الاولين بل الاخير وسائر اجزائه كما هو الموافق للغرض. وقد وقع ههنا من صاحب التقرير ما لا يليق بالتحرير والتقرير. وعن الثالث ان معرفة المصحف غير موقوفة على معرفة القران؛ لانه معلوم عرفاً فلا يحتاج الى التعريف. ومن العجائب ان صاحب التقرير بعد ما اخرج الاحاديث بالمكتوب في المصاحف جعل المصاحف متناولاً للاحاديث وغيرها لدفع الدور. وعن الرابع ان المراد بالمنقول قرآنيته على انه قد خرج بالمكتوب في المصاحف فتدبر. واعلم ان هذا التعريف ان ابقى على عمومته يتناول حروف المباني. ولا يعتبر قرآناً لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء فوجب ان يراد بالمتكلم ما دل على المعنى لظهور ان الانزال ليس الا للافادة فحينئذ يتناول الكلمات. وهذا هو الموافق لغرض الاصولى. وذلك لان بحثه عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما، ليس الا من حيث كونها دليلاً شرعياً كما تقرر في موضعه. والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى. وبالجملة هو مايشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع. وهو ههنا قد تكون كلمة او كلمتين فصاعداً. ولهذا بحثوا عن احوال الخاص العام والمشارك والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات، وجعلوها من اقسام النظم الذى هو عبارة عن الكتاب. ولان بعض الاسماء من كلمات القران اية كمداهمتان⁵⁶، وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق⁵⁷ وص⁵⁸ ون⁵⁹ كما صرح به في كتب الفقه، وان كان في كونها حروفاً مناقشة. لانها وان كانت حروفاً في الكتابة لكنها اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف. فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية. نعم لا يعطى حكم القران لكل كلمة او كلمتين فصاعداً، ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء، من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب، وان دلت على حكم شرعى. لكن ذلك امر اخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى. ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية، قال في اصوله ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز، وهو قران يثبت به العلم قطعاً؛ فان ما دون الاية والاية القصيرة يشملان الكلمة. ويؤيده ما نقله الفاضل الزيلعى عن الامام القادورى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة ان ما يتناوله اسم القراءة يجوز. وهو قول ابن عباس رضى الله تعالى عنه. فانه قال "قرأ ما معك من القران، فليس شىء من القران بقليل". ثم قال الزيلعى وهذا اقرب الى القواعد الشرعية. فان المطلق ينصرف الى الادنى على ما عرف في موضعه. وتلخيص المقام ان كل كلمة من القران قرآن حقيقة، لاحكامها ولاعرفاً؛ وكل اية قصيرة قران حقيقة وحكما، لاعرفاً؛ وكل ثلاث ايات قصار او مقدارها قران حقيقة وحكما وعرفاً. فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثانى في المشهور والامامان الثالث؛ فليتأمل. [وهو] راجع الى مدلول لفظ القران كما اذا قلت جائنى زيد وهو راكب.

⁵⁵ الرحمن 13/55

⁵⁶ الرحمن 64/55

⁵⁷ ق 1/50

⁵⁸ ص 1/38

⁵⁹ القلم 1/68

ولهذا قال **[النظم والمعنى جميعاً]**. ومن ارجع الضمير الى لفظ القران نفسه كما اذا قلت "زيدا وهو مكتوب عندى" قال وهو اسم للنظم والمعنى. ثم المراد بالنظم ههنا مطلق اللفظ مفردا كان او مركبا. اثر عليه؛ لان فى النظم استعارةً لطيفة تتضمن تشبيه الحروف والكلمات بالذُرر؛ وفي الثانى نوعٌ سوء الادب. ثم المراد بالنظم والمعنى النظم الدال على المعنى للحزم بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولاً بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى لا لجموع اللفظ والمعنى. وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراحعة الى اللفظ باعتبار افادة المعنى، كما تقرر فى موضعه. وانما عبر به بعد ما كان المراد ذلك لدفع التوهّم الناشى من قول ابى حنيفة بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة كما سيحيى. فان قيل تلك العبارة ايضا تدفعه. فلنا نعم الا انما تُشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض الامام. والمقصود توجيه ما صدر عنه من الكلام. **[فى قول عامة العلماء]** اى جمهورهم **[وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة عندنا]** لا ما زعم بعضهم ان مذهبه كون القران هو المعنى فقط، مستدلا بجواز القراءة بالفارسية عنده فى الصلاة بغير عذر؛ مع ان قراءة القران فيها فرض مقطوع به. واجاب الشيخ عنه بقوله **[الاناه]** اى ابا حنيفة **[لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة]** فان حال الصلاة لما كانت حال المناجاة لم يعتبر فيه خصوص العبارات؛ وايضا مبنى قراءة القران على التيسير والتوسعة فى الصلاة وغيرها، فيجوز ان يكتفى فيه بالركن الاصلى الذى هو المعنى. اما الصلاة فلقولته تعالى فاقروا ما تيسر منه⁶⁰. واما غيره فلما قالوا انه نزل اولا بلغة قريش لكمال فصاحتها. فلما تعسرت على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال النبي عليه السلام، وسقط وجوب رعاية تلك اللغة حتى جاز الكل ان يقرؤوا بالكل. فلما جاز للعربى مع كمال قدرته على لفته ان يقرأ بلغة غيره من العرب فلغير العربي مع عجزه اولى. قال صاحب الكشف فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسح الخف والسلم وسقوط شطر صلاة المسافر؛ حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة. واعترض عليه بانه لو قرأ بالعربى يجوز ويسقط الفرض به بالاجماع، بل هو اولى لخروجه عن الخلاف. واجيب باننا لانسلم ان جواز قرائته بالعربى فيها باعتبار ان النظم لازم، بل باعتبار ان المعنى موجود. ووقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه كما يقرأ زائدا على اصل الفرض فى الصلاة. اقول فيه بحث. اما اولا فلانه خارج عن قانون المناظرة؛ لان المعترض مانع لا مستدل حتى يمنع كلامه. واما ثانيا فلانه يمنع كون هذه الرخصة رخصة اسقاط مستندا بانه لو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة؛ فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأتم الفاعل بالعزيمة، كما فى المسافر المتمم للاربع ولايس الخف الغاسل للرجل. وههنا ليس كذلك فظهر ان المحجب غير مصيب، بل الرخصة للتخيير والترفيه. فان الساقط فى رخصة الاسقاط هو الجواز لا الوجوب واللزوم فليتأمل. **[خاصة]**⁶¹ تنصيص على ان النظم لازم كالمعنى فيما سوى الصلوة من الاحكام. واما ما نقل عن بعض المشايخ المتأخرين من وجوب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية "وحرمة مس المصحف بالفارسية"⁶² على المحدث وحرمة قرائته على الجنب والحائض فلا ينافى الاختصاص المذكور؛ لان المصنف بنى الكلام على اصل المتقدمين. اذ لانس عنهم فى ذلك. والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود الذى هو المعنى **[على ما يعرف فى موضعه]**. اراد به المبسوط. قال المصنف فى شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابى حنيفة رضى الله عنهما. قال وهو الاصح. لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا، لانه وصفه بالعربى الممّثل. وقال صاحب التقرير فيه نظر؛ لان الرجوع ان ثبت عن ابى حنيفة فلاحاجة الى الاستدلال. وان لم يثبت لا يفيد قوله "لانه وصفه بالعربى الممّثل". لانه كما وصفه به وصفه بكونه فى زير الاولين. قال الله تعالى "وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين. وانه لفى زير

205a

⁶⁰ المزمّل 20/83

⁶¹ فى المخطوط عبارة " وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة عندنا الاناه لم يجعل النظم ركنا لازما فتحق جواز الصلاة" ليست بداخلة فى المتن. والاصح ان تكون داخلة

⁶² وفى المخطوط قد سقط كلمات، وقد اضيفتمن طرفنا.

الاولين. او لم يكن لهم اية ان يعلمه علماء بنى اسرائيل. ولو نزلنا على بعض الاعجميين. فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين⁶³. والضمائر كلها راجعة الى التَّنْزِيل بمعنى المُنْزَل هو الظاهر من نظم القران؛ لان غيره تعقيد لفظي، وهو محل بالفصاحة على ما يعرف في موضعه على ان تأويل بعض لا يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر. وقوله "بلسان عربي مبین" ليس بقاطع في تعلُّقه بِمَنْزَل، لجواز تعلقه بالمنزّلين. ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية. وبالنظر الى قوله "لنى زبر الاولين" يجوز. واعمال الدليلين، ولو بوجه اولي من اعمال احدهما، فيحمل قوله "لنى زبر الاولين" على حالة الصلوة، لانها حالة المناجاة. والاشتغال بنظم خاص يذهب الروي⁶⁴، ويحمل الاول على تقدير تعلقه بِمَنْزَل على غير حالة الصلاة. اقول الرجوع لم يثبت يقينا، بل نقله واحد من العلماء. وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول اولا والرجوع ثانيا. واما قوله "لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الخ" فضعيف. لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين؛ لكن لا معنى كون معناه فيها لان ذكر القران الذي هو عبارة عن النظم الدال على المعنى سيما بلفظ التَّنْزِيل. واردة مجرد معناه خلاف الظاهر. ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو ان ذكره مثبت في الزبر وان كان ايضا مجازا لكنه لشهرته كاد ان يلحق الحقيقة. اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه. ومنه قوله تعالى "وكل شيء فعلوه في الزبر"⁶⁵. فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال، بل ذكرها؛ فاضمحَل به ما ذكر بقوله "ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز الخ" فتدبر واستقم. فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد عليه، والا يلزم عدم فرضية القران في الصلاة⁶⁶ عنده. قلنا نختار انه قران قوله "يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد عليه" قلنا الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا، وان لم يكن تحقيقا او نختار انه ليس بقران. قوله "يلزم عدم فرضية القران في الصلاة" قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القران المحدود، بل متعلق بمعناه. والامام حمل قوله تعالى "فاقرؤوا ما تيسر من القران"⁶⁷ على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له. **[وجعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصة]**. فان قيل لوجه لجعله ركنا، فضلا عن جعله لازما لما عرفت ان معنى النظم⁶⁸ الدال على المعنى، فيخرج المعنى بالضرورة. قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه؛ فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظاهر، والمعنى نظرا الى الحقيقة. ولرححان الحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا. فان قيل عبارة المصنف تؤيد ما ذهب اليه صاحب الكشاف، من كون الرخصة رخصة اسقاط. قلنا هي جارية في جميع الرخص. تقول مثلا وجوب صوم رمضان سقط عن المسافر رخصة يؤيده قوله في السباق يحتمل وفي السياق التمثيل بالاقرار فتدبر. واما اعاد قوله "والنظم ركنا يحتمل السقوط" لتحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين بالركنين، حيث قال بطريق الابدال من قوله ركنا لازما او الحالية عنه **[بمَنْزلة التصديق في الايمان]**. ثم قال **[انه]** اي التصديق **[ركن اصلي]** بطريق الابدال عن التصديق او العلة، لكون المعنى بِمَنْزلة التصديق بخذف اللام. **[والاقرار ركن زائد]** فان قيل الركنية تنافي الزيادة. قلنا معنى الزيادة عدم تغير الاسم والرسم بانتفاء اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف الرأس فلا تنافي **[على ما يعرف في موضعه ان شاء الله تعالى]** يعني مباحث الحسن والقبح. فان قيل المعنى يحتمل السقوط حالة العجز، كالنظم؛ والتصديق لا يحتمله اصلا. والنظم يحتمله حالة الاختيار والقدرة؛ والاقرار حالة الاكراه فكيف يصح التشبيه. قلنا التشبيه لا يقتضى العموم؛ فان المقصود تشبيه المعنى بالتصديق في مجرد كونهما ركنين زائدين

63 الشعراء 199-192/26

64 بمعنى العقل

65 القمر 52/54

66 حذفنا عبارة "غير لازم" ليصح المعنى.

67 المزمّل 20/83

68 حذفنا عبارة "والمعنى" ليكون المعنى صحيحا.

بالنظر الى المعنى، والتصديق مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات. فان قيل التصديق يحتمل السقوط ايضا كما في صبيان المسلمين قلنا الصبي الغير العاقل لا كلام. واما العاقل المُتمَيِّز فلا نسلم ان التصديق ساقط عنه. وسيأتى ان الشيخ ابا منصور رحمه الله تعالى ذهب الى انه مكلف بالايمان. ولو سلم فهو تابع مخير ابواه في الدين، فتصديقه تصديقه. **[وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى]**. اراد بالشرع الشرعية او الشارع، لا المشروعات؛ لانها عين الاحكام. والاحكام⁶⁹ ما ثبت بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء او التخيير او الوضع لانفس الخطاب. لان مصطلح الفقهاء، والمراد ههنا هو الاول. وبالمعرفة ادراك الجزئيات. وباحكام الشرع جميع احكامه؛ اذ لم يعرف الجميع او اراد بما الاحكام الثابتة بالنظم والمعنى. **[وذلك]** اشارة الى اقسام النظم والمعنى بتأويلهما بما ذكره الملتزم كما في الكشف، لانه ايضا يحتاج الى التأويل. **[اربعة اقسام فيما]** اى في حق احوال وعوارض **[ترجع الى معرفة احكام الشرع]** وبالنظر اليها. فان الاصول لا يبحث عن احوال النظم والمعنى مطلقا، بل عن احوال اقسامها التي دخلت في افادة تلك الاقسام الشرعية. وتلك الاحوال ينحصر بحكم الاستقراء في احوال اربعة، اقسام كل منها ينقسم الى اقسام اخرى. وهذا هو المراد، لا ما قال صاحب الكشف وتبعه غيره ان قوله "فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع" احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها؛ لان فيه التعرض لما يجب تركه، وترك التعرض لما يجب دركه. اما الاول فلان هذا القيد ضائع لوجود اقسام التقسيمات في جميع الايات. والقول بان التقييد لبيان الحاجة الى هذا، لا الى الجميع؛ والغرض من التقسيم بيان اقسام هذا القدر لا يدفع الاستدراك. واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام بقوله ذلك اربعة اقسام تعرضا بالموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض بالاعراض الذاتية ايضا. لان العلم انما يتحصل بمما. والنافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول؛ لانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه، لا معرفة موضوعه فقط. فوجب حمله على ما ذكرنا ليحصل التدارك للاعراض الذاتية. **[القسم الاول]** منحصر **[في وجوه النظم]** انحصار الكلى في جزئياته، فلا يباين حمل الوجوه على القسم الاول في قوله الاتي. اما القسم الاول فاربعة اوجه. و اراد بالوجوه الجهات والاعتبارات بمعنى اقسام النظم الحاصلة بما لا الطرق كما اختاره صاحب الكشف وتبعه غيره. اذ لا معنى لطرق النظم الا ان يكون الاضافة لادنى ملاسبة **[صيغة ولفة]** قيل هما مترادفان، والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع. وقيل من قبيل التعميم بعد التخصيص كقوله تعالى حكاية "رب اغفرلى ولوالدى ولجميع المؤمنين والمؤمنات"⁷⁰. والوجه اهما عبارتان عن الوضع. فان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقدم بعض الحروف على بعض. واللغة هي اللفظ الموضوع المشتمل على المادة والهيئة. والمراد بما ههنا المادة فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها كما قيل في قوله تعالى "سبحان الذى اسرى بعده ليلا"⁷¹ معناه، والله اعلم اذهب عبده ليلا؛ لان الاسراء وان كان الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان معناه مطلق الاذهاب. ونظائره كثيرة. وظاهر ان الوضع كاعين حروف الضرب بازاء معنى مخصوص عُيِّنَ هيئته بازاء معنى الحدث. وكذا ضرب ويضرب ونحو ذلك. فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة معبرا بذكرهما عن وضع اللفظ الا انه لم يذكر لفظ الوضع لثلا يتوهم انصرافه الى اكمل انواعه. وذلك ان الوضع نوعان شخصي، وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين، ونوعي، وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له، كالحكم بان كل اسم عُيِّنَ الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم. وكل جمع عُيِّنَ باللام او الاضافة فهو لجمع المسميات الى غير ذلك. ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية، بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والجمع والمصغر والمنسوب وعمامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات. وبالجملة كل ما يكون

206a

206b

⁶⁹ وفي المخطوط "بالاحكام".

⁷⁰ والاية "ربنا اغفرلى ولوالدى وللمؤمنين" ابراهيم 41/14

⁷¹ الاسراء 1/17

دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك متعبراً لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودالاً عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لباوسطة هذا التعيين. ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي. والوضع عند الاطلاق لا يرد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضاً، لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فترك دفعاً للاجماع، ولانه انما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود، لما عرفت ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية. فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة. اعلم ان علمائنا رحمهم الله تعالى اختاروا في النظم تقسيماً يعمُّ نظره ويحجُّ قمره. اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى بيانه. واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى انتهاء فهم السامع. فاداء المعنى باللفظ الجارى على قوتون الوضع يستدعى اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله فيه ثم فهم المعنى منه. فللفظ بكل الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع مُرتَّبة الا الثاني فانه مُتَّمن كما سيأتى، وان اعتبره الشيخ مرتباً ايضاً. ثم ان الشيخ شكر الله تعالى سعيه لغاية اهتمامه بتفهم الكلام تعرّض اربع مراتب بهذه الاقسام مرة اولى باعتبار تعلق كل تقسيم لجهة من جهات الاربع المذكورة وثانية باعتبار تعدد اقسام كل تقسيم من التقسيمات المذكورة. وثالثة باعتبار بيان مفهوم كل قسم منها وذكر ماخذها. ورابعة باعتبار بيان حكم كل قسم من اقسام المسلمات المذكورة وترتيبها، فبدأ بالاول لتقدمه بلا مرية ثم بالثاني حيث قال **[و] القسم [الثاني] منحصر [في وجوه البيان بذلك النظم]** اى في اقسام النظم الحاصلة بتلك الاعتبارات. لان البيان نوعان نوعٌ يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة، وهو المراد هنا كما سيأتى توضيحه ان شاء الله تعالى. ونوعٌ يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه، وهو المراد في قوله **[و] القسم [الثالث] منحصر [في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان]** اى في النظم الحاصلة بتلك الاعتبارات. فان قوله "في وجوه استعمال ذلك النظم" اشارة الى الحقيقة والمجاز وقوله "وجريانه في باب البيان" اشارة الى الصريح والكناية كما سيأتى. وهذا من قبيل البيان بعد الاستعمال. وما قيل المعرفة اذا اعدت معرفةً يكون الثانية عين الاولى، فليس بكلّ كما سيأتى في موضعه ان شاء الله تعالى. وصاحب التنقيح فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخر عن الاستعمال. ولما ورد عليه انه عين الوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة. وفيه بحث اما اولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه بالاشارة او العبارة او الدلالة او الاقتضاء فهى بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف، فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية. واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة. اذ الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسامهما على الاستعمال لتقدم الدلالة عليه بل هى فى الحقيقة اقسام الدلالة. وتسميتها اقسام البيان لكونه مسبباً عن الدلالة. ولهذا قلت فى مرقات الوصول "الثاني باعتبار دلالاته عليه وضوحاً وخفاءً". ثم لما كان الاصلي والمنظور القصدى فى اقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت انه اخر الاعتبارات، ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل فى الاقسام السابقة، اما الدلالة والاقتضاء فظاهر، واما العبارة والاشارة فلما سيأتى ان العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الایماء الى معنى لم يقصد اصالة. ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الكلام بالدالّ بالعبارة والدالّ بالاشارة والدالّ بالدلالة والدالّ بالاقتضاء ناسب ان لا يعتبر فى المقسم النظم بل الوقوف. ثم لما اعتبر الوقوف ناسب ان يقحم بلفظ المعرفة، لان لها مزيد اختصاص باقسام يعتبر فى نفسها الوقوف بلا مرية. فلذا قال **[و] القسم [الرابع] منحصر [في معرفة وجوه الوقوف على المراد] اى مراد المتكلم [والمعاني] اى معانى الكلام و على فى قوله [على حسب] معنى الباء متعلق بالوقوف، لاصلة له لفساد المعنى اى الوقوف بقدر [الوسع والامكان واصابة التوفيق] لا بقدر ما هو الواقع والثابت عند الله تعالى. وفيه اشارة الى ان المجتهد لم يكلف نبيل ما هو الواقع، بل هو يخطئ ويصيب. وقد مر تفسير الوسع والامكان والتوفيق فلا حاجة الى الاعادة. واعلم ان الشيخ المصنف طيب الله ثراه وجعل الجنة مأواه تعرض لاقسام القسم الرابع**

بقوله وجوه الوقوف. وفي تعداد اقسام كل تقسيم بقوله الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه وفي تعريف الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارة النص والاستدلال بإشارته وللاخيرين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان احكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه. ولعل السر في ذلك انك قد عرفت ان القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي، فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى في غيره بل معبر عن تلك الاقسام في كل مقام بما يناسب ذلك المقام. اما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات الرابع التي مناشئ التقسيمات فالمناسب ان يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه الوقوف؛ لان الوقوف اخر الاعتبارات. واما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد اقسام النظم. قد عرفت ان الظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم ولكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف على المراد ومناسبا للنظم، لان الاستدلال لا يكون الابيه وان كان باعتبار معناه، عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام. واما الثالث فلان ذلك المقام مقام التعريف فالمناسب ان يعرف كل قسم بما يلائمه. وقد عرفت ان العبارة والاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكر بالاستدلال المناسب للفظ. والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى من الاولين فناسب ان يذكر بالثابت المناسب للمعنى. واما الرابع فلان ذلك المقام مقام بيان احكام الاقسام فيناسبه ذكر الوقوف على دُكر لكونه ملائما للاحكام. فظهر ان اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل تضمن كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على ما ذكرنا من ذوى الافهام. **[اما القسم الاول]** وهو الحاصل باعتبار الصيغة والهيئة **[فاربية اوجه]**. اعلم ان معنى اللفظ ما وضع إما للواحد، فإما على الانفراد فهو **[الخاص و]** إما على الاشتراك بين الافراد فهو **[العام و]** المتعدد، فان لم يترجح البعض على الباقي بغالب الرأى فهو **[المشترك و]** ان ترجح فهو **[المأول]**. وصاحب التنقيح اسقط المأول عن درجة الاعتبار، لانه ليس باعتبار الوضع بل بتصرف المجتهد. والحق ما ذهب اليه الشيخ المصنف لبقاء تناوله الوضعى وانضاف الحكم الى الصيغة الموضوعه كما قيل، لانه جارٍ في المأول بخير الواحد وليس ذلك معدودا من اقسام النظم، بل لان التأويل ايضا مستند الى الوضع، لان المجتهد انما رجح احد المعاني بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة وضعها؛ كما اذا قيل القروء في قوله تعالى "ثلاثة قروء"⁷² بمعنى الحيض لا الطهر، لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع، وهو يناسب الحيض لا الطهر. وهذا القسم من المأول هو المعدود من اقسام الوضع فليتأمل. **[القسم الثاني اربعة اوجه ايضا]** لان دلالة اللفظ على مراد المتكلم إما ظاهرة بمجرد الصيغة اى بعدم اشتراط القرينة السياقية او السياقية الدالة على ان سوق الكلام له فهو **[الظاهر و]** ان لم يكن بل انضمت اليه تلك القرينة فهو **[النص و]** ان لم يقتصر على هذا بل انضم اليه ما ينسب به باب التأويل والتخصيص، فهو **[المفسر و]** ان لم يقتصر عليه ايضا بل انضم اليه ما ينسب به باب النسخ فهو **[المحكم و]** انما يتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها. اذ بصد تبين الاشياء **[وهى الخفى]** ان خفيت تلك الدلالة بعارض غير الصيغة. وان كان بما فان امكن دركه بالتأمل فهو **[المشكل و]** الا، فان كان البيان موجودا فهو **[المجمل و]** الا فهو **[المتشابه]** فهو ساقط الطلب. وطريق درك المجمل مرجح والمشكل موجود. فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى مراده بنفس الصيغة، لانه في مقابلة الظاهر قلنا الخفاء لنفس الصيغة فوق الخفاء بعارض. فلو كان الخفى ما يكون خفاءه بنفسها لم يكن في اول مراتب الخفاء، فلم يقابل الظاهر. واعلم ان اقتضاره اولا على وجوه البيان وجعله ثانيا القسم الثانى عبارة عن الوجوه الاربعة وجعله ثالثا ايراد الاربعة الاخرى لتحقيق معرفة الاربعة الاولى يدل باجمعهما على ان اقسام الخفاء غير مقصور بالبحث فى الاصول. وانما جرى بما بالاستطراد. وليس كذلك لان الثلاثة الاول منها تفيد الاحكام الشرعية ولو باستتار، اريد به رفع درجات العلماء فى الدنيا والاخرة. و اما المتشابه فانه وان لم ينف الحكم الشرعى، لكنه يستتبع حكما لا بد من من بيانه. **[القسم الثالث اربعة اوجه ايضا]** لان اللفظ ان استعمل

72 البقرة 228/2

فيما وضع له من حيث هو كذلك فهو **[الحقيقة و]** الا فهو **[المجاز. و]** اياً كان فان افاد الاستعمال ظهور المراد فهو **[الصريح و]** الا فهو **[الكناية]**. وهذا ما قلنا ان الوضوح والخفاء ههنا بعد الاستعمال وفيما قبل قبل الاستعمال. **[القسم الرابع اربعة اوجه ايضا]** لان المعنى الذى يدل عليه اللفظ إما ان يكون نفس الموضوع له او جزؤه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك. والاول اما ان يكون سوق الكلام له فهو عبارة، والاستدلال به **[الاستدلال بعبارة النص]** او لا بل أومى اليه فهو اشارة، والاستدلال به **[الاستدلال باشارته]** اى اشارة النص. وسيأتى تحقيق ان العبارة والاشارة كلتاهما تجريان في انواع الدلالات الثلث. وبه يظهر ان العبارة ليست بمعنى اللفظ عندهم، كما ذكر في الكشف. والثاني ان لم يكن المعنى لازماً متقدماً لموضوع له، بل يوجد في ذلك المعنى علة من شأن كل من يعرف الوضع ان يفهم الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص؛ والاستدلال به **[الاستدلال بدلالته]**. وان كان المعنى لازماً كذلك بحيث لو لم يعتبر ذلك اللازم لم يصح الكلام فدلالته على ذلك اللازم اقتضاء النص، والاستدلال به **[الاستدلال باقتضائه]**. وهذا هو الحق في التقرير لا ما قال صاحب التقرير ان القسم الرابع يعرض له جهات اربع باعتبار دلالة اللفظ مطابقة وتضمنا والتزاماً؛ فان الاول يسمى عبارة عندهم، والثاني اشارة، والثالث دلالة واقتضاء؛ لكن باعتبار فرق بينهما. فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف، وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض. قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام، بل يكفى التقابل بينها بالحيثيات والاعتبارات، سيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام، وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني، واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل منها. **[وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس]**. تسميته "قسماً" اما هو بطريق المشاكلة. **[وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها]** اى ماخذ اشتقاق اسماء الاقسام، كالحاصل العام؛ **[وترتيبها]** اى تقدم بعضها على بعض عند التعارض؛ **[ومعانيها]** اى حدودها الاصطلاحية؛ **[واحكامها]** اى الاثار الثابتة بما من ثبوت الحكم بما قطعاً او ظناً ووجوب التوقف ونحو ذلك. واما قدم ههنا معرفة المواضع لتقدمها في الواقع. وقدم في التفصيل الاتى معرفة معانيها؛ لان المتقدم في نظر اهل الاصطلاح هو المعاني، والمواضع توابع. انظروا الى دقة نظر اصحابنا في المعاني والحقائق؛ وحسن استخراجهم للطائف والدقائق. فان اصل الادلة الشرعية لما كان اربعاً راعوا هذا العدد في اصل تقسيم اقوى الادلة ثم في اقسام كل تقسيم ثم في الاقسام الشاملة لكل. ثم انك ضربت هذه الاربعة الاخيرة الى الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين. وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين. وذلك لان اقسام النظم اربعة؛ منها مختصة بالمفرد، وهى اقسام الوضع. وثمانية، منها مختصة بالمركب، وهى اقسام الظهور والخفاء. واربعة مشتركة بينها، وهى اقسام الاستعمال. ولاشترآكها بينهما يعتبر في الاقسام الاثني عشر، فيصير الاقسام ثمانية واربعين. ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها إما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء. فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين، فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسماً. وفي كل واحد منهما الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين. **[واصل الشرع هو الكتاب والسنة]** لم يذكر الاجماع والقياس. اما القياس فظاهر؛ لانه ليس اصلاً مطلقاً كما سبق. واما الاجماع فلرجوعه اليهما باعتبار السند. **[فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل]** اى الكتاب والسنة، لا الكتاب وحده كما ذهب اليه صاحب الكشف وتبعه غيره. فافرده ههنا وفي قوله اصل الشرع حيث لم يقل اصلاً الشرع بالثنائية اشارة الى اتحادها في المال، وهو كونهما وحياً من الله تعالى. فان الحديث وحى ايضا لكنه غير متلو. والنظم في قوله **[بل يلزمه محافظة النظم]** والاقسام والمعاني في قوله **[ومعرفة اقسامه ومعانيه]** يتناول القران والحديث. ومقصود الشيخ من قوله واصل الشرع هو الكتاب والسنة الى اخر ما قال افادة فوائد الاولى ودفع شبهة بما يحتلج قلب من سمع قوله واما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى مع ملاحظة ما سبق من قوله وهو النظم والمعنى جميعاً ان المفهوم بما ذكر اختصاص الاقسام المذكورة بالقران. وليس كذلك، فانها شاملة للحديث ايضا. فدفعه باناً لاندى ان اصل الشرع هو الكتاب فقط، بل الكتاب والسنة. اذ لا يلزم من

Article / Artikel

التخصيص بالاثبات التخصيص بالثبوت، لجواز ان يكون الاول لزيادة شرف المخصص والثانية للتنبيه على ما سبق التصريح به، من انهم غير مقصرين في شأن الحديث، بل هم يعدونه اصلا قريبا من القران حتى ان ما عداها ليس اصلا بالنظر اليهما. ولهذا قال فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل تنزيها لابي حنيفة واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين عن ترك السنة والعمل بمجرد الرأى. والثالث تأكيد التعريض للخصوص بانهم يقصرون في هذا الاصل حيث يقصرون على الظواهر، ولا يبحثون عن المعاني وينكولون عن ترتيب الفروع على الاصول والمباني؛ فارتبط بهذا التوجيه الوجهه اخر الكلام باوله. ثم لما ورد ان محافظة النظم ومعرفة معانيه لاينافي العمل بالرأى واتباع الهوى اورد احوالا مترادفة بقوله [مفتقرا الى الله تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله] دفعا لذلك مع التنبيه على ان المحافظة والمعرفة المذكورتين لا توجبان العلم قطعا، بل يجب اظهار الافتقار الى الله سبحانه وتعالى والاستعانة منه والرجاء من فضله ان يوفقه الى تحصيله.



Abb.: Die ersten beiden Seiten der Handschrift *Şarhu Uşûli l-Pazdawî* (Original, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, İstanbul, No. 1141, 191b-192a).