

الجزء الثاني

من حاشية العلامة سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ وحاشية المحقق

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ على شرح القاضي عضد

الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦هـ لمختصر المنتهى الأصول

تأليف الامام ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ

مع حاشية المحقق الشيخ حسن

المروى على حاشية السيد

الجرجاني نفع

الله بهم

(قد وضعنا الحواشي الثلاث في صلب هذا المطبوع مرتبة هكذا حاشية السعد
ثم حاشية السيد ثم حاشية المروى مفصلاً بين كل حاشية والتي
تليها بجدول ووضعنا شرح المضد بالهامش)

مراجعة وتصحيح

سبحان محمد اسماعيل

من علماء الأزهر

(مسائل الحرام)

(قوله معناه ان له ترك أيها شاء) الالسب ان عليه ترك أيها شاء جميعا بأن يترك الكل كالذا أن في الخير بالجميع وبدلا بأن يترك البعض ويأتي بالبعض كاذ في الخير بالبعض وترك البعض وليس له أن يجمع بينهما كالسب له في الخير أن يترك الجميع (قوله انما الكلام في الواحد بالشخص) يعني انه اقتصر على ذكر الخلاف فيه دون الواحد بالجنس أي بالحقيقة بحيث لا تعدد الاشخاص وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم وبمخالفتهم لكونهم امكارة لظهور ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة و حسن أحدهما وقبح الآخر وصر فهم الوجوب الى قصد تعظيم الله تعالى والتحريم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشارح لا يجدي نفعا لأن الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الأمدى انهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم (قوله وقد منعه بعض من يجوز ذلك أي تكليف المحال لان هذا ليس تكليفا بالمحتمال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه الحكم بأن

للفعل لا يترك ولا يجوز



الله

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

بسم الله الرحمن الرحيم

قال * (مسئلة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالخير) أقول ما تان مسئلتان مما يتعلق بالتحريم احدهما انه يجوز أن يحرم واحد منهم من أشياء معينة ويكون معناه أن له ترك أيها شاء جمعا وبدلا وليس له أن يجمع بينهما خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب الخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا قال * (مسئلة يستحيل كون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وأما الشيء الواحد له جتان كالصلاة في الدار المنصورة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندهما وأحدوا أكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بأمره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهنم وأيضا لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواء اتفاقا ولا اتحاد لان الأمر للصلاة والنهي للفصيص واختيار المكلف جميعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما) أقول هل يجوز كون الشيء واجبا حراما معا ولا بد قبل من تحرير محل النزاع فنقول أما الواحد بالجنس لجائز فيه ذلك بأن يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما ان تتحد فيه الجهة أو تعدد فان اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحد وقوا جبا حراما معا فذلك مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا الى أن الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم انما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جتان فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى وذلك كالصلاة في الدار المنصورة فتجب لكونها صلاة وتحرم لكونها

(قوله عندها لا بها) إذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب ممتناً حتى جن يسقط عنه الفرض (قوله لو لم تنصح لما سقط التكليف) لأن الصحة عبارة عن موافقة الأمر أو سقوط القضاء واللازم باطل لما ذكر القاضي من الإجماع على عدم وجوب القضاء وهما بحث وهو أنه إن أريد عدم سقوط التكليف بها على ما هو ظاهر عبارة الشارح فانتفاء اللازم ممنوع وعدم الأمر بالصلاة لا يدل عليه لجواز أن يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها وأيضاً لا يصح من القاضي الحكم بالإجماع عليه وقد سبق أن مقتضى سقوط الطلب عندها لا بها وإن أريد عدم السقوط مطلقاً على ما هو ظاهر عبارة المتن فاللازمة ممنوعة لجواز أن يوجد أمر غير صحيح يسقط التكليف عنده لا به (قوله السكون في الحيز) إشارة إلى أن السكون ههنا في معناه المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له والمقصود أن السكون واحد في الصلاة والغضب (٣) وهو أمور به السكون به جزء الصلاة

المأمور بها ومنهى عنه السكون نفس الغضب فهو ذاتي للصلاة بمعنى جزء الماهية وللغضب بمعنى نفس الماهية فيتحد متعلق الأمر والنهي فإن قيل سيجيء في الجواب عن دليل الماهي أن هذا السكون وإن اتحد بالذات متعدد بالاعتبار وقد سبق مثل ذلك قلنا نعم لكن هذا الجواب من قبل من يذهب إلى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد بالشخص وإن تعددت الجهات فكيف يحتاج عليه بما يبتنى على تأسيب المطلوب ثم ظاهر عبارة المتن أن في الصوم أيضاً كوناً يتعلق به الأمر والنهي وليس كذلك لأن المعتبر فيه الزمان دون المكان فعديل عنه المحقق ولهذا قيل المراد بالسكون هو الفعل ليصح في الصوم أيضاً (قوله ولا يبنى)

غضباً فقال الجمهور تصح الصلاة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال أحمد وأكثر المتكلمين والجباي لاتصح ولا يسقط الطلب لها أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فأنقطع عنه مطيع عاص لجوهر الأمر بالخياطة والنهي عن المكان ولنا أيضاً أنه لو لم تكن صحيحة لكان لأن متعلق الوجوب والحرمة واحد إذ لا مانع سواء اتفقا واللازم باطل إذ لا اتحاد للمتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغضب وكل منهما يتحمل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جرمهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقة هما اللتين هما متعلقتا الأمر والنهي حتى لا تنبثق حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال (واستدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الأحكام وأجيب بأنه ان اتحاد السكون منع وإلا لم يقدّر لرجوع النهي إلى وصف منفك واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالإجماع لأنهم لم يأمرهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الإجماع مع مخالفة أحد وهو أقدم بمعرفة الإجماع) أقول دليلان ضعيفان استدللوا لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لأن الأحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة إذ لا مانع إلا التضاد والجواب أن السكون في الحيز واحد في الصلاة وهو مأثور به لانه جزء المأمور به وفي الغضب هو منهي عنه لانه هو الغضب فيتحد المتعلقان فإن كان الصوم المكروه والصلاة المكروهة كذلك منع محتمل وإلا لم يقدّر إذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي إلى وصف منفك فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع إلى السكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدلوا لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط لإجماعاً لأنهم لم يأمرهم والمصلين في الدور المنصوبة بقضاء صلواتهم والجواب منع الإجماع مع مخالفة أحد وهو أقدم بمعرفة الإجماع فلو كان إجماع لعرفه فلم يخافه ولا يعني أن مخالفته تمنع انعقاد الإجماع لجواز إجماع في عصر قبله أو بعده قال (القاضي والمتكلمون لو صححت لاتحد المتعلقان لأن السكون واحد وهو غصب وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق قالوا الوصية لصوم يوم النحر بالجهتين وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان أو بأن نهى التحريم لا يمتد فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه) أقول قال القاضي والمتكلمون في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد متعلقاً

قد تورم بعضهم أن المراد به الإجماع مع مخالفة أحد وهو من أهل الإجماع فاعترض بأهل الاتباع العقاد إجماع قبله أو بعده وعلى ما ذكر الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق لما في الكتب لا يرد ذلك لأن معناه أنه لو وجد إجماع لعرفه فلم يخالفه وأما الإجماع بعده فعلوم الانتفاء وقال المنقول في التفتيحات أما دعوى الإجماع فيه مع مخالفة أحد ففاسد وإذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة إمام من أئمة المنطيين إلى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية أفك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم إن أحد ما أنكر أحد فضله في الأمور الثقلية فكيف توارث قصة الإجماع في نحر أسنان من خمسة سنة إلى متوسط في الثقليات أو ضعيف ولم يصل على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثاً في الثقليات المخالطة لحمة الأبناء في مواعظهم ثم لا كل من يدعى إجماعاً تقبل دعواه فبعد ظهور منع أحد إذا منع الخصوم فما الحيلة هذا كلامه وهو مجرد استبعاد لكنه في غاية القرب وكأنه شنع على الإمام النعماني رحمه الله حيث قال الإجماع حجة على أحد

(قوله الكون جزء الحركة والسكون) لأن الحركة والسكون كونه الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر بمعنى أنه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان فيكون هذا السكون مأموراً به أكونه جزء المأمور به ومنهياً عنه بالذات وحاصل الجواب أنه مأمور به من جهة كونه من أجزاء الصلاة ومنهياً عنه من جهة كونه في ملك الغير فقالوا بطريق الأول لو كني تعدد الجهة وصحت الصلاة في الدار المخصوصة بناء عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر فأوجب أولاً بأنه لا الزام عند كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى لأننا إنما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وثانياً بأن الظاهر فيما نهى النهي التحريم عدم الصحة لرجوعه غالباً إلى الذات وفيما نهى نهى الكرامة هو الصحة لرجوعه غالباً إلى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون إلا لدليل خاص وقد وجد في الصلاة في الدار المخصوصة كآليات المطلقة في وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان وكاجتماع غير أحد على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فإنه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق (٤) على ذلك (قوله حفظ الأصول) يعني لاحت للأصولي عن أحوال أفعال

المكلفين من حيث الوجوب الأمر والنهي وأنه حال اتفاقاً بيان الملازمة أن السكون جزء الحركة والسكون وهما جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأموراً به ثم أنه بعينه هو الكون في الدار المخصوصة فيكون منهيّاً عنه والجواب أن متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال الخياطة وأنه غير متعقبات قالوا ثانياً لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين إلا إذا مانع إلا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه الجواب بوجهين أحدهما أن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه ثانيهما أن نهى التحريم ظاهر في البطلان فإنه ينصرف إلى الذات غالباً وقد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعي يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهى الكرامة فإنه ينصرف إلى الوصف غالباً قال (وأما من توسط أرضاً مخصصة لحفظ الأصول فيه بيان استحالة تعلق الأمر والنهي مع بالخروج وخطأ أبي هاشم وإذا تعين الخروج الأمر قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال) أقول هذا كله فيما صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضاً مخصصة لحفظ الأصول فيه بيان امتناع تعلق الأمر والنهي مع بالخروج فإنه تكليف محال وبيان خطأ أبي هاشم في قوله بتعلقهما مع بالخروج وإذا تعين الخروج للأمر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه إذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً إذا لمعصية بايقاع المأمور به الذي لا نهى عنه قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد إذا لمعصية إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه فإن قل فيه الجهتان فيتعلق الأمر باقراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المخصوصة سواء قلنا هو غلط لأنه لا يمكن الامتثال فلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فإنه يمكن الامتثال وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال (مسئلة المندوب مأمور به

المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه إنبات أن الخروج عن الأرض المخصصة واجب أو حرام بل بحثه عن أحوال الأدلة والأحكام من حيث إنبات الأدلة للأحكام ومبوت الأحكام بالأدلة فعليه أن يبين امتناع تعلق الأمر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلاً لكونه تكليفاً محالاً هو تجوز الفعل مع عدم تجوز به (قوله وقول الإمام) إشارة إلى ما ذكره في البرهان من أن المعصية مستمرة وإن كان في حركاته في صوب الخروج بمثلاً كالصلاة في الدار المخصوصة

تقع امتثالاً من وجه وغصباً واعتداء من وجه وكذا الذهاب إلى صوب الخروج بمثل من وجه عاص خلافاً لبقائه من وجبه وإنما حكنا باستمرار معصيته مع أن المعصية إنما تكون ارتكاب المنهي عنه والامكان معتبر في المنهي ولا إمكان نهياً إذ ليس في وسعه التخلص لأن تسببه إلى ما توسط فيه أداء سبب معصية وليس هو عندنا منهيّاً عن الكون في هذه الأرض مع بذله الجهد في الخروج عنها ولكنه مرتكب في المعصية مع انقطاع نهى التكليف عنه وإنما حكمنا بالاستعانة دون الاستحالة لأن الإمام لا يعلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور ل ذلك في ابتدائها خاصة وقوله ولا جهتين دفع لما أشار إليه الإمام من أن الامتثال أو الغصب هنا اعتباراً من كافي مسئلة الصلاة (مسائل المندوب) (قوله المندوب مأمور به) لا نزاع في أنه متعلق به صفة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفاء في أنه مبنى على أن أمر حقيقة لا يجب أو للغير المشترك بينه وبين الدب فلا ينبغي أن يجعل هذا مسئلة برأسها ثم الاستدلال الأول إنما يتم على رأي من يجعل

أو المندوب إليه أئني ما يتعلق به صيغة الفعل للإيجاب أو التذنب والثاني إنما يتم لو كان مراد أهل اللغة أن ما يطلق عليه لفظ أم و حقيقة
ينقسم إلى ما يكون للإيجاب أو للتذنب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النجاة في أي معنى كان بدليل أنهم
يقسمون الأمر إلى الإيجاب والتذنب وغيرهما لما لا نزاع في أنه ليس بأمور به حقيقة (قوله فالمسئلة لفظية) يعني أن النزاع فيها مبني
على تفسير لفظ التكليف فإن فسر بالزام مافيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كلفة فتكليف (مسائل المسكروه) (قوله
والكلام فيه كما في المندوب) إلا أنه لا يتأتى مثل الاستدلال الأول إذ لا يصح أنه معصية ويأتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم الهى إلى
نهي تحريم ونهي كراهة (مسائل المباح) (قوله يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعاً) قد فهم منه البعض أنه كما يطلق
على المباح يطلق على أربعة معان أخر ما لا يمتنع شرعاً ما لا يمتنع عقلاً ما استوى الأمران فيه شرعاً ما استوى الأمران فيه عقلاً فاعترض
بأن ما استوى الأمران فيه شرعاً هو المباح نفسه فاعتذر بأن ما استوى الأمران (٥) فيه شرعاً أعم من المباح لشموله

ما لا يمتنع فيه عن الفعل
والترك شرعاً كفعل الصبي
وهو غير المباح أعني ما أذن
الشارع في فعله وتركه
ولما كان هذا ضعيفاً بناء
على أن ما لا يتعلق به
خطاب الشرع لا معنى
لاستواء الأمرين فيه شرعاً
عدل عنه الشارح المحقق
وجعل فعل الصبي مثالا
لما استوى فيه الأمران
عقلاً تنبيهاً على ما ذكرنا
ولا يخفى أن كلفة أو
في قول المصنف وعلى ما لا
يتمتع شرعاً أو عقلاً لم تقع
موقعها وأما قوله وعلى
المشكوك فيه فقد فهم
منه الشارحون أنه يطلق
على ما يشك في أنه لا يمتنع
شرعاً أو يشك في أنه لا يمتنع
عقلاً أو يشك في أنه يستوى

خلافه للسكرخي والرازي لنا أنه طاعة وأهم قسموا الأمر إلى إيجاب وتذنب وقالوا لو كان لكان تركه
معصية لأنها مخالفة الأمر ولما صح لأمرتهم بالسواك قلنا المعنى أمر الإيجاب فيهما) أقول هاتان
مسئلتان تتعلقان بالتذنب أو لاهما أن المندوب هل هو مأمور به المحققون على أنه مأمور به خلافاً
للسكرخي وأبي بكر الرازي لنا أنه طاعة لإجماعاً والطاعة فعل المأمور به ولنا أيضاً اتفاق أهل اللغة
أن الأمر ينقسم إلى أمر لإيجاب وأمر نذنب ومورد القسمة مشترك قالوا لو كان المندوب مأموراً به
لكان تركه معصية إذ لا معنى للمعصية إلا مخالفة الأمر وترك المأمور به بحققها وأيضاً لو كان مأموراً
به لما صح قوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك لأنه نهيهم إليه ولأن
الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون التذنب الجواب المعصية مخالفة أمر الإيجاب وقوله لأمرتهم
أي أمر لإيجاب كلاهما على سبيل المجاز وأنه وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه بالدليل الذي
ذكرنا قال (مسألة المندوب ليس بتكليف خلافاً للاستاذ وهي لفظية) أقول المندوب ليس
بتكليف لأن التكليف يشعر بالزام مافيه كلفة ومشقة وهو متنف قال الاستاذ هو تكليف فإن فعله
لنحصل الثواب شاق ورد بأنه في سعة من تركه لعدم الإلزام وإن قال وجوب اعتقاد نذيبته تكليف قلنا
ذلك حكم آخر وبالجملة فالمسئلة لفظية قال (مسألة المسكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب ويطلق
أيضاً على الحرام وعلى ترك الأولى) أقول هذه مسألة فذة تتعلق بالمسكروه وفيها ثلاثة أبحاث الأول
أنه منهي عنه في الأصح والكلام فيه كما في أن المندوب مأمور به الثاني أنه ليس بتكليف خلافاً للاستاذ
والكلام فيه أيضاً كما في المندوب الثالث أنه يطلق على معينين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام
وكثيراً ما يقول الشافعي أنا أكره هذا ثانيهما ترك الأولى ويقال ترك صلاة الضحى مكروه وإن لم يرد
عنه نهى لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حظاً مرتبة قال (مسألة يطلق الجائز على المباح
وعلى ما لا يمتنع شرعاً أو عقلاً وعلى ما استوى الأمران فيه وعلى المشكوك فيه فيها بالاعتبارين

الأمران فيه شرعاً أو يشك في أنه يستوى الأمران فيه عقلاً وأنت خبير بأن مثل هذا الفعل لا يكون جائزاً بل مجهول الحال فعدل عنه المحقق
إلى ما يقتضيه قوة لظنه واستقامة فكره وهو أن عدم الامتناع أو استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الأمر
ومنها باعتبار نفس القائل وموجب إدراكه إلى هذا أشار بقوله في النفس فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعاً أو عقلاً
عند الخبر بجوازه وبالنظر إلى عقله وإن كان أحدهما في نفس الأمر واجباً أو راجحاً وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع والعقل وإن
كان في نفس الأمر ممتنعاً شرعاً أو عقلاً وهذا هو المسمى بالمحتدل فالمحتدل على ما فهموا هو ما شككت وترددت في أنه متساوي الطرفين
أو ليس بمتنع الوجود في نفس الأمر أو في حكم الشرع وعلى ما ذكره الحق ما حصل في عقلك أنه متساوي الطرفين أو غير بمتنع
الوجود في نفس الأمر أو في حكم الشرع ولا خفاء في أن ما لا يمتنع في النفس ولا يجوز عدمه شامل للقطعي والظني مع أن شيئاً منهما
لا يسمى مشكوكاً لظهور أنا إذا قلنا بعد إثبات اشتراط البية في الموضوع بعد فيه شك لا نغني أن الاشتراط مشكوك فيه بل عدم
الاشتراط فالمراد أن المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس لا على ما لا يمتنع في العقل كما كان

الاحتمال وعدم الامتناع
في التمس وتقره كذلك يقال
إشارة إلى ما سبق من أنه كما
يقال للشكوك لما استوى
يقال لما يمتنع يعني أنه قد
يقال هذا الحكم جائز والمراد
أنه متساوي الطرفين أو لا
يتمتع أن لا يجوز عدمه ولا
خفاء وأنه لو قال فكذلك
بالقاء لكان أظهر (قوله)
ونحن ننكر أن ذلك إباحة
شرعية) فإن قيل من اعتقد
أن الإباحة لا يلزم أن تكون
حكمائياً شرعياً وأنها تحقق قبل
الشرع كيف يقدح في
دعواه أنكار كون ما اتفق
الحرج في فعله وتركه إباحة
شرعية قلنا ليس المراد
بالشرعية الثابتة بالشرع
بل المستمدة في الشرع يعني
نحن ننكر أن ذلك مفهوم
لفظ الإباحة بحسب عرف
الشرع فيرجع النزاع إلى
أن الإباحة المستعملة في
لسان الشرع معناها انتفاء
الحرج في الفعل والترك أو
خطاب الشارع بذلك (قوله)
غاية ما في الباب أنه واجب
غير لازم (يرد عليه) أن الخبر
يجب أن يكون واحداً من
أمرين معينه فإن قيل يكفي
الذين التوعى وهو حاصل
بكونه واجباً أو مندوباً أو
مباحاً قلنا لا بد في التعيين
التوعى من تعيين حقيقة
الفعل كالصوم والإغتات
مثلاً لا يحصل ذلك بمجرد

أقول هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن اسمائه الجائز وأنه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعاً
مباحاً كان أو واجباً أو مندوباً أو مكروهاً وعلى ما لا يمتنع عقلاً واجباً كان أو راجحاً أو متساوياً
الطرفين أو مرجوحاً وعلى ما استوى الأمران فيه سواء استويا شرعاً كالمباح أو عقلاً كالفعل الصبي
وعلى المشكوك فيه في الشرع أو العقل بالاعتبارين وهما استواء الطرفين وعدم الامتناع يعني أنه
كما يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه في النفس يقال لما لا يمتنع في النفس أى لا يجوز بعده كما
يقال في التقلبات وإن غلب على الظن بعد فيه شك أى احتمال ولا يرد به تساوى الطرفين كذلك
يقال هو جائز والمراد أحدهما قال (مسئلة الإباحة حكم شرعى خلافاً لبعض المعتزلة لنا أنها
خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع) أقول ثانياً مسائل المباح الإباحة حكم شرعى
خلافاً لبعض المعتزلة فإنهم يقولون المباح ما اتفق الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع
وبعده ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية بل الإباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا قال (مسئلة المباح
غير مأمور به خلافاً للكعبى) لنا أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ولا يرجح قال كل مباح ترك حرام
وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وتقول الإجماع على ذات الفعل لا بالنظر إلى
ما يستلزم جمعاً بين الأدلة وأوجب بمجوابين الأول أنه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم أن
الواجب واحد فافعل فهو واجب قطعاً الثاني الزامه أن الصلاة حرام إذا تركها وأجب وهو يلزمه
باعتبار الجهتين ولا مخلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلى أو عادى فليس بواجب وقول الأستاذ
الإباحة تكليف بعيد) أقول اختلف في المباح هل هو مأمور به فنفاء الجمهور خلافاً للكعبى لنا أن
الأمر طلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله والمباح لا يرجح فيه لتساوى طرفيه فلا
يكون مأموراً به احتج الكعبى بأن كل مباح ترك حرام فإن السكوت ترك للقذف والسكوت ترك للقتل
وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وبهذا يتم دليله وقوله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كأنه
جواب لسؤال وهو أنه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته أنه لا يحصل إلا به فأجاب بأنه لا يضربنا
فإنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وبه يتم دليلنا وألزم بأن هذا الدليل والدعوى في مصادمة الإجماع
فلا يسمع وذلك للإجماع على أن الفعل ينقسم إلى مباح وواجب ولا شيء من المباح واجب فأجاب بأن
دليلنا قطعى فيجب بأول الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعاً بين
الأدلة ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه كما يكون الشيء واجباً حراماً باعتبارين وقد
أوجب عن دليله بمجوابين الأول لانسلم أنه لا يتم الواجب إلا به وذلك أنه غير معين لذلك لا سكان الترك غير
وهو ضعيف لأن فيه تسليم أن الواجب أحدهما لا بعينه فأي عمل فهو واجب قطعاً غاية ما في الباب أنه
واجب مخير لامين وهو لم يدع إلا أصل الوجوب الثاني أنه يلزم أن نكون الصلاة حراماً إذا ترك
ها واجب لأنه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهو أيضاً ضعيف فإنه أن يلتزمه باعتبار الجهتين
كما تقدم والجواب الحق الذي لا مخلص منه إلا به منع كونه ما لا يتم الواجب إلا به من ضروراته المادية
والعقلية والنجية كما تقدم ثم قال الأستاذ الإباحة تكليف ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفاً
وهو وجوب اعتقاد إباحة قال (مسئلة المباح ليس بمنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان
جنسه لاستلزم النوع التحيير قالوا مأذون فيهما واختصر الواجب قلنا تركتم فصل المباح) أقول ظن
قوم أن المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا أن المباح
لو كان جنساً للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب النخير لأنه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم
لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه قلوا المأذون في فعله حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وحزه

(خطاب الوضع) (قوله وكاسب الملك) يعني أن البيع سبب للملك وأن النصب ونحوه من الإللاقات سبب للضمان وأن مثل الزمان سبب للعقوبة التي هي الحدود لولا أنه صرح في المنتهى بأن المراد أسباب هذه الأمور لم يبعد أن يجعل الملك ونحوه عطفاً على الشكر الذي هو سبب لوجود الحد فتكون هذه أيضاً أسباباً فإن الملك سبب لإباحة الانتفاع والضمان سبب برأة الذمة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الدينوية والائصاف أن هذا في غير الملك بعيد (قوله وأما المانع للسبب) يريد أن الحكم وجوب الزكاة وسيبه الفتي والحكمة فيه وفي سببته مواساة الفقراء والدين يستلزم عدمه فضل فواسي به وهذا حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله وحقيقته) أي حقيقة كون الوصف شرطاً أن عدم ذلك الوصف مستلزم لعدم الحكم فعدمه مانع وقد سبق أن المانع إنما يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة (V)

حكمة تنافي حكمة الحكم
أو السبب وهذا معنى قوله
فيهما لحكم البيع إباحة
الانتفاع والقدرة على
التسليم شرطه فإن عدمها
وهو العجز عن التسليم
ينافي حكم البيع وهو إباحة
الانتفاع ويلزم من هذا أن
يكون في عدم القدرة على
التسليم حكمة مناقية
لحكمة حكم البيع إذ
تنافي اللوازم يستلزم تنافي
المزومات لكنه ينبغي على
تحقيق حكمتين أحدهما
في عدم القدرة والآخرى في
إباحة الانتفاع لكونهما لزومين
فتنافيان وكذا في غير طهارة
الطهارة للصلاة الحكم هو
وجوب الصلاة وسيبه تعظيم
الباري وعدم الطهارة يناق
ذلك لكن ينبغي أن يبين أن
في عدم الطهارة حكمة تنافي
الحكمة في تعظيم الله تعالى
فالكلام قاصر عن إفادة

حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك الجواب
لا يسلم أن ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون في تركه وبه يتمايز عن الواجب فلا يصدق
عليه قال هـ (مسئلة خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمنعوية كالاسكار
والملك والضمان والعقوبات وبالمناحية للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص والسبب
لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة
على التسليم والطهارة) أقول الأحكام النابتة بخطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف
بالسببية وهو جمل وصف ظاهر منضبط مناظراً لوجود حكم فله تعالى في الزاني حكماً وجوب الجلد
وسدية الزوال وهو تنقسم بحكم الاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس وجوب الصلاة والمنعوية كالاسكار
للنجس وكاسب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها أمثلة
للسبب لاقترانها بالسكر وإنما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعاً وهو ينقسم إلى مانع
للحكم ومانع للسبب أما المانع للحكم فهو ما يستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فإن
كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم
حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن حكمة السبب وهو الفتي مواساة الفقراء من فضل
ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً فواسي، ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطاً للحكم وحقيقته أن عدمه
مستلزم لعدم الحكم كأن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في
عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمها ينافي حكم البيع وهو
إباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة
قله (وأما الصحة والبطالان والحكم بهما فأمر على لأنها إما كون الفعل مسقطاً للقضاء وأما موافقة
أمر الشرع والبطالان والفساد تقيضها الحنفية الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وأما الرخصة
فالمشروع لمنزوع مع قيام المحرم لولا العذر ككل الميتة المضطر والقصر والفطر في السفر واجبا
ومندوبا ومباحا) أقول لفظ الصحة والبطالان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات أخرى أما في
العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشرع وإن وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند
النفهاء كون الفعل مسقطاً للقضاء لا يقال القضاء حينئذ لم يجب فكيف يسقط لأننا نقول المعروف

الحرام وقال بعض الشارحين ثبوت الملك حكم وصحة البيع وسيبه وإباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة
البيع لأن عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال إباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب أو دفع
العقاب حكم والصلاة وسيبه حكمة الصلاة النوجه إلى جناب الحق والطهارة شرط الصلاة لأن عدمها يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم
أعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة وقال الشارح العلامة البيع سبب ثبوت الملك وحكمة البيع حل
الانتفاع بالمعقود عليه وهو موقوف على القدرة على الانتفاع وهي على القدرة على التسليم فعدمها تخل بحكمة السبب وشرط الحكم
ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الإتيان بمعنى الصلاة يشتمل على
ما يقتضي نقيض حكم السبب أعني عدم الثواب فإنه يقتضي حصول الثواب الذي هو حكم السبب أعني الصلاة مع بقاء حكمة السبب

وهو التوجه الى جناب القدس (قوله ولو فسرناها) يعني بحسن أن يقال الصحة مطلقا عبارة عن ثرب الأثر المطلوب من الحكم عليه إلا أن المتكلمين يجعلون الأثر المطلوب في العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الأثر المطلوب منها (قوله والبطان نقيضها) أي نقيض الصحة في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها أو عن عدم سقوط القضاء وفي المعاملات عن عدم ترتب الأثر المطلوب فيها عليها وليس في كلام المصنف تعرض للصحة والبطان في المعاملات اللهم إلا أن يتكلف فتدريج الصحة في موافقة أمر الشارع فلذا صرح الشارح المحقق بأن ما أورد في المتن مختص بصحة العبادات ثم أورد تفسير الجمهور لصحة المعاملات وأشار الى أنه يمكن اطراحه في العبادات أيضا والى أن ثمرتها موافقة أمر الشارع أو إسقاط القضاء لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بأن المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ثم لا يخفى أن المراد بالأثر في المعاملات ما يترتب عليها شرعا كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضغ في الكاح لا حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل حتى يرد الاعتراض بأن مثل الزوال قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح (قوله وقالت الحنفية) المعتبر في الصحة عندهم وجود الأركان والشرائط بما ورد فيه نهى وثبت قبض وعدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الأصل فباطل أما في العبادات فكالصلاة بدون بعض الشرائط والأركان وأما في المعاملات فكبيع الملاحق وهي مافي البطن من الأجنة لا إعدام ركن البيع أعني المبيع وإن كان باعتبار الوصف ففاسد (٨) كصوم الأيام النبية في العبادات وكالربا في المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن

العوض والرائد فرع عن الخبز عليه فكان بمنزلة وصف وأيضا وجد أصل مبادلة المال بالمال لا وصفها لذى هو المبادلة التامة وإن كان باعتبار أمر مجاور ففكره لا فاسد كالصلاة في الدار المغسوبة والبيع وقت نداء الجمعة فظهر أن التقييد بالعمامة ليس على ما ينفى (قوله وإن ثبت

وجوبه وهو منافسة لفظية وأما في المعاملات فترتب الأثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها في العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا والبطان نقيضها فيهما والفساد يرادف البطان وقالت الحنفية الباطل من المعاملات هو اللامشروع بأصله كبيع الملاحق والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالربا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتاج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم تناقشهم في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطان في العبادات من جملة أحكام الوضع فأنكر ذلك اذ بدورود أمر الشرع بان يفعل فكون الفعل موافقا للامر أو مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلاة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقل مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الأحكام للمعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله أن دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع

لهم ذلك) أي صحة بيع الدار عند طرح الزيادة لم تناقشهم في تسمية الأول باطلا والثاني فاسدا اذ لا مشاحة في طاريه الاصطلاحات (قوله قد يظن أن الصحة والبطان في العبادات) قيد بذلك لأن الدليل الذي أورد في المتن يخصه حيث زعم أن الصحة إما كون الفعل مسقطا للقضاء وإما موافقة أمر الشارع وهذا والمقام لا يخلو عن خلل حيث أطلق الصحة والبطان أولا وخص التفسير بالعبادات وأدرج الشارح تفسير المعاملات ثم أطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن أنه من أحكام الوضع بالعبادات (قوله ومنها الرخصة) جمل الآمدي أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والممانعة والصحة والبطان والسادس العزيمة والرخصة والمصنف قرر الثلاثة الأولى وصرح نفي كون الصحة والبطان منها ثم قال وأما الرخصة فلم يصح كلامه بآيات أو نفي إلا ان نظمه في أسلوب الصحة حيث قال وأما الصحة وأما الرخصة ربما أشعر بأنه ليس من أحكام الوضع والشارح نظمه في أسلوب الثلاثة الأولى حيث قال ومنها الرخصة إلا أن تطابق المتن والشارح على أنها تكون واجبا ومندوبا ومباحا يتفق كونها من خطاب الوضع بل خطاب الافتضاء والتخيير ومن دأب الشارح المحقق في أمثال هذه المقامات أن يجعل الكلام اجمالا (قوله والعزيمة بخلافها) ذكر في المتن أن العزيمة ما ألزم من الأحكام لذلك أي لا للمعذر مع قيام المحرم لولا العذر والظاهر أنه مختص بالواجب إلا اذا أريد بالآلوم أثبت وشرع فيعمر وهو اللائق بكلام الشارح لكنه مختلف لاصطلاح الجمهور (قوله وحاصله) يعني أن معنى المحرم دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاؤه معمولا به ومعنى العذر ما يظن في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر إن المحرم كان محرما ومثبا للحرمة في حقه أيضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فليأمل

والرخصة الضمير الحكم الثابت بطريق التخلّف عن المحرم وهو أهم من الفعل كما كل الميتة والترك كصوم المسافر وصلاؤه
 لا يجزئ إذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لمذم مع قيام السبب المحرم وإن جاز أن يوجد الفعل شاملاً للترك أيضاً بناء على أنه
 كيف نخرج من الرخصة الحكم ابتداء لأنه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لأنه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به وخرج ما خص من
 دليل المحرم لأن التخلّف ليس لما نفع في حقه بل التخصيص بيان أن الدليل لم يثقله وخرج أيضاً وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند
 فقد الرقبة لأنه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما أن الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجبها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لأنه
 الواجب في حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله ولا فعزيمه معناه وإن لم يكن الحكم كذلك فعزيمه وظاهره أن الحكم منحصراً في
 الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة وتام تحقيق هذه المباحث في أصول الحنفية (قوله
 أمر مباح) أن أراد به ما تساوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لأنه إن تضرر فالفطر أحب وإلا فالصوم وإن أراد أهم من
 ذلك مثل ما أذن فيه الشارع لا ندرج فيه المندوب (المحكوم فيه) (٩) (قوله والاجماع منعقد على جموده) بل على

وقوعه كتكليف الكافر
 بالإيمان والعاصي بالطاعة
 وإنما الخلاف فيما أمكن في
 نفسه لكن لا يتعلق به القدرة
 الحادثة عادة سواء امتنع
 لنفس مفهومه كخلفي
 الأجسام أم لم يتمتع كجبل
 الجبل والطيران إلى السماء
 فجوزة الاشاعة وإن لم يقع
 وأما ما يكون مستحباً بالنظر
 إلى نفس مفهومه كجمع
 الصدين وقلب الحقائق
 لجواز التكليف فيه فرع
 تصوره فمنهم من قلل ولم
 يتصور لا تمتع الحكم بامتناع
 تصوره وطلبه ومنهم من
 قلل طلبه بتوقفه على
 تصوره واقفاً وهو متوقف
 ههنا فإنه إنما يتصور إمامتياً
 بمعنى أنه ليس لائشء موهوم
 أو محقق هو اجتماع الصدين

طاري في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة وإلا فالعزيمة تخرج من الرخصة الحكم
 ابتداء وما نسخ تحريمه أو خصص من دليل محرم ثم الرخصة قد تكون واجباً كما كل الميتة للبضطر أو
 مندوباً كالقصر في السفر أو مباحاً كالفطر في السفر قال (المحكوم فيه الأفعال) مسألة شرط المطلوب
 الامكان ونسب خلافه إلى الأشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع لنا لو صح التكليف
 بالمستحيل لكان مستدعي الحصول لأنه معنى الطلب ولا يصح لأنه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله
 فوجه لأنه لم يتصور شيئاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته وهو محال فإن قيل لو لم يتصور لم يعلم حالة
 الجمع بين الصدين لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره قلنا اجمع المنصور جمع المختلطات وهو المحكوم
 بنفيه ولا يلزم من تصوره منفياً عن الصدين تصوره مثبتاً فإن قيل متصور ذهنياً للحكم عليه لا في
 الخارج قلنا فيكون الخارج مستحباً والذهني بخلافه وأيضاً يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس
 بمستحيل وأيضاً الحكم على الخارج يستدعي تصوره للخارج (أقول فرع من أبحاث الحكم وشرع
 في المحكوم فيه وهو أفعال المكلفين وفيه مسائل هذه أولها شرط المطلوب الاسكان فلا يجوز طلب
 المحال والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه إلى الأشعري ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد
 على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وإن ظن قوم أنه يتمتع لغيره أنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان
 المستحيل مستدعي الحصول واللازم باطل أما الملازمة فلأن التكليف به هو الطلب وهو استدعاء
 الحصول وأما بطلان اللازم فلا أنه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وموقوف
 عليه فإذا اتفقتا قلنا لا يتصور وقوعه لأنه لو تصور لتصور شيئاً ويلزم منه تصور الأمر على
 خلاف ماهيته فإن ماهيته تناو ثبوته وإلا لم يكن متمتعاً لذاته فأيكون ثابتاً فهو غير ماهيته وحاصله أن
 تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه
 إنما لو تصورنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس أربعة فقد تصورنا بأربعة ليست بأربعة
 فذلك تصور لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلف فإن قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الصدين

(٣ - مختصر المنتهى ثاني)

أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله
 لا يكون بين الصدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له كذا في المواقف (قوله وإن ظن قوم أنه يتمتع لغيره) شير إلى أن الصحيح استناد
 الكل إليه بطريق الاختيار من غير أن يتأدى إلى وجوب أو امتناع (قوله فإن ماهيته تناو ثبوته) إشارة إلى أنه لا يقتضي بما علم الله
 أنه لا يقع إذ لا يلزم من تصوره شيئاً تصور الأمر على خلاف ماهيته (قوله فإن قيل) حاصل السؤال إثبات أن المستحيل متصور
 لثبوت ذهنياً فتكون معارضة في المقدمة القائلة بأن المستحيل لا يتصور وقوعه وإداهم إليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على
 ما يفهم به قوله بذلك كاف في طلبه كان معارضة في أصل الدعوى أو ابتداء دليل للمخالف من غير قصد إلى المقابلة أو الممانعة وإنما ذكر
 في هذا المقام على طريق السؤال لشدة ملازمة لدليل الخصم نعم لما كان المذهبان على طرفي النقيض كان دليل كل منهما معارضة
 لدليل الآخر من جهة المعنى وأما الإجابة فتقرر ما على ما في الشارح ظاهر وإنما الكلام في توجيهها وكان الأول معارضة ولا يتوجه

المستحيل ليس المستحيل هو المتصور فإن قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب عدم التصور فإن المتصور هو الذي حصل في العقل صورة
لا هو نفسه قلنا إنما يكون ذلك فيما له صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر والثاني نقض اجمالي أي لو صح ما ذكرتم لزم الحكم
بالامتناع هل مالم ليس بمتنع بيانه أن المحكوم عليه في قولنا اجتماع التقيضين مستحيل ومتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير
السؤال أن المحكوم عليه لتصور ذهني ثابت في الذهن ومعلوم أن الثابت في الذهن ليس بمتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بمتنع
وجوابه أن المحكوم عليه في القضية وإن كان متصوراً لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ماله تلك الصورة وهو ذات المتنع
مثلاً ولو سلم فعدم امتناع الذهني إنما هو في الذهن والحكم إنما هو بالامتناع في الخارج وحاصل معنى قولنا اجتماع التقيضين بمتنع أن
المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ بمتنع أن يوجد له في الخارج فرد يطابقه وأما الثالث فلا يرى له توجيهاً لأن امتناع طلب المستحيل
لما كان مبنياً على أنه لا يتصور ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنياً كافياً لما ذهبنا إليه من صحة طلبه نافياً لما
ذكرتم من امتناع تصور وقوعه فيكمينلو يضرركم اللهم إلا أن يجعل امتناع الطلب مبنياً على أنه لا يتصور ثبوته في الخارج وحينئذ يقع
قوله لأن حكم الذهن مرتبطاً أي الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه مثبتاً في الخارج وإلا فليس له كثير
دخل في عدم الكفاية والمضرة ولم يدع المعارض والمستدل بحكم الذهن على الخارج بل صرح بأن المحكوم عليه بالامتناع لا يثبت له
إلا في الذهن ماذا غاية ما أمكن في هذا المقام تقرير غيره من المعارضين قاصر عن افادة المرام لأن أقرب ما قالوا هو أن السؤال معارضة
لثانية في المقدمة أو اعتراض (١٠) على جواب المعارضة الأولى توجيهاً أنه يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتاً

في الذهن لكونه محكوماً
عليه فيكون حاصله في
الذهن فيتصور ثبوته فيه
ولا يتصور وقوع الجمع بين
الضدين في الخارج حتى
يلزم تصور الأمر على خلاف
ما عليه وأما الاجابة
الثلاثة فتقرير الأول أن
اجتماع الضدين لو كان
متصوراً ذهنياً لكان الحكم
باعتباره إنما هو بحسب

فامتنع العلم بأحوال الجمع بين الضدين لأن أحوال الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعم ثبتت الصفة للشيء
فرع تصور ذلك الشيء قلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل انتفاء تصوره مثبتاً وهو
أخص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم والذي ذكرتم يستدعي تصوره مطلقاً لا تصوره مثبتاً فلا يضرنا
وبيانه أن المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور
في الضدين منفياً لا مثبتاً فإن قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنياً لأننا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بأنه
معدوم ومستحيل وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت وإذا ليس في الخارج فهو في الذهن
وذلك كاف في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه الأول أنه يكون الخارج مستحيلاً والذهني بخلافه وهو
المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني أن الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت أن ذلك
هو الذهني وهو غير بمتنع فقد حكمت بالامتناع على مالم ليس بمتنع الثالث أن تصوره ذهنياً لا يكتفيكم
ولا يضرنا لأن حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج وبيانه أنه لا يتصور لأنه تصور

الخارج دون الذهني ضرورة ثبوت المحكوم عليه في الذهن فتصور وقوعه ذهنياً يكون تصور وقوع الممكن
والنزاع إنما هو في تصور وقوع المحال أو أنه لو كان ثابتاً في الذهن لكان ثابتاً في الخارج لأن الذهن ثابت في الخارج واللازم باطل لأنه
لا مستحيل في الخارج وتقرير الثاني أنه يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على مالم ليس بمستحيل بالذات لأن المستحيل بالذات ما بمتنع تصوره
أو أن الجمع بين الضدين في الذهن غير مستحيل فيكون الحكم باستحالته حكماً باستحالة مالم ليس بمستحيل وأما الثالث فلم يذكرنا شيئاً يستدعي
به وفي بعض الشروح أن الثالث من تمة الثاني وكلاهما جواب واحد أصله أن المستحيل إذا تصور ذهنياً فالحكم بالاستحالة إما على
الذهني وهو باطل لأنه غير مستحيل وإما على الخارجي وهو محال لأنه غير متصور واعلم أن المتصور قد يراد به ما يمكن أن يكون له
حصول خارجي وينبغي أن يكون بلفظ اسم الفاعل وإن اشتهر بلفظ اسم المفعول وقد يراد به ماله حصول عقلي وحينئذ لا يستدعي
بالذهن فلا يقال هذا متصور ذهنياً وإذا تأملت كلامهم في هذا المقام اطلعت على إبقاء بعض المغالطة على عدم الفرق بين المعنيين (قوله
وبيانه) ذكر في المواقف نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التقيضين فتصور
إما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بما هيته بل باعتبار
من الاعتبارات وهناك قد جمع بين الطريقين وخطأ أحدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن (قوله بالحكم الثبوتي) يعني حكماً إيجابياً
كقولنا اجتماع التقيضين محال ومعدوم فإنه موجه نظرنا إلى الظاهر فيستدعي ثبوت الموضوع وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا
بجملته السالبة فإنه ربما يجمع لزوم ثبوت موضوعها إذ قد سلب عنه الشيء ونفي وهو لا يقتضي ثبوته

(هو أيضا الأخير) عطف على قوله قد علم وهذا دليل آخر على أن العاصي يمتنع منه الفعل وذلك في الكفار خاصة وقوله وكذلك العاصي على
 العاصي من علم بموته ومن نسخ عنه الفعل وقوله لأن المكلف عطف على قوله لأن العاصي وقوله لو حوب تعلو العلم بأحدهما أي بوجود
 الفعل أو عدمه فإن الله تعالى يعلم قطعا أنه يفعل فيعين الفعل ويمتنع الترك أو لا يفعل فيعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف إما بالمتنوع
 فظاهر أنه تكليف بالمستحيل وإما بالواجب فيكون تكليفا بالميسر وسعه وهو المعنى بتكليف المحال على ما مر في كون القدرة مع الفعل
 وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يقال بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو إيجاد ما يجب وجوده لا نأقول إنما يكون مستحيلا
 لو لم يكن وجوده بذلك الإيجاد وقوله وللدليلين الآخرين يعني أن كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له عليه إلا حال الفعل والتكليف قبله وكل فعل
 له فهو مخلوق لله تعالى لا قدرة للعبد عليه وأما الموت والنسخ والاختبار فلا يعم (١١) كل مكلف إذ ليس كل فعل مما علم الله

موت المكلف قبل التمكن
 منه أو إيجابه لا يقع أو
 نسخه عنه قيل تمكنه منه
 فقوله في المتن أن ذلك لا يمنع
 تصور الوقوع إشارة إلى جميع
 ما سبق وقوله وبأن ذلك
 يستلزم إشارة إلى البعض
 هو الأول والأخير (ان قوله
 لأن من جوز) أي ليس
 كل من جوز التكليف المحال
 قال بوقوعه بل افتروا فترتين
 ومن قال بالوقوع لم يقل بأن
 كل تكليف تكليف بالمحال
 فوقع اتفاق الكل على عدم
 العمم (قوله قالوا ثانيا) فإن
 قيل قد بين في الوجه الأول
 انتفاء اللازم بوجوه متعددة
 وهذا أيضا من وجوه ياف
 انتفاء اللازم فكيف جعل
 دليلا على حدة دون
 الوجوه السابقة قلنا لأن
 دعوى المستدل أن هذا
 تكليف بما هو مستحيل في
 نفسه لا بما يمتنع أو يجب

الأمر على خلاف حقيقته قال (المخالف لو لم يصح لم يقع لأن العاصي ما مور وقد علم الله أنه لا يقع
 وأيضا أخبر أنه لا يؤمن وكذلك من علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولأن المكلف لا قدرة له
 إلا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولأن الأفعال مخلوقة لله تعالى
 ومن هذين لسبب تكليف المحال إلى الأشعري وأجيب بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه
 منه فهو غير محل النزاع وبأن ذلك يستلزم أن التكليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالإجماع
 قالوا كلف أبا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه أنه لا يصدقه فقد كلفه أن يصدقه في
 أن لا يصدقه وهو مستلزم أن لا يصدقه والجواب أنهم كانوا يصدقه وأخبار رسوله كأخبار
 نوح عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم نعم لو كانوا بعد علمهم لا تنفت فائدة
 التكليف ومثله غير واقع) أقول للبخاريين وهم يجوزون تكليف المحال وجهاً قالوا ولا لو لا يصح تكليف
 بالمحال لم يقع وقد وقع لأن العاصي ما مور ويمتنع منه الفعل لأن الله قد علم أنه لا يقع وخلاف معلوم
 محال ولا لازم جيله وأيضا أخبر أنه لا يؤمن في قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف
 خبره محال ولا لازم كذبه وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل المأمور به فإنه يمتنع منه الفعل وكذلك
 من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فإنه يمتنع منه الفعل امتثالا ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال
 الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الأشعري وهو حينئذ غير مكلف فإن التكليف قبل الفعل لأن
 استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا تصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولأن أفعال
 العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الأشعري ومن هذين الأصلين وهو قول
 الأشعري إن القدرة مع الفعل وإن أفعال الله آدم مخلوقة لله لسبب تكليف المحال إلى الأشعري وإلا فهو
 لم يصح هو الجواب وجهان أحدهما أن ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجوازه وقوعه من المكلف في
 الجملة وإن امتنع لغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو غير محل النزاع ثانيهما أنه يبطل الجمع عليه فيكون
 باطلا بانه أن ذلك يستدعي أن التكليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل أو عدمه
 لوجوب تعلو العلم بأحدهما وإيا كان تعين وامتنع الآخر وللدليلين الآخرين وأما الموت والنسخ
 والاختبار فلا يعم وكون كل تكليف بالمستحيل باطل بالإجماع لأن من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه
 ومن قال بوقوعه لم يعم قالوا ثانيا لو لم يعم وقد وقع فاته كاف أبا جهل ونحوه بالإيمان وهو تصديق

وإن كان يمكن في نفسه كافي الأول وحاصل تقريرهم أن أبا جهل مكلف بأن يصدق الرسول في جميع ما جاء به حتى وقوله تعالى إن الذين
 كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فيكون مكلفا بأن يصدقه في أن لا يصدقه في شيء مما أتى به من الله تعالى وهو محال
 فقيل لانه تكليف بالتعريض لأن التصديق في الأخبار بأنه لا يصدقه في شيء يستلزم عدم تصديقه رسوله في ذلك ضرورة أنه صدقه في غيره
 والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه وورد بالمنع لاسيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجمع التعريض أي بالتصديق في حال وجوبه
 عدم التصديق بناء على أخبار الله تعالى بأنه لا يصدق ويرد عليه أنه حينئذ يكون الوجه الأول أعني التكليف بما علم الله انتفاءه وأخبر بذلك
 على ما أشار إليه بقوله وأيضا أخبر أنه لا يؤمن فلذا عدل الشارح المحقق عن ذلك وبين أن تصديقه في أن لا يصدقه محال لانه
 يستلزم أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون

هذا الوجه الاستلزام أنه إذا صدقه في هذا الإخبار امتثالا للأمر بالتصديق فقد علم قطعاً أنه صدقه جزم بذلك وهذا حكم خلافه
على خبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أنه لا يصدقه في شيء أصلاً وهو معنى تكذيبه وإنما احتج إلى قوله إذ يعلم أي أو جهل تصديقه
الرسول لأن التكذيب هو الحكم بكذب المخبر فجرد التصديق في أنه لا يصدقه إنما استلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن إذا علم ذلك
فجزم صدور هذا التصديق عنه كان حكماً بكذب الرسول في إخباره بأنه لا يصدقه ولزم تكذيبه لأن تصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم
خلاف ما أخبر به من أنه لا يصدقه فيكون الحكم به حكماً وقوع خلاف ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى التكذيب وأنه
خير بأن مجرد كون التصديق مستلزماً لعدم التصديق كاف في الاستحالة ولا حاجة إلى استلزامه التكذيب المفتر بانه إلى توسط العلم
(قوله والجواب) حاصله أن هذا أيضاً من قبل التكليف بما علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال في شيء وذلك لأن
أما جهل وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ولم يخاطبهم الله ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف
بأن يصدقوه في عدم التصديق على التفصيل والتعيين للزم المحال بل إنما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم لا يؤمنون كما أخبر نوحاً
وخاطبه صريحاً بأنه لا يؤمن من قومه (١٣) إلا من قد آمن ولما كان هذا المعنى وهو كون الأعلام للنبي صلى الله عليه وسلم لا تقوم في

رسوله فيما في جميع ما جاء به ومنه أن لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أنه لا يصدقه وهو محال لأن
تصديقه في أن لا يصدقه يستلزم أن لا يصدقه إذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لأنه خلاف ما أخبر به
والجواب أنهم لم يكلفوا إلا بتصديقه وأنه يمكن في نفسه متصور وقوعه إلا أنه ما علم الله أنهم لا يصدقونه
لعله بالعاصين وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله إنه لن يؤمن قومك إلا من قد آمن لا أنه أخبرهم
بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر لم يعلموا بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون
لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف
وهو الابتلاء لاستحالة منه لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط منهم التكليف قال (مسئلة حصول
الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف قطعاً خلافاً لأصحاب الرأي وهي مفروضة في تكليف الكفار
بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطاً لم يجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل التوبة ولا الله أكبر
قبل التوبة ولا اللام قبل العمرة وذلك باطل قطعاً قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع
قالوا لو صح لا يمكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده سقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث الوقوع ومن
يفعل ذلك ولم يك من المصلين قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بأمر جديد فليس بينه وبين وقوع
التكليف ولا محته ربط عقلي أقول لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل
بل يجوز التكليف بالفعل وإن لم يحصل شرطه شرعاً خلافاً لأصحاب الرأي وأبي حامد الأسفراييني
والمسئلة مفروضة في بعض حرميات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو
الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولاً والاكثر على جوازهم يفعلون ذلك تقريباً للفهم

أخبار نوح عليه السلام
أظهر شبهة إخبار النبي
صلى الله عليه وسلم والشيخ
العلامة قد تحرر في هذا المقام
ولم يحم حول المرام (قوله
لهم لو كفروا) هذا لا مدخل
فيه في الجواب وإنما هو زيادة
مكتفي ونظم له وحاصله أن
الفصل إما واجب أو ممتنع
بموجب العلم والإرادة ولا
نزاع في صحة التكليف وفي
وقوعه وإذا انضم إلى ذلك
الإخبار أنه لا يقع فالتكليف
بما أنه لم يسمع المكلف ذلك
الإخبار وإن سمعه فالتكليف
به صحيح نظراً إلى إمكانه في
نفسه لكنه غير واقع لعدم

الفائدة من العزم أو الفعل والكفار مكافون بالإيمان إجمالاً سواء ورد الإخبار بأهم لا يؤمنون أم لم يرد وكذا
إذا ورد ولم يسموه أو سمعوه ولم يصدقوا به أما لو صدقوا وعلموا أن الفعل يمتنع منهم التمسك بذلك بالاتفاق على
ما سبق في المسئلة الأخيرة من مسائل المحكوم عليه ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالإيمان على تقدير سماعهم الآية الدالة على أنهم
لا يؤمنون لأنهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها ولا لزم كذب الإخبار بأنهم لا يؤمنون (قوله حصول الشرط الشرعي) الشرط
ما اختاره المصنف ما يستلزم فيه نفي أمر على غير جهة السلبية وإن كان ذلك بحكم العقل فعلى أو الشرع فشرعي أو اللغة فلتقوي
والمراد شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والظهار للصلاة لا شرط الوجوب وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في
التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا في الأول ظاهر دون الثاني إذ لا معنى
لكون الإيمان شرطاً شرعياً ترك الوفاء أو لصحته (قوله حتى يعذب بالفروع) أي مع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات
(قوله) وهم يفعلون ذلك (الظاهر أن المراد أن العلماء يفرضون المسائل الكلية وبعض الصور الجزئية تقريباً للفهم وتسيلاً للناظرة
فلا ينبغي أن قوة والاكثر على جوازهم لم يقع موقفه واطبق أن المراد أولاً يقع التعذيب والكفار يفعلون الإخلال بالفروع ويكون
قوله تقريباً متعلقاً بقوله والمسئلة مفروضة

(قوله لا ما قلنا) هذا التحرير ليس على ما ينبغي لأن قولنا لم يكن شرطاً لم يجب صلاة على حدث دليل على الوقوع دون مجرد الجواز وقوله لم يوجب الصلاة على الحدث دليل على وقوعه دون الجواز فإن قيل فلا وجه حيث لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك الخ قلنا إنه لم يفصل أصل المسئلة إلى الجواز والوقوع وإنما فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن أدلة الجواز واشتغل بأدلة الوقوع فليتأمل والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث (قوله ولا اللام قبل الممزة) في كونه شرطاً شرعياً بل شرطاً مناقضاً لا يخفى (قوله لو كلف بها لصحت) قد اختلفت كتبهم في تقرير هذه الشبهة وجوابها وأن المراد بالصحة الشرعية أو العقلية فيبين الشارح العلامة الملازمة بأن الفروع لو امتنعت لم تكلف الحال وبطلان اللازم باستحالة صحة الشروط بدون صحة الشرط وبعضهم الملازمة بأن التكليف بالشئ مشروط بإمكان صدوره عنه فيقتضي صحة المكلف به إذا أتى به وبطلان اللازم بالاجماع والأقرب ما ذكره المحقق إلا أن في بيان الملازمة قصوراً لا في الإتيان بالمكلف به لا يوجب أن يكون على وفق أمر الشارع لجواز فوت (١٣) شرط وتقرير الجواب في المتن

أنه محل النزاع وفسر بأن كون التكليف مستلزماً لصحة ما عين النزاع فافهم ثم الجواز قطعاً ودليله أنه لو كان حصول شرط الفعل شرعاً للتكليف به لم يجب صلاة على حدث وجنب لا تنفاه شرطها وهو الطهارة ولم يجب الصلاة قبل النية لأنها شرطها وقد انتفت ولا إله أكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الممزة وذلك معلوم بطلان بالضرورة قالوا أو لا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لأن الصحة موافقة الأمر واللازم منتفياً اتفاقاً الجواب أنه غير محل النزاع إذ لا يريد أنه ما مور بفعله حالة كفره نعم تصح منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانياً لو صح التكليف به لا يمكن الامتنال وأنه لا يمكن أما الأولى فلأن الامتنال شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتنال إما في الكفر ولا يمكن منه وإما بعده ولا يمكن لسقوط الأمر عنه والامتنال فرعه الجواب أنه في الكفر يمكن بأن يسلّم يفعل كالمحدث فإنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا يتناقض الامتنال الذاتي بقيام زيد في وقت عدم قيامه فإنه يمكن وإن امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر أو دليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثمًا وهو للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه الصلاة والسلام سميت عن قتر المسلمين لأن قوله ولم نك نعظم المسلمين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً الجواب منع الملازمة لأن القضاء إنما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحت ربط عقل فلا يستلزمه أحدهما قاله (مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به والنهي كف النفس عن الفعل وعن أبي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعي حصوله منه ولا يتصور لأنه غير مقدور له وأجيب بمنع أنه غير مقدور له كأحد قول القاضى ورد بأنه كان معدوماً واستمر والقدرة تقتضي أثر عقلا وفيه نظر) أقول أكثر المشككين على أن كل مكلف به فعل فالمكلف

وتسهيلاً للنظر ولأنه إذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم الفائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر إما في جوازه أو في وقوعه أما لجواز فقطعي وأما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامان أحدهما الجواز قطعاً ودليله أنه لو كان حصول شرط الفعل شرعاً للتكليف به لم يجب صلاة على حدث وجنب لا تنفاه شرطها وهو الطهارة ولم يجب الصلاة قبل النية لأنها شرطها وقد انتفت ولا إله أكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الممزة وذلك معلوم بطلان بالضرورة قالوا أو لا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لأن الصحة موافقة الأمر واللازم منتفياً اتفاقاً الجواب أنه غير محل النزاع إذ لا يريد أنه ما مور بفعله حالة كفره نعم تصح منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانياً لو صح التكليف به لا يمكن الامتنال وأنه لا يمكن أما الأولى فلأن الامتنال شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتنال إما في الكفر ولا يمكن منه وإما بعده ولا يمكن لسقوط الأمر عنه والامتنال فرعه الجواب أنه في الكفر يمكن بأن يسلّم يفعل كالمحدث فإنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا يتناقض الامتنال الذاتي بقيام زيد في وقت عدم قيامه فإنه يمكن وإن امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر أو دليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثمًا وهو للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه الصلاة والسلام سميت عن قتر المسلمين لأن قوله ولم نك نعظم المسلمين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً الجواب منع الملازمة لأن القضاء إنما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحت ربط عقل فلا يستلزمه أحدهما قاله (مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به والنهي كف النفس عن الفعل وعن أبي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعي حصوله منه ولا يتصور لأنه غير مقدور له وأجيب بمنع أنه غير مقدور له كأحد قول القاضى ورد بأنه كان معدوماً واستمر والقدرة تقتضي أثر عقلا وفيه نظر) أقول أكثر المشككين على أن كل مكلف به فعل فالمكلف

الكفر الذي لا جله امتناع الامتنال ليس بضروري فكيف امتنع الامتنال التابع له وحاصله أن الضرورة الوصفية لا تنافي الامتنال الذاتي وفي تسميتها الضرورة بشرط المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف الذاتي للذات ثبوت المحمول للوضوع وتقرير الشارحين أن المراد أن الامتنال ممكن بعد الكفر وإن امتنع بسبب اخبار الشارع بالسقوط ولا يخفى أن ما ذكره المحقق أو في عبارة المتن (قوله ومن يفعل ذلك) إشارة إلى ما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة إلى البعض كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر وفيه دلالة على حرمة الكل لأنه لا معنى لضم غير الحام إلى الحرام في استحقاق العذاب وبالجملة لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نفي بالحرام سوى هذا (قوله صرح بتعذيبهم بترك الصلاة) لأن في تقرير الحكاية وترك الإنكار تصديقاً له لهم وإنما ترك الإنكار حيث يستقل النقل وعمرته ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمين لقوات المناسبة في قوله ولم نك نعظم المسلمين حكاية عن الزكاة لأنه الإطعام الواجب ولا نه إذا كان التعذيب على ترك الإسلام لم يجب عليهم الزكاة عندكم فلم يصح التعذيب على تركها (قوله فلا يستلزمه) أي وجوب القضاء أحدهما أي لا وقوع التكليف ولا صحت

(قوله) أيضاً يكتفى في طرف الفاعل خاصة أنا لا نقدر القادر بالذي أن شاء فعل وإن شاء ترك بل وإن لم يشأ لم يفعل فيدخل في المقدور لعدم الفعل إذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل ما يصح ترتبه على المشيئة وتخرج المدومات التي ليست كذلك (قوله التكليف بالفعل) فإن قبل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بأن القدرة مع الفعل لا قبله وأن تكليف ما لا يطاق غير واقع وإن كان جائزاً والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزلياً قلنا قد سبق أن معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة (١٤) الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل حدوث

ما يصح تعلق القدرة به ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تجيز التكليف بأن يكون الإتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولا يخاف في وجوده قبل الفعل وإلا لم يعص أحد قط وما نقل عن الأشعري أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة بشكل ولا في انقطاع بعده وإلا لكان تكليفاً بتحصيل ما يحصل قبل وهو محال وما التكليف الأزلي الذي لا ينقطع أصلاً فهو التكليف العقل المبني على أن الطلب قد سبق لا يعقل إلا متعلقاً بمطلوب وهو غير تجيز التكليف وأما ما ذكره في امتناع بقاء تجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فخطئة فإن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد على ما سيجي من أن الله لا يقتضي صحة المنى عنه وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لأننا لا نسلم

به في المنى وهو الترك فعل أيضاً وهو كلف النفس عن الفعل خلافاً لآي هاشم وكثير فإيهام قالوا قد يكون في الفعل هو المكلف به في المنى لنا لو كان في الفعل مكلفاً به لكان مستدعي حصوله متصوراً وقوعه منه لما مر ولا يمكن ذلك لأنه غير مقدور له وقد أوجب عنه بأننا لا نسلم أنه غير مقدور لأن القدرة ليست بها إلى الطرفين سواء فلو لم يكن في الفعل مقدوراً لم يكن الفعل مقدوراً وهذا أحد قول القاضى واعتراض عليه بوجهين أحدهما أنه كان مدعوماً قبل واستمر ومثبت قبل القدرة فلا يكون أثراً للقدرة المتأخرة وثانيهما أن القدرة لا بد لها من أثر عقلا والعدم لا يصلح أثراً لأنه في محض وعدم صرف ويمكن أن يجعل هذا من ثمة الأول ويكون معناه إذا كان العدم مستمراً لم يصلح أثراً للقدرة لأن القدرة لا بد لها من أثر يستند إليها وتتجدد بها وفيه نظر وهو أنا لا نسلم أن استمراره لا يصلح أثراً للقدرة إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضاً يكون في طرف الذي أثر أنه لم يشأ فلم يفعل وأما وجوب أن يفعل شيئاً فمصادرة على المطلوب قال (مسألة قال الأشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فإن أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضاً وإن أراد أن تجيز التكليف باق فيكلف بإيجاد الموجود وهو محال ولستم محقة الإبتلاء فتنتي فائدة التكليف قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع بما ذكرناه) أقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقاً وحال هو باق حال حدوثه لا ينقطع قال الأشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلاً للزاع فتقول إن أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع لحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لأن حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أم قبله أو بعده وقد قال بأنه ينقطع بعد الفعل وإن أراد أن تجيز التكليف باق بعد فهو باطل لأنه تكليف بغير الممكن لأنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال ولأنه تنقضي فائدة التكليف وهو الابتلاء لأنه إنما يتصور عند التردد في الفعل والترك وأما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور حينئذ أي حين الفعل باتفاق لأنه أثر القدرة فيوجد معها وإذا كان مقدوراً حينئذ فيصح التكليف به لأنه لا مانع إلا عدم القدرة وقد اتفق الجواب لا نسلم أن المقدور يصح التكليف به فانه لا مانع غير ذلك ما ذكرناه من لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء ما مانع قال (المحكوم عليه المكاف) مسألة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لما لو صح لكان مستدعي حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البيهية لانهما سواء في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتلوا ثلاثة وأوجب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الأسباب كقتل الطفل ولا نلافه قالوا لا تقر بالصلاة واتم سكرى قلنا يجب تأويله إما بمثل لانت وأنت ظالم إمامي أن المراد الفعل لمعنه التثبت كالغضب) أقول

أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه وأما ما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات لمجموع الفعل من حيث هو شرح المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وإنما يتعلق بالأجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وإن كان باقياً باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على أن هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الأشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف إنما يتعلق عند المباشرة لا قبلها (المحكوم عليه) (قوله الفهم شرط التكليف) بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف ولا يلزم الضرر وعدم تكليف الكفار فعل هذا لا حاجة إلى ابتداء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصد النظر وأما حال ذلك

شرح في المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه في مسائل هذه أولاها وهي أن فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لأن الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضاً لأن تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وأنه محال إذ لا يتصور من لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالاً للامر قوله مثلاً لأن العاقل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقاً فنبه أن ذلك غير كاف وسقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لتلا يتوهم أن ذلك إذا جاز فرمنا علم الله منه ذلك فكاف به ولا يكون تكليف محال ولنا أيضاً لو صح لصح تكليف البهائم إذ لا مانع بقدر في البهيمة إلا عدم الفهم وأنه ليس بمانع لتحقيقه في صورة النزاع مع التكليف قالوا أولاً لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لأنه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكيف يجوزها الجواب أنه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام بأسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فإنه سبب لجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانياً قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فهذا أمر لمن لا يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعاً فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب أنه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تأويله بأنه لا يعلم ما يقول لأن أحدهما أنه نهي عن السكر عند إرادة الصلاة فهو لا تمت وانت ظالم إذ معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم ثانيهما أنه نهي النفل الثابت العقل سكرأ لأنه يؤدي إلى السكر غالباً وحكمة فيه أنه يمنعه الثبوت كالغضب وقد يقال للضمان أسكت حتى تعلم ما تقول أي حتى تعلم علماً كاملاً وليس الغرض في العلم عنه بالسكينة قال (مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعوم لم يرد تنجيز التكليف وإنما أريد التعلق العقل لنا لو لم يتعلق به لم يكن أزلياً لأن من حقيقته التعلق وهو أزلي قالوا أمر ونهى وخبر من غير متعلق محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال ابن سعيد إنما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك وأوردنا بها أنواعه فيستحيل وجوده قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا بوجوب تعدد وجودياً أقول اختصاص أصحابنا من بين الناس بأن الامر يتعلق بالمعوم حتى صرح بأن المعوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا إذا امتنع في التام والغافل في المعوم أجدر وإنما يرد ذلك لو أريد به تنجيز التكليف في حال العدم بأن يطلب منه الفعل في حال العدم بأن يكون الفهم أو الفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل أريد به التعلق العقل وهو أن المعوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يوجد عليه حكم في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعوم لم يكن التكليف أزلياً واللازم اطلأما الملازمة فلأن من حقيقة التكليف التعلق إذ لا يتحقق حقيقة التكليف إلا به فإذا كان التعلق حادثاً كان التكليف حادثاً وأما بطلان اللازم فلأن كلامه أزلي لا متناهي قيام الحوادث بذاته ومنه أمر ونهى وخبر وغيرهما والأمرو والنهي تكليف قالوا يلزم أمر ونهى وخبر من غير متعلق وأنه محال الجواب لا سلم أنه محال فإنه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع وأنه لا يجدي نفماً ولا جمل أنه مستبعد أو لا جمل لزومها من غير متعلق قال عبيد الله بن سعيد ليس كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الأقسام وهذه الأقسام حادثة ولورد عليه أن هذه الأقسام أنواع الجنس الكلام والجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع ما يستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام واعلم أن ابن سعيد يجمع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق

(قوله امثالاً) نقل بالمعنى
والا فالذكر في المتن طاعة
(قوله إذ لا مانع بقدر في
البهيمة) يعني أن هذا
معلوم بالضرورة فلا يرد
المنع أنه لا يجوز أن يكون
باتفاء شرط آخر وأعلم أن
في قيام الدليلين على من
جوز تكليف المحال نظراً
(قوله فهذا أمر) يعني
أن الله عن مقارنة الصلاة
أمر باجتماعها لمن لا يفهم
الخطاب (قوله وأما بطلان
اللازم) توحيه كل كلامه
أزلي وبعض كلامه أمر
ونهى وبعض الأزلي أمر
ونهى وكل أمر ونهى
تكليف فبعض الأزلي تكليف
وقد كان اللازم لأشئ من
التكليف بأزلي (قوله وهذه
الاقسام حادثة) لتوقفها
على التعلقات الحادثة
وهذا ما يقال إن حدوثه
الحكم والخطاب لا يتناقض
قدم الكلام ليكون الحديث
باعتبار قيده بالحادث

(قوله له تحقيق) هو أن الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل في حقيقة التعلق ثم يشكر كثيراً اعتباراً بحسب اعتبار التعلقات التي حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس ولا يكون هذا متوطناً كالمعلم يتلقى بالمعلومات المختلفة ولا يصير باعتباره أنواعاً متعددة وكذا القدرة (قوله يلزم تعدد القديم) وجه استعاليه ما ذكر في القدرة من أنها صفة واحدة وإلا لاستندت إلى الذات إما بطريق القدرة والاختيار وهو يناقض القديم وإما بطريق الإيجاب والسلب الموجب إلى جميع الأعداد سواء لا أولية لصعود البعض على البعض فلو تعددت لزمت ثبوت قدرة غير متناهية وهذا مع إبقائه على أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد منقوض بآليات الصفات القديمة السبعة وأما على ما ذهب إليه الشارحون من أنه يلزم تعدد الكلام الأزلي واللازم باطل بالاجماع على أن كلامه في الأزلي واحد فلا إشكال (قوله والمنكر معاند) الظاهر ما ذهب إليه الشارحون من أن المراد أن منكر علم إبراهيم عليه السلام وجوب الذبح معاند إلا أن المحقق حمل على ما يعم علم إبراهيم عليه السلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكليف قبل دخول الأوقات (١٦) إلا أنه ينبغي أن يراد دخول وقوعه لا مثال على ما لا يخفى والذي يشعر به التسميع هو أن

قول القاضى مع محموله متعلق بقوله والمنكر معاند على ما يتيحه المحقق إذ لو كان اجداً احتجاج آخر على ما ذهب إليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ما هو دأبه وفي قوله على تحقق الوجوب إشارة إلى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون بالاجماع على ظاهر ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقلوه وتمكنه وفي قوله بنية القرض إجماعاً بالغيرة على رد ما ذكر من أنه يختلف فيه يعنى لا اعتداد بالاختلاف في ذلك مع اتفاق الجمهورين (قوله إن جهل الآخر) يعنى كما في الشاهد على أن قول السيد لعبد يصح جداً فإنه مشروط

ويجوز حله عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته وله تحقيق وتدقيق في الكلام قالوا ثانياً الأمر بالمعذوم فرع قدم الكلام بأقسامه وأنه محال لأنه يلزم تعدد القديم باعتبار أنواعه وأفراده فإن المتعلق بريد غير المتعلق بعمره والجواب أن التعدد هنا بحسب تعدد المتعلقات وأنه تعدد اعتبارى لا بوجوب تعدد وجودياً وذلك هو المحال ومثاله الأبصار لا فهو صف واحد لا يعتمد في الوجود بكثره المبصرات إنما يعتمد على الوصف واحد قال (مسألة) يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الإمام والمعتزلة ويصح مع جهل الأمر اتفاقاً لنا لو لم يصح لم يصح مع أحد أبداً لأنه لم يحصل شرط وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة وأيضاً لو لم يصح لم يصح تكليف لأنه بعده ومنه منقطع وقوله لا يعلم فإن فرضه مقسم فرضناه زماناً فلا يعلم أبداً وذلك باطل وأيضاً لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضى الإجماع على تحقق الوجوب والتعريف قبل التمكن المتعزلة لو صح لم يكن الإمكان شرطاً في وجوب الأمر بالمكان المشرط أن يكون ما يتأخر فله عادة عند وقت واستحجام شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبأنه يلزم أن لا يصح مع جهل الأمر قالوا لو صح لصح مع علم المأمور وأوجب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطعن ويصعب بالعزم والبشر والكرامة) أقول الفعل الذى ينتفى شرط وقوعه عند دخوله وقته إن جهل الأمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقاً وإن علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وإن لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت ولو لا أن تحقق الشرط في الوقت ليس شرطاً في التكليف لما علم قبل وقته إذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الإمام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يصح أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين ببيان الملازم لأن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من إرادة قديمة أو حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا أيضاً لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف باللازم باطل أما الأولى فلأن مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع

بقائه العبد وأما في أوامر الله تعالى فلا يتصور ذلك (قوله فلذلك يعلم) جعل الأمدى وغيره أصح المسئلة هو أن المكلف هل يعلم قبل التمكن من الامتثال أنه مكلف فأشار المصنف إلى أن الأصل هل يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرطه وما ذكر فرع عليه (قوله ولو لا أن تحقق الشرط) مبناه على أن القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعاً من صحة التكليف قول بأن تحقق الشرط شرط في صحة التكليف إذ لو لم يكن شرطاً لم يتصور الاستحاضة التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة (قوله من إرادة قديمة) كإرادة الله أو حادثة كإرادة العبد يعنى لا خلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالإرادة وإن وقع الخلاف في أنه إرادة الله تعالى أو إرادة العبد وما ذهب إليه العلامة من أن المراد لإرادة قديمة كانت أو حادثة على اختلاف القولين فيعبد (قوله لم يعلم أحد أنه مكلف) إشارة إلى أن معنى قوله لم يعلم فكيف لم يعلم في هي من الأزمنة أنه مكلف في ذلك الزمان وحقيقته ينقطع بالذكر العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاثبات أنه كان مكلفاً قبل ولا يخفى أن الكلام الرأى وإلا فلا انقطاع مع الفعل عند الأمرى وأما قوله سواء فعل أو عصى فإرادة أخذها من كلام المتن ولا معنى لها هنا إذ لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا يقوله بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاثبات ولا العصيان وإنما صح في المتن لأن الضمير لوقت الامتثال حيث قال مسنة المكلف يعلم التكليف

قبل وقت الامتثال وإن لم يعلم بمكته عنده ثم قال لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليفه أبداً لأنه بعده إن فعل أو عصى انقطع ثم لا يفتقر إلى الانتظار على تقدير العصيان مبنى على كون القضاء بأمر جديد (قوله والمنكر معانيد) الظاهر ما ذهب إليه الشارحون من أن المراد أن منكر علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام وجوب الذبح معانيد إلا أن المحقق حمله على ما يعلم علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام وجوب الذبح وحلم سائر المكلفين بالتكليف قبل دخول الأوقات إلا أنه ينبغي أن يراد دخول وقت الامتثال على ما لا يخفى والذي يشعر بهذا التعميم هو أن قول القاضي مع عمومته متعلق بقوله والمنكر معانيد على ما بينه المحقق إذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ما ذهب إليه الشارحون لم يصح بلفظ قال على ما هو دأبه وفي قوله على تحقق الوجوب إشارة إلى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفي قوله بنية الفرض اجماعاً إشارة إلى رد (١٧) ما ذكر من أنه مختلف فيه يعني لا اعتداد

بالمخالف في ذلك مع اتفاق المجتهدين بالخالف (قوله وما عدم شرطه) أي ما يصح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه (قوله إذ عدم الامكان) يعني أن عدم امكان الفعل الذي علم شرطه بالنسبة إلى المأمور مشترك بين أن يكون الأمر عالماً بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلاً كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأخير علم الأمر أو جهله في ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقاً (قوله لصح مع علم المأمور به) أي مع علم المكلف بانتفاء شرطه وأما قوله في الجواب مع علم المأمور بانتفاء الشرط على ما في النسخ فلفظ به زائد لا معنى له اللهم إلا أن يجعل عائداً إلى المشروط (قوله فإنه يمكنه الفعل) أي

التكليف وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفاً فإن قيل يعلمه قبل الفعل إذا كان الوقت متسعاً وقد وجد شرطه عند دخول الوقت فإنه كاف في تحقق التكليف قلنا فنفرضه زماناً وزماناً ورد في كل جزء فإنه مع الفعل فيه أو بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يفي بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة قولنا أيضاً لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب ذبح ولده لا انتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعاً وإلا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج إلى فداء وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معادة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع للاجماع على تحقق الوجوب والتحریم قبل التمكن من الفعل وبحققة وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعاً للمعزلة وجهان قالوا أو لا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الامكان شرطاً في التكليف واللازم منتفٍ لما مر في مسألة تكليف المحال والجواب بوجهين أحدهما أن الإمكان الذي هو شرط التكليف أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فإن غنيت بقوله لم يكن الامكان شرطاً الأول منعناه فإن عدم الشرط لا ينافيه أو الثاني التزمن لأنه عين محل النزاع ثانياً لأنه يلزم بما ذكرتم أن لا يصح التكليف مع جهل الأمر بعدم الشرط كما في الشاهد إذ عدم الامكان بالنسبة إلى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الأمر وجهله قالوا ثانياً لو صح مع علم الأمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل أما الأولى فإذا لا مانع من الصحة بقدر غير كونه غير متصور حصوله وأنه لا يصح مانعاً كما في صورة النزاع وأما الثانية فبالا اتفاق الجواب لأنسلم أنه لا مانع إلا ما ذكرتم بل ههنا مائع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما إذا جهل هو وعلم الأمر فإنه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعاً عاصياً بالعزم على الفعل والترك وبالبشرية وبالكرامة له قال (الأدلة الشرعية المكتوبة والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة إلى الكلام النفسي وهي نسبة بين مفردين قائمة المتكلم والعلم بالنسبة ضروري

بالنظر إلى اعتقاده امكان وجود الشرائط

(٣ - مختصر المنتهى ثاني)

(مباحث الأدلة الشرعية)

(قوله والاستدلال) سيجيء أنه ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح لمصلحة (قوله راجعة إلى الكلام النفسي) ذهب الآمدي وجميع الشارحين إلى أن مرجع الكل إلى كلام الله تعالى القديم وهو صفة قائمة بالذات ووجهه ظاهر أن الحكم ليس إلا لله وظاهر كلام الشارح المحقق أن مرجع الكل إلى الكلام النفسي القائم بذات من صدر عنه فالقياس إلى الكلام النفسي القائم بذات المجتهد والاجماع بذات المجتهدين والسنة بذات النبي والكتاب بذاته سبحانه وتعالى إذ لو لم يدل على المعنى وحل حكم من أهل الأدلة بأن الأمر كذلك لم يكن فيه حجة ودلالة على ثبوت الحكم وهو ظاهر وهذا أوفق بعبارة المتن

(قوله لا تصور النسبة) يعني أن كل واحد يمثل معنى لشيء معلوم إلى معلوم بحيث لو غير عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم أن
 تلك الألفاظ لا يتكلم لأفادته هي تلك النسبة فالكلام النفسى هي تلك النسبة القائمة الإخبارية أو الإنشائية من حيث يفاد بالكلام
 النفسى لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع وأما تحقيق مغايرته العلم والإرادة فى الكلام (قوله
 وأما أنها النسبة القائمة بالنفس) أى بنفس المتكلم بمعنى أنها صفة لها موجودة فيها وجوداً متصلاً كالعلم والإرادة ونحو ذلك لا بمعنى أنها
 تصور لها صورة صورتها عندما لقطع بأن الموجود فى نفس المتكلم إذا قال صلوا هو طلب الصلاة وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السماء
 عند تقبلها ولهذا يصح اتصاف النفس بأنها طالبة والمراد بالخارجية ما تقابل ذلك وحقيقتها أنها مع قطع النظر عما فى الذهن يقطع بأن
 فيها قائم مثلاً ولا فنى النسبة لا وجود لها فى الخارج والطرفان أيضاً قد يكونان معدومين كقولنا المستحيل معدوم فإن قيل فعلى
 ذلك نرى من أن المراد بالنسبة النفسية لا سلم توقفها على الطرفين قلنا افتقار النسبة إلى الطرفين ضرورى ولا يجوز أن يكون القائم
 بنفسهما التين بل تصورتها العقلية وهو معنى التعقل

(مباحث الكتاب)

(١٨)

ولو لم تقم به لكأن النسبة الخارجية إذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل
 المفردين وهذه متوقفة (أقول قد فرغ من المبادئ وشرع فى الأدلة الشرعية وهى خمسة
 الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال قيل لأن الدليل وحى وغيره والوحى إما متلو وهو
 القرآن أولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الأمة فالإجماع وإن كان مشاركة فرع لأصل فى
 علم الحكم فالقياس وإلا فالاستدلال واعلم أن الخمسة راجعة إلى الكلام النفسى إذ لو لا دلالتها
 عليه لما كان فيها حجة والكلام النفسى لشيء بين مفردين قائمة بالمتكلم أما تصور النسبة وكون
 الكلام النفسى لشيء فضرورى وأما أنها النسبة القائمة بالنفس فلاها لو لم تقم به لكأنت هى
 الخارجية واللازم منتفأ أما الملازمة فإذا لا يخرج عنهما فإن الثابت ثابت إما فى النفس وإما خارج
 النفس فإذا اتفق أحدهما تعين الآخر وأما انتفاء اللازم فلأن الخارجية لا يتوقف حصولها
 على تعقل المفردين لأن نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت فى الخارج ثبتت سواء عقل زيد القيام أم لا
 وهذه متوقفة حصولها على تعقل المفردين فتغايرتاه قال (الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل
 للعجايز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتى المصحف توارأ حد للشيء بما يتوقف عليه لأن وجود
 المصحف ونقله فرع تصور القرآن) أقول الكتاب اسم القرآن غلب عليه من بين الكتب فى
 عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه فى عرف أهل العربية والقرآن هو الكلام المنزل
 للعجايز بسورة منه فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى أنزل للعجايز كسائر الكتب السابرة
 والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم أوله وآخره توقيفا وقوله بسورة منه أن أجرى على ظاهره
 فلاخراج بعض القرآن فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض
 وإن أريد بسورة من جنسه فى البلاغة والعلو فيناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب إلى
 غرض الأصولى وهو تعريف القرآن الذى هو دليل فى العقول وأعلم أنه ان أراد تصوير مفهوم لفظه

(قوله توقيفا) أى إعلاماً من
 الشارع فإنه الذى بين أن من هنا
 إلى سورة ولا معنى أن الآية
 أنها كانت إذ لا معنى لترجمه
 إلا المبدأين أول الآية وآخرها
 بالتوقف لا غير فالأولى أن يقال
 فى تلك الترجمة توقيفا أى
 السورة باسم خاص (قوله إن
 أخرجه على ظاهره) معنى لاختفاء
 أن من التخصيص وضمير منه
 الكلام فإن لم يثبت فيه حذف كان
 القرآن أمما للجموع الشخصى
 أنزلت من السور وإن حمل على
 تلك المتصايف أى بسورة من
 نفس ذلك الكلام فى الفصاحة
 وهو الطبقة كان أمما للمفهوم
 الذى يتوافق على المجموع وعلى
 أن بعض يفرص كما هو المناسب
 لمراد الأصولى إذ الاستدلال إنما
 من الإجماع ولا اعتناء فى صدقه

كل مثل قل وافعل ولا يسمى قرآناً فى عرف فإن قيل فى صدقه على المجموع إذ السورة ليست من
 الجنس المجموع قلنا المراد بالجنس المائل فى الفصاحة وعلو الطبقة والسورة تماثل المجموع فى ذلك فيصدق أنها من جنسه فإن قيل
 التمييز الأول لا يخص المجموع الشخصى بل يضم كلا من الأبعاض المشتملة على السورة لمتعددة كالنصف مثلاً قلنا قد أشار إلى دفع ذلك
 قوله فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه الكلام المنزل
 لأن السورة منه فاعلم (قوله واعلم) معنى أن المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصويراً أى تعييناً وتفسيراً لمبدول اللفظ
 بمفهومه أى فى أيراد لفظ أشهر ذكر أمور تزيل الاشتباه العارض وقد يكون تمييزاً للشيء وإحدانا للتصور له ويكون بالذاتيات
 بالمراد البينة المفيدة لذلك ولا معنى أن كون القرآن للعجايز بما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء ولا يكون لازماً أيضاً فضلاً
 عن أن يكون ذاتياً فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل مجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة إلى من يعرف العجايز والسورة ونحو ذلك

(قوله لأن معرفة السورة) فيه بحث فإن السورة اسم للطائفة المترجمة في الكلام المنقول قرأنا كان أو غيره بدليل هو الإجماع وهذا احتاج المصنف إلى وصف السورة بقوله منه فتأمل (قوله لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) يقول ظلمي وهو أن لما أخذ المصحف في تعريف القرآن توقف تصويره على تصور المصحف الواقف على تصور القرآن إذ لا معنى له سوى ما كتب في القرآن فيكون دوراً ولا معنى لبيان توقف وجود المصحف ونقله على تصور القرآن مع أنه ممنوع إذ قد يتصور المصحف من لا يتصور القرآن فذهب الشارح العلامة إلى أن المراد الوجود الذهني للمصحف والنقل وهو معنى التصور وبعضهم إلى أن الحكم بوجود المصحف مسبق بتصور القرآن ضرورة توقف التصديق على التصور فتعريف القرآن بهما دور وبعضهم إلى أن معرفة المنقول في المصحف تتوقف على وجود المصحف والقل وهما على تصور القرآن لأنه لا بد (١٩) في اثبات السور والآيات في الأوراق من

تصورها ولو أول مرة فتعريف القرآن بالمنقول في المصحف يكون دوراً ثم دفع الدور بأن المقصود التعريف لغير من ثبت القرآن في المصحف ولما لاح على هذه الوجوه أثر الضعف زاد المحقق في العلم وقال إن العلم بوجود المصحف ونقل شيء بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهي على معرفة القرآن إذ لا معنى له ما كتب فيه القرآن وإنما ذهب إلى أنه عائد إلى الثاني وأنه لا حاجة إلى توسط وجود المصحف ونقله إذ يكفي أن يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن ما ظهر في تعريفه دوراً وبهذا ينبغي أن تكون معرفة المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس لما تقدم عندنا من أن هبة الشيء النسبية مقدم على ماهيته بحسب الحقيقة (قوله وقد يقال) يعني أن الدور إنما يلزم لو كان المقصود توقف معرفة ماية القرآن على معرفة

القرآن فهو صحيح وإن أراد التمييز فشكل لأن كونه للاعجاز ليس لازماً بينما ولأن معرفة السورة تتوقف على معرفته في دور وقال قوم منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف تواتر أو قولهم هذا حد الشيء بما يتوقف معرفته على معرفته لأن المصحف ليس إلا ما كتب فيه القرآن ولا يميز عن سائر الصحف إلا بما يكتب فيه فالعلم بأن مصحفاً وبأن هذا نقل بين دفتيه تواتر أو فرع تصور القرآن فتعريفه به دورى وقد يقال نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم نقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر نحو ثلاثة أيام متتابعات أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الأخيرين ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من منه التلاوة والمس عندنا وإلا فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية بل قد بينها على أن ضابط معرفته التواتر في متون الصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق قال (مسئلة ما نقل أحاداً فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضى بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة من الجانبين في مثل بسم الله الرحمن الرحيم معمت من التكفير من الجانبين والقطع بأنها لم تتواتر في أوائل السور قرأنا فليست بقرآن فيها قطعاً كغيرها وتواتر بعض آية في النمل فلا يخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف وقول ابن عباس رضي الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لأن الفاطم يقابله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز إثبات ما ليس بقرآن مثل ويل وفأى لا يقال يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لأننا نقول لو قطع النظر عن ذلك الأصل لم قطع بانتفاء ذلك السقوط ونحن نقطع بأنه لا يجوز والدليل ناهض ولأنه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل) أقول ما نقل أحاداً فليس بقرآن لأن القرآن بما تتوافر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدى والاعجاز ولأنه أصل سائر الأحكام والعادة تقضى بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فلم ينقل متواتراً علم أنه ليس قرأناً قطعاً وبهذا الطريق يعلم أن القرآن لم يعارض فإن قيل لو وجب تواتره وقطع تنقي مالم يتواتر لكفرت إحدى الطائفتين الأخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتفأ أما الأولى فلأنه أن تواتر فأنكاره في الضروري كونه من القرآن وإلا فاثبات للضرورة عدم كونه من

ماية المصحف وأما إذ قصد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الأحكام بالنسبة إلى من يعلم أن ههنا ما لم ينقل أصلاً كالكلام النفسي ومنسوخ التلاوة وما نقل أحاداً كالقرآن آت الشاذة وما نقل تواتراً كالمثبت في متون المصاحف تواتراً فلا دور إذ المصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (قوله بل قد بينها) اضراب عن قوله أردنا بمعنى أن ليس المقصود مجرد تخصيص الاسم بالقسم الأول أعني ما نقل بين الدفتين أى تواتراً ليعلم أنه المناط للأحكام بل هناك أمر آخر هو التنبيه على أن ضابط معرفة المعنى الشخصى للقرآن هو النقل والتواتر دون التحديد والتعريف حيث ذكرنا في معرض التعريف النقل والتواتر المفيد لمعرفة (قوله وقوة الشبهة) يعني على زعم الخصم وإلا فذهب المصنف أن دليل كونها ليست في أوائل السور من القرآن قطعي ومخالفة القطعي إنما تكون كفراً إذا لم تستند إلى شبهة قوية فإن قبل أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكاً أو وهماً فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً قلنا هي قوية عند من يتسبك بها وأما هذه الخصم فن الضعف بحيث لا تفيد شيئاً هذا ولكن كلام الشارح صريح في أنه قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين الأهم

(قوله بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن) إشارة إلى أن المعتبر تواتر هذا الحكم وهو أنه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام (قوله في شأن البسمة) يعني في ترك بعضهم افتتاح كل سورة بالبسمة كذا في أحكام الأمدى وجميع الكتب المشهورة ومن سقط الكلام ما يقال أنه قال ذلك في تركهم افتتاح سورة براءة بالتسمية (قوله وقد قيل) أصل الدليل أن التسمية لو كانت في أوائل السور من القرآن لتواتر كونها فيها من القرآن لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت بعض آية في سورة النمل فأجاب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لزم جوارأمرين أحدهما أن يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التي كانت مكررة بأن يكون قوله الحمد أقرب العالمين آية من أول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة وثانيهما أن يكون قد أثبت في القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير متكررة بأن يكون قوله تعالى قول بومئذ للكافرين آية (٢٠) واحدة من سورة المرسلات وفأى آلاء ربك أنكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لأعادة

آيات وإنما وقع التعدد والتكرار بناء على عدم تواترها في محلها الخصوص وكلا الأمرين متنفذ قطعاً ثم اعترض على هذا الجواب بأنه إن أريد بالجواز مجرد الامكان فلا يضربنا لأن اللازم هو الامكان والمتحقق هو الوقوع وإن أريد احتمال أن يكون الواقعة ذلك فالزوم ممنوع وإنما يلزم لو لم يعم الدليل القاطع على انتفاءه وهو اتفاق تواتر السور تخالفاً لما زعمتم جواز كونه ساقطاً وتواتر المكرر الذي زعمتم جواز كونه قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل وذلك لأن جواز هذا التواتر لا يمنع وقوع التواتر فظهر أن في عبارة الشارح قصور واستدراكاً أما القصور فلأنه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله اتفاق تواتر ذلك إشارة إلى المكرر فقط وما ذكرنا هو الموافق للنسبى وسائر

القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب عادة كنكر أحد الأركان أو مثبت ركن آخر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لقل وللإجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب لانسلم الملازمة وإنما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخبرجه من حد الوضوح إلى حد الاشكال وأما إذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فإن قيل فما الحق في بسم الله أم القرآن هي أم لا قلنا أنها ليست من القرآن في أول سورة أصلاً بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن في أوائل السور فلا يكون قرآناً في أوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وهذا الطريق قطعاً بأن غيرها ما يذكر في القرآن ليس منها وإنما تواترت بعض آية في سورة النمل قال تعالى إنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا أنها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم وأيضاً قال ابن عباس في شأن البسمة سرق الشيطان من الناس آية والجواب عنهما أنه لا يفيد قطعاً وهو ظاهر ولا ظناً لأنه في مقابلة القاطع والظني يضمحل إذا قابله القطع وربما يقال الأول منهما قطعي لأن العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادى أو قد قيل على قولنا العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لانسلم ذلك نعم يشترط تواتر مثله في محل ما وأما تواتره بعينه في المحل الخصوص فلا وهذا ضعيف لأنه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك على تواتره في المحل وأيضاً يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل مثل قول بومئذ للكافرين فأى الأمر بكنا كذباً لأنه تواتر في محل لجوز نقله في غير مكرراً لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال أنه اتفاق تواتر ذلك المكرر مع أنه لم يتواتر كذا جائزاً لأننا نقول أن قطع النظر عن ذلك الأصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لأن عدم السقوط بما لا يتصور اتفاق تواتره كافى لإثبات كتنا قطع بذلك

الشروح وأما الاستدراك فلأنه لا مدخل في المقصود لقوله والوقوع لا يوجب الوجوب وكأنه دفع بحيث لما عسى يتوهم من أن وقوع تواتر المكرر البتة مبني على أن تواتر التفاصيل واجب فأجاب عن هذا الاعتراض بأننا نقول من الابتداء أن منع وجوب تواتر التفاصيل ساقطاً ما أولاً فلأنه لو لم يجب لم يحصل الجزم بعدم سقوط كثير من القرآن المكرر إذ لا عقل تواتر العدم كما يعقل تواتر الإثبات يعني هب أن ما ذكرناه من لزوم جواز الإثبات لا يتم بناء على اتفاق تواتر المكررات لكن جواز الإسقاط بما لا مدفع له وما ثانياً فلأن الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء لمادة بذلك فيما تتوفر عليه الدواعي كما سيجي في بحث الخبر وقيل هو الإجماع وأما ثالثاً فلأنه لو لم يجب لزوم جواز ذلك أي ما ذكرناه من الإثبات والإسقاط بالنظر إلى الاستقبال لأن التواتر وإن اتفق فيما معنى من الزمان إلى الآن لكنه لما لم يجب جاز أن لا يتفق فيما يتأخر من الزمان وحاصله أن ما ذكرناه من الالتزام يتم في الإسقاط مطلقاً وفي الإثبات بالنظر إلى الاستقبال فظهر أن ما ذكر ليس كلاماً على السند بل دفعا للنع وأن ذلك الأصل إشارة إلى وجوب تواتر التفاصيل لا إلى اتفاق التواتر على ما في الشروح وأنه ليس معنى قوله والدليل ناهض أن لنا دليلاً على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب

(قوله ويرى ما قال) الاعتراض من الشارح على ما ذهب إليه المصنف من أنه يشترط تواتر التفاصيل وإلا لزم جواز الامرين الباطلين وإذا اشترط ثبت أن التسمية في أوائل السور ليست من القرآن إذ لم يتواتر كونها هناك من القرآن والاعتراض من وجهين أحدهما أنا لنشترط فيما هو قرآن تواتره في محله وإن لم يتواتر كونه فيه من القرآن وحينئذ لا يلزم ما ذكر من احتمال الامرين الباطلين قطعاً لأن المكررات قد تواترت في محالها بحيث لا يمكن إسقاطها وغير المكرر إنما تواتر في محل واحد بحيث لا يمكن إثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وحينئذ لا يتم الاستدلال على أن التسمية في أوائل السور ليست من القرآن بناء على أنه لم يتواتر كونها هناك من القرآن لأنها قد تواترت نقلها هناك كتابة في المصنف وتلاوة على اللسان (٢١) وإن لم يتواتر كونها من القرآن وثانيهما أن

ما ذكر من الاستدلال على أنها ليست من القرآن والألزم بأنه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمال لأننا ينفي قول من قال إنها آية أو بعض آية من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي حق أنها وحدها أو مع أول السورة مائة وثلاث عشر آية من القرآن ولا ينفى ما اختاره المتأخرون من العلماء الحنفية وهو أنها آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور والتبرك بها في ابتداء كل أمر لا محل لها بخصوصها حتى إن القرآن مائة وأربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لأننا وإن سلطنا أنه لم يتواتر كونها من القرآن في أول كل سورة لكن لا نسلم أنه لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه وإنما بسطنا الكلام في هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح (قوله وما يروى) نقل عن الشافعي رحمه الله في كونها من القرآن في أوائل السور ولأنه وللأصحاب طريقان أحدهما أن له قواين في كل سورة وأصحهما أن له قولاً واحداً في الفاتحة وهو أنها

بحيث لا نقبل التشكيك وأيضاً فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعي على نقله وسيأتي أيضاً فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فإن أخذنا بلحق بالمصحف آيات مكررة بما ثبت مثله ويسقط بعض المكرر عد مجنوناً أو زنديقاً وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآناً فيه لم يلزم ما ذكرنا أيضاً فهذا لا ينفى قول من قال إنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة فهي آية لامية وثلاث عشرة آية وهو قريب وما يروى من قول الشافعي إنها آية في الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم قال: (مسئلة القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها لنالولم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر كذلك ومالك ونحوهما وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما) أقول القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالد واللين والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والالكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل بما مر ولا يمكن أن يضاف إلى أحدهما بعينه فيقال إنه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لأنه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة قال: (مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيham ثلاثة أيام متتابعات واحتج به أبو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا يتعين أحدهما فيجب قلنا يجوز أن يكون مذهبا وإن سلم فالخبر المقطوع بخطئه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ) أقول لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيham ثلاثة أيام متتابعات وقد احتج به أبو حنيفة وأوجب التابع لنا أنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به إذ لم ينقل خبراً وهو شرط صحة العمل ولا علة بكلام هو غيرهما فلا حاجة فيه أصلاً قالوا لا يخلو أن يكون قرآناً أو خبراً أو رد بيانا فظن قرآناً فأحق به فإن غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمل على التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز أن يكون مذهبا سلطنا العمل (١) لكن متى ثبت العمل بالخبر مطلقاً وإذا لم يكن خطأ قطعاً الأول ممنوع والثاني مسلم ولا يفيد لأن هذا خطأ قطعاً إذ نقل قرآناً وليس بقرآن فارتفع الثقة قال (الحكم المتضخ المعنى والمتشابه مقابلة إما لا شراك وإجمال أو ظهور تشبيه والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد) أقول في القرآن محكم ومتشابه قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب

آية مستقلة مها وفي باقي السور قولين وذلك لأن الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكررة جداً وعلى الطريقين فإن من الأصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن في الأوائل أولاً ومنهم من حملها على أنها هي آية مستقلة في الأوائل أم هي مع ما بعدها إلى أول الآية الثانية من كل سورة آية وهذا هو الأصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآناً (قوله كالد واللين) معنى المذهبين ما وقع من اختلاف القراءات في أن الالف والواو والياء الساكتين إذا كانت بعدهما همزة إلى أي مقدار تمد فلا معنى لذكر اللين معه وهو زيادة من الشارح (قوله لجواز أن يكون مذهبا) وقع سند اللنع وإلا فضعفه ظاهر إذ لا يظن بالعدل ذلك (قوله لأن هذا خطأ قطعاً) فيه بحث لأن غايته أن يكون كونه قرآناً خطأ وهو لا يوجب أن يكون كونه خبراً خطأ قطعاً لجواز أن يكون خبراً ولا نسلم أن هذا يوجب القطع بخطئه .

وأخر متشابهات فالمحكم والمتضح المعنى سواء كان نصاً وظاهراً أو المتشابه غير المتضح المعنى
 وعدم تضاحقه فيكون للاشتراك نحو ثلاثة قروء وللإجمال ونحوه غير الثاني من الاشتراك
 بقرينة سبق الاشتراك نحو أن تذبحوا بقرة أو لأن ظاهره التشبيه مثل يبدى يمينه ويستترى
 ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون هو ما اختل
 نظمه لعدم الافادة فمنهم من صار إليه للوقف على قوله وما يعلم تأويله إلا الله ويجعل والراسخون
 في العلم مستأنفاً وظاهر خلافه وأن الوقف على والراسخون في العلم يفعلون تأويله وذلك لأن
 الخطاب بما لا يفهم بعيدون كان لا يتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص الحال وهو يقولون
 بالمعطوف والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر
 أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلاً قال (السنة) «مسئلة الاكثر على أنه لا يتنع عقلاً على
 الانبياء معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة إلا في الصفات ومعتمد التقيح العقلي
 والإجماع على عصمتهم» الرسالة من تعمد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوز
 القاضي غلطاً وقال دلت على الصدق اعتقاداً وأما غيره من المعاصي فالإجماع على عصمتهم من
 الكبائر والصغائر الحسية والأكثر على جواز غيرهما (أقول قد فرغ من أبحاث الكتاب
 وهذه أبحاث السنة والسنة لغة الطريقة والمادة واصطلاحاً في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو
 المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير ثم الأكثر من المحققين
 على أنه لا يتنع عقلاً على الانبياء قبل الرسالة كذب من كبيرة أو صغيرة وخالف الروافض في
 ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقاً وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب إلا في الصفات فانهم لم
 يخالفوا فيها لجوزها كما جازوا ومعتمد الفريقين في ذلك أن فيه مضاراً احتقاراً فتنفر الطبايع عن
 اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثهم وذلك قبيح عقلاً وقد عرفت بطلان قاعدة التقيح العقلي
 وأما بعد الرسالة فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على
 صدقهم وأما الكذب غلطاً لجوز القاضي ومنه الباقون لما من دلالة المعجزة على الصدق فنجح
 القاضي دلالة على الصدق مطلقاً بل على الصدق اعتقاداً لجواز الكذب غلطاً وأما غير الكذب
 من الذنوب فإن كانت من الكبائر أو من الصفات الحسية كسرقة حبة بما ينفر فالإجماع
 على عصمتهم منها وإن كان من غيرها فلا أكثر على جوازه ومنه الأقل وتقريره في الكلام قال
 «مسئلة فله صلى الله عليه وسلم ما وضع فيه أمر الجلبة كالقيام والقعود والاكل والشرب
 أو تخصيصه بالضحى والوتر والتمجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على أربع فواضح
 ومساوئهما إن وضع أنه بيان بقول أو قرينة مثل صلوا وحذوا وكالقطع من الكوع والنسل
 إلى المرافق اعتباراً اتفاقاً ومساوئهما إن علت صفة فأمته مثله وقبل في العبادات وقيل كالم تعلم وإن
 لم تعلم فالوجوب والتدب والاباحة والوقف والخياران ظهر قصد القرينة فندب والافباح لنا
 القطع بأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كانوا يرجعون إلى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم
 صفة وقوله تعالى فلما قضى الآية وإذ لم تعلم وظاهر قصد القرينة ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده
 والزيادة لم تثبت وإذ لم يظهر فالجواز والوجوب والتدب زيادة لم تثبت وأيضاً لما في الحرج بعد
 قوله زوجنا كما فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والتدب (أقول فعله عليه الصلاة والسلام
 إن وضع فيه أمر الجلبة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح أنه مباح له ولأمته
 فلا خلاف فيه وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه
 فيه واباحة الوصال في الصوم والزيادة على أربع نسوة فواضح أيضاً أنه لا يشاركه في الأمة فلا

(قوله فمنهم) يريد بيان التقريب
 في إيراد قوله والظاهر الوقف
 ههنا رد لما توهموا من أن المراد
 أن هذه الآية من قبيل المتشابه
 أي من القائلين بأن المحكم
 ما استقام نظمه للافادة من صار
 إلى أن المتشابه ما اختل نظمه
 لعدم الافادة وذلك لاشتغال القرآن
 على ما لا يفيد شيئاً ولا يفهم منه
 معنى جليل للوقف على إلا الله
 فقد اتفق في هذا التقرير أثر
 الأسدي والظاهر أن القول
 باختلال نظم القرآن مما لا يصدر
 عن المسلم بل المقابل لما استقام
 نظمه للافادة هو ما استقام نظمه
 للافادة إما من غير تأويل أو مع
 تأويل والمتشابه ما انتظم وترتب
 للافادة بل للابتداء

(مباحث السنة)

خلافه فيه وأما سواهما فإن عرف أنه بيان لنص علم جهته من الوجوب والتدب والإباحة اعتدبر على جهة المبين من كونه خاصاً وغاماً اتفاقاً ومعرفة كونه بياناً أما بقول وأما بقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي والقرينة مثل أن يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق من الكعك دون المرافق والمعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والفصل إلى المرافق بادخال المرافق أو اخراجها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأما ما سواه أي ما لا يعرف أنه بيان فإن علمت صفته من الوجوب والتدب والإباحة فأتمته مثله في ذلك وقال أبو علي بن خلاد أتمته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كالم تعلم جهته وهما هو تذكر حكمه فنقول وإن لم تعلم جهته بالنسبة إليه فبالنسبة إلى الأمة فيه أربعة مذاهب الوجوب والتدب والإباحة والوقف ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بأنه إن ظهر قصد القرية فالتدب وإلا فلا إباحة فيها مقامان إن ما علم جهته فأتمته فيه مثله وإن ما لم تعلم جهته فإن ظهر قصد القرية فالتدب وإلا فهو الإباحة لنا في المقام الأول القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريع عادة وأيضاً فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة تحقيقاً لمعنى التامى وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذى فعل وأيضاً فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويج النبي إلى ذلك في حق المؤمنين وفي المقام الثانى أنه إذا ظهر قصد القرية ظهر الرجحان لحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت إلا بدليل والأصل عدمه فثبت الرجحان بدون المنع من الترك وهو التدب وإذا لم يظهر قصد القرية ظهر الجواز لعدم المعصية ولا وجوب ولا تدب بالأصل وأيضاً لما نفي الحرج في قوله زوجناكمها مع احتمال الوجوب والتدب ولم يثبتهما فهم منه أن مقتضى فعله الإباحة دونهما (قال الموجب وما آتاكم الرسول أجب بأن المعنى ما أمركم لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه أجب في الفعل على الوجه الذى فعله أو في القول أو فيهما قالوا لقد كان إلى آخرها أي من كان يؤمن فله فيه أسوة حسنة فلما معنى التامى إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله قالوا خلع نعله غلغوا وأقرم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا أو لفهم القرية قالوا لما أمرهم بالمتنع تمسكوا بفعله قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام خذوا أو لفهم القرية قالوا لما اختلفوا في الفصل بغير انزال سأل عمر عائشة رضي الله عنهما فقالت فعلت أنا ورسول الله فاعقلنا قلنا إنما استفيد من إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل أو لأنه بيان وإن كنتم جنباً أو لأنه شرط الصلاة أو لفهم الوجوب قالوا أحوط كصلاة ومطلقة لم تعيننا والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل كالثلثين وأما ما احتمل لغير ذلك فلا أقول القائلون بوجوب مثل ما فعل على الأمة قالوا أولاً قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد آتاه والأمر للوجوب الجواب أن المراد بما آتاكم ما أمركم وهو السابق إلى الفهم حيث قابله بقوله وما نهاكم ليتجاوز طرفاً للنظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعيتها في القرآن قالوا ثانياً قال تعالى فاتبعوه وقال فاتبعوني يحبسكم الله والأمر للوجوب الجواب أن المتابعة فعل مثل فصله على الوجه الذى فعله أو متابعته في القول إذا أمر بشيء أو نهى فقط أو في الفعل على الوجه الذى فعله وفي القول معا وعلى التقديرين فلا يلزم وجوب مثل فعل كل ما فعله أما إذا خصصناه بالفعل أو حصناه فيهما فلا نه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم أنه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه

(قوله بادخال المرافق) يعني
أن الآية تحتل دخول المرافق
في وجوب الغسل وعدم
دخولها لغسل مع المرافق
وبدونها كان بياناً لهذا التكلف
لرفع الاعتراض بأن الغسل إلى
المرافق مستفاد من الآية
لأن فعله وفي المنتهى والغسل
للمرافق وهو ظاهر وفي
الاحكام وكالمرفق في
التيسير بياناً لقوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وهو
أظهر

(قوله ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان) ان أراد بالضدين الوجوب مع الإباحة أو التنبه فثبته أنه إذا فعل فعلاً على وجه الإباحة أو التنبه فمن حيث إنه فعله يكون (٢٤) علينا واجباً ومن حيث إنه علينا أن يكون على الوجه الذي فعله يكون مباحاً

أو مندوباً وكل منهما خلد للوجوب لكن يرد حيث منع كونه مباحاً على تقدير أن لا تعلم جهته ومنع كونه واجباً عن تقدير أن تعلم وإن أراد أنه يجب علينا الضدان كالقيام والقعود مثلاً إذا فعلهما جميعاً إباحة صح في الإباحة دور التنبه لأن تركه كراهة لا ينبغي أن يفعله قصداً (قوله وملزوم الحرام) يعني أن أصله حاصل مفهوم الآية شرطية فالله على لزوم التأسي للإيمان ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم الإيمان لعدم التأسي وعدم الإيمان حرام فكذلك ما لم يرومه الذي هو عدم التأسي والإيمان واجب وكذا لازم الذي هو التأسي وإلا ارتفع اللزوم (قوله أن معنى التأسي) لا إخفاء في أن قيد الحيثية مراد وقد صرح به في المنتهى إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله من أجله ليخرج ما إذا اتفقوا على أداء الظهور امتثالاً لأمر الله تعالى (قوله وقد أجيب) لما أجاب في المتن بقوله والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان أي ثبوت الوجوب هو الأصل ذلك على أن هنا جواباً مردوداً فأوردته مع رده بلفظ قد تنبهاً على ما ذكرنا إلا أن رده في التحقيق كلام على السند لأن تقرير الجواب هو أنا لانسلم أن الوجوب أحوط وإنما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل

ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل ما فعل الضدان بالنسبة إلينا إذا فعله على وجه الإباحة أو التنبه وأما إذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا ثالثاً لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر معناه من كان يؤمن بالله فله فيه أسوة حسنة ويستلزم أن من ليس له فيه أسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وأيضاً فهو مبالغة في التهديد على عدم الأسرة فتكون الأسوة واجبة الجواب أن معنى التأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض قالوا رابعاً جاء في الحديث الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام خلق نعله في الصلاة فخلعوا فسألهم عن ذلك فقالوا خلعت غلغلت فأقرمهم على ذلك وأخبرهم أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخبره أن في نعله أذى أي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل لأنه من ميات الصلاة وقد قال صلوا كما رأيتموني أصلي أو لانهم فهموا منه القربة وإلا لحرم في الصلاة أو كرهه فأروه ندياً لا واجباً قالوا أخاهماً أمرهم بالتتابع بالعمرة إلى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد تمسكوا في ذلك بفعله وإلا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم العمل بما يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من أمرى لما سقت الهدى أي لولا أن معنى الهدى لاحلت ولكن لا يعمل حرام حتى يبلغ الهدى عمله فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب أن وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله خفوا عني مناسكتكم أو لانهم فهموا القربة فأروه ندياً لا واجباً قالوا سادساً لما اختلف الصحابة رضى الله عنهم في وجوب الفسل عند ادخال قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا فأوجبوا الفسل بمجرد فعله الجواب لم يوجب بمجرد فعله بل لما بقوله إذا التقى الختانان وجب الفسل وذلك ظاهر في العموم فاتقوا بعدم مخالفتهم التخصيص وإما لأنه بيان لقوله وإن كنتم جنباً فاطهروا والأمر للوجوب ومثله ليس من محل النزاع في شيء وإما لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما رأيتموني أصلي وإما لفهم الوجوب من قولها بقربة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أي يجب أم لا فلو لا اشعار الجواب به لما تطابقا قالوا سابعاً حمله على الوجوب أحوط لأن الإثم قطعاً فيجب الحل عليه كما في صلاة نسيها ولم تتعين عنده فإنه يجب عليه الخمس احتياطاً وكما لو طلق واحدة من نسائه لابعينها فإنه يجب عليه ترك الجميع احتياطاً إلى أن يمين وقد أجيب عنه بأن الاحتياط فيها لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين إذا غم الحلال والجواب منع كون كل احتياط واجباً بل الحق أن الاحتياط إنما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلاة المنسية أو كان ثبوته هو الأصل كصوم ثلاثين إذا اضل بقاء رمضان وأما ما احتتمل لغير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك في هلال رمضان قال (التنبه الوجوب يستلزم التبليغ والإباحة متتفية بقوله تعالى لقد كان وهو ضعف) أقول القائلون بدلالة فعله على التنبه قالوا هو إباحة للوجوب أو للتنبه أو للإباحة لا انتفاء المعصية والوجوب باطل لأنه يستلزم التبليغ دفماً للتكليف بما لا يطاق

والفرض التحريم كما في صورتين وأما في فعل النبي عليه الصلاة والسلام فيحتل حرمة مثله على الأمة ووجه الرد أن صوم الثلاثين من رمضان إذا غم الحلال يحتمل الحرمة بأن يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وهم يفعلون قبل ذلك إذا لم يظهر للنسج سند آخر ويقولون إذا كان السند مساوياً للنسج صح الكلام عليه

(قوله أي اثباته ونفي ما لم يتحقق) تفسير للوقوف عند ما هو المتحقق (قوله من فاعله) دل ذلك على جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غير فاعله أيضاً إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعني أن تقريره في حكم الخطاب للمقرر له وحكمه للواحد في حكم الخطاب للأمة وقبل لا يدل على شيء من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل وحده (قوله هو تقريره) أي ذلك المحرم تقرير الفاعل على محرم والتقرير على المحرم محرم على النبي صلى الله عليه وسلم وارتكاب المحرم إن كان من الصفات الجائزة عليه عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالأحكام (قوله وتمسك الشافعي رحمه الله) قال الامام في البرهان موضع استدلال الشافعي تقرير الرسول عليه السلام ذلك الرجل على قوله واعترض القاضي بأن قول المدلجي كان موافقاً لظاهر الحق إذا الشرع كان حاكماً بالحق أسامة بن زيد فصار كما قال فاسق هذه الدار فلان يمزوها إلى مالكها وصاحب اليد (٢٥) فيها تقرير الشرع إياه على

قوله لم يكن حكماً بقول الفاسق في محل النزاع ولا احتياج إلى إقاسة اليينات ولم يجب الامام عن ذلك ثم قال فإن قيل إنما اعتدل الشافعي باعتزاز الرسول عليه السلام ومعلوم أنه لا يسره إلا الحق أوجب بأنه كان يعلم رجوع العرب إلى القيافة وكان الطعن منهم فلما أتى ما يكذبهم مره ما أساءهم وحاصله منع دلالة الاعتزاز والاستبشار على حقيقة ثبوت المستبشر به بناء على جواز كونه لما في المستبشر به من الزام الخصم على أصله لا يكون ذلك الأصل حقيقاً قال ويمكن أن يقال إنه عليه السلام لما ترك القيافة ولم يردعه عن الكلام على الأسباب بطريق القيافة دل على كونه طريقاً مقبولاً ولا لعلوه من الزجر والقال والحدس والتخمين ولما أبعد أن

والفرض أن لا تبلغ إذا الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الإباحة لقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين التذنب وهو المطلوب وهذا ضعيف لأن التذنب والإباحة أيضاً يستلزم التبليغ فإن وجوب التبليغ بعدم الأحكام فلو اتفق الوجوب لذلك لاتفق التذنب والإباحة فدليله مقبول عليه وأيضاً فلا مذكور في الآية الأحسن الأسوة وقد علمت أن المباح حسن قال (الإباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده أوجب إذا لم يظهر قصد القرية) أقول القائلون بدلالة فعله على الإباحة قالوا الإباحة متحقق لا تنفاه المعصية والوجوب والتذنب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عند ما هو المتحقق أي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب الجواب أن ذلك حق فيما لم يقصد فيه القرية ونعم الوفاق وأما فيما ظهر فيه قصد القرية وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم أنه لم يثبت التذنب بل ثبت كما مر قال (مسئلة إذا علم فعل ولم ينكره قادراً فإن كان كفى كافراً إلى كنيصة فلا أثر للسكوت اتفاقاً وإلا دل على الجواز وإن سبق تحريمه فتنسخ والازم ارتكاب محرم وهو باطل فإن استبشر به فأوضح وتمسك الشافعي رضي الله عنه في القياصة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت له أقدام زيد وأسامة رضي الله عنهم أن هذه الأقدام بعضها من بعض وأورد أن ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله لأن المناقذين تعرضوا لذلك وأوجب بأن موافقة الحق لا يمنع إذا كان الطريق منكراً أو الزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح ما هنا) أقول إذا فعل فبطل محضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو عصره وعلم به وكان قادراً على الانكار ولم ينكر فإن كان كفى كافراً إلى كنيصة يعني ما علم أنه منكراً لم يترك انكاره في الحال لعلمه عليه الصلاة والسلام بأن علم منه ذلك وبأنه لا ينفذ في الحال فلا أثر للسكوت ولادلاله له على الجواز اتفاقاً وإن لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فإن كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وإجماد على الجواز لأنه لو لم يكن جائزاً لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه والازم باطل لأنه خلاف الغالب من حاله هذا إذا لم ينكر ولم يستبشر وأما إذا استبشر فدلالته على الجواز أوضح وتمسك الشافعي رضي الله عنه في القيافة واعتبارها في إثبات النسب بكلا الأمرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدلجي وهو أنه قال وقد بدت له أقدام زيد وأسامة هذه الأقدام بعضها من بعض واعترض

(٤ - مختصر المنتهى ثاني) يخطئ في مواضع إن أصاب في موضع قال الشارح العلامة وكان المصنف فهم من المنع أن الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الانكار لكونه رافعه لم ينكره وإن كان منكراً بل استبشر به استظهاراً إذ هذا يشعر بجوابه حيث قال في المنتهى والزام الخصم حصل بالقيافة والانكار غير رافع له فلو كان منكراً ما أدخل به الزام إذ معناه أن أحد المتخاصمين بأصله لا يرتفع بانكار الآخر أصله فلو كان منكراً ما أدخل بالانكار لوجود السبب مع عدم ما توهمتم مانعاً وهذا معنى قوله فلا يصلح أي الزام مانعاً عن الانكار فلو كان منكراً لا ينكره ولو أنكر لما استبشر به فإذا استبشر دل على أنه ليس بمنكر وأما على الوجه الذي يفهم من كلام الامام فالجواب أن الاستبشار كما يدل على حقيقة المستبشر به يدل على طريق ثبوته لما فيه من أن ترك الانكار كما يدل على حقيقة المقرر له يدل على طريق ثبوته إذ ترك الانكار على ما طريقه منكراً يوم جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه

لم يرد في كتابنا من القولين (بين الحكم الثابت كجوب النسب في صورة القيامة للذكورة) حقاً كان تقرير سنده المنكر حراماً
 فلا يلحق أن يقرره الذي صلى الله عليه وسلم بل يجب أن ينكر السند بل القول به بناء على السند المنكر ولا يلحق ما في هذه الشرطية من
 التمسك فالأول وإن كان ليكون تأكيداً وقوله فيحرم تقريباً (قوله أو مطلقاً) زيادة من الشارح لاحاجة إلى ذكرها لأن وجوب
 التكرير في حق السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته وكذا وجوب التكرير للأمة وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب
 التأسيس عليها إذا كان وجوب (٢٦) التكرير للأمة فالأمة لا بد منه وإلا لم يتحقق التعارض في حق الأمة وإنما خص وجوب

تكرير الأول للظهور أن
 لا ينافي مع مجرد وجوب
 تكرير الثاني (قوله لا لحكم
 الفعل) أي لا يكون الفعل
 الثاني نسخاً لحكم الفعل
 الأول أما بالنظر إلى الاستقبال
 فلا ينقض الفعل لا يقتضي
 التكرار فلا حكم حتى يرفع
 وأما بالنظر إلى ماضي
 فلا ينقض ما وجد محال
 فتبين أن يكون نسخاً لحكم
 الدليل الدال على وجوب
 التكرار ولا يلحق أنه قد
 لا يكون نسخاً بل تخصيصاً
 كما إذا دل الدليل على عموم
 تكرير الصوم مثلاً ثم
 أفترق فيه يكون تخصيصاً
 له لا نسخاً (قوله وقد
 يطلق النسخ والتخصيص)
 فإن قيل إن أراد كونه
 تاماً ونسخاً فلا يجوز لأنه
 دليل شرعي يرفع حكماً شرعياً
 وقد يبعد قصر العام على
 البعض كما سيبيح وإن
 أراد كونه منسوخاً وخصوصاً
 فلا إطلاق على نفس الفعل
 بل على حكم الدليل الدال
 على تكرره فلما سيجي في
 مواضع أن المتأخر من

على الشافعي بأن لا دلالة في ذلك أما الإنكار فلأن قول المدلجى وافق الحق اتفاقاً فالقول حق وإن كان
 الاحتجاج باطلاً وهو إنما أقر في القول وأما الاستبصار فلا نه حصل بما يلزم به الخصم بناء على أصله
 لأنهم أي المتأخرين كانوا نمرضوا لذلك أي قضية زيد وأسامة وطعنوا في نسب زيد لسواد أحدهما
 وبياض الآخر، يكفي في الإلزام أن القيامة تندم حق فإن الإلزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقة في
 نفسها بل بما يسلبها الخصم والجواب عن الأول أن القول بالشئ بسنده منكر وإذا كان أصل الشئ
 حقاً فيحرم تقرير السند وعمر الثاني أن الإلزام حصل بالقياس حقة كانت أو باطله حصل الإنكار أو لم
 يحصل فإذا الإلزام لا يصلح ما لنا من الإنكار قال (مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل لجواز
 تحريم الأكل في وقت والإباحة في آخر إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له ولأما لا يمتنع فيكون
 الثاني ناسخاً فإن كان معه قول ولا دليل على تكرير ولا تأس به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فإن
 تقدم فالفعل ناسخ قل التمكن عندنا فإن كان خاصاً بنا فلا تعارض تقدم أو تأخر وإن كان عاماً فالقوله
 فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما تقدم إلا أن يكون العام ظاهراً فيه فالفعل تخصيص كاسياً فإن
 دل الدليل على تكرره وتأس والقول خاص به فلا معارضة في الأمة وفي حقه المتأخر ناسخ فإن جهل
 فثالثها المختار الوقف للتحكم فإن كان خاصاً بنا فلا معارضة وفي الأمة المتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها
 المختار يعمل بالقول لأنه أقوى لوضعه لذلك وللخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف به ولا بطلان القول
 به جملة والجمع ولو بوجه أول قالوا الفعل أقوى لأنه يبين به القول مثل صلوا وخذوا عفو وكخطوط
 الهندسة وغيرها قلنا القول أكثر وإن سلم التساوي فيرجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعب بخلاف
 الأول فإن كان عاماً فالمتأخر ناسخ فإن جهل فالثلاثة فإن دل دليل على تكرير في حقه لا تأس والقول
 خاص به أو عام فلا معارضة في الأمة والمتأخر ناسخ في حقه فإن جهل فالثلاثة وإن كان خاصاً بالأمة فلا
 معارضة فإن دل الدليل على تأس الأمة به دون تكرره في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فإن
 تقدم فالفعل ناسخ في حقه فإن جهل فالثلاثة فإن كان القول عاماً فكما تقدم (أقول الفعلان
 لا يتعارضان وإن تناقض أحكامهما كصوم في يوم معين وأفطار في يوم آخر لا احتمال الوجوب في وقت
 والجواز في آخر اللهم إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقاً أو لا مته ويدل الدليل على
 وجوب التأس فيكون الثاني نسخاً لحكم الدليل الدال على التكرار لالحكم العمل لعدم اقتضائه التكرار
 ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزاً وأما إذا كان مع فعله قوله
 يعارضة فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأس الأمة به ينقسم إلى أربعة أقسام وفي كل
 قسم فالقول إما أن يختص به أو بالأمة أو يشملهما وعلى التقدير الثاني فاما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو
 بجهل الحال القسم الأول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة

القول والفعل ناسخ للآخر وإن كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار (قوله) أحدهما
 ينقسم إلى أربعة أقسام) لأنه إما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأس في حق الأمة أو يوجد عليهما أو يوجد
 على التكرار فقط أو على التأس فقط وعلى كل تقدير فالقول إما خاص به أو بالأمة أو شامل لهما يصير اثني عشر وعلى كل تقدير فإما
 أن يمتنع قسم الفعل أو تأخره أو لا يمتنع شيء منهما نصيب ستة وثلاثين فالأقسام الأول أربعة والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة وكل صنف
 ثلاثة فتكون الأصناف الثماني من كل قسم تسعة .

(قوله لا يجوز لي الفعل في وقت كذا) بمنزلة يجب على الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت، فإذا فعله في ذلك الوقت كان لهيباً له
الفعل الذي هو الكف قبل التمكن منه (قوله لأنه يذكّر في نظيره) وهو ما يكون القول خاصاً به وجعل التاريخ من القسم الرابع
ما يدل الدليل على التأسي فقط وما يعلم حكمه وهو أن فيه ثلاثة مذاهب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف وهو المختار والظاهر
فيه نظر سيد كز وإنما خص القسم الرابع مع أن هذا حكم نظيره من الثاني والثالث أيضاً (٢٧) لأن كلام من صورتي تقديم القول

وأخذه أيضاً وافق الرابع
دون الثاني والثالث (قوله)
ففي حقه أن تأخر
القول بقرينة قوله وإن
تقدم فالفعل ناسخ وهو إما
لم يترض الجدل التاريخ
اتباع الدين واكتفاء بما سبق
من التنبيه (قوله) وكان
ظاهراً) أي كالمقول ظاهر
في النبي عليه السلام بأن
يقول لا يجب على أحدنا
بأن يقول لا يجب على ولا
على أمر وفي المنتهى لا أن
يكون القول ظاهراً في المعنى
(قوله لما سألني في بحث
تخصيص الكتاب بالكتاب
فبتدفع ما ذكره العلامة من
هذا عدة من غير الوقاهها
(قوله كما تقدم) أي في
الصف الأول من القسم
الأول من أنه إذا تقدم القول
كالمعمل ناسخاً بناء على
جواز النسخ قبل التمكن
وأما إذا تقدم الفعل فلا
تعارض فيما تقدم وهما
يكون الفعل ناسخاً بل حكم
تكرّر الفعل (قوله)
ولا بطلان القول) مصدر
الشيء للمفعول أو الفاعل
وهو من عمل بالفعل والمعنى

أحدهما أن يكون القول مختصاً به فإن تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل
هذا الفعل فلا تعارض لأن القول في هذا الوقت لا يتعلق له بالفعل في الماضي إذ الحكم يختص بما بعده
ولأن المستقبل إذ لا حكم للفعل في المستقبل لأن الفرض عدم التكرار وإن تقدم القول مثل أن يقول
لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخاً لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل
التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا فجزؤه يمتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وإن جعل الحال فالمصنف
لم يتعرض له لأنه يذكّر في نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه ثانيها أن يكون القول
مختصاً بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأسي فلا يتعلق للفعل
بالامة والقول مختص بهم فلم يتوارد على محل ثالثها أن يكون للقول عاماً له وللامة حكمه على تقدير
تقدم الفعل وتأخره في حقه وفي حق الامة كما تقدم في حقه أن تأخر فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ
له وفي حقه لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان القول لنا وله وجه يتناوله على سبيل النصوصية أن
يقول لا يجب على ولا عليكم وأما إذا تناوله بالعموم وكان ظاهراً فيه لانهضاً بالقول لا يجب على أحد
فالفعل لا يكون ناسخاً في حقه بل مخصوصاً له لما سيأتى أن الاخص يختص الاعم إذا تخالفا تقدم العام
أو تأخر لأن التخصيص أهون من النسخ القسم الثاني أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسي الامة
به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول خاصاً به فلا معارضة في حق الامة بحال وأما في حقه
فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ الآخر كما تقدم فإن جعل التاريخ فذهاب أحدهما يؤخذ بالقول وثانيها
يؤخذ بالفعل وثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الأمرين والمصدر إلى أحدهما بلا دليل تحكم باعل
وثانيها أن يكون خاصاً بالامة فلا تعارض في حقه بحال وأما في حق الامة فالتأخر من القول والفعل
ناسخ للآخر وإن جعل التاريخ فذهاب أحدهما يعمل بالفعل وثانيها يتوقف وثالثها يعمل بالقول
وهو المختار لأن دلالة القول على مدلوله أقوى من دلالة الفعل لأن القول وضع لذلك فلا يخالف بخلاف
الفعل فإن له محامل وإنما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً
وأيضاً فالقول أعم دلالة لأنه يعم المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه يختص
بالموجود المحسوس لأن المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وأيضاً القول دلالاته متفق عليها والفعل
دلالاته مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار وأيضاً فالمعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقه فقط
ويبقى في حقه العمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لأنه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقه والجمع
بينهما ولو بوجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية القائلون بتقدم الفعل قالوا الفعل أقوى دليل أنه يبين
به القول مثل صلوا أكبراً يتوبوا صلوا وخذوا عنى مناسككم بما لا آية الحج والصلاوة كخطوط الهندسة
وغيرها مما جرت به العادة من الأفعال للتعلم إذ لم يف القول به فيستعان بالخطيط والتشكيل والاشارة
والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب غاية أنه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول أكثر
فيكون راجحاً سداً للتساوى لكن البيان بالقول أرجح بما ذكرناه من الوجوه فإن الدليلين من جنس واحد

أن بسبب العمل بالفعل يبطل القول أي مقتضاه جملة أي بالكلية لأنه مختص بالامة فإذا بطل حقه في حكمهم لم يبق به عمل أصلاً
بخلاف ما إذا عمل بالقول فإن مقتضى الفعل يبقى في حقه عليه السلام وإنما يبطل في حق الامة فقط (قوله من جنس واحد) اعتراض
عما إذا اختلفا بالجنس فإنه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما إذا تعارض القياسان وجد على وفق أحدهما دليل وهما
الدليلان من جنس واحد وهو وقوع كل من القول والفعل بياناً وقد قامت الوجوه الأربعة السابقة على تقديم القول

(قوله فإن قيل) يعني أن ههنا أيضاً احتمال الأمرين تقدم القول ليسكون منسوخاً وتأخره ليكون ناسخاً فينبغي أن يتوقف دفماً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به عليه السلام وحاصل الجواب أنه إذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد ترجح القول فيعمل به بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فإنه لا تعبد لنا بأعماله ولا نحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظراً إلى الاحتمالين وذكر العلامة أن المعنى أنا متعبدون في هذا القسم بأحد الحكمين حكم الفعل أو القول فالعمل بالأرجح أولى بخلاف الأول إذ لا تعبد فيه إلا بالقول وههنا بحث وهو أنه بعدما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال بأنه لم لا يصر في الأول أيضاً إلى ترجيح القول كما هو أي الأمدى من غير توقف (قوله والمختار تقديم القول) للدلالة الأربعة المذكورة وزعم العلامة أن الرابع لا يتمشى ههنا فأشار المحقق إلى أنه يتمشى لكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول إنما كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية إذ لا يبطل في حقه إلا دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فإنه (٢٨) قد فعل مرة ولا يتصور إبطاله ثم مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه

إذا تعارضاً فقيام دليل آخر وفق أحدهما مرجح له فإن قيل فلم لا يصر إلى الوقف ههنا كما في حقه عليه الصلاة والسلام للاحتمالين قلنا لأن القول بالتوقف ضعيف ههنا لأننا متعبدون بالعمل والتوقف فيه بإبطال العمل ونفي التعبد به بخلاف الأول وهو التوقف في حق الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم تعبدنا به ثالثاً أن يكون القول عاماً له وللأمة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ الآخر في حقه وفي حقنا فإن جهل التاريخ فالثلاثة أي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا أدق وذلك لأنه يبطل حكمه في حقه وفي حقنا لكن إنما يبطل في حقه الدوام دون أصل الفعل فإنه فعل مرة القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه ودون وجوب التأسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فإن كان خاصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً وإن كان خاصاً به أو عاماً له وللأمة فلا تعارض في الأمة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقه وأما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فإن كان خاصاً به فلا تعارض في حق الأمة وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالعمل ناسخ في حقه فإن جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل فيأخذ بمقتضى القول حكماً بتقديم الفعل لتلايق التعارض المستلزم لنسخ أحدهما وإن كان خاصاً بالأمة فلا تعارض في حقه وفي حق الأمة المتأخر ناسخ فإن جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول وإن عاماله وللأمة فكما تقدم فأما في حقه فإن تقدم الفعل فلا تعارض وإن تقدم القول فالعمل ناسخ له وأما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ وإن جهل فالثلاثة والمختار القول ولا ينبغي أن هذا إذ لا تكرر في حق الأمة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسي وإلا فلا تعارض في حقه قال (الاجماع العزم والاتفاق وفي

وفي حقنا جميعاً لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك في حقنا وأما في حقه فالوقف وبهذا صرح العلامة وغيره (قوله فالمتأخر من القول والفعل ناسخ) قد عرفت أن نسخ العمل للقول العام له ولا منه إنما هو على تقدير أن يكون العموم له بطريق الخصوصية وأما إذا كان بطريق الظهور فالعمل مخصص وأنه مبني على جواز النسخ قبل التمكن ولا ينبغي أن هذا التعميم وهو أنه سواء كان القول خاصاً به أو عاماً له وللأمة ففي حقه المتأخر ناسخ فعلاً كان أو قولاً وعند الجهل المختار التوقف إنما هو في القسم

الثاني دون الأول إذ لا تعارض في حقه عند تأخر القول لعدم دليل تكرير الفعل فلهذا قال كما مر في القسم الثاني ولم يقل كما مر في القسم الأول وكان الأول أن يؤخره عن قوله وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف (قوله وفيه نظر) اختيار الوقف وإن لم يكن صريحاً في المتن لكنه يعلم من قوله فالثلاثة إشارة إلى ماسق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأول ظاهر ورود لا اشتراكهما في عدم تكرير الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث (قوله والمختار العمل بالقول) لما مر من وجوه الترجيح مع أنا متعبدون بالعمل فلا وجه للتوقف بخلاف ما إذا اعتبر في حق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وإن جهل فالثلاثة) بمحتمل أن يكون على إطلاقه أي في حقه وفي حقنا بناء على نظر الشارح أنه ينبغي في مثل هذه الصور أن يكون المختار في حقه أيضاً الأخذ بمقتضى القول لا التوقف ولذا قال والمختار القول ولم يقل العمل بقوله (قوله ولا ينبغي أن هذا) أي كون المتأخر ناسخاً للتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة إنما يكون إذا كان المتأخر متقدماً على التأسي والإنان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وسلم وإن لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسي ولا يتصور هذا في الفعل فلا يعارض في حقه الدليل لأنه لا دليل على التكرار ولا يثبت العمل بالإمرة واحدة فقوله إذ لا تكرر لتعليل قدمه على الحكم بقوله في حق الأمة منطبق بقوله هذا أو بقوله لا تكرر

الاصطلاح

(قوله ليس بالإجماع المقصود) يريد أن التعريف لما هو من الأدلة الشرعية وهو المعروف بالشرائط (قوله فن قال لا يجوز) يعني أنه على الأول لا بدخل في الجنس فلا يحتاج إلى الإخراج وعلى الثاني من أفراد المحدود (٢٩)

يرى أنه يتحقق مثل هذا الاتفاق ولا يكون إجماعاً وهو حجة شرعية فلا بد عنده من قيد يخرج منه وبني هذا الكلام على أن الشروط المذكورة شروط لمساهمة الإجماع المتعارف كما في شروط القياس في المنطق (قوله وحينئذ لا يفيد) فلا يكون الإجماع المقصود أعنى ما يتمسك به في إثبات الأحكام الشرعية فصيح أنه لا يوجد إجماع أصلاً وان دفع الإعراض بأنه ينبغي أن يقال بدل لا يوجد لم يوجد (قوله قالوا انتشارهم وقالوا إن كان كلاهما) استدلال على عدم الثبوت وقوله قالوا يستحيل على امتناع العلم به وقوله ولو سلم على امتناع نقله إلى المجتهد ليجتج به وليس إنكاراً بعد الاتهام على ما توهم لأن المعنى لو سلم ثبوته عنهم وعلم نقله بإجماعهم فقام لهم إياه إلى المجتهد مستحيل فلم يظ قالوا في المواضع الثلاثة ليس على ما نقرر في هذا الكتاب من أن تكون أدلة على مطلوب واحد وكذا المظلول سلم ليس على قانون استدلالاته وبالجملة فضبط كلام المخالف

الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر ومن يرى إنقراض العصر يزيد إلى انقراض العصر ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي جواز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر (أقول هذا ثالث الأدلة للشرعية وهو الإجماع والإجماع لغة يطلق لمعنيين أحدهما العزم فأجمعوا أمرهم أي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقة أجمع صار ذا جمع كالأبن وأتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر ما فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر في زمان ماضٍ أو كثر وبقولنا في أمر ما يتناول الدين والدنيوي ثم أنه قد اختلف في أنه هل يشترط في الإجماع إجماعاً حجة إنقراض عصر المجتهدين فن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجتهدين أحد فزيد في الحد إلى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم فإنه ليس بالإجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعاً وأيضاً فقد اختلف في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر من حي أو ميت أم لا فإن جاز فهل ينعقد أم لا فن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراج عن الحد ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرج عن الحد بأن يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وسيوضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل قال (قال الغزالي رحمه الله اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور الدينية ويرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا يعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي) أقول حد الغزالي الإجماع بأنه اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الأمور الدينية وترد عليه اشكالات أحدها أنه بوجوب أن لا يوجد إجماع أصلاً وأنه باطل بالاتفاق بيبانه أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم القيامة وحينئذ لا يفيد ثابتهما أنه لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فإنه لا يكون إجماعاً مع صدق الحد عليه ثالثاً أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي لتقييد الأمر بالدين وقد يدفع الأولان بالعناية باتفاق المجتهدين في عصر ويسبق ذلك إلى فهم المشرعة في نحو لا يجتمع أمتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والآخر بأنه إن تعاق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني وإلا فلا يتصور خجعية قال (وخالف الظالم وبعض الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة وأوجب بالمنع لعدمهم قالوا إن كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يتمتع بالاتفاق فيه عادة لا اختلاف القرائح وأوجب المنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع وقد يكون الظني جلباً) أقول يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجته المقام الأول النظر في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا أنه محال قالوا أولاً اتفاقهم فرع تساوهم في نقل الحكم إليهم وانتشارهم في الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم وذلك بما تقتضيه العادة الجواب منع كون الإثبات يمنع ذلك مع جدم في الطلب وبحكمهم عن الأدلة إنما يتمتع ذلك عادة فيمن قعد في قبر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثانياً الاتفاق إما عن قاطع أو عن ظني وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لقل فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع وأما الظني فلأنه يتمتع الاتفاق فيه عادة لا اختلاف القرائح وتبان الانظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان

على ما قرره الشارح المحقق هو أن يتمتع ثبوته ولو ثبت يتمتع العلم به ولو علم بشع نقله إلى المجتهد ولو نقل يتمتع الاحتجاج به والمراد الامتناع المادي على ما يشعر به الاستدلالات وقد صرح به في المتن والشرح لا في الثبوت فإن ظاهر لفظ الماتن أن المخالف ينكر ثبوته والشرح أنه يدعى استحالة .

(قوله الذي هو أقوى) يعني يجوز أن يكون سند الإجماع قطعيًا لسكون يكون الإجماع أقوى من حيث لا يحتمل النسخ وحينئذ يستغنى عنه بالإجماع دون العكس (قوله أنه يعلم قطعا من الصحابة) يعني تواتر ذلك بحيث لا شبهة فيه (قوله وأورد عليه) أي على ما ذكرتم من السادة المبني عليها استدلالكم ومن أن العادة كما كنه بأن مثل هذا الاتفاق لا يكون إلا عن قاطع أنها متقوضة بالاتفاقات المذكورة فإن كلا منها قد اشتمل على جميع ما ذكرتم من القبول مع أن العادة لا تحكم باستنادها إلى قاطع والجواب أنه لا يشتمل على القبول لا تنفاه الشرعية في الأول والتحقيق في الأخيرين

واحد فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذلك إلا لاختلاف الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع والظني أما القاطع فلا نه لا يجب نقله عادة إذ قد يستغنى عنه نقله بمحصول الإجماع الذي هو أقوى منه وارتفاع الخلاف المخرج إلى نقل الأدلة وأما الظني فلا نه قد يكون جليا واختلاف القرائح والأظان إنما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكته قال (قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة لحفاء بعضهم أو إقطاعه أو أسرهم أو خموله أو كذبه أو رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لأن الأحاد لا تفيد والتواتر بعيد وأجيب عنهما بالوقوع نانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون) أقول المقام الثاني نظر في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكرو الإجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه ثبوته عنهم محال قالوا في بيانه إن العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن أنصف من نفسه حزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلا عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة أو إقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسرهم في مطبوعة أو خموله فلا يعرف له أثر أو كذبه في قوله رأي في هذه المسئلة كذا والمعبرة برأي دون اللفظ وإن صدق فيما قال لك لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاوّل فرما يتغير اجتihad بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول في عصر المقام الثالث النظر في نقل الإجماع إلى من يحتاجه وقد زعم منكروه أنه مستحيل عادة لأن الأحاد لا تفيد إذ لا يجب العمل به في الإجماع كإسقاط فيتمين التواتر ولا يتصور إذ لا يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا وسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل اليواتر هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بنا الجواب عن شبهة المقامين واحده هو أنه تشكيك في مصادمة الضرورة فإنه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك إلا بثبوته عنهم ونقله إلينا فانتقض الدليلان قال (وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالظاهم وبعض الخوارج والشيعه وقول أحد رحمه الله من ادعى الإجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده الأدلة منها أجمعوا على القطع بتخلف المخالف والعادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع يوجب تقدير نص فيه وإجماع الفلاسفة وإجماع اليهود وإجماع النصارى غير وارد لا يقال أنتم الإجماع بالإجماع إذ أنتم الإجماع بنص يتوقف عليه لأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادية لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها أجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على أنه قاطع وإلا تعارض الإجماعان لأن القاطع مقدم فإن لم يكن أن يكون المجمع عليه عدد التواتر لنضمن الدليلين ذلك قلنا إن سلم فلا يضر) أقول المقام الرابع النظر في حجته وأنه حجة عند جميع العلماء فإن قيل فقد خالف الظاهم والشيعه وبعض الخوارج قلنا لا عبرة بمخالفاتهم لأنهم قليلون من أهل الأهواء والبدع قد نشؤا بعد الاتفاق فإن قيل فقد قال أحد وهو من جملة الأئمة من ادعى الإجماع فهو كاذب قلنا هو منه أباة ما دل لوجوده أو للاطلاع عليه بمن يزعمه دون أن يعلمه غيره لا إنكار لكونه حجة والأدلة على حجته كثيرة منها أنهم أجمعوا على القطع بتخلف المخالف للإجماع فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أرض بل لا يرون قطعهم إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقا وهو يرضى حقيقة ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأورد عليه قضا إجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود على أنه لا نبي بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل ووجه ووروده ظاهر والجواب أن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاقد فيه كثير وأما في الشرعيات

قوله فاندفع الدور إشارة إلى بطلان المصادرة من جهة أنها دور لتوقف المدعى على الدليل المتوقف عليه فإن قيل لو كانت الشبهة المذكورة لكفت في حجة كل إجماع من غير احتياج إلى توسط الإجماع على تخطئه المخالف ولا ستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الإجماع عليه وفساده ظاهر قلنا ليس كل إجماع إجماعاً على القطع بالحكم تحكم العادة بوجود قاطع كما في الإجماع على القطع بتخطئه المخالف بل ربما يكون حكم كل من أهل الإجماع ظاهراً مستنداً إلى أماره لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم ولهذا قال قد أجمعوا على القطع بتخطئه المخالف ولم يقل على تخطئه المخالف (قوله يقدم على القاطع) أي من الكتاب والسنة بناءً على أنه يحتمل النسخ بخلاف الإجماع (قوله أنه محال عادة) إشارة إلى أن وجهه بطلان تعارض الإجماعين هو أن العادة قاضية بامتناعه على ما صرح به في المتن لا ما قيل أن الأصل عدم تعارض الدليلين لاستلزامه ترك أحدهما أو أن تعارض إجماعين يستلزم خطأ أحدهما وخطأ الإجماع محال وأن العادة قاضية بامتناع اتفاق العدد الجهم الغفير على التناقض (قوله فإن (٣١) غيره) أي غير الإجماع الذي بلغ

بجموعه حد التواتر (قوله على أن أكثر) يعني أن غرضنا حجة الإجماع في الجملة فتكفي صورة واحدة وقد ثبت في أكثر الإجماعات فيكون المطلوب حاصلًا مع الزيادة وقوله كذلك أي بلغ بجموعه عدد التواتر وقوله ولأن حجة غيره عطف على قوله إذ غرضنا يعني تثبت حجة ما لم يبلغ بجموعه عدد التواتر بالظواهر من الكتاب والسنة على ما سيجيء وهذه الظواهر باجماع بلغ بجموعه عدد التواتر ولا يكون مصادرة واثباتاً للشئ بما يتوقف على ثبوته لأن الإجماع المثبت غير الإجماع المثبت به نعم تكون حجة أحد قسمي الإجماع ظنية لاقطعية (قوله استدلل الشافعي رحمه الله) التقرير

فالفرق بين القطعي والظني لا يشبهه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لأحد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فإنما يرد نقضاً إذا وجد فيه ما ذكرناه من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل إن قلتم أجمعوا على تخطئه المخالف فيكون حجة فقد أثبت الإجماع الإجماع. إن قلتم الإجماع دل على نص قاطع في تخطئه المخالف فقد أثبت الإجماع بنص يتوقف على الإجماع. لا يعني ما فيه من المصادرة على المطلوب لا أن نقول المدعى كون الإجماع حجة والذي ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الإجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أم لا وثبت هذه الصورة من الإجماع ودالاتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلاً على حجة لا إجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الإجماعين وأنه محال عادة فإن قيل على الدليل مقتضاهما أن الإجماع حجة إذا بلغ المجموعون عدد التواتر فإن غيره لا يقطع بتخطئه مخالفه ولا يقدم على القاطع إجماعاً فالجواب أن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييده ولا اشتراط فإنهم خطؤا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وإن سلم فلا يضرنا إذ غرضنا حجة الإجماع: الجملة وقد صح على أن أكثر ما استدلل به من الإجماع كإجماع الصحابة والتابعين كذلك ولأن حجة غيره وثبتت بالظواهر وثبتت حجة الظواهر بإجماع من هذا القبيل فيندفع الدور قال (استدل الشافعي رحمه الله) يتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال متابعتهم أو مناصرته أو الاقتداء به أو في الإيمان فيصير دوراً لأن التمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع بخلاف التمسك بمثل في القياس) أقول استدلل الشافعي رحمه الله على حجة الإجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ولصله جهنم وساءت مصيراً أو عد بإتباع غير سبيل المؤمنين بضمة إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضمن مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج عنهم أو الإجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب

الواضح أنه جزم بين مشافة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيحرم إذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر وأكل الخبز مثلاً والشارح يجعل الضم إلى الكفر دليلاً على الإبعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لأن مجرد ترتب الوعيد على أمرين لا يقتضي الإبعاد على كل منهما كما إذا قيل من ترك الأكل والشهوة والكسوة والاعتاق في الكفارة فله نار جهنم وقال الأمدى توعده على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراماً لما توعده عليه ولما حسن الجمع بينهما وبين الحرام في التواعد وقد يترجم من عبارته أن الإبعاد عليه وضمه إلى المشاققة في الوعيد وجان في تحريره وليس كذلك (قوله إذ لا يخرج عنهما) إشارة إلى أن حرمة اتباع غير سبيلهم وإن كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا يخرج بحسب الوجود من اتباع غير سبيلهم أو اتباع سبيلهم لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم إذ معنى السبيل هنا ما يختار الإنسان لنفسه من قول أو فعل (قوله فيجب اتباعهم) أي اتباع المؤمنين الذين هم أهل الإجماع فإن هذا معنى اتباع سبيلهم الذي هو الإجماع

(قوله واعترض عليه بوجوه كثيرة) مثل أنا لا أسلم أن من العموم ولو سلم فلا أسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محذور مطلقاً بل بشرط الاقتراح لمشافة الرسول ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر ولو سلم فالمتؤمنون عام لكل مؤمن ولو خص في كل عصر فهو عام في العالم والجمال ولو خص أهل الحل والعقد فامط السبيل مفرد لا عموم له ولو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول أو مناصرته أو الاقتداء به أو الإيمان به ولو سلم أنه أريد ما يعم اتفاقهم في الأحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين كل هدى إلى غير ذلك ووجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الأمدى إلا أن وجه الانفصال عن اعتراض تخصيص عموم السبيل وهو أنه تخصيص من غير دليل فلا يقبل (٣٣) لما كان ضعيفاً جعل المصنف الاعتراض قادحاً وبين ضعف الجواب بأنه مستلزم

للدور لأن الدليل المتعبد به في جواز التمسك بالظواهر ووجوب العمل بمقتضياتها هو الإجماع لا غير لما سيجي من القدح في باقي الأدلة وهذا بخلاف التمسك بالظواهر في حجية القياس فإنه لا يستلزم الدور لأن حجية الظواهر لا تثبت بالقياس بل بالإجماع نعم لو اعترض بأن حجية الإجماع أصل كلي فلا تثبت بالظواهر كان ورود النقض بالقياس ظاهراً لأن حجيته كلي وأما الاعتراض الثاني وهو منع حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً بل بشرط المشافة فقد جعله الشارح العلامة وارداً وبين ضعف أجوبة القوم عنه وتفاصيل ذلك في شرحه (قوله في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام) أي مطاوعته وترك مناقشته (أو مناصرته) أي معاوونته في النصير على

واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها أصعبها ما ذكره وهو أن هذا ليس بقاطع لأن قوله ويقع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الإيمان به وإذا قام لاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المألعة من اتباع الظن فيكون إثباتاً للإجماع بما لا يثبت حجته إلا به فيصير دوراً وإذا سلكت في الاعتراض هذا السبيل لأنه أثبات لأصل كلي بدليل ظني فلا يجوز ولم يرد علينا القياس نقضاً للاحتجاج عليه بالظواهر إذ لا يلزم دور قال (الغزالي رحمه الله بقوله لا يجتمع أمي من وجهين أحدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي وجود حاتم وهو حسن والثاني تاتي الأمة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الأحاد) أقول استدلل الغزالي على حجية الإجماع بقوله عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أمي على الخساء من وجهين أحدهما تواتر المعنى وهو أنه جاء بروايات كثيرة نحو لا يجتمع أمي على الضلالة لا تزال طائفة من أمي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية إلى غير ذلك والآحاد وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كافي شجاعة على وجود حاتم واستحسنه المصنف ثانيهما تاتي الأمة لها بالقبول فلولاها صحبة قطعاً لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وبامتناع تقديمها على القاطع وهذا لم يستحسن لأن قبول الأمة لها لا يخرجها عن الأحاد فلا يصح إسناد الإجماع إليها ولعل تقديم الإجماع على القاطع بعيرها لا بها قال (واستدل إجماعهم يدل على قاطع في الحكم لأن العادة امتناع اجتماع مثلهم على مظنون وأوجب بمنع الجلي وأخبار الأحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر) أقول استدلل إمام الحرمين على حجيته بأن الإجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لأن العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقاً وهو المطلوب والجواب لا أسلم قضاء العادة بذلك وإنما يمتنع اتفاقهم على مظنون إذا دق فيه النظر وأما في القياس الجلي وأخبار الأحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا قال (المخالف تبييناً لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور ومحدث معاذ حيث لم يذكره رضي الله عنه وأوجب بأنه لم يكن حجة نذحجة) أقول المخالفون احتجوا بوجهين قالوا أولاً قال الله تعالى ونزانا عليك الكتاب تبييناً لكل شيء فلا مرجع في تبيان الأحكام إلا إليه والإجماع غير موافق أيضاً فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أراد بأن الأول لا ينافي كون غيره أيضاً تبييناً ولا كون الكتاب تبييناً لبعض الأشياء بواسطة الإجماع والثاني بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس

الأعداء (أو الإقتداء) أي التأسى به في الأعمال (قوله فلا يصح إسناد الإجماع إليها) لأنها وإن كثرت وقبلت كذلك لم تكن إلا ظنية فلا يصلح أصلاً ومبنى للقطعي إذ المبتنى على الشيء أو المستند إليه لا يكون أعلى حالاً منه فإن قيل هي تفيد ظن حجية الإجماع فيجب العمل به لأن دفع الضرر المظنون واجب قلنا مبني على قاعدة الحسن العقلي ولو سلم ربما يكون إيقاعاً في الضرر لا دفعاً له كما إذا دل ظني على وجوب شيء أو حرمة فوق إجماع على إباحته على أنه لو صح لكفي خبر واحد من غير كثرة أو تلق بالقبول (قوله بعد لم بوجوب العمل) إنما قيد بذلك لأنه لو لم يعلم ذلك لا تمتنع الاتفاق على مقتضى الظواهر عادة سواء علم جواز العمل أو لم يعلم والمراد بالقياس الجلي ما قطع فيه بنى الفارق (قوله الأول لا ينافي كون غيره أيضاً تبييناً) اعترض بأن تبيان المبين محال

(قوله ونحوه) ذهب كثير من الشارحين إلى أنه إشارة إلى مثل قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله إلا أنه لما أورد الأمدى من أدلة نفي الإجماع النواهي العامة للأمة مثل قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقولوا على الله مالا تعلمون وقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق جعل العلامة قوله ونحوه إشارة إلى هذا النوع من الاستدلال ووافقه المحقق والجواب من وجوه أحدها أنه منع لكل أحد لا لكل فلا يستلزم إلا جواز الخطأ على كل أحد دون الجميع وثانيها أن النهي عن الشيء لا يستلزم جواز صدوره عن المكلف لجواز أن يتمتع غيره فيكون في النواهي العامة إمكان خطأ الأمة بالذات وإن امتنع لغيره بالأدلة وثالثها أنه ظاهر فلا يفيد القطع (قوله على ذلك) أي على أن إجماعاً وهو ظاهر أو على أنه لا عبرة بالخارج عن الملقوبين سيوجد من الأمة لأن الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى تقديره على القاطع إنما هو في اجتماع مجتهدي الأمة من عصر (٣٣) وكذا وجوب اتباع سبيل

المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين إلى يوم القيامة إذ لا تكليف حيثئذ ولا اتباع والذي تواتر معنى هو سلب الخطأ عن جميع من الأمة لا جميعهم إلى يوم القيامة (قوله ومبطل القاضي إلى اعتباره) أي اعتبار المقلد عامياً كان أو أصولياً أو فروعياً ولم يتعرض الشارح لهذا المذهب لعدم اعتبار العامي وأشار إلى أن المقلد المختلف في اعتباره هو الذي حصل طرفاً من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وهو لا محالة يكون أصولياً أو فروعياً فينبغي أن يكون مبيل القاضي إلى اعتبار الأصولي والفروعي جميعاً (قوله تمنع وفاتهم) أي وفاق المقلدين عامة وكذا وفاق الأصوليين والفروعيين خاصة لكثرتهم وانتشارهم

كذلك أو يخص بالصحابة وإن سلم نفايته الظهور ولا يقاوم القاطع قوله ونحوه إشارة إلى قوله لا تأكلوا أن قولوا لا تقتلوا مما وردت نهيها عاماً للأمة عن خطأ ما ولو لا جوازهم لما فاده والجواب بعد كونه منعاً لكل واحد لا لكل وعدم استلزام النهي الجواز أنه ظاهر كما مر قالوا ثانياً يدل عليه حديث معاذ وهو أنه أهل الإجماع عند ذكر الأدلة إذ سأله النبي عليه الصلاة والسلام عنه وأقره النبي صلى الله عليه وسلم فدل على أنه ليس بدليل الجواب أنه إنما لم يذكره لأنه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة يمد الرسول وتقرر المأخذ قاله (مسئلة رفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقاً واختار أن المقلد كذلك وميل القاضي إلى اعتباره وقيل يعتبر الأصولي وقيل الفروعي لما لو اعتبر لم يتصور وأيضاً المخالفة عليه حرام فغايتة مجتهد مخالف وعلم عصيانه) أقول القائلون بالإجماع أجمعوا على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الإسلام ولا بوافق من سيوجد من الأمة ولا يعلم إجماع قط والأدلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك وأما المقلد فالأكثر على أنه لا يعتبر وإن حصل طرفاً صالحاً من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وميل القاضي إلى اعتباره وقيل يعتبر الأصولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الأصولي لما لو اعتبر وفاتهم لم يتصور إجماع إذ العدة تمنع وفاتهم ولنا أيضاً أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلًا مطلقاً فغايتة أنه مجتهد يخالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتمد بمخالفته ذلك المجتهد حينئذ قطعاً مع اجتهاده وإمكان صحة نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله ما جدر قال (مسئلة المندع عما يتضمن كفرًا كالكفر عند المكفر ولا فكفره وبغيره ثالثاً يعتبر في حق نفسه فقط لئلا أن الأدلة لا تنهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي وأجيب بأمر الكافر ليس من الأمة والصبي لنفسه ولو سلم فيقبل في نفسه) أقول المجتهد المبتدع إن كانت بدعته تتضمن كفرًا كالجسمه فإن قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا تعتبر موافقته ولا مخالفته وإن لم نقل بتكفيره فهو كفيره من أصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقاً فاحشاً وأصر كالخوارج اجتاحتوا الأنفس وأخرقوا الديار وسبوا الفرار واستباحوا الفروج والأموال هل يعتبر فيه ثلاثة مذاهب أحدهما يعتبر مطلقاً ثانيها لا يعتبر مطلقاً ثالثاً يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواها لئلا الأدلة

(٥ - مختصر المتن الثاني) بخلاف المجتهدين فإن العادة لا تمنع وفاتهم وإن كانت كثرتهم أيضاً ما ليس له حد معلوم

(قوله فغايتة أنه مجتهد) خالف جمهور الشارحين على أن المراد مجتهد نشأ بعد تحقق الإجماع وخالف وعلم عصيانه لأن مخالفته الإجماع حرام فكأنه لا عبرة به فكذلك بالمقلد الذي كان مع أهل الإجماع وخالفهم فإنه يعصى اتفاقاً وهذا إنما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر وإلا فلا عصيان ولا يخفى أنه لا مدخل له على هذا التقرير لذكر العلم لأن عدم الاعتبار بذلك المجتهد ليس من جهة عصيانه بل من جهة انعقاد الإجماع وتوابعه حين لم يكن هو مجتهداً أو أيضاً ذكرنا لغاية مشعر بأن هذا المجتهد يكون مع أهل الإجماع كالمقلد إلى هذا بميل كلام الشارح لكن يشكل بأنه كيف ينفذ الإجماع بدونه حتى يعصى المخالفة اللهم إلا أن يكون إجماعهم عن قاطع فهو يعصى لمخالفة ذلك بالقاطع لا للإجماع ثم مبنى الكلام على أن المقلد المخالف يعصى اتفاقاً وهو مشكل عند من يشترط في حجة الإجماع موافقته وعلى أنه لا عبرة بالمجتهد الفاسق وسبغ (قوله واستباحوا الفروج) أي استباحوا الفروج واستباحوا الفروج

(وهو قد يقال) أضرأش على هذا الجواب وظاهره كلام على السند فوجبه أنه لا حجة لكلام الفاسق فيما له وفقاً كالكافر وهذا هو وجه كونه له لا عليه أنه يحصل له بهذا ثم لا اعتداده والاعتبار لمقالته والافتقار إلى الحكمة قد يكون عليه كما إذا أجمعوا على إباحة شيء مخالفاً لموجوبه أو حرمة (قوله بالأدلة السمعية) لأن العقلية لا تنتمض لأن الظاهرية لا يسدلون الإجماع على القطع بخطئة المخالف فإن قيل وكذا (٣٤) السمعية لأن المؤمن والأمة لا يتناول حقيقة إلا الموجودين حال نزول الآية

ووردوا الأحاديث قلنا فيلزم أن لا يعتد بمن وجد من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقاً لقوله جاري إجماع الصحابة) يعني لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح إجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لأهم قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو أجمعوا على شيء منها لزم بطلان الإجماع الأول وتعارض الإجماعين لأن الإجماع الأول يقتضي جواز الأخذ بالاجتهاد في تلك المسئلة والاجماع الثاني بغيره يقتضي وجوب الأخذ بما أجمعوا عليه وهذا يظهر أن قوله قبل تحقق إجماعهم بما لا حاجة إليه وأن هذا الإلزام متبدي بما بعد الإجماع على جواز الاجتهاد فالأول أن يقال هذا لازم بعد تحقق إجماعهم على جواز الاجتهاد فيها (قوله قد زال الشرط) أو وجد القاطع الذي هو الإجماع (قوله لاها) أي مخالفة بعض الصحابة لا تعارض معارضاً لإجماع غير الصحابة لأن القطع لا يعارض القطعي (قوله لو نذر

المذكورة لا تنتمض دونه إذ ليس من سواء كل الأمة والدليل إنما دل فيه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجماع عدم العدالة الجواب منع عليه الوصف للحكم بل إنما لم يعتبر الكافر لأنه ليس من الأمة والصبي لقصوره عن النظر والاجتهاد سلنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كما قرأوا والفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا لو قبل كان له عليه قال (مسئلة لا يختص الإجماع بالصحابة وعراً أحد رحمه الله قولاً لنا الأدلة السمعية قالوا إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على أن ما لاقطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف إجماعهم وتعارض الإجماعان وأجيب بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق إجماعهم فوجب أن يكون ذلك مشروطاً بلمد الإجماع قالوا لو اعتبر لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضى الله عنهم وأجيب بعقد الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها) أقول لا يختص الإجماع المحتج به بالصحابة بل إجماع غيرهم حجة خلافاً للظاهرية وعن أحد فيه قولان لنا أنه إجماع الأمة فوجب اعتباره بالأدلة السمعية نحو ويقع غير سبيل المؤمنين لا يجمع أمي على الخطأ قالوا أولاً لو اعتبر إجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار إجماع الصحابة ولزم تعارض الإجماعين وكلاهما باطل بيانه أنه العقد إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الأحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد والأخذ أو واحد من الطرفين أدى إليه الاجتهاد فلو أجمع غيرهم بعدم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد إجماعاً ولا الأخذ بغير ما عليه الإجماع مآدى إلى بطلان الإجماع الأول وإلى تعارض الإجماعين والجواب أن ذلك جار في إجماع الصحابة قبل تحقق إجماعهم لإجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب أن لا يجوز إجماعهم في شيء منها واللازم باطل بالاتفاق فانقض دليلكم فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطاً بعدم القاطع وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد مادام كذلك وأكثر القضايا العرفية سيما السوابب تنيد ذلك وإن لم يصرح به فإذا قلت لأشياء من الثائم بقطان فهم منه مادام قائماً وفيما ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فالحكم فلا يلزم شيء من الأمرين قالوا ثانياً لو اعتبر إجماع غيرهم لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لأنها لا تصح معارضاً للإجماع واللازم متبدي الجواب أن من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قاذحة في الإجماع فهذا منه ساقط وإنما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك إجماعاً فإنه يشترط في الإجماع أن لا يسفه خلاف مستقر والحاصل أن معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قال (مسئلة نذر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع غير ابن عباس رضى الله عنهم على العول وغير أي موسى على أن التورم ينقض الوضوء لم يكن إجماعاً قطعياً لأن الأدلة لا تتناولها والظاهر أنه حجة بعد أن يكون الراجح متمسك بالمخالف) أقول لا ينقد الإجماع مع وجود المخالف وإن قل لأن الدليل لا ينتمض إلا في كل الأمة نعم لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع من عدا ابن عباس رضى الله عنهم على العول ومن عدا أبا موسى الأشعري على أن التورم ينقض الوضوء ومن عدا أبا طلحة

المخالف) أي قل غاية القوة لم يكن اتفاق من عدا إجماعاً قطعياً بمعنى أنه لا يكفر بإحاده لكن يكون إجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور إنما هو للإجماع القطعي فإن قيل حكم العادة جار هو إذ يستعمل عادة إجماع الأكثرين من المحققين على القاطع في شرعي من غير قاطع قلنا ممنوع بل ذلك في الكل نعم هو بعيد غاية البعد وإن كان ممكناً في نفسه بأن يطلع الواحد على ما لم يطلع عليه الجماعة إذ من البعد أن يكون متمسكاً بالمخالف التناذر إجماعاً أو مساوياً

قيد لاجتهاد التابعي يضر
 به قوله وإن نشأ أى حدثه
 التابعي بل اجتهاده بعد
 اجماعهم والتابعي مهنا أهم
 من أن يكون نادراً أو كثيراً
 والمخالف المأدب في المسئلة
 السابقة أعم من أن يكون
 تابعياً أو غيره فبين المستلزمين
 عموم من وجه فعنى قوله
 لا ينعقد الاجماع أنه
 لا يكون اجماعهم اجماعاً
 قطعياً لكن يكون حجة عند
 ندرة التابعي وقوله لم يعتبر
 قوله أى قول التابعي المجتهد
 وكان أى قوله باطلا قطعاً
 على تقدير مخالفة المجتهدين
 من السجدة فوسط الأمر
 بين كان وخبره وحاصل
 الجواب منع الملازمة إن
 أريد المخالفة مطلقاً وبطلان
 اللازم إن أريد فيها اتفاقاً
 عليه (قوله تنبيه على أنه
 لا خصوصية) إشارة إلى
 دفع اعتراض الشارحين
 بأنه لا مدخل للبيعة في النظر
 والاستدلال يعنى ليس
 ذلك الخصوصية المكان بل
 لأنه قد اتفق فيها اجماع
 المحصورين الاحقين
 وقوله أراد به انحصارهم دفع
 لما ذكره العلامة من أنه
 إنما قال ذلك لئلا يرد عليه
 ما ورد على اجماع مجتهدى
 الامة من أنهم منشرون
 شرقاً وغرباً فلا يتصور
 اجماعهم ثم قال والظاهر أنه

على أن البرد لا يفسد لم يكن اجماعاً قطعياً لما ذكرنا أن الأدلة لا تنالها لكن الظاهر أنه يكون حجة لانه
 يدل ظاهر أعلى وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف المأدب راجحاً والكثيرون لم يطلعوا
 عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطاً أو عدواً كان في غاية البعد قال (مسئلة التابعي المجتهد معتبر مع
 الصحابة فإن نشأ بعد اجماعهم فعلى اقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده
 معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وأبي وائل والشعبى وابن جبير وغيرهم وعن
 أبي سلة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة فقال ابن عباس أيمد الاجلين وقلت
 أنا بالوضع فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخى وأجيب بأنهم إنما يسوغوه مع اختلافهم) قول التابعي
 المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض
 العلماء لا تمتد به وبمخالفته وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد العقاد اجماعهم فاعتباره
 وعدم اعتباره مبنى على الخلاف في اشتراط اقراض العصر فمن اشتراط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر
 لنا ما تقدم أن الأدلة لا تنالها إذ ليسوا بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان أن خالفهم باطلا
 قطعاً لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على تقديرى الموافقة والمخالفة واللازم متف
 فإن الصحابة يسوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن
 البصرى ومسروق وأبي وائل والشعبى وسعيد بن جبير وغيرهم وكأبى سلة وقد روى عنه تذاكرت
 مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس أيمد الاجلين وقلت أنا بوضع
 الحمل فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخى أى أبى سلة فأجاز اجتهاد التابعي ورجع أى على رأى الصحابي
 الجواب إنما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفتهم خطأ مطلقاً ولا نقول به بل إذا خالفهم مع اجماعهم وما
 ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم إنما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال (مسئلة اجماع
 المدينة من الصحابة والامة حجة عند مالك وقيل يحول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات
 المستمرة كالآذان والاقامة الصحيح التعميم لنا أن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء
 الاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح فإن قيل يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ولم يطلع
 عليه بعضهم قلنا العادة تقضى باطلاع الأكثر والأكثر كاف فيما تقدم واستدل بنحو أن المدينة
 طيبة تنفى خيبتها كما ينفي الكثير خبث الحديد وهو بعيد وبثنيبه عليهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل
 لادليل مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد) أقول قد اشتهر أن اجماع أهل المدينة وحدها
 من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله فقليل أقوله ذلك محمول على أن روايتهم متقدمة على
 رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالآذان والاقامة والصاع والمد
 دون غيرهما والصحيح عند المصنف هو التعميم أى القول بكونه حجة مطلقاً والأكثر على أنه ليس بحجة لنا
 أن العادة قاضية بعدم اجماع هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الاحقين بالاجتهاد إلا عن راجح
 فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وإنما اتفق فيها
 ذلك ولو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة
 غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بين خالفهم أو غائبين عن بلدتهم
 لم يعتبر ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح ومؤلف مجتهدون يتشاورون
 ويتناظرون ويتفقون فيبعد أن لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الاحقين بالاجتهاد
 احتراز عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحى وأمله غير واقفين على وجوه الأدلة من
 قول الرسول وفعله فعمل اصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فإنه لا يشك في أن أهل المدينة كانوا أعرف

لا حاجة إلى ذلك لأن الكلام مع شقين الاجماع دون مكروه وكأنه إنما تعرض له ليشتم على كل من علم

(وهو الاكثر كاف) تقرير الجواب على حاشي الشروح ان العادة تقضي باطلاع الاكثر عدداً وصحة على المتمسك بالراجح والاكثر كافت
في كون قولهم حجة وان لم يكن اجماعاً قطعياً على ما مر في مسئلة نذرة المخالف وأعرض بأن كونهم أكثر عدداً منوعاً أكثر صحة لم يتقدم
ذكره فأجيب بأن المراد كونهم أكثر صحة كاف كما أن كون أهل الاجماع أكثر عدداً كاف أو المراد أن الاكثر كاف فيما تقدم أي في
الاطلاع على الراجح ولما كان هذا في غاية الضعف مع شيء آخر وهو أن مقابل الاكثر هو الأقل وذلك لا يستلزم النذرة تكلف الشارح
المحقق غاية التكلف وجعل قوله فيما بعد إشارة إلى تميم الدليل ولما ورد عليه منع لما ذكره بناء على احتمال أن يكون الاكثر المطلع على
الراجح غيرهم ليس فيهم منهم (٣٦) أحد دفعه بأن الاحتمالات البعيدة لا تنفي للظهور (قوله بتشبيه عملهم) كذا في جميع النسخ

بذلك فإن قيل لانسلم أن العادة قاضية في اتفاق مثاهم عز راجح لانهم بعض الامة فيجوز أن يكون
متمسك غيرهم أرجح قرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد
ذلك لاطلاع الاكثر والاكثر كاف في تميم دليلنا بأن يقال إذا وجب اطلاع الاكثر امتنع أن
لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الاكثر غيرهم وما فيه أحد منهم والاحتمالات
البعيدة لا تنفي للظهور وقد استدلل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والباطل خبث فينتفي عنها وهو بعيد لأنه إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل كالفسوق
والمعاصي فيها ولا دلالة على انتفاء الخطا عما اتفق عليه أهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم
برأيهم فإنها تقدم على رواية غيرهم اتفاقاً فكذا علمهم وعقيدتهم ورأيهم يقدم على ما لغيرهم
الجواب أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلاً وإن سلم فالفرق ظاهر وهو أن الرواية ترجح بكثرة
الرواة اتفاقاً والاجتهاد لا يرجح بكثرة المجتهدين قال (مسئلة لا) سماع لا ينعقد بأهل البيت وخدم
خلافاً للشيعة ولا بالائمة لأربعة عند الاكثرين خلافاً لأحد ولا بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما عند
الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى اقتدوا بالذين من بعدى قلنا يدل
على أهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل أصحاب كالنجوم بأهيم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن
هذه الحيراء) أقول لا ينعقد الاجماع أهل البيت وخدمهم مع مخالفة غيرهم لم أو عدم الموافقة والمخالفة
خلافاً للشيعة ولا بالائمة لأربعة عند الاكثرين خلافاً لأحد ولا بأبي بكر وعمر عند الاكثرين خلافاً
لبعضهم لنا أن الأدلة لا تناوهم وقد تكرر فلم تكرر أما الشيعة فبنوا على أصلهم في العصمة
وقد قرر في الكلام فلم يتعرض له وأما الآخرون فقالوا قال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقال اقتدوا بالذين من بعدى أي بكر وعمر الجواب أهيم إنما
يدلان على أهلية الأربعة أو الاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم إنه معارض
بقوله أصحاب كالنجوم بأهيم اقتديتم اهتديتم فإنه يدل على اعتناء من اقتدى بمن خالفهم وبقوله
خذوا شطر دينكم عن هذه الحيراء والمراد المقلد قطعاً وإلا لزم كونه حجة عند مخالفتهم لم قال
(مسئلة لا) يشترط عدد التواتر عند الاكثر لما دليل السمع فلو لم يبق إلا واحد فقل حجة لمضمون
السمع وقبل لا لمعنى الاجتماع) أقول لا يشترط في حجية الاجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل
التواتر عند الاكثر لما أن دليل السمع يتناول اجماع الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة
والمسلمين وأما من استدلل بالعقل وهو أنه لو لم يكن عاقل لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر

أبى اجتهادهم واتفاقهم
وكأنه وقع في نسخة الشارح
علمهم ففسره برأيهم
وعقيدتهم وبالجملة لما كان
ظاهر قوله تمثيل لا دليل غير
مستقيم لأن التمثيل هو
القياس قيده بالخلو عن
الجامع ولما كان الجامع
ظاهراً وهو اختصاصهم
بالصفات الموجبة للتقديم
والترجيح بين الفرق بأن
لرواية ترجح بالكثرة بخلاف
الاجتهاد ووجهه أنه لما
ترجعت السكرة جاز أن ترجح
بمثل هذه الصفات المناسبة
للكثرة في افادته زيادة الظل
(قوله أو عدم الموافقة
والمخالفة) بأن علم منهم التوقف
أو عدم سماع الحكم وإلا
فيكون اجماعاً سكوتياً (قوله
وقد قرر في الكلام فلم يتعرض
له) إشارة إلى دفع ما ذكره
العلامة من أنه لا وجه لتركه
أدلة الشيعة وكأنه غفل عنه
عند الاختصار لأنه ذكر في
المشنى في مسئلة برأسها

فإن قيل لم يبنوا على العصمة بل تمسكوا بقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية وقوله
عليه الصلاة والسلام إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا أبداً كتاب الله وعترتي ونحو ذلك قلنا المراد أن عصمتهم الوثيقة هي العصمة
والا فقد سبق أنهم لا يقولون بحجية الاجماع (قوله لا على حجية قولهم) كأنه مبنى على الجمع بين الأدلة ولا فدلالتهم على الحجة ظاهرة
الهم إلا أن يقال لفظ عليكم واقتدوا مشعر بالتقليد وأما المعارضة بالحديثين فوجهها أنهما يدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابي
وبقول عائشة رضي الله عنها وإن خالف قول الخلفاء أو الشيخين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلم يلزم الحل على تقليد المقلد جمعاً بين
الأدلة فظهر أن الأولى أن يقال بدل قوله عند مخالفتها عند المخالفة ليعمل بالحدتين جميعاً إذ لا جهة للتخصيص بالآخر

(قوله فإن انتفاء حكم العادة في غيره) أي في غير عدد التواتر (ظاهر) يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق ما يدون عند التواتر لا يكون إلا من قاطع وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً بل ما يحصل العلم الضروري عند إخبارهم بأمر مشاهد كما سيجي وهو هنا ظاهر على تقرير الأمدى حيث قال من استدلل على حجية الإجماع بدلائل العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كما قام الحرمين وغيرهم فلا بد من استرداد ذلك عنده لتصور الخطأ على مزودون عدد التواتر فأما على تقرير المصنف حيث جعل الدلائل للعقل هو أن أهل الحل والعقد قد انفقوا على القطع بتخطئة المخالف والمادة تحيل انتفاءهم (٣٧) على ذلك من غير قاطع فيلزم

قطعية خطأ المخالف وقطعية ما عليه الإجماع وأنهم قد انفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع فلا اختصاص له بعدد التواتر على ما أشار إليه المصنف فيما سبق اللهم إلا أن يقال لا سلم الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى التقديم على القاطع فيما دون عدد التواتر (قوله لمضمون السمعى) يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمعى وهو عدم خلو الأمة عن قائل بالحق مطلع عليه وإن لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس بسبيل المؤمنين أو إجماع الأمة أو نحو ذلك وكما يتبع مخالفة صريح الدليل بمتبع مخالفة مضمونه وإن كان قوله يخالف على لفظ المبني للفاعل ففاعله ضمير يعود إلى عدم حجيته أو إلى عدم حجية من يخالف قول ذلك

فإن انتفاء حكم العادة في غيره ظاهر وإذا قلنا لا يشترط قلنا: يقي من المجتهدين إلا الواحد فقل قول حجة لمضمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لأن الإجماع شعر بالاجتماع ولأن الاجتماع وسبيل المسلمين هو المنفى عنه الخطأ وهو منتف منها قال (مسئلة إذا أفتى واحد وعرفوا به ولم ينكروا) واحد قبل استقرار المذاهب فاجماع أو حجة وعن الشافعى رضى الله عنه ليس إجماعاً ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائى إجماع بشرط انقراض العصر ابن أبي هريرة إن كان فتياً لا حكماً لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم للظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتدل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فروى أو قرأ أو هاب فلا إجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لأن عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائى انقراض العصر لضعف الاحتمال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم أوجب بأن القرض قبل استقرار المذاهب وأما إذا لم ينتشر فليس بحجة عند الأكثر) أقول إذا قال واحد أو جماعة قول وعرف به الباقيون ولم ينكروه أحد منهم فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً إذ لا عادة بانكاره فليكن حجة وإن كان قبله هو عند البحث عن المذاهب والظر فيها فقه اختلاف فيه والحق أنه إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعى وعن الشافعى رضى الله عنه أنه ليس إجماعاً ولا حجة وروى عنه خلافه وقال الجبائى هو إجماع بشرط انقراض العصر وقال أبو علي بن أبي هريرة إن كان القول فتياً فاجماع وإن كان حكماً فلا لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك في إفادة الاتفاق ظناً كقول ظاهر الدلالة غير قطعياً وحينئذ ينتهض دليل السمع فإنه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الأخبار فوجب السجل به احتج لمخالف وهو القائل بأنه ليس بإجماع ولا حجة بأنه يجوز أن يكون من لم ينكر إنما لم ينكر لأنه لم يجتهد بعد فلا رأى له في المسئلة أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو مخالفته لكن لما سمع خلاف رأيه روى لاحتمال رجحان ما أخذ المخالف حتى يظهر بحد منهم أو وقعه فلم يخالفه تعظيماً له أو هاب المنفى أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول أنه سكت أو لا ثم أظهر الإنكار فقيل له في ذلك فقال إنه والله لكان رجلاً مهيباً يعنى عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون إجماعاً ولا حجة الجواب أنها وإن كانت محتملة فهو خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما فى بطنها سيلاً فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نفي المغالاة في المهر أعطينا الله بقوله وآتينهم أحداً من قطاراً ويمنا عمر فقال كل أفنه من عمر حتى الخدرا في الحجال. كقول عبدة لعل

الواحد وإن خالف مضمون الدليل وإن لم يخالف صريحه وقد نوه بعضهم عن الضمير إلى ذلك القول وظاهر أنه ليس بمسقيم غيروه إلى وإن خالف وليس بسديد ولا مفيد على ما لا يخفى (قوله فاجماع أو حجة) قلل العلامة إنما ردد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجي وهذا مذهب أبي هاشم أنه حجة وليس بإجماع قطعى وهو الذى اختاره المصنف وصرح به في المنتهى (قوله وعنه خلافه) قيل أى حجة لا إجماع وقيل أى حجة وإجماع وهذا أقرب لكونه مذهباً لبعض الشافعية وقيام الدليل عليه بخلاف الأول وحينئذ ينتهض دليل السمع أى ظاهره فإن علست موافقة الساكتين كان إجماعاً وإلا كان حجة لأن الاحتمال إنما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وغير الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعى فلا يقدح الاحتمال

(قوله قال المخالف الآخر وهو القائل أنه إجماع) ولا يخفى فلو لم يرد الحجة وهذا ما قال عنه خلافة والعلامة لما فسر الآخر بالقبائل
بكونه حجة لا إجماعاً قرو الدليل بأن سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة فيكون حجة وإن لم يكن إجماعاً ولم يتنبه أن هذا بعينه ما اختاره
المصنف (قوله لتلاحق المجتهدين بعض بعضاً) (٣٨) فيه حذرة إذ لا يصح تلاحق زيد عمراً إلا أن يكون بمعنى لحق ثم هذا

التلاحق ليس بواجب بل
غايته الجواز فمر أن يلزم
عصم تحقق الإجماع (قوله
أما أن يقال) يعني اختلف
القائلون باعتراض الانقراض
في قاعدته فذهب الجمهور
إلى أنه يعتبر موافقة
للاحقين ومنه لغتهم حتى
لا يصير المسئلة إجماعية
مع مخالفتهم وذهب أحد
وجماعة إلى أنه لا يعتبر بل
قاعدته تمكن المجتهدين عن
الرجوع حتى لو انقضوا
مصرين كانت المسئلة
إجماعية لا عبرة فيها بمخالفة
الآخرين فعلى الأول أهل
الإجماع هم السابقون
واللاحقون جميعاً لكن إنما
يشترط انقراض السابقين
فقط وعلى الثاني هم
السابقون فقط فيصح
اشتراط انقراض المجتهدين
كلهم (قوله قالوا يستلزم)
تقريره ولو لم يشترط الانقراض
فإن اطلاع واحد منهم على
خبر صحيح لزم ترك العمل به
فيؤدي إلى جواز إبطال
النص والاجتهاد لجواز أن
يكون سند الإجماع هو
القياس فعلى هذا لا ترجيه
لاستبعاد وجود الخبر بل

لما قال تجددي رأى في أمهات الأولاد أنه ينبغي رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك وغير
ذلك مما توقف عليه النسخ لأنهم قال المخالف الآخر وهو القائل أنه إجماع سكوتهم دليل
ظاهر في موافقتهم فكان إجماعاً الجواب الظهور لا يكفي في كونه إجماعاً قطعياً بل في كونه حجة ونقول
به وقال الجماعي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون إجماعاً وأما بعده فيضعف
الاحتمال فيكون ظاهره في الموافقة فيكون إجماعاً والجواب ما قلنا قال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا
أنها تخالف ويبحث عنها دون الحكم فإن كلا يحكم بما يراه فيجوز ولا يخالف كما ترى في عصرنا وأيضاً
الحاكم يهاب وبوقر دون المفتي الجواب أن ذلك بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسئلة فيما قبل
استقرارها والفتيا والحكم حينئذ سواء لأن انكار الحكم انكار للفتيا واعلم أن هذا كله إذا أفتى
وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما إذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال
الأكثر لأنه يجوز أن لا قول لهم فيه أو لهم قول مخالف لم يندل بخلاف ما تقدم وأن ذلك إذا كثرت
وتكررت وكان فيما تم به البلوى ربما أفاد القطع قال (مسئلة انقراض العصر غير مشروط عند
المحققين وقال أحمد وابن فورك بشرط وقيل في السكوني وقال الإمام إن كان عن قياسك دليل
السمع واستدل بأنه يؤدي إلى عدم الإجماع للتلاحق وأجيب بأن المراد عصر المجتهدين الأولين
إذ لا مدخل لللاحق) أقول انقراض عصر المجتهدين غير مشروط في انعقاد إجماعهم وكونه حجة فإذا
انفقوا ولو حياً لم يجوز لهم ولا يعبرم مخالفتهم وعليه المحققون وقال أحمد وابن فورك بشرط وقيل
بشرط في السكوني دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان مستنده قياساً اشترطوا إلا فلا لنا أن الأدلة
السمعية عامة تناول ما انقضى عصره وما لم ينقض واستدلوا بشرط الانقراض لما حصل إجماع
لتلاحق بعض المجتهدين ببعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله الجواب أن اللاحقين إما أن
يقال لهم دخل في إجماع أو يقال لا مدخل لهم فيه فإن قلنا لهم مدخل فلا يزيد انقراض المجتهدين
مطلقاً بل انقراض المجتهدين الأولين وإن قلنا لا مدخل لهم فظاهر لأن المجتهدين هم الأولون فالشرط
انقراض عصرهم قال (قالوا يستلزم إلغاء الخبر الصحيح بتقدير اطلاع عليه قلنا بعد وبقتضيه
فلا أثر له مع القاطع كما لو انقضوا قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب
إقامة الإجماع قالوا لو لم تعتبر مخالفتهم لم تعتبر مخالفة من مات لأن الباقي كل الأمة قلنا قد التزمه
بعض والفرق أن هذا قول من وجد من الأمة فلا إجماع أقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا
بوجوه قالوا أولاً بعدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح إن اطلاع عليه وذلك يؤدي إلى إبطال النص
بالاجتهاد وأنه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجتهدين عنه بعد الفحص والاطلاع عليه من بعد
بعد جداً ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لأن القاطع دل على خلافه وهو الإجماع وإن
كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلاع عليه بعد الانقراض لجوابكم جوازنا قالوا ثانياً لو لم يشترط
الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل بيانه أنه إذا تغير اجتهاده من المجتهدين
وقد انعقد الإجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الأول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفة الإجماع
وذلك ما ادعينا الجواب لا نسلم أن اللازم باطل مطلقاً بل عند عدم الإجماع وأما معه فالمنع عن
الرجوع واجب كما قيل رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك قالوا ثالثاً لو لم يعتبر مخالفتهم إذا رجع

لاستحالة لأن الشرطية لا تقتضي ثبوت المقدم فيكونه أراد أنه محال فيجوز أن يستلزم المحال فلان
والأولى الاقتصار على منع بطلان اللازم (قوله إذا رجع) إشارة إلى أن ضمير مخالفتهم للبعض من أهل الإجماع فيكون على وفق ما سبق
دليلاً على اشتراط انقراض العصر وأن المسئلة لا تصير قطعية اجتماعية بحيث لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل الضمير للمجتهد
واللاحق في عصرهم وبطلان النص لا يوجب عدم العمل به سواء كان شياً أو من اللاحقين في عصرهم والحق ما قاله المحقق

(قوله لأنه يستلزم الخطأ)

قيل لأن القول في الدين
بلا دليل وإمارة خطأ وره
بالمع لجواز أن يوقمهم الله
تعالى لاختيار الصواب
قيل المراد جواز الخطأ لأن
القول بلا دليل قد لا يكون
حقاً واللازم باطل لأنه
يقدر في عصمة أهل
الاجماع عن الخطأ على
مائت بالدلة السمعية
واعترض بأنه إنما يلزم
جواز الخطأ لم يقع الاجماع
وأما إذا وقع فأنه سبحانه
يوقمهم لاختيار الصواب
قطعا بحيث يستحيل الخطأ
على مادلت عليه الأدلة
السمعية وأيضاً لو صح هذا
لزم أن لا يصح الاجماع عن
سند ظني لاستلزامه جواز
الخطأ (قوله فلم يكن للاجماع
قاعدة) يعني لإثبات كون
الاجماع حجة على ما صرح
به في الأصل واللازم باطل
لأن العلماء اشتغلوا بذلك
وبالنوا فيه إثباتاً ونفيًا فلا
فلا يكون عيناً وأما إذا حمل
على أنه لم يكن لنفس
الاجماع على المسئلة قاعدة
فيتعذر إبطال اللازم كما
في الانفاق على موجب
الدليل القاطع الظاهر
(قوله وبعضهم الوقوع)
فإن العلامة الضمير للجورين
دون الظاهرية وهو الموافق
لاحكام الأمدى بل للمعنى
حيث جعل الظاهرية مانعاً
للجواز

فلأن الأول انفاق كل الامة فيجر أن لا تعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الدين اجماعاً لأنه اتفاق
كل الامة واللازم إبطال الجواب أن عدم اعتبار مخالفة من مات مخلف فيه وأما من قال به فإنه يمنع
بطلان اللازم ويلتزمه وأما من لم يقل به فيمنع اللازم وتوفيق بأن القول لا يموت بموت قائله بقول
المخالف الميت قول بعضهم وجد من الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا ينضم مع مخالفته بخلاف
ما نحن فيه إذ وجد فيه قول كل الامة حين لم يوجد قول مخالفة وإذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء
فيه قول بعضهم وقول غيرهم قال (مسئلة الاجماع لا يكون إلا عن مستند لأنه يستلزم الخطأ ولا
مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة قلنا فائدة سقوط البحث وحرمة المخالفة وإيضاً فإنه
يوجب أن يكون من غير دليل ولا قائل به) أقول لا يجوز الاجماع إلا عن مستند من دليل أو إمارة
لأن عدم المستند يستلزم الخطأ ولو أجمع لاعن مستند اجتماع الامة على الخطأ ولأن اتفاق الكل لا بداع
يستحيل عادة كاجتماع على أكل طعام واحد قالوا لو كان عن مستند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن
للاجماع فائدة الجواب أولاً منع الملازمة إذ فائدة سقوط البحث وحرمة المخالفة ثانياً أنه يقتضى أنه
يجب أن يكون لاعن دليل وذلك مما لم يقل به أحد قال (مسئلة يجوز أن يجمع عن قياس ومنعت
الظاهرة الجواز وبعضهم الوقوع لما قطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كإمامة أبي بكر رضي الله عنه
وتحريم شحم الخنزير وارقة نحو الشيرج أقول قد علمت وجوب مستند للاجماع فذلك المستند هل يجوز
أن يكون قياساً الصحيح جوازه ومنعه الظاهرة فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع
لما قطع بجوازه لأن لو فرض لم يلزم منه محال لأنه لو كان كذلك كغيره من الامارات من الخبر الواحد والمتواتر
الظني الدلالة إذ لا مانع يقدر إلا كونه مظاهراً أو الظاهر الوقوع كإمامة أبي بكر رضي الله عنه أجمع عليها
بقياسها على إمامته في الصلاة فليل رضىك لأمير ديننا أفلا رضىك لأمير دينا وكتحريم شحم الخنزير
قياساً على لحمه وارقة نحو الشيرج إذا وقعت فيه فارة قياساً على السمن وكحد شارب الخمر وقد أثبتته على
بالقياس حيث قال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذا أفترى فأرى عليه حد المعتبرين وقال
عبد الرحمن هذا أحد وأقل الحد ثمانية قال [مسئلة إذا أجمع على قوانين وأحدث قول ثالث منعه لا كثر
كوطء البكر قبل منع الرد وقبل مع الارش فالرد مجازاً ثالث وكالجد مع الاخ قبل المال كله وقبل
المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات قبل تمتع وقبل في البعض فالتعميم في النفي ثالث وكالفسخ
بالعيوب الخمسة قبل بفسخها وقبل لا فالفرق ثالث وكأم مع زوج وأزوجة وأب قبل الثلث وقبل ثلث
ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل إن كان الثالث يرفع ما انفقا عليه فممنوع كالبر والجد والطهارات
والايجاز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهباً لها أن الأول مخالفة للاجماع
فمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقتل مسلم بذي ولا يصح بيع الغائب وقبل يقتل ويصح لم يمنع بقتل
ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل أحد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولاً ينفيه
وإلا امتنع القول في واقعة تتجدد وتتحقق بمسئلي الذمي والغائب قالوا يستلزم تخطئه كل فريق وهم
كل الامة قلنا الممتنع مخطئة كل الامة فيما انفقوا عليه الآخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية قلنا
ما منعنا من مختلف المذهب لو سلم فهو دليل قبل تقرر لاجماع مانع منه قالوا لو كان لا نسلك لما وقع وقد قال
ابن سيرين في مسئلة الام مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لأنها كالعيوب الخمسة فلا
مخالفة لاجماع) أقول إذا اختلف أهل المصير على قولين لا يتجاوز ونهما ثم أحدث من بعدهم قولاً
ثالثاً فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله أمثلة أحدها أن يبطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيباً فيقبل
الوطء يمنع الرد وقبل بل يردهما مع أرش القصاص وهو تفاوت قيمتها بكراً وثمناً فالقول بردهما مجازاً قول
ثالث ثانياً الجد مع الاخ قبل يرث المال كله ويوجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرماته

(قوله بالعبوب الخمسة الجنون إلخ) ليس على ما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين ههنا البرص والجذام فالمراد خمس في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجلب والعنة وخمس في جانب الزوجة الثلاثة الأول والرتق والقرن (قوله المانعون مطلقا) أي سواء رفع متفقاً عليه أم لا لم يحتاجوا فيما يرفع متفقاً عليه إلى الدليل لظهوره ومكوة مسداً عند الخصم فانصرفوا على الدليل فيما لا يرفع متفقاً عليه (قوله ويتحقق ذلك) أي ما ذكرنا من أن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل وأن الممتع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته بمسئلي أن (٤٠) المسلم لا يقتل بالذم وأن بيع العائب لا يصح فإنهم لم يقولوا بالفصل ومع ذلك فالتفصيل

والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وإنما الخلاف فيما إذا أجمعوا على قولين في مسألة إلا في مسئلتين (قوله وأما فيما لم يتفقوا عليه فلا) لأن الأدلة لم تقم على ذلك (قوله) قالوا اختاروا أم أي أهل العصر الأول على قولين فإن المسئلة إجتادهية ثم إذا أجمعوا أي أهل ذلك العصر على قول ثالث لم تبق لإجتادهية وقد تقدم في آخر مسألة التابعي المجتهد بأن تسويغ الصحابة اجتهدهم معتمداً لما كان مع اختلافهم (قوله لو لم يكن جائزاً لأنكر) لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل ولو أنكر النقل لدور الدواعي على مثله قال العلامة هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين والعبوب إنما يتم على رأي القائلين بالفصل وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون لإحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على

قول ثالث ثالثها إليه في الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها قيل تعتبر في الكل وقبل في البعض فالقول بأنها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث رابعها فسخ الكاح بالعبوب الخمسة الجنون والجلب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالعبوب دون البعض قول ثالث خامسها أم مع أب وزوج أو زوجة قيل لها الثلث من أصل المال في مسئلتين الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقى فيهما فالفرق وهو القول بأن لها الثلث في مسألة وثلث الباقي في مسألة قول ثالث والصحيح عند المصنف التفصيل فقال إن كان الثلث يرفع شيئاً متفقاً عليه فممنوع وإلا فلا فالأول كـ مسألة البكر للاتفاق على أنها لا ترد بحاجتها وكسئله الجدة للاتفاق على أنه يرث وكالنية للاتفاق على أنها تشته ط في الجملة والثاني كسئله فسوخ الكاح ببعض العبوب ومسئلة الأم لأنه واقف في كل مسألة مذمهاً لها أما أن الأول ممنوع فلا نه إذا وقع بجمعها عليه فقد - الف الإجماع فلم يجوزوا أما أن الثاني غير ممنوع فلا نه لم يخالف إجماعاً ولا مانع سواه لجاز ويوضحه مثال وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذي ولا يصح بيع العائب وقال الآخرون بقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن بينهما بالإتفاق لأنهما مسئلتان خالف في إحداها بعضاً وفي الأخرى بعضاً وإنما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقاً قالوا أو لا اتفق الأولون على عدم التفصيل في العبوب ومسئلي الأم والمحدث للقول الثالث بفصل فقد خالف الإجماع فلا يجوز الجواب لأنهم اتفقهم على عدم التفصيل لأن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل وإنما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما يقولوا بثبوته ولو امتنع لا تمتنع القول في كل واقعة تتجدد إذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسئلي الذي والله ثب قالوا ثانياً فيه تخطئه كل فريق في مسألة وفيها تخطئه كل الأمة والأدلة السميعة تنفيها الجواب أن المتن تخطئه كل الأمة فيما اتفقوا عليه وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطئه كل بعض في مسألة غيرها أخطأ فيه الآخر فلا المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مطلقاً قالوا إختلافهم دليل على أن المسئلة إجتادهية يسوغ فيها العمل بما يؤدي إليه الإجتهد فكيف يحمل ما نأما منه الجواب أن ما قلنا فيه بالنسبة ما اتفقوا على أمر يرفعه القول الثابت وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون لإجتادهية ولو سلم فهو دليل على جواز الإجتهد ما لم يتقرر لإجماع ما نفع عنه قالوا إختلافوا ثم أجمعوا وقد تقدم قالوا ثانياً لو لم يكن حائزاً لأنكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك لأنه قال للصحابة للأم ثلث ما بقى في المسئلتين وقال ابن عباس ثلث الأصل فأحدث ابن سيرين وغيره قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين في مسألة الزوج يقول ابن عباس لها ثلث الأصل وفي مسألة الزوجة يقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس ثابعي آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد ولا قل الجواب أن ذلك من قسم الجائز ولذلك لم ينكر فإنه من قبيل الفسخ بالعبوب الخمسة بما لا مخالفة فيه للإجماع قال [مسئلة] يجوز لإحداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الأكثر لقالا مخالفة لم يجوزوا أيضاً ولم يجوزوا لأنكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا مؤول فيما اتفقوا

والقولين فلم يلزم مخالفة الإجماع لم ينكر ولو سلم فلا نسلم لتوفر الدواعي بحيث يلزم النقل البتة (قوله مؤول فيما اتفقوا) والالتزام يعني أن المراد التهديد على إتباع سبيل غير ما اتفقوا عليه وليس هذا لإحداث تأويل ليكون من صور محل النزاع بل هو إلتزام تأويل من السلف لئلا يلزم مخالفة الضرورة والمتفق عليه لا أنه يرد اعتراضه بأن ههنا المؤمنين سيلاً هو استدلالهم وتأويلهم السابق فأحداث

(قوله والجواب بالمعارضة) والحل بعد تسليم السومين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما يكون بعد العلم بهما وأما بدون العلم فلا
(قوله لا في القليل) من المسائل هذا هو الظاهر من وضع التمثيل ببيع أمهات الأولاد وما ذكر في الصحيح وكثر الشارحين على أن المراد
لا في المخالف القليل فإن قيل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلي أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ماذا كان المخالف
قليلاً فإنه ليس حقيقياً عما غفل عنه الكثير وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمتنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلي مطلقاً بل إذا كان
كثيراً (قوله ثم أجمع من بعدهم على المنع منه) اعترض الأمدى بأن مذهب (٤١) على رضى الله عنه جواز بيعهن

وهو لم يزل بل عليه جميع
الشيعة وهو واحد قوله
الشافعي والجواب أن هذا
إنما يرد ولم يكن عصراً خالياً
عن مجتهد قال بجوازه وفي
شرح السنة ما يشير إلى أنه
وقع الاتفاق من على أيضاً
على عدم جواز بيعهن
(قوله وفي الصحيح أن عمر)
في نسخ المتن أن عثمان
وجهور الشارحين على أن
المراد نكاح المتعة هو أن
تسكن المرأة إلى مدة فإذا
انقضت بانت وأن قول
البغوي هو أن تحريره صار
إجماعاً على ما قل في شرح
السنة اتفق العلماء على
تحریم نكاح المتعة وهو
كالاجماع بين المسلمين
وذهب بعضهم إلى أن قوله
ثم صار إجماعاً من كلام
المصنف وقول البغوي هو
أن في الخبر الصحيح أن عثمان
كان ينهى عن المتعة وهو
بمبدأ جداً وليس يوجد
هذا في شيء من كتب
البغوي والمذكور في كتاب
الصحيح وشرح السنة أن

ولا لوم المنع في كل متجدد قالوا يأمرون بالمعروف فلنا معارض بقوله وينهى عن المنكر فلو كان
منكرأ لنهوا عنه (أقول إذا استدلل أهل العصر بدليل أو أولوا تأويله فهل لمن بعدهم إحداهما دليل
أو تأويل آخر لم يقولوا به إلا كثرون على أنه جائز وهو المختار ومنعه الأقلون هذا إذا لم ينصوا على بطلانه
وأما إذا نصوا فلا يجوز اتفاقاً لنا قول بالاجتهاد ولا تخلف فيه لاجماع لأن عدم القول ليس قولاً
بالعلم فكان جائزاً وأيضاً لو لم يكن جائزاً لأنكر لما وقع واللازم باطرد ذلك أن المتأخرين في كل
عصر لم يزلوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المتغيرة لما تقدم شاملاً ذنباً لم ينكر عليهم ولا لقل
بل يشدحون به ويمدون ذلك فضلاً قالوا أولاً وانع غير سبيل المؤمنين لأن سبيل المؤمنين ما تقدم
وهذا غيره فلا يجوز بالآية الجواب أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرتموه ولكنه مؤول أن المراد واتبوا غير
ما انفقوا عليه لا ما لم يمتنعوا له ولا لوم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وأنه باطل بالضرورة
والاتفاق وقد يفرق بأن مانع فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم هناك قالوا ثانياً قال الله تعالى يأمرون
المعروف وينهى المعروف عام لأنه مفرد على باللام فيأمرون بكل معروف فلا يكون معروفاً ولا لا معروفاً فلا
يجوز المصير إليه والجواب المعارضة بقوله وينهى عن المنكر فلو كان منكرأ لنهوا عنه بعين ما ذكرتم
واللازم متفق قال (مسئلة اتفاق العصر الثاني على أحد قول العصر الأول بعد أن استقر
خلافهم قال الأشعري وأحمد والإمام والغزالي رحمهم الله يمتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق أنه بعيد
إلا في السبيل كالاختلاف في أم الولد ثم زال وفي الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان ينهى عن المتعة
قال البغوي ثم صار إجماعاً الأشعري العادة تقضى بامتناعه وأجيب بمتنع العادة وبالوقوع قالوا
لو وقع لكان حجة فيعارض الإجماع لأن استقرار اختلافهم دليل إجماعهم على تسويغ كل
منهما وأجيب بمتنع الإجماع الأول ولو سلم فشرط بانتفاء القاطع كالمستقر خلافهم المجوز وليس
بحجة ولو كان حجة لتعارض الإجماعان وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر
خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي مخالف يوجب ذلك لأن الباقي كل الأمة الاحياء وأجيب
بالاقتسام والاكثر على خلافه الآخر لم يكن حجة لادى إلى أن تجتمع الأمة الاحياء على الخطأ والسمعى
بأباه وأجيب بالمنع والماضى ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يأت) أقول إذا اختلف أهل
العصر الأول على قوانين واتفق أهل العصر الثاني على أحدهما بعدما استقر خلافهم وقال كل بمذهب
فقد اختلف فيه فقال الأشعري وأحمد والإمام والغزالي إنه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف
فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق أنه بعيد إلا في القليل من المسائل يعنى أنه وإن بعد فلا
يتمتع مثله وقد يقع قليلاً أما بعده فلا أنه لا يكون إلا عن جلي ويبعد غفلة المخالف عنه وأما أنه قد وقع
فكذلك خلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح أن عمر كان يمنع

(٦ - مختصر المتن ثانياً)

التي صلى الله عليه وسلم ينهى عن متعة النساء رواية عن على رضى الله عنه وغيره
من الصحابة وليس فيهما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك فذهب الشارح المحقق إلى أن المراد متعة الحج وهو الحق لما ذكر في صحيح
البخاري أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعلياً رضى الله عنهم وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى علياً أهل
بهماليك بعمره وحجة قال ما كنت لأدع سنة النبي يقولوا أحيد وأن سعيد بن المسيب قال اختلف على وعثمان وهما يفتان في المتعة
فقال على ما تريد أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك على رضى الله عنه أهل بها جميعاً وقال الإمام البغوي

في شرح السنة هذا اختلاف محكي وأكثر الصحابة على جوازهما وانفقت الأمة عليه وقال أيضاً اتفقت الأمة في الحج والعمرة على جواز الأفراد والتمتع والقرآن فظهر أن الصواب أن عثمان كان ينهى على مافي المن دون عمر على مافي الشرح وكأنه اعتبر ما يروى أن عمر رضي الله عنه كان يقول ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أحرمين وأنها عن متعة الحج ومتعة النكاح وحى على خير العمل وما ذكر في شرح السنة أنه روى عن عمر النبي أيضاً لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد هذا فيه ثم وقوله متعة الحج إلى العمرة حرازة والصواب متعة العمرة إلى الحج قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج وهو أن يحرم من مسافة القصر من الحرم بالعمرة من ميقات ثم بعد الإتيان بأعمال العمرة يحرم بالحج تلك السنة من مكة بلا عود إلى ميقات (قوله ولهم) أي للبايعين (أن يفرقوا) بين التجويزين أن تجوز الأخذ بكل واحد قبل استقرار الخلاف تجوز ذمى بمعنى أن العقل يجوز أن يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز أن يكون ذلك مع تجوز (٤٢) أن يظهر بطلان أحدهما بالكلية وحقية الآخر على القطع بخلاف التجويز

عن المتعة أي متعة الحج إلى العمرة قال بغوى ثم صار إماماً أي صار جوازه مجعماً عليه قال الأشعري العادة تقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف إذ لا يزال إحدى الطائفتين تصر على مذمها الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع للمعترض لو قوعه قالوا لو وقع كان حجة لتناول الأدلة له فيتمارض الاجتماعان إجماعاً ولاء على عدم تسويغ الآخر وإجماع الأولين على تسويغ كل منهما وأنه محل عادة والجواب لا سلم الاجتماع الأول أي اتفاق الأولين على تسويغ كل منهما إذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر ولو سلم فربما أجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجتماع ملا تعارض وهذا كما لو لم يستقر خلافهم إذ في زمن الخلاف يجوزون الأخذ بكل واحد وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك تجوز ذمى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذلك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجويز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً والجوز. ن لو قوعه للمعترض لحجية قالوا أو لا لو كان حجة لتعارض الاجتماعان وقد تقدم تقريراً وجواباً قالوا ثانياً لم يحصل اتفاق الأمة لار فيه قولاً مخالفاً لأن القول لا يموت بموت صاحبه فلا إجماع الجواب أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم فإنه يجري فيه وهو حجة اتفاقاً وقد يجاب بأن ما لم يستقر عليه رأى فليس قولاً للاحد عرفاً قالوا ثالثاً لو كان حجة لكان يموت بعض الصحابة المخالفين للباقيين القائلين بقول واحد يوجب ذلك أي إجماعاً هو حجة وذلك لأن الباقيين كل الأمة الأحياء في ذلك العصر وهو المعتبر إذ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقاً الجواب الالتزام بحجية لازم وإن كان أكثر على خلافه وأما على رأى الأكثر فالجواب أن قول الباقيين قول من قد خولف في عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآخر هو القائل بحجته قالوا لو لم يكن حجة لادى إلى أن يجتمع كل الأمة الأحياء في عصر على الخطأ واللازم منتف للادلة السمعية والجواب بمنع انتهاء اللازم لأن الأحياء ليسوا كل الأمة ومن مضى من الأمة ظاهر الدخول في الأمة لأن له قولاً محققاً لا يموت بموته فإن ذلك فليدخل من لم يأت أيضاً قلنا الفرق ظاهر فإن من لم يأت لاهو متحقق لا قوله فلا عبرة به قال (مسئلة اتفاق العصر عقيب

بعد استقرار الخلاف فإنه وجودى بمعنى أن للعامل أن يعمل بهذا كما أن له أن يعمل بذلك وأن تعمل طائفة هذا وطائفة بذلك بحيث جاز ظهور بطلان العمل بأحدهما جاز الاتفاق على الطرف الآخر وحيث لم يجز لم يجز (قوله لتعارض الاجتماعات) أي الاجتماع على جواز الأخذ بكل من القولين ولا إجماع على تعيين أحدهما وتحقيق الجواب أي جواب الأخذ بكل منهما مشروط بعدم ظهور القاطع في أحدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجتماع الثاني لكونه قاطعاً (قوله قالوا ثانياً) صريح لمن أن هذا دليل ثان وإن كان ظاهره نقضاً ومتمماً لما سبق من تعارض

الاجماعين وحاصله أن اتفاق العصر الثاني ليس اتفاق كل الأمة لبقاء القول المخالف وإن لم يبقه قائله فلا يكون إجماعاً فلا يكون حجة لأن الحجة عندهم ما لا يكون له مخالف ولو نادراً والجواب أنه لو صح هذا لزم أن لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء القول المخالف وقد يدفع هذا الجواب بأنه لا قول للاحد قبل استقرار الخلاف إذ يقال عرفاً لم يقولوا بشيء بل بقوا متوقفين فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظر قبل اعتقاد حقية من الطرفين (قوله بخلاف صورة النزاع) فإنه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم أحد إذ بحث المخالف إنما كان في العصر السابق ومبنى ذلك على أن لا عبرة بالميت وأن القول يموت بموت صاحبه وإلا فالمخالف وهو القول موجود في عصرهم وإذا لم يعتبر بالميت فقد تم الالتزام والحاصل أنه إن اعتبر بالميت لم يتم الجواب وإن لم يعتبر لم يتوجه الجواب لعدم القدرح في شيء من المقدمات

(قوله وكل من اعتبر) يعني لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الاختلاف لم يكن اختلافهم إجماعاً على تجويز الأهل بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم فرعاً لمجمع عليه (قوله على حكم ما) متعلق بقوله خبراً أو دليلاً وقوله راجحاً صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ما صرح به في المتن يعني معارضاً يساويه ويكافئه وهذا لا ينافي قوله إذا لم يعملوا على وفقه لمعارض لأن معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم وإن كان مرجوحاً وكأنه أراد بدليل القياس والاجتهاد أو ما يفيد العلم القطعي فلا يتناول الخبر وقوله فيكون خطأ منصوب على أنه جواب النفي أي إذا (٤٣)

لكن دليل آخر من غير اطلاع على ذلك الخبر أو الدليل فهذا ليس إجماعاً على عدمه ليسكون خطأ (قوله وقد عملوا بغيره أي غير ذلك لدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وإن كان عملهم على وفقه فإن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعاً له إذا أخذوه منه والجواب أن السبيل الذي يحرم اتباع غيره هو ما انفقوا فيه وهذا الدليل الراجح ليس كذلك وقد يقال أيضاً إن هذا الراجح إنما يكون سبيلاً للمؤمنين إذا ساكروا وعملوا به وما قبل ذلك فهو بصدد أن يصير سبيلاً لهم وهذا التقرير يسقط ما ذكره العلامة في تقرير الدليل الثاني من أنه لو جاز عدم عليهم بالراجح لحرم عليهم تحصيل العلم به لأن عدم العلم حينئذ يكون سبيل المؤمنين واللم غيره فيحرم طلبه وتحصيله فاعتراض بأن عدم العلم ليس سبيلاً بل السبيل ما اختساره

الاختلاف إجماع وحجته وليس بعيد وأما بعد استقراره فبقل يمتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال إجماع وهي كالتى قبلها إلا أن كونها حجة أظهر لأنه لا قول لغيرهم على خلافه (أقول إذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا هم بغيرهم عقيب الاختلاف من غير أن يستقر الخلاف فإجماع وحجة وأنه ليس بعيد وأما بعد استقرار الخلاف فبقل إنه يمتنع وقيل إنه جائز والمجوزون قد اختلفوا فبقل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الإجماع انقراض العصر جوزوه وقال إنه إجماع إذا انقضى عصرهم وهذه المسئلة كالتى قبلها استدللاً وجواباً إلا أن كونها حجة منها أظهر مما قبلها لأن هنا لا قول لغيرهم بخلافها لهم وقولهم بعد ظهور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الأمة بخلاف ما قبلها فيه إذا اعتبر من خالفهم من الموقن فهم بعض الأمة قال (مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه المجوز ليس إجماعاً كالعلم بحكموا في واقعة الثاني اتبعوا غير سبيل المؤمنين) أقول هل يجوز أن لا يعلم جميع أهل العصر خبراً أو دليلاً راجحاً على حكم ما إذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لأنه اجتماع على الخطأ وأما إذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في جوازه فقال المجوز ليس بإجماع على عدمه فبكون خطأ بل عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا في واقعة فانه لا يكون قولاً بعدم الحكم فيها وقال الثاني للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين الجواب تأويله بما انفقوا فيه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه أن يكون سبيلاً قال (مسئلة المختار امتناع ارتداد كل الأمة سمعنا دلائل السمع واعتراض بأن الارتداد يخرجهم ورد أنه يصدق أن الأمة ارتدت وهو أعظم الخطأ) أقول يمتنع ارتداد كل الأمة في عصر من الأعصار سمعنا وإن جار عقلاً وقال بعضهم يجوز لنا أدلة الإجماع السمعية لأنه اجتماع على الضلالة فإن الردة ضلالة وأي ضلالة وقد اعترض عليه بأن الردة يخرجهم على أن تقناوهم تلك الأدلة لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة والجواب أنه يصدق أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام ارتدت قطعاً وهو أعظم الخطأ يمتنع قال (مسئلة مثل قول الشافعي رضي الله عنه إن دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالإجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فإن نفي الزيادة فإن أبدى مانع أو نفي شرط أو استعجاب فليس من الإجماع في شيء) أقول قد ظن بعض الناس أن قول الشافعي رحمه الله دية يهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالإجماع لأن الأمة لا تخرج عن القائل بالكل والنصف وبالملك فأكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والإجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى ولا بد في نفي الزيادة من دليل آخر فإن أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط أو عدم الأدلة فيستصحب الأصل أو غير ذلك فليس من الإجماع في شيء فلم يكن إثباته بالإجماع وهو

الإنسان من قول أو عمل (قوله قطعاً) يعني بصدق ذلك قطعاً وذلك أن الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الأمة مرتدة إلا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح لارتدت الأمة حقيقة فيلزم الإجماع على الخطأ وتحقيق ذلك أن زوال اسم الأمة عنهم لما كان بار تداهم كان متأخراً عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحده أنه صدق عليهم الاسم حقيقة فتناوهم الأدلة السمعية (قوله فيستصحب الأصل) وهو برادة الثقة وعلم وجوب الشيء ماله فقه الدليل (قوله أو غير ذلك) كدليل من فقه أو قاسم ما عداه وهذا هو الأصل

(قوله القطعي أولى) لأن الضرر في مخالفة المقطوع أكثر واحتمال الخطأ قدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد (قوله وقد اتفق) يحضر على الدليل الثاني أولاً لا يمنع عموم الظاهر وثانياً بأنه لا دلالة على وجوب العمل وثالثاً بما ذكره الشارح وهو أن المسلم أن الإجماع المنقول بخبر الآحاد يفيد الظن إذ يعد اطلاع الناقل الواحد على إجماعهم من غير أن يطلع عليه غيره فإنه أمر مشهور منطبق بجمع كثير ليس كالأخبار (قوله إنهما من قبيل الظواهر) أما الأول فلأنه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر فظني وأما الثاني أعني قوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر فلا نه خبر واحد بصيغة العموم وظهور كونه من قبيل الظاهر لم يتعرض له (قوله والمعارض مستظهر من الجانبين) قال العلامة يعني من جانبي الثاني والثالث لو جوب العمل بالإجماع المنقول بالآحاد أمّا من جهة الثاني فيمنع أن كل ظني موجب وأما من جهة المتيقن فيمنع ثبوت امتناع ثبوت الأصل بالظواهر ومثل هذا الاستظهار جار في أكثر المسائل اللهم إلا أن يقال المراد (٤٤) أن المعارض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من جانب من يشترط إقطع

في الأصول ومن لا يشترط لأنه إن شرط منع اعتباره فيه وإن لم بشرط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع تكون الكلام للعموم وما ذكره المحقق سيد وحاصله أن اشتراط إقطع في الأصول ولا اشتراطه في محل التوقف لأن أدلة الإثبات والفي ضعيفة ووجوه النع والدفع قوية هذا ولكن ظاهر كلام الأصول أن المراد بالجانبين جانباً المستدل على الإثبات والمستدل على النفي في مسألة ثبوت الإجماع بخبر الواحد قال الآمدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الأصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيد أي نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة

المدعى قال (مسئلة يجب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد) وأنكره فزالي لنا نقل الظني موجب فالقطعي أولى وأيضاً نحن نحكم بالظاهر قالوا الإثبات أصل بالظواهر فلنا التمسك الأول قانع والثاني يفتي على اشتراط القطع والمعارض مستظهر من الجانبين) أقول الإجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به الحق أنه يجب وأنكره الفزالي وبعض الخففة لنا نقل الدليل الظني الدلالة بالخبر الواحد يجب العمل به قطعاً لنقل الدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به ولنا أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك لظهوره وإفادته للظن وقد تمنع إفادة الظن لبعد اطلاعه على إجماعهم دون غيره كما نقلناه عن أحد قائلوا على هذين الدليلين أنهما من قبيل الظواهر لأنه قياس على خبر الواحد وقد أردتم إثبات أصل كل واحد من العمل بالإجماع المظنون ثبوته والأصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات والجواب إن تمسكنا بالتمسك الأول فهو قاطع لأنه إثبات له الطريق الأولى وأنه قطعي وإن تمسكنا بالثاني فلا شك أنه ظاهر فظني محتمل على أنه هل يشترط القطع في الأصول أم لا وعليه دلالة وإعتراضات مشككة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه فالقوة للمعارض لضعف الأدلة وهذا معنى قوله والمعارض مستظهر من الجانبين قل (مسئلة إنكار حكم الإجماع القطعي ثالثاً المختار وأن نحو العبادات الخمس يكفر) أقول إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر لإجماعاً وأما القطعي ففيه مذاهب أحدها كفر ثانياً ليس بكفر ثالثاً هو المختار أن نحو العبادات الخمس بما علم بالضرورة من الدين بوجوب الكفر اتفاقاً وإنما الخلاف وغيره والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فإنه مصرح به في المنتهى قال (مسئلة التمسك بالإجماع فيما لا يتوقف محتمل عليه صحيح كروية الباري موثق الشريك ولبعد الجبار في الديونية قولاً لدليل السمع) أقول لا يصح التمسك بالإجماع فيما يتوقف حجية الإجماع عليه كوجود الباري وصحة الرجالة ودلالة المعجزة لأنه دور وأما غيره فإن كان دينياً أصبح اتفاقاً كروية الباري موثق الشريك وإن كان دينياً أصبح خلافاً للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فإن له فيه قولين وذلك كالأراء والخروب لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال (ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن فالسند الأخبار عن

للمعارض من الجانبين دون المستدل (قوله هكذا فهم هذا الموضع) إنما قال ذلك لأن ظاهر كلام المن والشرح طريق وإحكام الآمدي أن في المسئلة ثلاثة مذاهب الأول التكفير مطلقاً الثاني عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الإجماع لمن كان ما علم كونه من الدين بالضرورة فأنكاره بوجوب الكفر وإلا فلا ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا بوجوب الكفر فلذا قال في المنتهى أما القطعي فيكفر به بعض وأنكره بعض والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد بما لا يختلف وهو صريح في أن إطلاقه إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث محتمل هذا فتقرر مذهبا ليس على ما ينبغي .

(قوله فالخبر) لما كان الاخبار بالخبر أشار إلى بيان مدلوله ثم تحقيق مفهومه فدلوا بقول مخصوص سيحى بيان خصوصيته إلا أن القول يطلق بالاشتراك على اللفظ وعلى المعنى الذى فى النفس كإقبال زورت فى نفسى مقالة فالخبر قد يكون لفظياً وقد يكون نفسياً وقد أطلق على الأول الصيغة تمييزاً له عن النفس الذى هو المعنى وإن كان غالب استعمال الصيغة فى المفردات وتوهم بعض الشارحين أن المراد أن الخبر اسم القول له صيغة ومعنى مخصوصان والحق ما ذكره المحقق وهو الموافق للأصل (قوله ويجاب عنه) لاختفاء الجواب عن هذا الاعتراض وعن أصل الاستدلال أما الأول فلأن ضرورة تصور ما أو تصديق ما لا تنافى كسبية التصديق بكون هذا التصور أو التصديق ضرورياً لتأثير محل الضرورة أو لا اكتساب وأما الثانى فلأنه مبنى على كونه تصور هذا الخبر بحقيقته ضرورياً وكون مطلق الخبر ذا ياله لا جرحياً وكلاهما ممنوع وإنما احتاج الشارح إلى زيادة التحقيق والتدقيق ليكون على محاذة ما فى المتن أما الأول فحاصل كلامه فيه أن الضرورى هو حصول العلم بما به الخبر والاستدلال كيفية له هو كونه هذا العلم ضرورياً ولا منافاة وإنما المناقاة أن يكون الحصول ضرورة ثم يستدل عليه نفسه فضمير كونه وحصوله للعلم ولم يتعرض لمقتضى العلم أعنى ماهية الخبر ليعلم البيان (٤٥) كل ضرورى يستدل على ضروريته

وزعم العلامة أنه أو دلل البيان
فى العلم ليقاس عليه الخبر
وبعضهم أن ضمير كونه
وحصوله للخبر يعنى أن
الضرورى هو حصول
الخبر والاستدلال هو العلم
بكونه ضرورياً وأما الثانى
فقد اختلف كلامهم فيه
جداً فنردد الشارح العلامة
واللفظ لجمله تارة لا بتصوره
بالباء الجارة أى يحصل
ضرورة غير مقرون بتصوره
ولا بتقدم تصوره وتارة
ولا يتصوره على لفظ
المضارع وحيث قد غلب
بعض النسخ أو تقدم تصوره
على لفظ المصدر المنسوب
عطفاً على الضمير المنسوب
فى يتصوره وفى البعض أو
يتقدم تصوره على لفظ
المضارع عطفاً على المنفى
أى لا يتقدم تصوره

طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقبل لا يحد لغيره وقبل لأنه ضرورى من وجهين
الأول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالإطلاق أولى والاستدلال على أن العلم ضرورى لا ينافى
كونه ضرورياً بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة فورد بأنه يحصل ضرورة ولا يتصوره أو يتقدم
تصوره والمعلوم ضرورة بثبوتها أو نفيها وثبوتها غير تصورها الثانى التفرقة بينه وبين غيره ضرورة
وقد تقدم مثله حال المقاضى والمعتزلة الخبر للكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعتراض بأنه يستلزم
اجتماعهما وهو محال لاسيما فى خبر الله أجاب القاضى بصحة دخوله لغيره فورد أن الصدق الموافق للخبر
والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقبل التصديق أو التكذيب فيرد الدور وأن
الحد يأتى أو واجب بأن المراد قول أحدهما أو قربها قول أبقى الحسين كلام بقيد بنفسه لسببه قال
بنفسه ليخرج فهو قائم لأن الكلمة عنده كلام هو تفيد لسببه مع الموضوع ويرد عليه باب قم ونحوه
فإنه كلام بقيد بنفسه لسببه إما لأن القيام منسوب وإما لأن الطالب منسوب والأول الكلام المحكوم
فيه بنفسه خارجية ويعنى الخارج عن كلام النفس فنحو طاعت القيام حكم بنفسه لما خارجى
بخلاف قم ويسمى غير الخبر إنشاء وتنبياً ومنه الأمر والنهى والاستفهام والنفى والترجى والقسم
والنداء) أقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل
ثم إن الثلاثة تشترك فى السند والمتن فالتن ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهى وعلم وخاص ومجمل ومبين
ومعطوف ومفهوم ونحوها والسند هو الإخبار عن طريق المتن من خواص أو آحاد مقبول أو مردود
ولاشك أن الطريق إلى الثبوت مقدم عليه طبعاً فقدمه وضماً فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال
للصيغة وهو قسم من الكلام اللسانى والدعوى وهو قسم من الكلام النفسانى ثم اختلف فى تهديده فقبل
لا يحد لغيره وقد تقدم مثله فى العلم وقبل لأنه ضرورى من وجهين أحدهما أن كل أحد يعرف أنه
موجود وهذا خبر خاص وإذا كان الخبر المقيد ضرورياً فالخبر المطلق الذى هو جزؤه أولى أن يكون
ضرورياً وربما يقال الاستدلال على كونه ضرورياً ينافى كونه ضرورياً لأن الضرورى لا يقبل
الاستدلال ويجاب عنه بأن كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه

وجعل حاصل المعنى أنه إن أريد أن كل أحد يتصوره بالضرورة هذا الخبر الخاص فمنوع وإن أريد أنه يعلم بالضرورة حصوله
فغير مفيد إذ لا يلزم من حصول أمر تصوره ولا تقدم تصوره ثم استشعر سؤاله هو أنه إذا لم يكن المعلوم بالضرورة هو تصور هذه
القضية لما هو فأجاب بأنه ثبوت القضية أو نفيها وثبوتها غير تصورها قال فى المنتهى ولذلك يقام الدليل على ثبوتها لا على تصورها وأما
تقريرات الشروح الاخر فنها أن الخبر الخاص يجوز أن يحصل ضرورة ولا يكون تصوره متقدماً ومنها أن العلم بالخبر الخاص لا يتوقف
على العلم بحقيقة مطلق الخبر بل على العلم بحصوله ويجوز أن يعلم حصوله ولا يكون متصوراً بحقيقته إذ لا يلزم من العلم بحصول أمر
تصور ذلك الأمر بحقيقته أو تقدم تصوره على العلم بثبوت المعلوم ضرورة من القضية التجريبية ثبوت نسبة خبرية أو نفيها وثبوت تلك
النسبة ونفيها غير تصور حقيقتها ومنها أن الذى علم الضرورة حصول الخبر الخاص لا يتصور ولا يلزم من حصول شئ تصوره أو تقدم
تصوره ثم استشعر أن العلم بحصول الخبر تصوره فأجاب بأن المراد بحصول الخبر ثبوت النسبة أو نفيها وكل واحد منهما غير التصور

فانحصر في أن كون حصول الخبر غير تصوره لا ينفى كون العلم بحصول الخبر نفس تصوره وهذا لا يمكن نفيه ولما كان حال الشرح ما ترى حاول المحقق تقريره على وجه يلاحظ فيه جانب اللفظ ويحافظ على فوائده المقدمات وحاصله لإثبات التباين بين حصول الخبر وتصوره وأن الضروري هو الحصول دون التصور والمتنازع هو التصور دون الحصول على وفق ما سبق في العلم إلا أنه جعل هنا تقدم التصور على الحصول دليل الانفكاك باعتبار انطاف أو بتقدم على التني أعي لا يتصوره وانت خبير بأنه لا وجه حينئذ لذكر التقدم بل ينبغي أن يقال أو بتصوره ولا يحصل كما قال يجوز أن يحصل ولا يتصور ولو جعله عطفاً على المنفى أعني بتصوره ليكون المعنى يجوز أن يحصل أمر من غير أن يتحقق تصوره أو تقدم تصوره لكان موافقاً لما سبق وإنما جعل النسبة التامة التي في القضية ماهية الخبر لكونها الجزء الأخير الذي لا تنفك عنها الماهية وكونها العمدة فيما يرجع إلى الخبر من الإيجاب والسلب والصدق والكذب ونحو ذلك وقوله نسبة الوجود إليه أي إلى كل واحد ممن يعلم أنه موجود إشارة إلى مضمون الخبر الذي ادعى الاستدلال أنه ضروري وقوله وهو غير تصور النسبة تفسير لقوله في المتن وثبوتها غير تصورها ولهذا يجعل الضمير عائداً إلى نسبة الوجود إليه إثباتاً وتذكيراً بالنظر إلى الخبر أو إلى كون النسبة في معنى الإثبات لكن المقصود أن العلم بهذه النسبة غير تصورها وإلا فلا خفاء في أن نفس النسبة والثبوت غير التصور فصار الحاصل أن الضروري هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وإنما قال في المتن والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها ليعلم علم كل أحد بأنه موجود وأنه ليس بمعدوم إلا أن الشارح اقتصر على ذكر الإثبات لأنه المذكور في الاستدلال كما اقتصر المصنف عليه في قوله لثبوتها (٤٦) غير تصورها بقي هنا بحث وهو أن عطف قوله وقد يتقدم تصوره حصوله على

والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فإنه يمتنع أن يكون حاصلًا بالضرورة والاستدلال لتأنيهاً والجواب أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره إذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل وإذا ثبت التباين فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود إليه إثباتاً وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية ثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بأقسامه ونحو ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولو لا العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم وهو أن المتميز حصول النسبة لا تصور ما فيلزم كون الحصول ضرورياً دون التصور فهذا محل صحيح وإن كان ظاهر كلامه يوم أنه ظن أن قد أورد هذا السؤال في العلم وأجاب عنه كما فعل في المتن وأما قائلون بتعديده فقد اختلفوا فيه فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعتراض عليه بأن الواو

قوله قد يحصل ولا يتصور يقتضي أن يكون له دخل في عدم استلزام حصول أمر تصوره ليس كذلك بل هو إنما يفيد عدم استلزام تصور أمر حصوله تحقيقاً لكمال التباين بالانفكاك من الجانبين فينبغي أن يجعل عطفاً على لا يلزم لينأمل هذا غاية ما ييسر لي من تقرير هذا

المقام ومن الغرائب ما وقع لبعض الناظرين في هذا الشرح أن قوله والمعلوم ضرورة نسبة الوجود للجمع أي الوجود الخارجى إليه أي الخبر وهذا الوجود غير تصور النسبة لكونها عبارة عن الوجود الذهني (قوله ثانيهما التفرقة) وحاصله أننا نميز بالضرورة بين الخبر وبين غيره من أقسام الغلب والإشادات الغير الطلية وهذا يستلزم أن تكون تصورات هذه الأمور ضرورية وجوابه المنع فإن غاية ما ذكرتم بداهة التصديق بأن هذا مغاير لذلك وهو لا يستدعي تصور أنها بمقتضاها وهذا ما قال في المتن لو كان العلم غير ضروري ما فرق بينه وبين غيره ضرورة ثم قال ورد بالمنع فلا يلزم من الفرق بين أمرين ضرورة تصورهما ضرورة ثم قال في بحث الخبر الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله إشارة إلى ما ذكر في العلم ولما لم يذكر في المختصر هذا الدليل الثاني في بحث العلم حل جمهور الشارحين كلامه في هذا المقام من المختصر على أنه غفل نظر أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب في العلم كما في المتن وذهب بعضهم إلى أنه إشارة إلى ما ذكر في جواب الاستدلال السابق من أن العلم بحصول أمر لا يتوقف على تصور حقيقته فهنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على تصوراتها فاستحسنه المحقق إلا أنه جعل ناظر إلى ما ذكر من أن المعلوم ضرورة حصول النسبة لا تصورها وكل أحد يميز بين حصول النسبة الخبرية وبين حصول النسبة الطلية وهو غير تصورها فيكون اللازم أن حصولها ضروري والمتنازع تصورها وانت خبير بأن المنصف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول المعنى فينبغي على أن العلم بحصولها غير تصورها (قوله وأما القائلون بتعديده) أي افتقار مفهوم الخبر إلى التعريف لظهور أن ليس النزاع في لفظ الخبر للقطع بأن وضع الالفاظ للبعث عما لا يعرف بالضرورة ل تعريف وتعليم من أهل اللغة (قوله فقال القاضي) الظاهر على ما عرف من دأبه في هذا الكتاب أنه القاضي أبو بكر لكن صرح الأمدى وجمهور الشارحين بأنه القاضي عبد الجبار وهو من المعتزلة

(قوله فيلزم الصدق والكذب معا) إشارة إلى الاعتراض الأول وهو لزوم اجتماع وصف الصدق والكذب معاً في كل خبر مع أنها متقابلان صرح بذلك الآمدى ومبناه على أن معنى كون الوار للجمع أهما للمعية أي المقارنة في الزمان وقد عرفت أن معناه الجمع المطلق ولا يلزم سوى أن يدخل الصدق والكذب في الجملة مجتمعين أو متفرقين وهذا أيضاً باطل لأن من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب ولو أريد هذا المعنى لم يصح الحكم باستحالة واستلزامه أن لا يوجد خبر أصلاً وأما قوله لاسيما في خبر الله تعالى فعنده على أن احتمال المتباين إذا كان أحدهما لازماً أشد امتناعاً وأظهر استحالة عما إذا كان كل منهما مفارقاً لكن الشارح جعله اعتراضاً على حدة لوروده سواء كان أريد بالواروالمعية أو مطلق الجمعية وفيه إشارة إلى أن الاعتراض الأول ليس بوارد لأن الوارو لا تفيد سوى احتمال الخبر الصدق والكذب ودخول كل منهما فيه على ما سبق في بحث الوارو ولهذا سكت عن ذلك وأورد جواب القاضي عن الاخبار التي تبين فيها الصدق أو الكذب وأما تفسيره بأنه لو قيل صدق أو كذب بخطأ فليس معناه أن الوارو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراضان وإلا لما احتيج إلى اعتبار اللغة إذ لا يخرج عنهما بحسب العقل أيضاً بل معناه التعميم وإفادة أنه لا يتحقق الفائل سواء قال صدق الخبر أو قال كذب المخبر وفي هذا تنبيه على أن الوارو ليس للبيعة إلا لكان المناسب صدق أو كذب معاً (قوله لكن يرد عليه) أي على القاضي أن الصدق الخبر الموافق للخبر به والمذكور في المتن أن الصدق الموافق للخبر ولما كان ظاهره فاسد أسجل الشارح الخبر بمعنى المخبر به وقدره موصوفاً بخذوفا هو الخبر ليكون ورود الدور ظاهرراً ومبناه على أن الصدق بمعنى الصادق وإلا لكان المناسب أن يفسر بالموافقة للمخبر به لكن المذكور في تعريف الخبر هو الصدق بالمعنى المصدري وليس بتوقف معرفته على معرفة الصادق بل بالعكس وأما ما قبل إن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به فتفسير لمعناه المصدري لكن لا يلزم الدور ولأن الخبر هنا بمعنى الإخبار إما من المبنى للفاعل ليكون تفسير الصدق التكلم أو المبنى للفعول فيكون تفسير الصدق الكلام (٤٧) وما يقال إن معرفة المخبر به والاخبار تتوقف على معرفة الخبر

الذي هو الكلام وحيث لا يلزم الدور فمنوع إذ لا معنى للاخبار سوى الاعلام بالنسبة التي لها خارج هذا ولكن الجمهور على أن لزوم الدور ظاهر لا جواب عنه إلا ما تكلف بعضهم من أن المراد دخول لفظ

للجمع فيلزم الصدق والكذب معاً وفيه ذلك محال فيلزم ألا يوجد خبر وأيضاً فيرد كلام الله سواء أريد الاجتماع أو الكافي بالاحتمال لأنه لا يمتثل الكذب وأجاب القاضي بأن المراد دخوله لغة أي لو قيل فيه صدق أو كذب لم بخطأ لغة وكل خبر كذلك وإن امتنع صدق البعض أو كذب بعضه عقلاً فاندفع ذلك لكن يرد عليه أن الصدق لغة الخبر الموافق للخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به وهذا عرفهما أهل اللغة فهما لا يفرقان إلا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاء المصنف وقال لا جواب عنه وله أن يمنع أنهما لا يعرفان إلا به بل هما ضروريان أو هما المطابق نفيه لمتانته وخلافه وإمكان ذكره في تعريفهما لا يضر إذ يمكن في كل خاصة اللهم إلا أن يقصد الزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال

الصدق والكذب أو دخول الصدق والكذب اللغويين والمذكور تفسير الاصطلاحيين وفساد ذلك واضح وبمضمون من أن ماهية الخبر واضحة عند العقل والمذكور في معرض التعريف تمييز لها وتعيين من حيث أهما مدلول للفظ الخبر وهذا أيضاً فاسد لأن الكلام مع من يحمل ماهيته كسلبية والمذكور تعريفاً حدياً أو رسمياً وأما الشارح المحقق فقد أشار إلى الجواب أن القاضي أن يمنع توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر بل هما ضروريان أو كسبيان مفترقان بحيث لا يتوقف على معرفة الخبر بأن يقال الصدق هو الكلام الذي يكون نفسه أي لسببه التي في النفس مطابق لتعلق ذلك النفس أي للنسبة التي في الواقع بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين والكذب بخلافه بأن تكون احداً ثبوتية والآخرى سلبية فقد جعل المتعلق ههنا عبارة عن النسبة في نفس الامر وفيما سبق عن الطرفين فإن قيل فقد يفسر الصدق بالخبر المطابق والكذب بالخبر الغير المطابق قلنا مجرد ذكر الخبر في تعريفهما لا يوجب توقف معرفتهما على معرفته كما يقال الضاحك إنسان له الحالة الخاصة والاسود جسم له الكيفية المخصوصة بناء على الاختصاص في نفس الامر وإن كان المفهوم أعم مستثنياً معرفته عن معرفة المعروض ثم أشار إلى دفع المنع بأن مقصود المعترض الزام القاضي والمعتزلة حيث عرفوا الخبر عما يدخله الصدق والكذب لغة بمعنى أنه يصح ذلك فيه ولا يخفاء في أن صحة اتصافه بالصدق والكذب بحسب اللغة إنما يكون بالمعنى الذي يعرفه أهل اللغة وتعرفهما به فيلزم أن يكون مرادهم الصدق الخبر الموافق ويلزم الدور ويكون ورود الدور عليهم مبنيّاً على إرادتهم دخول الصدق والكذب لغة إذ لو لا ذلك لجزأن يدعى كونهما ضروريين أو مفسرين بالمطابق نفيه لمتانته وخلافه ولما كان في ذلك من الخفاء قال فتأمل وحيث يتدفع ما ذكره الشارحون من أنه لا معنى لهذا التعريف بل هو اعتراض برأسه وارد البته كما ذكر في المتن وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن ضمير الزامهم لأهل اللغة وضمير عرفوه لكل من الصدق والكذب وذلك إشارة إلى الخبر الموافق بالمخالف وفساده لا يخفى على الفطن

(قول وربما عدل) الظاهر أن القول حين يدخله الصدق إلى يدخله الكذب إلا أنه ذكر الاحتمال لعدم تفاوت المعنى ولو كان
 الاحتمال وأو دون الواو دفع لا اعتراض لوروم الاجتماع ومخرج ما يلزم صدقه أو كذبه من الأخبار وقوله ذلك إشارة إلى لووم الدور
 وقوله لا ينفعه عليه لبعضهم وخبر أنهما للصدق والتكذيب وجه توسيع الدائرة أن الدور كان مرتبة فصار مرتبتين إن أراد بالصدق
 الحكم بصدق الكلام وبثلاث مراتب إن أراد الحكم بصدق الكلام لأنه يتوقف على صدق الكلام وهو على الخبر كما مر وقد عرفت
 ما عليه من الكلام (قوله قيل بل الحكم) اضراب عما ذكر من أنه لم يفعل إلا توسيع الدائرة يعني أنه زاد على التوسيع إن عرف
 الخبر بنفسه لأن الحكم هو الاخبار فعنى التصديق الاخبار بالصدق فن جهة اشتباه على الصدق يكون دورياً بما فوق الواحد ومبناه
 هل أن الخبر نفس الاخبار وفيه ما لا يخفى (قوله وأقربها) المشهور من قول أبي الحسين على ما ذكره الأمدى وغيره أن الخبر
 كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر إثباتاً أو نفيًا ومعنى الإثبات والنفي إيقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور ولا يخفاء في
 أنه لا يرد عليه مثل قم يا زيد لأنه لا يفيد إثبات القيام لزيد وليس يدل بنفسه وبحسب وضعه على إثبات الطلب للتكلم وغاية ما توهم من
 الاعتراض عليه أنه يتناول المركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية أو سلبية مثل الغلام الذي لزيد أو ليس لزيد ومثل إن زيداً
 قائم أو ليس بقائم بفتح أن والجواب (٤٨) أنا لا نسلم أنها تفيد إثبات النسبة أو نفيها بل إنما تفيد الإشارة إلى نسبة

مثبتة أو منفية والحاصل
 أن معنى إضافة النسبة إثباتاً
 أو نفيًا إضافة التصديق
 بالنسبة وهذه إنما تفيد
 تصور ما وأما نحو قائم في
 زيد قائم وإن أفاد نسبة القيام
 إلى خبر زيد إثباتاً لكن
 لا بنفسه وبحسب الوضع
 بل بواسطة الموضوع الذي
 هو زيد ولهذا قال فيها
 سبق أن نحو حيوان طاق
 وقائم في زيد قائم لم يوضع
 لإفادة النسبة ثم المشهور
 أن الكلام عنده هو المنتظم
 من الموقوف المسموعة المتبينة
 واحتمل بالمسموعة هن

فورد بالفاء فخرج وروده على إرادة صحتهما لغة فأمل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق
 والكذب فقال يحتمل التصديق أو التكذيب هرأ من ذلك ولا ينفعه إذ يرد عليه أنها الحكم بالصدق
 والتكذب فافعل إلا أن توسع الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد أن عرفه بنفسه ويرد سؤال آخر وهو
 أن الحد للإيضاح وهو ية في أو قائم للترديد وأنه يرجب الاجام والجواب أن المراد بأو ليس هو أن
 أحدهما واقع ولا لعله فيأق الاجام بل قبوله لأحدهما فأيهما وقع فهو الخبر ولا إيهام فيه وأقرب
 الحدود قول أبي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وإنما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فانه كلام عنده
 فإنة حرف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المتبعة المتواضع عليها وهو يشتمل الكلمة وغيرها وهي
 قائم ضارب وعالم بما يتناول نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه
 من أقسام الطلب فإنه كلام بالأصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضمنية لأنها جملة نامة نسبة
 ما بأحد اعتبارين إما لأن القيام منسوب إلى زيد لأن المطلوب هو القيام المنسوب إلى زيد لا مطلق
 القيام ضرورة وإما لأن الطلب منسوب إلى القائل لأنه يدل على طلب منسوب إليه دون مطلق الطلب
 ولأن الحسين أن يقول أودت بإفادة النسبة أن يعلم منه وقوع نسبة وبفسه أن يكون هو مدلوله الذي
 وضع له لأن يلزم خلا وقد حرج بالثاني في المعتمد مخرج نحو قائم إما باعتبار نسبة القيام إلى زيد فإذا لم يعلم
 منه وقوعها وإما باعتبار نسبة الطلب إلى القائل فلا تعلق ومؤداه الطلب ثم ذكر أن الأولى في تحديده
 أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول

المكتوبة وبالمستبينة عن أصوات الطيور فيشمل من الكلمة ما لا يكون على حرف واحد ويخرج الكلام الذي يكون عليه
 على حرف مثل قولهم إلا أن يراد أعم من المفروضة والمقدرة ولما لم تكن المكتوبة حروفاً حقيقة وكان إطلاق الكلام على
 المجل بعبارة ترك المحقق قيد المسموعة وزاد قيد المتواضع عليها احترازاً عن المبهلات (قوله بما يتناول نحوه) إشارة إلى أن خبر هي
 ليس عامداً إلى الكلمة ولا إلى قائم بتأويل اللفظة على ما توهم بل إلى المشتقات المتشكلة المدلول عليها بقوله نحو قائم (قوله أن يعلم منه
 وقوع النسبة) قد ذكر عبد القاهر وغيره أن دلالة الخبر على وقوع النسبة وإنما يدل على حكم الخبر بالوقوع واستدلوا على ذلك
 بوجوه كثيرة فتوهم منه بعضهم أن مدلول اللفظ ومفهومه هو حكم الخبر بوقوع النسبة لأنفس الوقوع والا وقوع بالنظر
 إلى اللفظ على السواء وهذا غلط وإنما مدلول اللفظ وقوع النسبة والإخبار اعلام بذلك وعدم لوقوع احتمال عقلي بناء على أن مفهوم
 اللفظ وما يحصل منه في العقل لا يلزم أن يكون ثابتاً في نفس الأمر وقد حققنا ذلك في غارح النخيل (قوله الكلام المحكوم فيه
 بنسبة خارجية) لا يخفى أن للكلام المنطقي ذكرًا نفسياً هي نسبة قائمة بالنفس فإن كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانفاد وإن كان
 مع دلالة واستعار بأن لها شتملاً خارجياً غير مدلول الخبر أولاً وبالذات هي النسبة النفسية وثانياً وبالعرض هي النسبة الخارجية على
 ما هو عند من أن النسبة موجودة في الأفعال والأفعال موجودة في الكتابة والكتابة تدل على العبارة

والعبارة على ما في الذهن وما في الذهن على ما في العين فبالنظر إلى الأول وصف الكلام النفسي بأنه المدلول عليه باللفظ وبالنظر إلى الثاني جعل الخبر محكوماً فيه بنسبة خارجية وأما جعل المدلول عليه مرفوعاً صفة لما هو خارج فتكلف لا حاجة إليه ولذا قال غيره الخبر مالا يشعر بأن لمدلوله متعلماً خارجياً فدل ذلك على أن الخبر مدلوله النسبة النفسية لكنه يشعر بأن لها متعلماً واقفاً في الخارج وقال أيضاً أن مدلول الأمر هو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقاً واقفاً في الخارج فدل على أن مدلول الخبر ذلك مع اشعار بأن له متعلقاً واقفاً في الخارج ومبناه على ما سبق أن مدلول الخبر هو الصدق وإنما احتمال الكذب احتمال عقلي وكذا في قوله بخلاف طلبت القيام الخ إشارة إلى النسبة النفسية ونسبة الطلب إلى المتكلم إلى الخارجية وله مطابق خارجي إلى أن مدلول الخبر هو الصدق فقط ثم معنى وجود النسبة أن مع قطع النظر عما في النفس يكثر بين الطرفين نسبة بأن هذا ذلك أو ليس ذلك فإن طابعتا النسبة النفسية بأن يكرنا ثبوتين أو سلبين الصدق وإلا فكذب وليس المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج وهو ظاهر وإنما منسوبة إلى الأمور الموجودة في الخارج إذ لا يستقيم في مثل اجتماع الضدين (٤٩) محال وشريك الصانع معدوم إلى غير ذلك (قوله)

ويسميه المصنف إشارة إلى أن تسمية جميع أقسام غير الخبر بالثبوتية غير متعارف وكذا ما نسب إلى المنطقيين من تخصيص الإنشاء بما لا يدل على الطلب، الإنشاء في كلامهم وأما عند المنطقيين والثناء من أقسام الطلب في علم المعاني ومبناه على أن الثبوتية أظهر طلب الثبوت على سبيل المحبة والثناء طلب إقبال وما ذكر في الكشف من أنه النداء صوت يهتف به الإنسان فالمراد به صيغة النداء وتحقيق هذه المباحث موضع علم العربية (قوله) أما الملازمة قد يفرض على الوجه الأول يمنع ورود المغير وعلى الثاني يمنع

عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لأن مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقاً واقفاً في الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لأنه يدل على الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم وله مطابق خارجي هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر مالا يشعر بأن لمدلوله متعلماً خارجياً ويسميه المصنف تفتيحاً وإنشاء ويندرج فيه الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والقسم والثناء والمنطقيون يقسمونه إلى ما يدل على الطلب لذاته إما للفهم وهو الاستفهام وإما لغيره وهو الأمر والنهي وإلى غيره ويخصون التثنية والإنشاء بالآخر منهما ويمدون منه التثنية والتعجب والقسم والثناء وبعضهم يمد التثنية والثناء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا قال (والصحيح أن نحو بعت واشتريت وطلعت التي بقصد بها الوقوع لإنشاء لأنها لا خارج لها ولأنها لا تقبل صدقاً ولا كذباً ولو كان خبراً لكان ماضياً ولم يقبل التعليق ولأنها تقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقك سئل) أقول بعد ذكر الإخبار والإنشاء أعقبهما ما اختلف في كونه لإنشاء أو إخباراً وهي صيغة المقود نحو بعت واشتريت وطلعت وأخفت ولا شك أنه في اللغة إخبار وفي الشرع تستعمل إخباراً وإنما النزاع فيها إذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح أنها إنشاء لصدق حد الإنشاء عليها وهو أنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فإن بعت لا تدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع، وأيضاً لا يوجد فيه خاصة الإخبار وهو احتمال الصدق والكذب إذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعاً وأيضاً لو كان خبراً لكان ماضياً واللازم متفأً أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولأنه لو كان مستقبلاً لم يقع كالمصرح به وأما انتفاء اللازم فلا لأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق لأنه توقيف أمر على أمر وإنما يصور فيما لم يقع مد له لكنه يقبله إجماعاً وأيضاً فانا نقطع الفرق بينه خبر أو إنشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقك سئل فإن أراد الإخبار لم يقع طلاق آخر وإن أراد الإنشاء وقع قوله للرجعية احتراز به عن البائنة فإنه لا يقع وإن أراد الإنشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للقول فائدة واعلم أن الذي قال بأنه إخبار لم يقل له إخبار عن

(٧ - مختصر المنتهى ثاني) (لزم الاستقبال على تقدير عدم المضي لاحتمال الحال ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يفريه إلى غير الإنشاء وعلى أنه ليس خبراً في معنى الحال فالأولى أن بين الملازمة بأنه لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه إنشاء أو خبر ماضٍ (قوله واعلم) تقرير لكلام المخالف بحيثية تدفع عنه الوجوه المذكورة أما الأولان فلا لنا لاسلم صدق حد الإنشاء وإنشاء خاصة الإخبار وإنما يكون ذلك لو لم يجعل إخباراً عما في الذهن نعم غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا ولا يتحمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ وأما الثالث فلا لأنه ماضٍ بمعنى أنه ثبت في ذهنه تعليق الطلاق فالتعليق للتعليق بالتحقيق هو ما في الذهن واللفظ إخبار عنه وإعلام به وأما الرابع فلا قطع بالفرق المذكور إنما هو في الإخبار عما في الخارج وأما الفرق بين الإنشاء والإخبار عما في الذهن فدقيق جداً وتحقيقه أن الإنشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والإخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الإيقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فإن قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفس الذي هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التي هي الضد قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الإضافة إلى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث أنها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من حيث هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة في النفس .

(قوله والثاني فهما) أي في المطابق واللامطابق وهو المطابق الذي ليس مع اعتقاد المطابقة سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة أو غالياً من مطلق الاعتقاد واللامطابق الذي ليس مع اعتقاد اللامطابقة سواء كان مع اعتقاد المطابقة أو مجرداً عن الاعتقاد وبهذا يظهر أن أقسام الخبر ستة واحد صدق وواحد كذب وأربعة واسطة (قوله وقد صرحوا بنفي الكذب عنه) هي أن هذه المقدمة مطوية لظهورها فيندفع ما ذكره العلامة من أنه لا وجه لترك قوله فلا يكون صدقاً على الحصر وكأنه سقط من القلم شيء كما قال في المنتهى فلا يكون الثاني كذاً لا تنقذه ولا صدقاً لأنهم لا يعتقدونه فإن قيل لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق قلنا المراد أنهم لم يقصدوا بقولهم أم به جنة أم صدق ولم يعدوا بالجنة عن الصدق فلا استدلال بعدم اعتقادهم الصدق ليس على عدم الصدق بل على عدم إرادتهم الصدق وهم عقلاء من أهل اللسان عارون بالغة فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصدق ولا كذب فيصح منهم حمل أخبار النبي عليه السلام (٥٠) بقوله تعالى إذا مزقتم كل ممزق إنكم أتي خلق جديد عليه وإن كان في نفس الأمر

صادقاً وهذا سقط مافي خارج بل إخبار عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارح النظر في الوحو التي استدلت بها هل تثبت المذرع فيه قال (الخبر صدق أو كذب لأن الحكم إما مطابق للخارجي أو لا الحاحظ إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى أفرى على الله كذباً أم به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقاً لأنهم لا يعتقدونه وأجيب بأن المعنى أفرى أم لم يفتر فيكون مجنوناً لأن المجنون لا افتراء له سواء قصد أو لم يقصد للمجنون قالوا قالت عائشة رضي الله عنها ما كذب - ولكنه وهم أجيب بأن بل ما كذب عمداً وقيل إن كان معتقداً بصدق وإلا فكذب لقوله تعالى إن المنافقين لكاذبون وأجيب لكاذبون في شهادتهم وهي لفظة) أفرى الخبر ينقسم إلى صدق وكذب لأن الحكم إما مطابق للخارجي أو لا والاول الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ خبر إما مطابق للخارج أو لا مطابق والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق أو لا واللامطابق إما مع اعتقاد أنه لا مطابق أو لا والثاني فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد دليل بصدق ولا كذب فيبينهما واسطة واحتج بقوله تعالى أفرى على الله كذباً أم به جنة وجه الاستدلال أن المراد الحصر فيهما أي في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً لأنهم لا يعتقدون كونه صدقاً وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمة وما ذلك إلا لأن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد والجواب أن المراد أفرى أم لم يفتر فيكون مجنوناً لأن المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنوناً والمراد أقصد فيكون كاذباً أو لم يقصد فلا يكون خبراً والاحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذباً وإن سلم فقد لا يكون خبراً قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنك وهم فدل أن الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وإن خالف الواقع ليس بكذب والجواب أنه يقول أنه ما كذب عمداً أصلحت عاماً وأرادت خاصاً وذلك شائع وقال قوم إن كان المخبر معتقداً بما يخبر به فصدق وإلا فكذب ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد إن المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم إنك لرسول الله مع مطابقته للخارج لأنه لم يطابق اعتقادهم والجواب لا نسلم أنه كذبهم

وغير العمدة وعلى الثاني حصر كلامه في الكذب وفيما ليس بخبر وأياماً كان فلا واسطة فإن قيل لا حاجة في الوجه الثاني في إلى ما ذكره من التكلف بل يكفي أن يقل المعنى أقصد الكذب أم لم يقصد بل كذب لا عن قصد قلنا نعم إلا أنه حاول أن يشرح كلامه على وفق كلام المنتهى حيث قال أو يخبر كاذباً أو ليس بخبر وبعض الشارحين توهموا أن ما في المتن جواب واحد تقريره أن المعنى أفرى أم لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد أو لم يقصد للمجنون فإنه يستلزم عدم خبرته كلامه فيكون مرادهم الحصر في الكذب وفيما ليس بخبر وكأنه وقع في نسخته قصد بدون كلمة أو ولا يخفى أن لا وجه لنفي الخبرية على تقدير القصد ثم إنهم أوردوا الوجه الأول من الجواب بطريق الاعتراض فأجابوا بأن تقييد الافتراء بما يكون من عمد خلاف الأصل ولم يعمروا أن ذلك بحسب اللغة (قوله ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع) نفي لما توهمه الشارحون أن مطابقة الواقع أيضاً معتبرة في الصدق على هذا المذهب كما في مذهب الجاحظ لا فرق بين المذهبين في تفسير الصدق وإنما الفرق في تفسير الكذب حيث أخذ على هذا المذهب أعم لأن الخبر إن طابق الواقع والاعتقاد جميعاً فصدق وإلا فكذب .

(قوله بل في شهادتهم اما لا شعارها) يعني ليس النكذب راجعا الى نفس مدلول تشهد لظهور انه انشاء للشهادة لا اخبار عن شهادة جالبة أو استقبالية الى ما تتضمن من الخبر الغير المطابق الواقع وهو أهم بقولون ذلك عن علم شهادة العرف أو أنهم يستمرون عليها في النية والحضور بشهادة الفعل المضارع المبدى عن الاستمرار أو أن هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخصوص الاعتقاد بشهادة أن واللام الجملة الاسمية ويجوز أن يريد أنهم قوم شأنهم الكذب وإن صدقوا في هذه القضية خاصة وكاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالي عن المراطاة شهادة أو في المشهود به لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع (قوله وهذه المسئلة لنظية) أي لنوعية لا تتعلق (٥١) بعلم الاصول كثير تعلق اذا المقصود

تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد أنه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الأمدى لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معنهما اللغوي (قوله من الاقسام المذكورة) إشارة إلى ما صدقه ضروري بنفسه أو غيره أو نظري فالخبر الذي يخالف ذلك أي يكون مضمونه خلاف ما علم صدقه يكون معلوم الكذب قطعاً كالأخبار أن الواحد ضعف الاثنين أو نظراً كالأخبار بأن العالم قديم (قوله وقد حالف في هذا التقسيم) أي تقسيم الخبر إلى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا يعلم صدقه ولا كذبه (بعض الظاهرية) زعمهم أنه لا تحقق للثالث (قوله لحيان مثله) يعني إذا أخبر بجهول الحال بأن زيد أو الدار مثلاً ووجهول

في ذلك بل في شهادتهم اما لا شعارها عرفاً بالعلم لان من قال أشهد كذا تضمن أي أقوله عن علم وان كانت الشهادة بمجرد ما تحتل العلم والزور وتقديم ما لغيره وإلا لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضور وفيه وجوه أخرى بينها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع على أن اليهودي اذا قال الاسلام حق حكنا صدقه وإذا قال خلافه حكنا بكذبه وهذه المسئلة لنظية لا يمدى الاطباب فيها كثير نفع قال (وينقسم إلى ما يعلم صدقه وإلى ما لا يعلم وأحد منهما فالاول ضروري بنفسه كالماتر وغيره كالأوفى للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والاجماع والموافق للظن والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد ظن كذبه كخبر الكذاب وقد شك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعاً لانه لو كان صادقا نصبت عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فالدليل مثله في النقص ولزوم كذب كل شاهد وكبر كل مسلم وإنما كذب المدعى العادة) أو دل الخبر باعتباره آخر ينقسم إلى ما علم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلاثة أقسام القسم الاول وهو ما يعلم صدقه فصده إما ضروري أو نظري والضروري إما ضروري بنفسه أي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر وإما ضروري غيره أي استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم للضروري نحو الواحد لصف الاثنين والنظري مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر أهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة الثالث وهو لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكاذب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجرول الحال وقد خالف في هذه التقسيم بعض الظاهرية فقال كل لا خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً لانه لو كان صادقا نصبت عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فانه إذا كان صادقا دل عليه المعجزة وهذا فاسد لجريان مثله في نقيض ما أخبر به إذا أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع الخبر بها وإيضافاً يلزم العلم بكذب كل شاهد إذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى اسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة وأما القياس على خبر مدعى الرسالة فلا يصح لانه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة قال وينقسم إلى متواتر وآحاد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل نفسه ليجر من علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة

آخر بأنه ليس فيها من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعاً وهذا ارتفاع للنقيضين ويستلزم اجتماعهما لان كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر فان قيل الاخبار بالشيء ونقيضه من مجبولى الحال غير واقع قلنا وقوعه معلوم بالضرورة وتقرير الشارحين هو أن معنى قوله مثله في النقيض هو أن ما ذكر من أن خبر المجهول لو كان صادقا لما أخلاه الله عن نصب دليل كاشف عن صدقه معارض مثله في نقيضه بأنه لو كان كاذباً لما أخلاه الله عن دليل كاشف وهذا هو الموافق لكلام الأمدى الا أن ما ذكره المحقق أقرب (قوله والعلم بكذب كل مسلم) وفي المتن كفر كل مسلم والمقصود واحد والأمدى لم يصرح بملاحظة الاخبار بذلك بل قال يلزم بما ذكره أن يقطع بكفر كل مسلم إذا لم يقم دليل قاطع على إيمانه

(قوله يتقسم باعتبار آخر) إشارة إلى أن التقسيمات المختلفة بالاقتدارات المختلفة لا تنافي في تدخل الأقسام لها ذكر في بعض الشروح أن الصواب ترك هذه القسمة لأن المتواتر هو المعلوم صدقه ضرورة بنفسه والآحاد هو المجهول صدقه وكذبه ليس بشيء (قوله بل إما بالقرآن) يشير في تقريره إلى أن غير ما يجوز والضمير للقرآن لا منصوب والضمير للمادة على ما في الشروح إذ ليس له كثير من فلفظ عادة على ما ذكر قيد عدم الانفكاك يعني أنه بحكم المادة وعلى ما ذكرنا تفصيل للقرآن بمعنى أنها قد تكون عديدة كحق الحبيب والتفجع على من يخبر بموت والده وقد تكون عقلية كما في الأخبار بما دلم صدقه ضرورة أو استدلالا وقد تكون جنسية كما على الخبر ببطشه ولما قيد المصنف (٥٢) القرآن بالزيادة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فصل المحقق القرآن إلى ما يلزم الخبر وإلى ما ينفصل عنه ليعلم أنه إما احتراز بقوله بنفسه عن القسم الثاني كخبر الواحد المفيد العلم بمعونة القرائن كما إذا أخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وأهتاك ونحوه على ما سيجي وأما القسم الأول فراجع إلى نفس الخبر لكونه لازما راجعا إلى حال في نفس الخبر مثل الهيأت المقارنة له المرجحة لتحقيق مضمونه والخبر أي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرة للأمر الذي أخبر به والمخبر عما في الواقعة التي أخبروا عن وقوعها لكونها أمرا قريبا الوقوع فيحصل بأخبار عدد أقل وأبعدة أنه يمتنع إلى أكثر والدليل على أن المراد بالمخبر عنه هي الواقعة على ما سيجي من أنه يشترط في الخبر عنه أن يكون محسوسا وأنه شرط بعضهم العلم بالمخبر عنه وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي أتى إليه الخبر كما تقول أخبرني زيداً

وغيرها وخالف السمنية في إفادة المتواتر وهو هت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد الدقية والامم الحالية والانبيا والخلفاء بمجرد الاخبار وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد وأن الجملة مركبة من الواحد ويؤدي إلى تناقض المعلومين وتصديق اليهود والنصارى في لاني بعدى وبأننا نفرق بين الضروري وبين ضرورة وبأن الضروري يستلزم الوفاق مردود) أقول الخبر يتقسم باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد والتواتر في اللغة تنافع أمور واحداً بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم أرسلنا سنانا ترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل أما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر والمخبر عنه ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الأمور المنفصلة وإما غير القرائن كالدلم بخبره ضرورة ونظراً ثم اتفق العلماء على أن خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالف السمنية في ذلك وكذا البراهمة وأنه هت أي مكبرة فانا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد الثانية كككة ومصر والامم الحالية كالصحابة والانبيا والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يورد إلى الجزم وما ذلك إلا بالإخبار قطعاً وقد أورد عليه شكوك منها أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وأنه تمتنع عادة ومنها أنه يجوز الكذب على كل واحد فجزو على الجملة إذ لا ينافي في كذب واحد كذب الآخرين قطعاً ولأنها مركبة منها بل هي نفس الآحاد فإذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعاً ومع جواز لا يحصل العلم ومنها أن العلم بموجبه يؤدي إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثير بالشئ موجه كثير بنقيضه وذلك محال ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى أنه قال لاني بعدى وهو ينافي نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فيكون باطلاً ومنها أنه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مثله وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا إذا عرضنا على أنفسنا وجود أسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما وجدنا الثاني أقوى بالضرورة ومنها أن الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو متناف في المتواتر لمخالفتنا والكل مردود أما اجمالاً فلا أنه تشكيك في الضروري فهو كشيء السوفسطائية لا يستحق الجواب وأما تفصيلاً فالجواب عن الأول أنه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف أكل طعام واحد بالجملة فوجود المادة متاوعدها ظاهراً وعن الثاني أنه قد يخاف حكم الجملة حكم الآحاد فإن الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الأشخاص وهو يقلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثالث أن تواتر القضاة محال عادة وعن الرابع أن نقل اليهود والنصارى

بكذا وكافي قوله بعد هذا إن قول القاضي صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر وقد تطلق على الواقعة كما في قوله كالمعلم لو يخبره وبالجملة فصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا تندح في التواتر ولذلك يختلف باختلافها بخلاف ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما في أو بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظراً كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث فانه لا يكون متواتر أو كون الثاني مفيد العلم بحل نظر (قوله قد يخاف حكم الجملة حكم الآحاد) حاصله أن حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق المادة أو بأخبار إياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد إليه احتمال الكذب عند السامع وإن كان محتتملاً في نفسه من حيث أنه خبر ثم لا يخفى أن الشبهة الأولى تنفي وقوع التواتر والخبرين تنفيان إفادته العلم الضروري وبالله في إفادته العلم

بكذا وكافي قوله بعد هذا إن قول القاضي صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر وقد تطلق على الواقعة كما في قوله كالمعلم لو يخبره وبالجملة فصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا تندح في التواتر ولذلك يختلف باختلافها بخلاف ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما في أو بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظراً كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث فانه لا يكون متواتر أو كون الثاني مفيد العلم بحل نظر (قوله قد يخاف حكم الجملة حكم الآحاد) حاصله أن حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق المادة أو بأخبار إياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد إليه احتمال الكذب عند السامع وإن كان محتتملاً في نفسه من حيث أنه خبر ثم لا يخفى أن الشبهة الأولى تنفي وقوع التواتر والخبرين تنفيان إفادته العلم الضروري وبالله في إفادته العلم

(قوله ومن الفرق الى ان اقسام ثالث) حاصل كلامه انه ليس اولياً ولا كسبياً بل من القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لانه قال في المستصفي العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود (٥٣) لا يكون معدوماً فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين إحداهما

أن هؤلاء مع حكمتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا إلى الشعور بتوسطهما واقتضائهما إليه كغيره من النظريات اعترض عليه الشارح العلامة بأنه يجوز أن يكون من النظريات التي مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تدوين الخلاف وأجيب في بعض الشروح بأنه على تقدير كونه نظرياً فقدماه عدم جواز الكذب على الجميع وعدم صلته بجامعة لهم على الكذب وعدم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وهذه نظريات فتكون من القسم الذي يسوغ فيه الخلاف وبهذا التقرير يظهر أن هذا ليس كلاماً على السند ولا مستلزماً لخلافه المطلوب الذي هو كونه ضرورياً (قوله فلا يشبه) إشارة إلى وجه اشتراط الاستناد إلى الحس يعني أن العقلي قد يشبه على الجمع الكثير

لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم وإنما لم يحصل لعدم شرائطه وعن الخامس أن الفرق أنه نوع من الضروري وغيره من المحسوس أو الضروري نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال التقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس أن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباشرة والحادثة من الشرذمة القليلة والوارد عليكم خلاف السوفسطائية قال (والجمهور على أنه ضروري والكسبي والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلاً وأو الحسين لو كان ضرورياً لما افتقر ولا يحصل إلا بعد علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم وأن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم التقيض وأجيب بالمنع بل إذا حصل علم أنهم لا حامل لهم لانه مهتم إلى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان ضرورياً لعلم أنه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله لا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته (أقول إذ قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به أنه ضروري هو أم نظري فالجمهور على أنه ضروري وقال الكسبي وأبو الحسين البصري إنه نظري ومنه انفر إلى رحمه الله إلى أنه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدني لانه لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين واللازم منتف لا نعلم قطعاً علنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم بعد بهتاً ومكارة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة احتج أبو الحسين بأنه لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن الخبر عنه محسوس فلا يشبه وأن الخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم التقيض وهو كونه صدقاً والجواب منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب بان وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فإنها ممكنة في كل ضروري لا ملك إذا قلت الأربع زوج فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم فهذه حجة أبي الحسين والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضرورياً لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات لأن حصول العلم لا يشعر به وبأنه كيف حصل محال والجواب المعارضة والحل أما المعارضة فبمثله وهو أنه لو كان نظرياً لعلم كونه نظرياً بالضرورة كغيره من النظريات وأما الحل فإن كون العلم ضرورياً ونظرياً صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضرورياً أو نظرياً قال (وشرط التواتر تعدد الخبرين تعدداً يمنع الاتفاق والتواطؤ مستدين إلى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج ليه لانه إن أريد الجميع فباطل وإن أريد البعض فلازم بما قيل وضابط العلم بمحصولها حصول العلم لأن ضابط حصول العلم سبق العلم بها) أقول فقد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في الخبرين أحدها تعدد مقدمتين أو بلفظ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهما والتواطؤ على الكذب عادة ثانياً كونهم مستدين لذلك الخبر إلى الحس فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً ثالثاً استواء الطرفين والواسطة أعني بلوغ جميع طقات الخبرين في الأول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم

كحدوث العالم على الملازمة (قوله منع احتياجه إلى سبق العلم) يعني لا نسلم أن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بالأمور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الذهن إلى الأمور المذكورة وقد لا يلتفت إليها على التفصيل (قوله والمنكرون عن آخرهم) إشارة إلى أن الدليل الأول كان لأبي الحسين خاصة والثاني للنكرين عامة مع أن المذهب واحد

(القول من القيود الثلاثة) إشارة إلى أن قوله بما قيد ليس إشارة إلى الشرط الثاني أعني الاستناد إلى الحس على ما زعمه الشارحون حتى يرد اعتراضهم بأن الاستناد إلى الحس قد لا يقيد إلا الظن وقوله عادة إشارة إلى أن هذا الروم عادي لا يتمتع انفكا كعقلا وأما ما يقال من أن اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فليس بشيء لانه لا معنى لاشتراطه سوى أنه يجب أن يكون حاصله ليحصل العلم وإذا حكمنا بأنه يجب حصول الملزوم الذي لا يوجد بدون لم نحتاج إلى ذلك ولم يضربنا جواز ذكره تصرحاً بما علم بالالتزام (قوله ويرد عليه) أي على القاضي انه كما يجب التزكية في الأربعة من شهود الزنا يجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا تفيد وما ذاك إلا الكذب واحد لا أقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وضد قولهم بخلاف الأربعة (٥٤) فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل

شرطاً رأياً وهو كونهم عالمين بالخبر عنه وهو غير محتاج إليه لانه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يتمتع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً وإن أريد وجوب علم البعض به فهو لازم بما ذكرنا من القيود الثلاثة عادة لانها لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعاً وأما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم أنه نظري بشرط تقدم العلم بذلك كله وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لأن الضابط في حصول العلم سبق العلم بها بقوله من يرى أنه نظري قال (وقطع الماضي يقض الأربعة وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون والصحيح مختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لأننا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين والاطلاع عليها وإدراك المستمعين والوقائع) أقول قد اختلف في أقل عدد التواتر فقل خمسة والقاضي يجزم أنه لا يحصل خبر الأربعة وإلا لحصل بقول شهود الزنا فلم يمتنع إلى التزكية وتردد في الخمسة ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول قد يفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد قباء موسى عليه الصلاة والسلام لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعالى (إن يكن منكم عشرون صابرون) وذلك ليفيد خبرهم العلم بإيمانهم وقيل أربعون عدد الجماعة وقيل سبعون لا اختيار موسى لهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا وأخبروا قومهم وقيل غير منحصري عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لأننا نقطع بحصول العلم عما ذكرنا من التواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً أي لا قبل حصول العلم كإفصائه رأي من يقول انه نظري لا بعده على رأينا ولا سبيل إلى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضاً أنه يختلف بالقرائن التي تتفق في التعريف غير زائدة على المحتاج إليها في ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخايل الملك بأحواله الباطنة وباختلاف إدراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها بوجوب العلم بخبر عدد أكثر أو أقل لا بمكر ضبطه فكيف إذا تركبت الأسباب قال (وشرط قوم الإسلام والعدالة لإخبار النصارى قتل المسيح

استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر) قوله ليفيد خبرهم (أي خبر العشرين) العلم بإيمانهم) أي إيمان الذين يجامدوهم ويقابلونهم (قوله عدد الجماعة) لا يظهر لهذا وجه مناسبة وقيل لأن قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في أربعين فلو لم يفد العلم لا يختصر عنهم (قوله ونقطع أيضاً أنه) أي حصول العلم التواتري يختلف بالقرائن التي تتفق في تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج إليها في حصول العلم وقيد بذلك لتلا يخرج عن التواتر على ما مر في تحقيق قوله يفيد بنفسه أما الأمور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه

عادة يكون الخبر المفيد للعلم بمعوتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بل اللازمة وجوابه للخبر فإنه متواتر داخل في المفيد بنفسه لكن قد عرفت أنها تناول أحوال المخبرين والمستمعين والوقائع فيكون عطفها عليها من عطف الخاص على العام المهم إلا أن يريد بقرائن التعريف أحوال الاخبار نفسه وحينئذ لا بد من تكلف في جعل ما ذكر من الخبر وتفرس آثار الصدق منها إذا الظاهر أنه من أحوال المخبرين أو المستمعين وقوله على مثلها متعلق بالاطلاع والضمير للقرائن وأقحم لفظ مثل لأن اختلاف اطلاعهم ليس في تلك القرائن بخصوصها وجعل الضمير للواقعة بعيد جداً وفي شارح العلامة أن ضمير يختلف للمدلول يحصل العلم عنده وأن المراد بقرائن التعريف القرائن الاتفاقية الزائدة على المحتاج إليها في التعريف وفسرت في بعض الشروح بالميات المقارنة للخبر المرجحة للتعريف متعلقة وفي أكثر النسخ في الاطلاع عليها والضمير للقرائن .

(قوله كل خبر أفاد علماً) يشير إلى أن قوله كل خدد معناه كل خبر عند تضمير مثله الخبر لا للعدد على ما زعم العلامة من أن المعنى لكل ذلك العدد يفيد أي خبرهم وقوله بشرط تساوي الخبرين تفسير لحاصل قوله بشرط (٥٥) أن يتساويا أي الخبران والمراد

بالخبر على لفظ اسم المفعول السامع (قوله فإنها تتضمن جوده) يشير إلى أن الأول مثال للتضمن والثاني مثال للالتزام أما لالتزام فظاهر وأما التضمن فلأن الجود لما كان إفادة ما ينبغي لالعوض كان جزءاً من كل اعطاء مخصوص وهذا بالنظر إلى اظهر وإلا فالجود صفة في النفس هي مبدأ تلك الإفادة ولا ينبغي أنه لا معنى لاختلاف التواتر في الوقائع فلهذا حمله على اختلاف الاخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقائع الخبر بها (قوله واعلم) تحقيق للمقام وتنبيه على أنه لا شيء من الوقائع بانفراده يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها ههنا بل القدر المشترك بين الجزئيات هو السخاوة أو الشجاعة وهو متواتر لا بمعنى أن شيئاً من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهو آحاد بل بمعنى أن العلم القطعي بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطرق العادة

(مباحث خبر الواحد)

(قوله مالم ينته إلى التواتر)

وجوابه اختلال في الأصل والوسط وشرط قوم أن لا يحريهم بلد قوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعاً للكذب واليهود أهل الدلة فيهم دفعاً للتواطؤ والخرفهم وهو فاسد) أقول ما ذكرناه هي الشروط المتفق عليها في التواتر وأما المختلف فيها فقال قوم يشترط الإسلام والعدالة كما في الشهادة وإلا أفاد إخبار النصارى بقتل المسيح اللم، وأنه باطل الجواب منع حصول شرائط التواتر لا اختلال في الأصل أو الوسط أي قصور الناقلين عن عدد التواتر في المرتبة الأولى أو في شيء مما بينهم وبين الناقلين إلينا من عدد التواتر ولذلك يعلم أن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط أن لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت الشيعة يشترط أن يكون فيهم المعصوم وإلا لم يتمج الكذب وقال اليهود يشترط أن يكون فيهم أهل الدلة فإنهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل البرقة فاسم لا يخافون وكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال (وقول القاضى وأبي الحسين كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة لشخص فثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط أن يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة) أقول قال القاضى أبو بكر وأبو الحسين البصرى كل خبر أفاد علماً بواقعة لشخص فثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوي الخبرين والواقعة والخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت إفادته للعلم متفاوتها وذلك بعيد جداً لفواتها عادة قال (مسئلة إذا اختلف التواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه يتضمن أو التزام كوقائع حاتم وعلى رضى الله عنه) أقول إذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلف فيها لكل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطايه من فرس وابل وعين وثوب فإنها تتضمن جوده فيعلم وإن لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقائع على في جروبه من أنه هزم في خيبر كذا وفعل في أحد كذا إلى غير ذلك فإنه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وإن كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة لـ القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لا لأن أحدها صدق قطعاً بالعادة قال (خبر الواحد مالم ينته إلى التواتر وقيل ما أفاد الظن وبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض هو ما زاد نقلته على ثلاثة) أقول فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسميه وهو خبر الواحد وذلك مالم ينته إلى حد التواتر كثرت رواته أو قنوا وقيل هو خبراً أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن ور بما لا يراد إذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة قال (مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال أحمد ويتردوا لا كثيراً بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل غير قرينة كان عادياً فيتردوا لادى إلى تناقض المعلومين ولو وجب تخطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعتراض بأنه حصل بالقرائن ورد بأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا أدلكم تأباه قناتنا اتنى الأول لأنه مطرد في مثله واتنى الثاني لأنه يستحيل حصول مثله في القبيض واتنى الثالث لأننا نخطئ المخالف لو وقع قالوا قال الله تعالى ولا نقب إن يقيمون إلا الظن فبى وذم فدل على أنه ممنوع وأجيب بأن المتبع الاجماع وبأنه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من الدين) أقول قد اختلف في خبر

أي خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم بنفسه أصلاً أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفاً للشيء بما يساويه في العلاج والحقاً فعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد المستفيض نوع منه (قوله ور بما لا يراد) جواب عن الاعتراض بأن الخبر الذي لا يفيد الظن غير داخل في الحدود لأن المقصود تعريف الخبر الذي يعتمد به في الأحكام ولا يكون متواتراً فعلى هذا ثبتت الواسطة

(قوله وعنى بها الزائدة) يعنى أن المراد بالقرائن الغير التعريف القرائن المنصفة للمزيد اللازم من أحوال في الخبر والخبر والخبر عنه كالمصراع والجنابة وخروج المخدرات ونحو ذلك فيما إذا أخبر ملك بموت ولده وحاصل المذاهب في ذلك أربعة الأول أنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط وهو المختار الثاني أنه يفيد العلم مطلقاً على اطراد الثالث أنه يفيد على اطراد الرابع أنه لا يفيد أصلاً إنما يفيد الظن فقط في المختار دعوتنا أحدهما أنه يفيد العلم عند القرائن وثانيتهما أنه لا يفيد بدون القرائن (قوله ولو كان عادياً لأطرد) لأن مناه الحصول دائماً من غير اقتضاء عقلي وهو معنى الاطراد والتثليل بالمتواتر تنبيه على هذا المعنى وانتفاء اللازم ضروري بالوجدان إذ كثيراً ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم الاطعنى وهذا يسقط ما في بعض الشروح من منع الملازمة إذ كثيراً ما يتخلف الحكم عن المايات بعرض ومن أن التشبيه بالمتواتر تمثيل لا دليل ومن منع انتفاء اللازم عند الخلو عن القرائن وإما لا يحصل العلم عند قرينة الكتب (٥٦) (قوله فإن ذلك جائز بالضرورة) دفع لما في بعض الشروح من منع إمكان خبر عدل آخر

بنقيض خبر العدل الأول وقوله بل واقع دفع لما في شرح السلامة من أن المقدم مركب من حصول العلم ومن إخبار عدلين بالتعيين وانتفاء التالي لا يوجب انتفاء كل من جزأى المقدم بل يجوز أن يكون انتفاءه بانتفاء الجزء التالي (قوله نجد ذلك من أنفسنا) تنبيه على أن المثال المذكور تنبيه على مكان الضرورة لا تصحيح للدعوى الكلى بالثال الجوى على أن في كليت الدعوى أيضاً نظراً إلا أنه سيجى في جواب المتكرين ما يشعر بالكلية والاطراد (قوله واعلم قد سمعت أن المذاهب أربعة ولا يخفى أن عدم افادته العلم أصلاً لا يتقيد بالمندالة وأن افادته العلم بلا قرينة يتقيد بها مطرداً

الواحد العدل هل يفيد العلم أولاً ولختار أنه يفيد العلم بالانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم ويحصل العلم به بغير قرينة أيضاً ثم اختلفوا فقار أحد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ومطرد أى كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد أى قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل العلم به وقال الآخرون لا يحصل العلم به بلا قرينة ولا بغير قرينة فهنا مقامان أحدهما أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان إذ عادياً لا عليه عندنا ولا ترتب إلا بأجراء الله عاده خلق شيء عقيب آخر ولو كان عادياً لأطرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين ولنا أيضاً لو حصل العلم به لادى إلى تناقض المعلومات إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لأن المعلومات واقعان في الواقع وإلا كان العلم جهلاً فيلزم اجتماع التقيضين ولنا أيضاً لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئه من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع الثاني حصول العلم فيه بالقرائن ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم إليه القرائن من صراخ و جنازة وخروج المخدرات على حالة منكورة غير معتادة دون موت مثله لذلك الملك وأكابر مملكته فإنا نقطع بصحة ذلك الخبر ولعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق إليه الشك واعترض عليه بأن العلم نعمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالمعلم بخجل الخجل ووجل الرجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لو لا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطاً في افادة مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل إنما ذكره لأن سائر المذاهب المذكورة مقيدة به فإن أحداً لم يقل إن خبر غير العدل يفيد العلم مطرداً المخالفون أيضاً فرقتان فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بإفادته له بلا قرينة أما المنكرون مطلقاً فقالوا أدلتكم على امتناع افادته للعلم بلا قرينة تأتي كونه مفيداً له بقرينة لزوم الاطراد وتناقض المعلومات والقطع بتخطئه مخالفه والجواب أنها لا تأتي في الخبر مع القرائن أما لزوم الاطراد فلا نه ما نرى في مثله فإنه لا يتخلو عن العلم وأما تناقض المعلومات فلأن ذلك إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في تقيضها عادة وأما تخطئه المخالف قطعاً فلا نه ما نرى ولو وقع لم يجوز مخالفته

كان كما هو مذهب أحمد أو غير مطرد كما هو مذهب البعض على ما يشعر به دليلهم وأما افادته العلم عند القرائن فلا بالاجتهاد يتقيد بها لأن التعويل فيه على القرائن فالتقييد بالعدالة لبيان المذهب بناء على تقييد البعض بها لا الكل فالمراد بسائر المذاهب المذهبان القائلان بافادة العلم بلا قرينة مطرداً أو غير مطرد وإنا نقيد المحقق بقوله مطرداً لأنه أوضح في البيان (قوله المخالفون أيضاً فرقتان) لفظة أيها ليست في موقعها وإنما يحسن لو كان القائلون بالمختار فرقتين وكأنه نظر إلى أن المخالفين لما اختلفوا فرقتين كان لهم على الإطلاق مقامان كالقائلين بالمختار ثم لا يخفى أن المخالفين ثلاث فرق لأن القائلين بإفادته العلم بلا قرينة فرقتان فرقة تقول بالاطراد وفرقة تقول بعدم الاطراد وليس في الأدلة ما يشير إلى هذا التفصيل فلهذا جعلنا فرقة واحدة (قوله امتنع أن يحصل مثله في تقيضها) قد يمنع ذلك كما إذا أخبر ملك بموت ولده مع القرائن ثم أخبر أنه لم يموت وإنما اعتبه على الخبر والحاضر بين وقامت القرائن على ذلك والجواب أن المطابقة معتبرة في العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضروري ثم قد يحصل الاعتقادان وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت في الواقع

(قوله ولو لا أنه مفيد العلم)

تقرير الدليل أنه لو لم يفد العلم لم يجب العمل به واللازم متناف بالاجماع أما الملازمة فلا له لو عمل به لكان اتباعا لغير المعلوم وهو باطل النص فأجاب أولا بأننا لا نسلم أنه لو عمل به كان اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر وثانيا بأننا لا نسلم بطلان اتباع غير المداوم فيما نحن فيه وإنما ذلك في الاعتقادات التي يطلب فيها اليقين والنصوص مخصصة بها وإن كان ظاهرها العموم (قوله فتركه للانكار صغيرة) يشير إلى أن في نسخته أو صغيرة بلفظ الاسم وعلى تقدير أن يكون صغره بلفظ الفعل فعناه عد تركه لانكار صغيرة فأتركها وقبل معناه عد الكذب صغيرة فتركه انكاره (قوله لنا انا نجد) حاصله دعوى الضرورة وحاصل شبهة الخصم أنه لو لم يعلم انتفاء الحاصل لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذا التالي وحاصل الجواب منع حقيقة المقدم وإبطال ما جعله دليلا عليها (قوله وقراءة البسملة) وإنما اقتصر المصنف على الترك ميلا منه إلى أنها ليست من الفاتحة وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتركها لكنه لم ينقل تواتر ابل أحادا

بالاجماع إلا أنه لم يقع في الشرعيات وأما القائلون بأفادته مطلقا فقلوا يجب العمل به اجماعا ولو لا أنه مفيد العلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجوز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنتي للتحريم وقال إن يتبعون إلا الظن في معرض الذم فدل على حرمة الجواب من وجهين أحدهما أنه إنما المتبع هو الإجماع على وجوب العمل بالظواهر وأنه قاطع وثانيهما أن ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع قال ﴿مسئلة إذا أخبر واحد بحضرة صلى الله عليه وسلم ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعا لنا أنه يحتمل أنه ماسمعه أو ما فهمه أو كان قدينه أو رأى تأخيرها أو ما علمه أو صغيرة﴾ أقول إذا أخبر واحد عن شيء بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه لم يدل على صدق الخبر دلالة قاطعة وإن كان الظاهر صدقه لنا أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل أنه ماسمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه وعلم أنه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيا أو اتباعا لكونه ذنوبيا أو رأى تأخيرها إلى وقت الحاجة إلى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه لانكار صغيرة وهي جائزة على الانبياء وإن بعدت قال ﴿مسئلة إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبه وعلم أنه لو كان كذا لعلوه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للمادة﴾ أقول إذا أخبر واحد بشيء بحضور خلق كثير ولم يكذبه فإن كان محتمل أن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه إلا الأفراد لم يدل على صدقه أصلا وإن كان ما لو كان يعلموه فإن كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو غيره لم يدل أيضا وإن علم أنه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا لنا أن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله يمتنع عادة ولا يقال لعلم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لا نأقول ذلك معلوم الانتفاء بالمادة قال ﴿مسئلة إذا انفرد واحد فيما توفى الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك تقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسييح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزاة أفراد الإقامة وأفراد الحج وترك البسملة آحادا وأجيب بأن كلام عيسى عليه السلام أن كان في حضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره بما ذكروا ستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذي هو أشهرها وأما الفروع فليس من ذلك (وإن سلم فأنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم بذلك فيلما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله (١)) وإن سلم فاستغنى لكونه مستمرا أو كان الأمران شائعين) أقول إذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما إذا انفرد واحد بالإخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد من أنفسنا العلم بكذبه قطعا ولو لا أن هذا الأصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى أن القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وإن بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما قالوا الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور منها أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع أنه بما تتوفر الدواعي على نقله ومنها أن معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسييح الحصى في يده وحنين الجذع الذي كان يستند إليه حين استند إلى غيره وتسليم الغزاة عليه لم يتواتر بل نقل آحادا ومنها أن كثير من الأمور الكثيرة الوقوع مما تم به البلوى وتمس الحاجة إليه لم يتواتر بل نقل آحادا ولذلك اختلف فيه كفرد الإقامة وتثنيها وأفرد الحج عن العمرة وقراءته بها وقراءة البسملة في الصلاة وتركها الجواب أن انتفاء الحامل يعلم بالأعادة كالحامل على أكل طعام واحد

(قوله وأما كلام عيسى) اعترض العلامة بأنه لا معنى لسكونه النقل قطعا بتقدير واحد لأنه إن كان واقعا انصف بأحد ما نقل ولا يجاب بجواز كونه أحادا عند قوم متواتر عند آخرين والأمركذلك لتواتره عندنا لأن قطعنا به إنما هو من القرآن لا التواتر ولأنه لو كان كذلك لسكان الأولى ترك بعض التعرض للتدريج والاقتصار على منع عدم التواتر في بعض الشروح أن معنى التردد أنه إن لم يكن بحضور خلق كثير فليس من المسئلة وإن كان وجب أن ينقلوه قطعا للدليل المذكور (قوله إلا أنه نقل الطرف الآخر المقابل أيضا بناء على جواز الأمرين مثلا كما نقل أنه لم ينقل بل نقل كل من الفروع (٥٨)

افراد الإقامة نقل تثبتها
وكما نقل افراد الحج نقل
قراءته وكما نقل ترك البسملة
نقل قراءتها فالخلاف ليس
لعدم النقل تواتر بل لعدم
الظفر بترجيح أحد الطرفين
(قوله وهذا) أي التعبد
بقول المفتي والشاهدين
يصلح مستند المنع وروده
على تقدير كون المصيب
واحدا ونقص الدليل بأنه لو
صح بجميع مقدماته لما
جاز التعبد بقول المفتي
والشاهدين لجريانه فيهما
واعلم أن كلام الشارع
العلامة في هذا المقام من
التطويل والاضطراب
يبحث لا يحظى الناظر فيه
بطائفي (قوله لا يقال) إشارة
إلى أن قوله وإن تساويا
فالوقف والتخير يدفعه
جواب سؤال تقريره أن
ما ذكرتم من تعدد الحكم
في الواقعة الواحدة على
تقدير تصويب المجتهدين
وتعين الحكم الموافق للظن
وسقوط ما يخالفه على
تقدير تصويب الواحد إنما
ينتم بالنسبة إلى المجتهدين أو

وأما كلام عيسى في المهد فان كان بحضرة خلق كثير نقل قطع فلو ثبت أنه لم ينقل فقلقة المشاهدين فليس
بما نحن فيه وأما المعجزات فكذلك أو لو كثر مشاهدوها لتواترت والافير محل النزاع مع أننا لا نسلم
انها تتوفر الدواعي على نقله فانها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها
بالقرآن الباقى على وجه كل زمان والدار على كل لسان في كل مكان وأما الفروع فليست بما ذكرنا لعدم
توفر الدواعي على نقلها وإن سلم فاما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن
نقله وإن سلم فقد نقل إلا أنه نقل الآخر أيضا لكونهما شائعين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى ينعين
الأولى منهما قال (مسئلة التعبد (١) بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجائى لنا القطع بذلك قالوا
يؤدى إلى تحليل الحرام وعكسه قلنا إن كان المصيب واحد فالخلاف (٢) ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة
والافلايرد وإن تساويا فالوقف والتخير بدفعه قالوا لو جاز لجاز التعبد في الاخبار على الباري
قلنا للعلم بالمادة أنه كاذب) أقول التعبد بخبر الواحد العدل وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه
على المكلفين جائز عقلا خلافا لابي على الجبائى لنا القطع بذلك فاننا لو فرضنا أن الشارع يقول
للمكلف إذا أخبرك عدل بشىء فاعمل بوجهه وعرضاه على عقولنا فاننا نعلم قطعاً أنه لا يلزم من فرض
وقوعه محال لذاته قالوا أو لا فإنه إن لم يكن بمقتضى ذاته فهو ممتنع لغيره لأنه يؤدى إلى تحليل الحرام وتحريم
الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعاً وذلك باطل وما يؤدى إلى الباطل لا يجوز عقلا الجواب إن قلنا
كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر إنما هما تابعا لظن المجتهد
ويختلف بالنسبة ويكون حلالا لو احدثا حراما لآخر وان قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضا لأن الحكم
المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما هو إلا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين إذا خالفنا ما في الواقع
وهذا يصلح مستنداً ونقصا بالاستقلال لا يقال هذا بالنسبة إلى مجتهدين لكن يؤدى إلى التناقض عند
تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لا نأقول التوقف وهو عدم العمل
بهما كأن لا دليل إذ شرط العمل عدم المعارض أو التخير وهو تجوز العمل بأيهما شاء يدفع ورودهم قالوا
ثانياً لو جاز التعبد بمجاز التعبد به في الاخبار عن الباري وهو باطل بغير معجزة اجماعاً فالجواب لا نسلم
الملازمة لأن المادة بمه قد أطلعت أن من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وأيضا فالفرق بأنه قد مضى
ذلك إلى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الاخبار (قال يجب العمل بخبر الواحد العدل خلافاً للفتاوى
وأن داود والروافضة والجمهور بالسمع وقال أحمد والفقهاء وابن شريح والبضري بالعقل لنا تكرار
العمل به كثيراً من الصحابة والتابعين شائفاً إذا تعامن غير نكبر وذلك يقضى بالاتفاق عادة كالقول قطعاً
قولهم لعل العمل بغير ما قلنا علم قطعاً من سابقها أن العمل بما قولهم قد أنكر أبو بكر رضى الله عنه خبر
المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة وأنكر عمر رضى الله عنه خبر أبى موسى في الاستئذان حتى

رواه

ترجع أحد الخبرين وأما على تقدير تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد فتناهي الحسنيين وجوب العمل

بالتقصين لازم قطعاً وتقرير الجواب أنه يدفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخييره في العمل بأيهما شاء (قوله لو جاز التعبد به) أي بخبر
الواحد العدل في الاخبار عن الرسول عليه الصلاة والسلام لجواز التعبد به في الاخبار عن الباري لا شراً كهما في عدالة الخبر وحصول
ظن الصدق والجواب أو لا منع الجامع لا تنفاء ظن الصدق في الفرع ثانياً وجود الفارق وهو قضاء العادة بأن التعبد في الاخبار عن الباري
يفضى إلى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الرسول (قوله للفتاوى) قاسان بالقاف والسين المهمة من بلاد الترك
(١) أصل التعبد طلب الشارع العمل على سبيل العبادة وهو أهم من الواجب والمراد منه هنا التكليف بالعمل به أى (الاجباب)

كما سبق (قوله عمل أبو بكر)
هو كان يرى حرمان الجدة
بحق روى المغيرة بن شعبة
ومحمد بن مسلمة أن النبي عليه
الصلاة والسلام أعطاها
السدس وعمل عمر رضي
الله عنه في جزية الجوش
بما روى عبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه قوله عليه
الصلاة والسلام سنوا بهم
سنة أهل الكتاب وعمل في
غرة الجنين بما روى حماد
ابن مالك بالحاء المهملة أنه
كان عنده امرأتان إحداهما
تسمى مليكة والآخرى
أم عفيف رمت إحداهما
الآخرى بحجر أو مسطح أو
عمود فسطاط فأصاب بطنها
وألقت جنينها ففقد في
رسول الله صلى الله عليه
وسلم بغرة عبد أو أمة
والمسطح بكسر الميم نوع
من الملاعق وقيل عود برق
به الخبز وعمل نضر الضحاك

رواه أبو سعيد الخدري وأبو بكر خبر فاطمة بنت قيس وأبو بكر خبر عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر وأبو جيب
يأبى أن ينكرها عند الارتياح قالوا العلماء أخبار مخصوصة قلنا نقتطع بأنهم عملوا الظهور والخصوصها
وأيضاً التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ينفذ الأحاديث إلى النواحي لتبلغ الأحكام أقول قد ثبت
جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعنى أنه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاساني والرافضة وابن
داود والقاتلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق إثباته والجمهور على أنه يجب بدليل السمع وقال أحمد
والفقهاء وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل لنا إجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل
هضم من الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم بها في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة
بعد أخرى وشاع وزاد بينهم ولا ينكر عليهم أحد والافتقار وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح وإن كان احتمال غيره قائماً في كل واحد واحد فن ذلك أنه عمل أبو بكر بخبر المغيرة في ميراث
الجددة وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس وبخبر حل بن مالك في وجوب الغرة
بالجنين وبخبر الضحاك في ميراث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية الأصابع وعمل
عثمان وعلي بن أخيه فريضة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد
وعمل الصحابة بخبر أبي بكر الأئمة من قريش والأنبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الأنبياء لا نؤثر
إلى غير ذلك مما لا يحصى استيعاب النظر فيه لا التطويل وموضعه كتب السير وقد اعترض عليه
بوجوه الأول قولهم لا نسلم أن العمل في هذه الوقائع كان بهذه الأخبار إذ لم يغيرها ولا يلزم من موافقة
العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل والجواب أنه قد علم من سياقها أن العمل بها وللمادة تحصيل
كون العمل بغيرها الثاني قولهم هذا معارض بأنه أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة
وأبو بكر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد وأبو بكر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف
نترك كتاب الله يقول امرأة لا تعلم أصدقت أم كذبت وكان يحلف على غير أبي بكر وأنكرت عائشة
خبر ابن عمر في تعذيب الميت بكاء أهله عليه والجواب أنهم إنما أنكروه مع الارتياح وقصوره عن
إفادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وأيضاً فلا يخرج بالضم ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد قبل
مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم الثالث أنهم قالوا العلماء أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم
في كل خبر الجواب أنا لعلم أنهم عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن بالخصوصياتها كظاهر الكتاب
والتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن ولنا أيضاً تواتر أنه كان ينفذ الأحاديث إلى النواحي

أعرض عليه الأمدى وغيره بأن النزاع إنما هو في حوت عما المحدث له في هذا البلد ولا

(قوله ولا يكتفى في المسائل العلمية) إشارة إلى وجه البعد في الجميع لا يقال المسئلة العلمية وسيلة العمل فيسكن في فيها الظن لأننا نقول بجميع مسائل الأصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن ولأنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (قوله لا امتناع الترجي) يعني لما تعذر حل لعل على حقيقته (٦٠) التي هي الترجي حلت على أقرب المجازات وهو الطلب فيفيد الإيجاب كالأمر

لما مرولنا قلنا انه اقرب المجازات لأن الترجي وإن لم يكن طلباً بل توقفاً لكن لا يفهم منه في حق الله تعالى إلا الطلب (قوله والطائفة) يعني أن الفرقة اسم للثلاثة فصاعداً فالطائفة منها تكون واحداً أو اثنين وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر وهو المراد بالأحاد (قوله المراد الفتوى في الفروع) بقرينة التفقه والافتاد فيختص القوم بالمقلدين دون المجتهدين ولو سلم أنه ليس بمراد فلا أقل من احتماله احتمالاً قريباً ولا يبقى قطعياً فلا تثبت به الأصول (قوله إلى وجوب العمل) يعني لا تسلم انحصار فائدة الاظهار في وجوب العمل لجواز أن يكون جواز العمل أو الانضمام إلى آخر وآخر حتى يصير متواتراً موجباً للعمل (قوله وانه ظاهر) أي كل من المدللين ليس بقطعي بل ظاهر استدلال به فبما يكون من الأصول التي لا بد في اثباتها عن قاطع (قوله وقابل للتخصيص) فيما له عموم وهو القضايا والأحكام

لتبليغ الأحكام مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه (قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لقوله لعلهم يحذرون إن الذين يكتفون إن جاءكم فاسق وفيه بعد) أقول وقد استدلل من قبلنا بظواهر لا تنفي إلا الظن ولا يكتفى في المسائل العلمية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج أن لعل هنا للوجوب لا امتناع الترجي عليه تعالى والطائفة من كل فرقة لا تكون أهل التواتر فقد أوجب الحذر بقول الأحاد وهو بعيد لأن المراد الفتوى في الفروع وسلبنا لكنه ظاهر فلا يجدي في الأصول ومنها إن الذين يكتفون ما أنزل الله الآية أو عد بالكتان لقصد الاظهار ولو لا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم يصلح مقصوداً للشارع وهو أيضاً بعيد لأن المراد بما أنزل الله القرآن سلبنا لكن أين وجوب العمل ومنها قوله إن جاءكم فاسق فبينوا (١) أمر بالتثبت في الفاسق فدل على أن العدل بخلافه وهو أيضاً بعيد لأنه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وإن سلم فاستدل بظاهر في أصل فلا يجدي (قال قالوا ولا تقف أن يتبعون إلا الظن وقد تقدم ويلزمهم أن لا يمنوه إلا بقاطع قالوا توقف عليه الصلاة والسلام في خبر ذي اليمين حتى أخبره أبو بكر وعمر قلنا غير مانع فيه وإن سلم فإنما توقف للريبة بالانفراد فإنه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله) أقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا أولاً ولا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال إن يتبعون إلا الظن فنهى باتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة فإنه يتنافى في وجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن الجواب بعد ما تقدم من أن المتبع هو الإجماع وانه ظاهر في أصل يلزمهم أن لا يمنوه التبع به إلا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكره لا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان وقابل للتخصيص وانفردوا ثانياً توقف النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليمين حين صلى الظهر ركعتين فقال أقصرت الصلاة أم نسيت فقال صلى الله عليه وسلم شيء من ذلك لم يكن حتى أخبره أبو بكر وعمر فدل أن خبر الواحد لا يعمل به الجواب أنه ليس من صور محل النزاع لأن الكلام في تعبد الأمة بخبر الواحد منقولاً عن الرسول وإن سلم فإنما توقف لأنه لما انفرد بالإخبار عنه بين جمع كثير في أمر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه إن كان ظاهراً في الغلط فظن كذبه فضلاً عن أن يكون مفيداً للظن بصدقة والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقاً (قال أبو الحسين العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلاً كالمعدل في مضرة شيء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لأن الرسول بعث للمصالح غير الواحد تفصيل لما هو مبنى على التحسين سلبنا لكنه لم يجب في العقليات بل أولى سلبنا فلا نسله في الشرعيات سلبنا وغايته قياس ظني في الأصول قالوا صدقه يمكن فيجب احتياطاً قلنا إن كان أصله المتواتر فضعيف وإن كان المقتضى فالمتقى خاص وهذا عام سلبنا لكنه قياس شرعي قالوا لو لم يجب لحلت وقائع ورد بمنع الثانية سلبنا لكن الحكم النفي وهو مندرج شرعي بعد الشرع) أقول القائل بأنه يفيد بدليل العقل أما أبو الحسين فقال الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً فالعمل به واجب عقلاً بدليل أنه لما كان اجتناب المضار إجمالاً واجباً قطعاً واجب تفصيله عقلاً مثل قبول خبر العدل في مضرة أكل شيء معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن

فيخص بما لا يطلب فيه العمل من الأصول (قوله ولنيره) كتأويل العلم بما يعم الظن والقطع وتأويل الظني ينقض بالشك والروم (قوله شيء من ذلك لم يكن) نقل بالمعنى وإلا فالقول كل ذلك لم يكن والمقصود عموم السلب لا سلب العموم بدليل ما روى أنه قال بعض ذلك قد كان ولأن أم سؤال عن أحد الأمرين لجوابه تعيين أحدهما أم لفهما بالكلية (١) وهذا إنما يتم على قراءة (فثبتوا) من الثبات.

(قوله فلم يجب مثله) بكسر اللام على لفظ الاستفهام ولم يقل ولا نسلم في الشرعيات كافي المتن تنبيهاً على أن هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير أن يسند إلى سند يعتمد به لما لا يخفى من سند الشارحين وهو منع كون العلة في العقليات هي الظن المذكور لجواز أن يكون أمراً لازماً له في العقليات خاصة أو منع كونه علة في الشرعيات لجواز أن تكون خصوصيتها مانعة ثم أشار إلى دفع ما يتوهم دليلاً وهو قياس الشرعيات على العقليات (قوله سلناه) أي عدم الفرق المؤثر (٦١) وصحة القياس على الفتوى لكن

دعواكم ثبوت ذلك بدليل عقلي والقياس لما أفاد الظن دون العلم لم يمكن دليلاً ولما كان أصله حكماً شرعياً لم يكن عقلياً بل شرعياً بخلاف ما مر لأبي الحسين من قياس الشرعيات على العقليات فإنه لو ثبت كان عقلياً ولذلك اقتصر في رده على أنه لا يفيد إلا الظن (قوله بالاستقراء التام) أما في القرآن فواضح وأما في الحديث فلأن المتواتر أيضاً أحاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث ومعنى عدم وفائهما بالأحكام أن من الأحكام ما لم يمكن إسنادها إليهما إلا بطريق القياس على ما فهمنا من الأحكام ثم لا يخفى أن الانسب تقديم منع الملازمة إلا أنه قدم منع انتفاء اللازم ترقياً من الأدنى الأضعف إلى الأعلى الأقوى لظهور أن منع الملازمة هنا أقوى من منع انتفاء اللازم وحاصل الكلام أن عدم الدليل مدرك شرعي لعدم

ينقض فيحكم العقل بأن لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لأنه صلى الله عليه وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب أنه مبنى على التحسين والتقيح بالعقل وقد أبطلناه. سلناه ولا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى للاحتياط ولم ينته إلى حد الجواب سلنا ذلك في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلناه لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً والمسئلة أصولية فلا يجدي فيها الظن وأما الباقي فقالوا ولا صدقه يمكن فيجب اتباعه احتياطاً والجواب أنه قياس بغير أصل فإن كان أصله الخبر المتواتر فضعيف لأن المتواتر وجب اتباعه لا فادته العلم لا للاحتياط فالجامع منفي وإن كان أصله فتوى المفق فضعيف أيضاً لأن الفرق ظاهر وهو أن حكم المفق خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام في الأشخاص والأزمان سلناه لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم قالوا ثانياً ألم يجب العمل بخبر الواحد لحث وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع أما الأولى فلأن القرآن والمتواتر لا يفيان بالأحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وأما الثانية فظاهرة. الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلوق وقائع كثيرة عن الحكم عقلاً سلناه لكن يمنع الملازمة لأن الحكم فيها لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركاً شرعياً ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع (قال أما الشرائط فنحن البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجنابة بينهم منفردين والرواية بعده والسمع قبله مقبولة كالشهادة ولتقبل ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولا سمع للصبيان) أقول أما حكم خبر الواحد فاذا كررنا وأما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فأمور كلف في الراوي الشرط الأول البلوغ لأن الصبي وإن قارب البلوغ وأمكنه الضبط يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اشتماله فيه فلا مانع له من اقتدائه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لانا نقول أنه مستثنى لمسيس الحاجة إليه لكثرة الجنابة فيما بينهم إذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لصاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنابات والمشروع استثنائه لا يرد نقضاً كالعرايا وشهادة خزيمة هذا إذا سمع وروى قبل البلوغ أما الرواية بعد البلوغ لخبر والحال أنه قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبولة أما أولاً فقياساً على الشهادة وأنها متفق عليها فالرواية أولى بالقبول وأما ثانياً فباجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله بما حلوه قبل البلوغ ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وأنهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده ولم يفرقوا

الحكم للاجماع على أن ما لا دليل فيه فهو منفي فضمير هو لعدم الدليل لا لعدم الحكم على ما ذهب إليه بعض الشارحين إذ المداك إنما يقال للدلالة دون الأحكام ولهذا ذهب العلامة إلى أنه لا يصح جعل الضمير لنفي الحكم إلا إذا روى مدرك بضم الميم بمعنى أنه معلوم شرعي وهو بعيد وإنما قال بعد الشرع لظهور أنه قبل ورود الشرع ليس من المداك الشرعية (قوله في مثله) أي مثل ما نحن فيه من الأخبار التي حلوها ومعهوها قبل البلوغ ورووها بعده.

يعنى أن ذلك إشارة إلى الدين أو إلى تحريم الكذب (قوله ومن لم يكفره) أى المبتدع (به) أى بالبدعة التى تتضمن التكفير وتذكير الضمير بتأويل الابتداع وكذا جميع الضمائر العائدة إلى البدعة فى غير هذا المقام (قوله فهو) أى ذلك المبتدع (عنده) أى عند من لم يكفره (كالبديع) أى كاهل البدع الواضحة يشير إلى أن قوله أما غير المكفر مبتدأ خبره قوله فما كالبديع بحذف صدر الجملة (قوله وأما نحو خلاف البسملة) يعنى أن رأى كل من المتخاصمين فى مثل هذه المسائل وإن كان بدعة عند الآخر وقطعياً بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التى قدح فى قبول الرواية ثم البدعة عند المصنف فى البسملة هو جعلها من القرآن وفى الصفات هو جعلها غير زائدة على الذات بل فيها كاهور أى المعزلة وإن أريد بالزيادة الغيرية فالبدعة من الزيادة لأن الحق أنها ليست عين الذات ولا غير ها وفى شرح العلامة أن قوله فإن ادعى القطع معناه القطع بحقيقة أو بانه من الفسق الواضح أو بما يكفر به فليس من ذلك

بينما قابلين روايتهم وإن احتمل الأمرين احتمالاً ظاهر أو أماناً لنا فباجتماعهم على إحضار الصديان مجالس الرواية واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما أفاد ذلك وقد يقال إن ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط قال (ومنها الاسلام الإجماع وأبو حنيفة وإن قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد توثق ببعضهم لتدينه فى ذلك) أقول الشرط الثانى لقبول خبر الواحد الإسلام أما أولاً فبدليل الإجماع فإن قيل أليس أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم فى الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل فى الرواية قد صرح به وذلك أن شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم بما لا يحضره مسلمان وأما ثانياً فللقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن كان لا يسمى فى العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسياً له ويعرف بأنه مسلم ذر كبيرة أو صغيرة أو صغيرة أو قد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياساً على الفاسق وقيل بأنه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه فى ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أو فى تحريم الكذب قال (والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر وأما عند غير المكفر فكالبدع الواضحة وما لا يتضمن التكفير إن كان واضحاً كفسق الخوارج ونحوه فرداه قوم وقبله قوم والرادان جاءكم فاسق بنبأ وهو فاسق القابل نحن نحكم بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا يختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قالوا أجمعوا على قبول قتلة عثمان ورد بالمنع أو بأنه مذهب بهص وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول وإن ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من يشرب التبيذ ويلعب بالشرطج ونحوه من مجتهد ومقلد فإلحاقه أنه ليس بفاسق وإن قلنا المصيب واحداً لأنه يؤدى إلى تفسيق وإيجاب الشافعى الحد لظهور أمر التحريم عنده) أقول ما ذكرناه حكم الكافر وأما المبتدع فقد يكون مبتدعاً ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فإن كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فنكفر به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفر به فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها وإن كان لا يتضمن التكفير فإن لم تكن واضحة قبل اتفاقاً وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الاغارة وأحرقوا وسبوا فرداه قوم وقبله قوم قال الرادى قد قال تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق كما مروى قال قال عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذا ظن صدقه واختار الردلان الآية أولى بالعمل بها من الحديث فأولاً لكونها متواترة والحديث آحاداً وثانياً لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما يتناولها أظهر إذا العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص وثالثاً لأنها لم يخص إكل فاسق مردود والحديث مخصص لا يجاب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر إذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقاً واقتل عثمان وهو إمام الحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابا كانوا يقبلون قتله عثمان شهادة ورواية وهو إجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة الأجواب لا نسلم القبول لإجماعاً وإن سلمنا فلا نسلم الإجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الإجماع على قبول ذى البدعة واضحة بل كان ذلك مذهباً لبعضهم فإن القلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهداً وأما نحو خلاف البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات قائم وإن ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك أى من البدع الواضحة فيقبل اتفاقاً وإنما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين فى موضعه فهذه حال العقائد وأما ما يتوهم أنه فسق

(قوله لنفسنا بواجب) أي بارتكاب عمل متفرع على رأي يجب عليه الحكم بموجبه فإن على المجتهد يجب اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مجتهد، وإلا فالنفسيق إنما هو بالشرب وهو ليس بواجب بل مباح عنده والواجب عليه هو الحكم بأباحته (قوله رجحان ضبطه على سهوه) في كلام الآمدي رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه فلم (٦٣) يحمل السهو مقابلاً للضبط (قوله

التقوى) هو الاحتراز عما يذم به شرعاً والمروءة عرفاً وفي كلامه إشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك ولم يقتصر على ذكر التقوى لأنها تتعلق بالعمليات خاصة فلا بد من تحقق نفي البسطة المتعلقة بالاعتقادات إلا أن في كون البدعة مخالفاً للعدل نظر ولهذا لم يتعرض له الإمام الغزالي حيث قال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً ثم لا يخفى أن اشتراط العدالة من عن اشتراط الإسلام (قوله إذ هؤلاء) أي الكافر والفاسق والمتدع لا تقبل روايتهم على ما من النص في التباعد والانسب بالاحتراز أن يقال إذ هؤلاء ليسوا عدولاً (قوله والإلحاد في الحرم) أي الظلم في حرم مكة وهو في الأصل الميل قال تعالى ومن يرد فيه بإلحاد بظلم فذقه من عذاب أليم أي من يرد فيه مراداً حال كونه ما تلا عن القصد ظالماً وحقيقته

لكونه خلافاً في العمل نحو من شرب النبيذ وألعب بالشطرنج من مجتهد يراها حلالاً أو مقلد له فيه فالقطع أنه ليس بفاسق أما إذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وإن قلنا المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللقلد بقتواه فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وإنه باطل بالضرورة فإن قيل أليس الشافعي يحد بشرب النبيذ مع ما ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعي يحد لظهور أمر التحريم عنده لا لأنه فاسق ولذلك قال أحد شاربي النبيذ وأقبل شهادته قال (ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن) أقول الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي على سهوه إذ مع المرجوحية والمسلواة لا يرجح طرف الإصاصة فلا يحصل الظن قال (ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشريك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الوحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه وأما بعض الصغائر فما يدل على الخمسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال والحرف الدنية بما لا يليق به ولا ضرورة) أقول الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليخرج المبتدع إذ هؤلاء لا تقبل روايتهم وهذه كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وإنما تتحقق باجتناب أمور أربعة الكبائر والإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح أما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنهما تسعة الشريك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الوحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وما قيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال بعض كل ما كان مفسدته مثل مفسدة أكلها مفسدة أو أكثر منه فإن مفسدة دلالة الكفار إلى المسلمين ليستأصلوهم أكثر من مفسدة الفرار من الوحف ومفسدة إمساك المحصنة ليرزى بها أكثر من مفسدة القذف ويمكن أن يقال هو ما يدل على قلنا بالمبالاة بالدين دلالة أدنى ما ذكر من الأمور وأما الإصرار على الصغائر فترجمه العرف وبلغه مبلغاً ينفى الثقة وأما ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة وأما ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال والحرف الننيثة كالدباغة والحجامة والحياكة من لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك لأن مرتكبها لا يجنب الكذب غالباً قال (وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعساوة فنخص بالشهادة) أقول هذه شروط في الرواية والشهادة وتعتبر في الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لأن أمر الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة البواعث

متلبساً بالإلحاد متلبساً بظلم على أنهما حالان مترادفان (قوله وقال بعض) إشارة إلى ما ذكره بعضهم من أنك إذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاصل الكبائر المنصوص عليها فإن نقصت عن أقل مفاصلها فهي من الصغائر وإلا فن الكبائر ثم قال الأولى أن تضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه إشعار ما هو للأصغر من الكبائر المنصوص عليها (قوله والعدد) زيادة من الشارح لا توجد في نسخ المتن.

(قوله ولا نه خاص) عطف على لقوة البواعث عليه الضمير لأمر الشهادة وقوله أيضاً دليل آخر لاشتراط الأمور المذكورة في الشهادة دون الخبر (قوله غولف) أى كل من الأدلة وكذا ضمير يقي ومعمو لا به ضمير ما عدا ما لمعلوم العدالة وضمير فيدونه ما عدا ما قد يعترض بأن الآيات مخصصة بما المطلوب (٣٦) فيه العلم من الأصول كما سبق الإجماع على وجوب اتباع الظن في العمليات سواء حصل

عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات ولا نه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وأيضاً فالمعاملة فيها بخصوصها أكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نراه من كثرة رواة المفترى قال (مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن أى حنيفة قبوله لنا الأدلة تمنع من الظن غولف في العدل فيبقى ماعداً وأيضاً الفسق مالمع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر قالوا الفسق سبب التثبت فإذا اتقى اتقى قلنا لا يتقى إلا بالخبرة أو التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر ورد بمنع الظاهر ونحو ولا نقف قالوا ظاهر الصدق كإخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة من ذلك) أقول مجهول الحال وهو من لا تعلم عدالته لا يقبل روايته وروى عن أى حنيفة قبول روايته اكفاء بسلامته من الفسق ظاهر أننا الأدلة نحو ولا نقف مالميس لك به علم إن ية دون إلا الظن ذلك على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول غولف في المعلوم عدالته بدليل هو الإجماع فيبقى فيما عداه معمولاً به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وأيضاً الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فإننا لا نقف بظهور عدمهما مالم يتحقق قالوا أولاً الفسق شرط وجوب التثبت فإذا اتقى الفسق اتقى وجوب التثبت وههنا قد اتقى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لا نسلم أنه ههنا اتقى الفسق بل اتقى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشئ عدمه والمطلوب العلم باتقائه ولا يحصل إلا بالخبرة به أو بتزكية خبير به له وأعلم أن هذا مبنى على أن الأصل الفسق أو العدالة والظاهر أنه الفسق لأن العدالة طارئة ولا نه أكثر قالوا ثانياً قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذ يوجب ظناً ولذلك اسلم اعرابى فشهد بالهلال فقبل الجواب أما أولاً فبأننا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوى فيه صدقه وكذبه مالم يعلم عدالته وأما قصة الاعرابى فلمله عليه الصلاة والسلام عرف عدالته لأن الإسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة وأما ثانياً فلا نه معارض بنحو ولا نقف مالميس لك به علم إن يتبعون إلا الظن قالوا ثالثاً هو ظاهر الصدق فيقبل لإخباره كإخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهراً أو نجساً وبرق جاريته التي يبيعها إذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفى بظاهر صدقه والجواب أولاً بأن ذلك ليس محل النزاع إذ محل النزاع ما اشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقاً وثانياً بأن الرواية أعلى مرتبة من هذه الأمور الجزئية لأنها تثبت شرعاً عاماً فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية قال (الاكثر أن الجرح والتعديل ثبت بقول الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الأول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة فيتمدد وأجيب بأنه خبر قالوا أحوط أجيب بأن الآخر أحوط والثالث ظاهر) أقول الأكثر على أن الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعاً وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعاً وهو قول القاضي قال القائل الأول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه أى لا يحتاج فيه إلا ما يحتاج في أصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في أصل الرواية بواحد وفي الشهادة باتين فيكون تعديل كل واحد كأصله وأعلم أنه لا يتم مدعاؤه إلا بأن يبين أنه لا ينقص عن أصله حتى

بخبر العدل أو غيره ويجب أن لا ظن في المجهول فلا جهة للتخصيص على أن قبول الرواية ليس من العمليات وإن كان يؤل إليها كسائر مسائل الأصول وفيه نظر (قوله فأننا لا نقف بظهور عدمهما) يعنى لا يكفي ظهور عدم الصبا والكفر في قبول الرواية بل يجب تحقق ظن عدمهما وتوهم الشارح العلامة أن المراد تحقق ظن عدمهما في الشهادة فاعترض بأن الاحتياط في باب الشهادة أكد وههنا بحث وهو أننا لا نفهم من ظهور عدمهما سوى ظنه فإذا تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعاً وكأنه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد (قوله فلا يجب التثبت) هذا على قانون المعقول غير موجه لأن رفع المألوم لا يوجب رفع اللازم إلا أنه الإزم على القائلين بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب إلا أنه يمكن تمحيته بما ذكره من

أن تعدد السبب ههنا معلوم لأن الجهل بالعدل والفسق أيضاً سبب التثبت (قوله ولا نه) أى الفسق أكثر فهو يثبت أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن في كون العدالة طارئة نظر بل الأصل أن الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً حتى تصدر عنه معصية (قوله وأعلم) يعنى أن عدم زيادة الشرط على مشروطه إنما تفيد عدم اشتراطه العدد في تعديل الراوى أو جرحه ولا تفيد اشتراطه في تعديل الشاهد أو جرحه فلا بد في ثبوت تمام المدعى من ثبوت أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس

بأنه لا يفتقر في شهود الزنا كونهم أربعة ويكفي في تعديلهم اثنان على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت إذ يكفي في شهادة هلال رمضان واحد ويفتقر في تعديله إلى اثنين ويمكن الجواب بأن كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الإطلاق وزيادة الأصل في شهادة الرعا ونقصانه في شهادة هلال رمضان إنما ثبت بخصوص نص احتياطاً لدرك العقوبات وإيجاب العبادات (قوله بالذهب الثاني) وهو أنه لا يثبت بالواحد فيها جميعاً بل لابد من العدد وما وقع في نسخ (٦٥) الشارح من تقديم الثالث على الثاني

كانه من سهو القلم (قوله وأما ما يقال) إشارة إلى أن قوله وفي محل الخلاف مدلس دفع لما يجاب به عن تمسك القاضي ثم الظاهر أن قوله وأجيب جواب التمسك لكن تصرح الشارح في آخر كل من الوجهين بنفي التدليس ربما يشعر بأنه دفع لهذا الدفع ليبقى الجواب المذكور سالماً وقد يفترض على الثاني بأن عدم معرفة الخلاف تنافي البصيرة بحال الجرح والتعديل لأن من تمام البصيرة معرفة أسبابهما على ما فيهما من الاتفاق والاختلاف (قوله لأدى إلى التقليد) يريد أن الاكتفاء بالاطلاق في التعديل لا يؤدي إلى التقليد لعدم الاختلاف في أسباب التعديل على ما قاله الأعدى أنه قال الشافعي لابد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح بخلاف العدالة فإن سببها واحد لا اختلاف فيه لكن لا يفي أن اجتباب أسباب الجرح أسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف فيهما والأقرب

ثبت له أنه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فإنه يكفي اثنان . القائلون بالذهب الثاني قالوا أولاً : شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات وأجيب بالمعارضة بأنه إخبار فيكفي الواحد كسائر الإخبار وقالوا ثانياً : اعتبار العدد أحوط لأنه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث وأجيب بأن الآخر وهو عدم اعتبار العدد أحوط لأنه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث وأما للذهب الثالث فالكلام فيه سؤالاً وجواباً ظاهر بما قلنا إذ يجعل المعارضة في الثاني دليلاً والدليل معارضة فيقال خبر فيكفي الواحد فيعارض بأنه شهادة فلا يكفي أو يقال أحوط فيعارض بأن الآخر أحوط قال **مسئلة** قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي رضى الله عنه في التعديل وقيل بالعكس وقال الإمام إن كان عالماً كفي فيهما وإلا لم يكف القاضي إن شهد بغير بصيرة لم يكن عدلاً وفي محل الخلاف مدلس وأجيب بأنه قد بينى على اعتقاده أو لا يعرف الخلاف الثاني لو اكتفى لا ثبت مع الشك للالتباس فيهما أجيب بأنه لا شك مع إخبار العدل الشافعي لو اكتفى في الجرح لأدى إلى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الإمام غير العالم بوجوب الشك أقول قال القاضي أبو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة إلى ذكر السبب وقال قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعية يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس أي يكفي في الجرح دون التعديل وقال الإمام إن صدر عن يعلم أسبابهما كفي الاطلاق فيهما وإلا لم يكف فيهما احتج القاضي بأنه إن شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلاً وهو خلاف المفروض وأما ما يقال أنه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه فنقول مهما أطلق في محل الخلاف كان مدلساً وذلك يقدر في عدالته وأجيب أولاً بأنه قد بينى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحاً حقاً فلا يكون مدلساً وثانياً بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلاً فلا تدليس احتج الثاني وهو القائل لا يكفي الاطلاق فيهما بأنه لو اكتفى بالاطلاق لا ثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس في أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه والالزام ظاهر البطان الجواب إنا لا نسلم أنه يثبت مع الشك فإن قول العدل بوجوب الظن فإنه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية على أنه يكفي في التعديل خاصة بأنه لو اكتفى به في الجرح لأدى إلى التقليد والالزام باطل أما الملازمة فلا اختلاف في أسباب الجرح فهو في كون الحديث مردوداً ومقلد للجرح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحاً أو مما لو ذكره لم يره المجتهد جرحاً وأنه بعض مقدمات اجتجاده ولن يكون مجتهداً من يقلد في بعض مقدمات اجتجاده فيكون مقلداً إذ لا واسطة وأما بطلان الالزام فلأن الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا في المجتهد ، القائل بالعكس قال العدالة تلتمس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الإمام قالوا ثبتنا أحدهما بقول غير العالم بأسبابهما لا ثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المآخذ والمسئلة اجتهدية قال **مسئلة** الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا أنه جمع بينهما فوجب أما عند إثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح أقول إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل

(٩ - مختصر المنتهى ثاني)

ما ذكره الإمام في البرهان والغزالي في المستصفي أن أسباب التعديل لكثرتها

لا تضبط فلا يمكن ذكرها فهذا يكفي فيه بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يقتصر إلى اجتماع أجزاء وشرائط يتميز ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفي فيه انتفاء شيء من الأجزاء والشروط فيذكر (قوله فقد عرفت المآخذ) أي ما أخذه الأقوال والمسئلة اجتهدية يكفي فيها بالظن فمليك بالترجيح واختيار ما هو أغلب على الظن .

(القول الأول بل التعديل مقدم) المذهب في نسخ المتن وقيل الترجيح أي الحكم هو أن يرجح أحدهما يرجع فيقدم ومن هنا
 انطوى كلام الشاويح في تقرير الدليل ومرجع الضمير في بينهما فذهب العلامة إلى أن المعنى أن الجرح جمع بين إثبات شيء يقيناً
 مع عدم نفي المعدل إياه يقيناً أما الأول فلأن الظاهر من حال العدل أن لا يجرح إلا عن يقين وأما الثاني فلأن الكلام في الصور الثلاث
 التي لم يجرح سبب الجرح أو عين ولم ينفع العدل أو نفاه بطريق غير يقين إذ لا خلاف في أنه إذا عين السبب ونفاه المعدل ينعين
 أنه التقديم لا يكون إلا بالترجيح ثم قال وله عمل آخر ينعين فيه مرجع ضمير بينهما وهو أن يريد أن تقديم الجرح في الصور الثلاث
 جمع بين تقديم الجرح والعمل بالترجيح لأن الجرح راجع في الصور الثلاث لأن الجرح اطلع على ما لم يعرفه المعدل أو عرفه ولم ينفع
 أصلاً نفاه لا يقين وتقريب المحقق واضح لا غبار عليه وكأنه تحقق ما وقع في بعض الشروح أن العدل بالجرح لا ينفى مقتضى
 التعديل في غير صورة التعيين فيكون جمعا بينهما فكان أولى بخلاف ما إذا عين ونفى يقيناً فإنه لا بد من الترجيح لكن قوله هذا إذا
 أطلق ليس على ما ينبغي إذ لا يتناول (٦٦) ما إذا عين الجرح السبب ولم ينفع المعدل أو نفاه لا يقين (قوله وكذلك الحد

على المسائل الاجتهادية)
 جرحاً ولا مدى وليس من
 الجرح ترك العمل بروايته
 والحكم بشهادته ولا
 الشهادة بالزنا وكل ما يوجب
 الحد على المشهود عليه
 إذا لم يكن نصاب الشهادة
 ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد
 ولا بالتدليس وأراد
 المصنف الحد في شهادة
 الزنا فقال ولا الحد في
 شهادة الزنا لعدم النصاب
 ولا بالمسائل الاجتهادية
 ونحوها مما تقدم ولا
 بالتدليس ولما كانت
 الكلام في طرق الجرح
 والتعديل من تصريح
 المؤصفي بذلك وعدم
 تصريحه لافي موجبات

وقيل بل التعديل مقدم لنا أن تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فإن غاية قول المعدل إنه لم يعلم فسقاً
 ولم يظنه فظن عدالة إذ العلم بعدم لا يتصور والجرح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمتنا بعدم فسقه كان
 الجرح كاذباً ولو حكمتنا بفسقه كانا صادقين فيما أخبرنا به والجمع أولى ما يمكن لأن تكذيب العدل خلاف
 الظاهر هذا إذا أطلق وأما إذا عين الجرح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل أن يقول الجرح هو
 قتل فلاناً يوم كذا وقال المعدل هو حي وأنا رأيت بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم إمكان الجمع
 المذكور وحيلته يضار إلى الترجيح قال (مسئلة حكم الحاكم المشروط العدالة بالشهادة تعديل بافتقار
 وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل إن كان عادته أنه لا يروى إلا عن عدل وليس من الجرح
 ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد
 ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهاً أنه سمعه ومثله وراه
 النبر يعني غير جيعان) أقول هذه طرق التعديل فنفا حكم الحاكم بمقتضى شهادة أحد فإن كان الحاكم
 العدل لا يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة لم يكن تعديلاً وإن كان يراه شرطاً فهو تعديل اتفاقاً وكذا
 إذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الرواية بروايته وإنما الخلاف في رواية العدل عنه هل هو
 تعديل أم لا فيه مذاهب أولها تعديل إذ الظاهر أنه لا يروى إلا عن عدل ثانيها ليس بتعديل إذ كثيراً
 من يروى ولا يفكر من يروى وثالثها وهو المختار أنه إن علم من عادته أنه لا يروى إلا عن عدل فهو تعديل
 وإلا فلا وأما ترك العمل بشهادته أو بروايته فليس جرحاً له لجواز أن تدلوا وقبلوا لا يرتب عليهما أثرهما
 لمعارض كرواية أو شهادة أخرى وفقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب
 ليس بجرح لأنه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرط التدين إذا كان مذهب ليس
 جرحاً وكذلك أمثالها من خلاف البسمة ومسائل الأصول مما تقدم في الإجماع وكذلك التدليس من

المعارضة
 قبول الرواية وعدم قبولها من أوصاف في الراوى اعتبر الشارح
 العلامة الحد في المسائل الاجتهادية والشهادة في التدليس على معنى ولا الحد بمسائل الاجتهادية كشرط التدين إذا كان مذهب
 المباشر ولا الشهادة بتدليس الراوى إذ لا معنى لاعتبار الحد فيه على ما هو مقتضى ظاهر الكلام وجوز أن يكون المعتبر فيهما جميعاً هو
 الشهادة على ما هو ظاهر كلام الأمدى وبعضهم لم يلتفت إلى وضع المسئلة ولا إلى جانب اللفظ فجعل المعنى أن ليس من الجرح ترك
 الراوى العمل بالمسائل الاجتهادية ولا بتدليس في روايته ولم يبيّنوا المراد بنحوها وحله الشارح المحقق على ما تقدم في الإجماع من خلاف
 البسمة وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات وقهر الحد في المسائل الاجتهادية على ما هو الظاهر وأبهم الأمر في التدليس ومسائل
 الأصول على ما هو دأبه لأن اعتبار الحد فيها ظاهر الفساد وعدم اعتباره مع ظهور عطفهما على مسائل الاجتهاد خارج عن سنن
 الاجتهاد وقول الأمدى ولا الشهادة بالزنا لأن لم يأت بصريح التذلل وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة ولا بالتدليس لأنه ليس بكذب
 وإنما هو من المعارض الغنية عن الكذب بما يشعر بأن مراده أنه لا يحصل جرح الراوى وعدم قبول روايته بشهادته في الزمان
 غير نصاب ولا بارتكابه المحرمات التي هي عمل اجتهاده ولا بتدليسه في روايته .

(قوله لحق الزهري) أي لم يعاصره لكن روى عن نفيه أو عاصره وراء لكن سمعه والمطلة كما (٦٧) ذكره العلامة (قوله جيهان)

نهر بالشام وما ذكر ظاهر
في سمعت فلاناً وراء النهر
على مافي المتن والشروح
وأما في سمعت فلاناً بما
وراء النهر على مافي هذا
الشارح فالظاهر منه بلاد
ماوراء النهر والنهر جيهان
(قوله حين ظهور الفتن)
جمهور الشارحين على أنه
آخر عهد عثمان رضي الله
عنه وفسره المحقق بما
على رضي الله عنه ومعاوية
أما ميلا إلى تفسيق قتلة
عثمان بلا خلاف ولما
توقفا فيه على ما استخرج
الساف أن أول من نفي في
الإسلام معاوية (قوله ثم
من بعدهم الأقرب
فالأقرب) كأنه نقبل
بالمعنى وإلا فالرواية ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
وأما الترفيق بين ههنا
الحديث وبين قوله مثل أمي
مثل المطر لا يدرى أوله وخير
أم آخره فقد ذكرنا في
شرح التنقيح (قوله الصحابي
من رآه عليه السلام أي مسلم رأى
النبي يعني صحبه ولو أعمى وفي
بعض الشروح أي رآه النبي
عليه الصلاة والسلام
(قوله إذ الأصل) بيان
للزوم بوجهين يعني لو
كان حقيقة في الوافد كما في
الملازم لما صح نفيه عن

الظاهر ليس بجرح على الأصح وذلك كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موها أنه سمع منه
وحمل حد ثنا فلان بماوراء النهر موها أنه يربد بالنهر جيهان ولا يربد به غيره لأن قصده لذلك غير واضح قال
(مسئلة الأكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل إلى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لأن الفاسق
غير معين وقالت المعتزلة عدول إلا من قاتل علياً لنا (والذين معه) أصحاب كالتجوم وما تحقق بالتواتر عنهم
من الجدل في الامثال وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوبه وغيرهم)
أقول أكثر الناس على أن الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدل وغير العدل فيحتاج إلى
التعديل وقيل هم كغيرهم إلى حين ظهور الفتن أعني بين علي ومعاوية وأما بعدها فلا يقبل الداخلون
فيها مطلقاً أي من الطرفين وذلك لأن الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا
يقبل وأما الخارجون عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول إلا من علم أنه قاتل علياً فإنه مردود
لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أي عدولاً وقوله (كنتم خير أمة
أخرجت للناس) وقوله (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) ومن الحديث نحو قوله أصحاب
كالتجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني ثم من بعدهم الأقرب فالأقرب وقوله في حقهم
لو أنفق أحد ملء الأرض ذهباً لما نال مد أحدهم ولنا أيضاً ما تحقق عنهم بالتواتر من الجدل في امتثالهم
الأوامر والنواهي وبذلهم الأموال والانفس وذلك ينافي عدم العدالة وأما ما ذكره من الفتن فيحمل
على الاجتهاد أي اجتهدوا فيها فأدى اجتهد كل إلى ما ارتكبه وحيث فلا إشكال سواء قلنا كل مجتهد
مصيب وهو ظاهر أو قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقاً ولا تفسيق واجب قال
(مسئلة الصحابي من رأى النبي عليه الصلاة والسلام وإن لم يرو ولم تطل وقيل إن طالت وقيل إن
اجتمعا، وهي لفظة وإن ابقي عليها ما تقدم لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان المشترك كالزيارة
والحديث ولو حلف أن لا يصحبه حث بلحظة قالوا أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للباس قلنا
عرف في ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والرائي قلنا في الاختصاص لا يستلزم في الإعم) أقول قد
اختلف في الصحابي فقيل هو من رأى الرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يرو عنه حديثاً ولم تطل
صحبه له وقيل إن طالت الصحبة وقيل إن اجتمعا أي طول الصحبة والرواية والحق أن المسئلة
لفظية وإن ابقي عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير
بأن يقال صحبه قليلاً أو كثيراً من غير تكرار ولا نقض موجب جملة للقدر المشترك بينهما دفعاً للجهان
والاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل الحديث والزيارة من انصف
بالقدر المشترك وأيضاً لو حلف لا يصحب فلاناً فصحبه لحظة حث بالاتفاق ولو شرط فيه الأمران
أو أحدهما لما كان كذلك ولا يخفى أن ذلك إنما يأتي في صاحب لغة وأما الصحابي بياه النسبة
الخصوص في العرف بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا قالوا أولاً إذا قيل أصحاب الجنة وأصحاب
الحديث فهم الملازمة بينهما ولو كانا لغير الملازم حقيقة لما فهم منه إذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه
الجواب فهم الملازمة بينهما العرف مجدد لأنه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي قالوا ثانياً
لولا أن الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول أو الرائي إذ الأصل اطراد
الحقيقة ومحة التقي علامة المجاز لكنه يصح إذ يقال لم يكن صحابياً لكنه وقد عليه من بني فلان
أو رآه ولم يصاحبه الجواب أن المتني الصحبة بقيد الزوم أو المطلق الثاني ممنوع بل هو أول المسئلة
والأول مسلم ولا يفيد المطلوب لأن في الاختصاص هو الصحبة المقيدة لا يستلزم في الإعم وهو الصحبة
المطلقة قال (مسئلة لو قال المعاصر العدل أنا صحابي احتمل الخلاف) أقول من عاصر الرسول وكان

الوافد لأن الأصل اطراد الحقيقة في أفرادها ولأن صحة التقي علامة المجاز فينا في الحقيقة

عدلا إذا قال أنا صحابي وكان مسلما فدعوا له عدلته صدق ظاهرا لا قطعاً لأنه متهم بأنه يدعي لنفسه رتبة قال (مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فإنه اشترط خبراً آخر أو ظاهراً أو انتشاراً في الصحابة أو عمل بعضهم وفي خبر الزنا أربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسب ولا العلم بفقته أو عريته أو معنى الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأً ولا موافقة القياس خلافاً لابن حنيفة رحمه الله) أقول قد اشترط في خبر الواحد شرطان ليس هو بشرط عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر فمما العدد ولا يشترط خلافاً للجبائي فإنه اشترط أحد أمور أربعة إما خبراً آخر وإما موافقة ظاهر له وإما انتشاره بين الصحابة وإما عمل بعض الصحابة بموجبه رزاد في خبر يثبت به حكم الزنا أن يرويه أربعة من العدول والدليل على عدم اعتبار العدد والجواب عن الاسئلة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فنحن جائبنا عمل الصحابة والاسئلة عليه باجوبتها وانفاذه الأحكام ومن جائبناهم توقفهم في قبول المنفرد ونحن لا نقف ومنها الذكورة ولا نشترط فتقبل المرأة قومها البصر فيقبل الاعشى لا اتفاق الصحابة عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد مالم يولد ومنها عدم العداوة فتقبل للعدو ما على العدو لمعوم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فيقبل من روى حديثاً واحداً فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فيقبل غيره إذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقته أو العريته أو معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأً سمع مني حديثاً فوعاه فرواه كما وعى فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ومنها كونه موافقاً للقياس في الحكم اعتبره أبو حنيفة والحق خلافه لأن الاعتماد على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه قال (مسئلة إذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم حمل على أنه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبني على عدالة الصحابة) أقول هذا شاع في كيفية الرواية والصحابي إذا قال سمعته صلى الله عليه وسلم أو أخبرني أو حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مسائل وما هو يذكرها واحدة واحدة وهذه منها وهو إذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم حمل على أنه سمعه بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين أن يكون سمعه منه أو سمعه ممن يرويه عنه للاختلاف وحينئذ فيبني قبوله على عدالة جميع الصحابة فإن قلنا بعد انهم قبل لأنه يرويه إما بلا واسطة أو بواسطة عدل والام يقبل إذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته قال (مسئلة إذا قال سمعته أمراً أو نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحقيقه لذلك قالوا يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد) أقول إذا قال الصحابي سمعته أمراً بكذا أو نهى عن كذا فالاكثر على أنه حجة لأن قوله ذلك ظاهر في تحقيق كونه أمراً أو نهياً والعدل لا يجوز بشئ مغالبا إلا إذا علمه، قالوا يحتمل أنه اعتقد بما سمعه من صيغة أو شاهده من فعل أمراً ونهياً وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشئ نهى عن ضده وبالعكس أو أن الفعل يدل على الأمر فيقول أمر أو نهى ولا يراه غيره أمراً ونهياً الجواب أن ذلك وإن احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور قال (مسئلة إذا قال أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم فالاكثر حجة لظهوره في أنه الأمر قالوا يحتمل ذلك وأنه أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو عن استنباط قلنا بعيد) أقول إذا قال الصحابي أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم كذا أو حرم أو أبيع وبالحيلة فشيء من الأحكام بصيغة مالم يسم فاعله فالاكثر على أنه حجة فإنه ظاهر في أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الأمر والنهي والموجب والمحرم والمبيح كما قال المختص بملك أمرنا أو نهينا فإنه يتبادر أمر ذلك الملك ونهيه وإن كان محتملاً صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا يحتمل ذلك أي كونه أمر النبي وأن لا يكون بل يريد به أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو أن يكون عن استنباط

(قوله وكان مسلماً) ذكر العدل معنى عنه (قوله صدق) يشير إلى أن معنى احتمال الخلاف احتمال التكذب ومخالفة الواقع لكن احتمالاً مرجوحاً وقيل معناه احتمال أن يخالفه ولا يقبله (قوله لا اتفاق الصحابة على قبول الاعشى) حيث جوزوا الرواية عن عائشة رضي الله عنها مع أن الراوي في حقها كالأعشى لأنه لا يبصرها وإنما يشهد صوتها وأما اتفاقهم على رواية الاعشى حقيقة فلم ينقل في الكتب (قوله فتقبل للعدو ما على العدو) اعتبر العداوة والقرابة فيما بين الراوي ومن يكون حكم الخبر له أو عليه وهو شديد من جهة المعنى وإن كان مخالفاً لكلام القوم حيث اعتبروا فيما بين الراوي والمروى عنه حتى قال الإمام الغزالي فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروى كل ولد عن والده

فإنه إذا قاس قلبه في ظنه أنه ما مور به وبجواب العمل بموجبه فيقول عرفاً أمرنا والجواب أنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال (مسئلة إذا قال من السنة كذا فالأكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافاً للكرخي) أقول إذا قال الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أنه حجة لأنه ظاهر في تحقق السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد خالف الكرخي من الحنفية فيه لناوله ما تقدم من لظهور والاحتمال فلا نكرره قال (مسئلة إذا قال كذا نفعل أو كانوا فالأكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما سأغت المخالفة قلنا لأن الطريق ظني كخبر الواحد النص) أقول إذا قال الصحابي كذا نفعل أو كانوا يفعلون كما قالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء لأنه لا أكثر أنه حجة لأنه ظاهر في أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة قالوا لو كان للجميع لما سأغت المخالفة لأنه إجماع واللازم متف بالاجماع الجواب منع الملازمة لأن ذلك فيما يكون الطريق قطعياً وهنا الطريق ظني فسوغت المخالفة كما تسوغ في خير الواحد وإن كان المقول به نصاً قطعياً فإنه مخالفة لطنية الطريق ولا يمنع قطعياً المروى (قال ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة غيره عليه أو إجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه فالأول أعلاهما على الأصح إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه قال قال وحدث وأخبر وسمعت وقراءته عليه من غير تكبير ولا ما يوجب سكوتاً من إكراه أو غفلة أو غيرهما معمول به خلافاً لبعض الظاهرية لأن العرف تقريره ولأن فيه إيهام الصحة فيقول حدثنا أو أخبرنا حقيقة أو مطلقاً على الأصح ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة وقراءة غيره كقراءته وأما الإجازة للوجود المعين فالأكثر على تجويزها والأكثر على منع حدثي وأخبر مطلقاً وبعضهم مقيداً وأنبأ اتفاق للعرف ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف ولجميع الأئمة الموجودين الظاهر قولها لأنها مثلها وفي نسل فلان أو من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف واضح لنا أن الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد علم أو ظن وقد أذن له وأيضاً فإنه صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه مع الآحاد وإن لم يعملوا ما فيها قالوا كذب لأنه لم يحدثه قلنا حدثه ضمناً كما لو قرأ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد) أقول ما مر بحسب ألفاظ الصحابي وأما غير الصحابي فلا بد له من مستند وله مراتب وفي كل مرتبة ألفاظ يروى بها وهذا بيانها أما مستنده أي ما يصح له من أجله أن يروى الحديث ويقبل منه فأمور ستة قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره أو إجازة الشيخ له أن يروى عنه أو مناولته إياه كتاباً يروى عنه مافيه أو كتابته إليه بما يرويه عنه وأما مراتبها وألفاظها فالأول وهو قراءة الشيخ عليه أعلى المراتب على الأصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه وحينئذ إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره قال عند الرواية عنه حدثني أو أخبرني أو سمعته وإن لم يقصد إسماعه قال قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه إلى نفسه فإنه مشعر بالقصد ولم يكن أو سمعته وأما قراءته على الشيخ من غير أن ينسكرك الشيخ عليه ولا وجود أمر يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الإنكار فقد اختلف في أنه هل يعمل به أو لا فنعم بعض الظاهرية والصحيح أنه معمول به لأنه يفهم منه عرفاً تقريره وأنه تصديق وأيضاً في سكوت إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة فيقول عند الرواية حدثنا وأخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا وأخبرنا مطلقاً من غير ذكر القراءة قال الحاكم القراء أخبار على ذلك عهدنا أئمتنا ونقل ذلك عن الأئمة الأربعة وأما قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته وأما الإجازة فهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ما صح عندك أنه من مسموعاتي أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالأكثر على جوازها وإذا جوزناها فيقول أجازني وأخبرني وحدثني إجازة والأكثر على أنه لا يقول حدثني وأخبرني مطلقاً وقال بعض ولا مقيداً أي لا يقول أيضاً حدثني وأخبرني

(قوله لنا وله) أي لنا أنه
الظاهر المتبادر إلى الفهم من
إطلاق السنة الخ وللكرخي
أنه يجعل سنة الشيخين
وسنة الخلفاء الراشدين
وغير ذلك والجواب أنه
احتمال بعيد لا يدفع الظهور
(قوله وأنه أراد عمل الجماعة)
حاول تقرير المتن وفي بعض
الشروح أن الكلام في
درجات كيفية الرواية
عن الرسول عليه الصلاة
والسلام فالأولى أن يقال
الظاهر أن المراد أنا نفعل
أو هم يفعلون مع علم الرسول
بذلك من غير إنكار فيكون
سنة تقرير فيكون حجة
وأما الاعتراض بأنه لا إجماع
في عصر النبي عليه الصلاة
والسلام فليس بوارد لجواز
أن يريد عمل الجماعة بعده

إجازة لكن يقول أنباء لا تلتقي للعرف فإنه أنباء عرفاً وإن كان هو الأخبار لغة يقال للإيدان والإعلام إنباء قال :

زعم الغراب منبى الإنباء * أن الأحبة آذنوا بفناء

* وبذلك نبأ الغراب الأسود * وهذا الفعل ينبىء عن العداوة أو المحبة

* تنبئك العينان ما هو كانه * وقد منع الرواية بالإجازة أبو حنيفة وأبو يوسف وأما الإجازة لجميع الأمة الموجودين لا تقوم معينين فالظاهر قبولها لأنها مثل الإجازة للوجودين المعينين إذ العام بمثابة تعداد الأفراد ولا فرق بينهما إلا باختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله وأما الإجازة في نسل فلان أو من يوجد من بنى فلان من غير تعيين أو نحوه لأهل بلدة كذا في صحتها خلاف واضح وهو أولى بالمنع مما قبله فإن إجازة غير الموجود أبعد من إجازة الموجود الغير المعين والمختار صحتنا في صحة الإجازة الظاهر أن المعدل لا يروى إلا بعد العلم والظن بروايته وعدائه وقد أذن له فيجب أن يصح لغيره وإيضاً فإنه كان يرسل كتبه مع الأحاد ولم يعدوا ما فيها ليعمل من يراها بموجبها وما ذلك إلا الإجازة فقد علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازي من أنه إن كان عالماً بمضمون الكتاب جاز كما لو قال أشهدا على بمضمون هذا الكتاب قالوا أولاً إذا قال حدثني فقد كذب لأنه لم يحدثه وإنه لا يجوز الجواب أنه وإن لم يحدثه صريحاً فقد حدثه ضمناً كما لو قرأ على الشيخ بحضوره فإنه لم يحدثه وتجاوز الرواية اتفاقاً قالوا ثانياً ظن مستند إلى ما لا تجوز الشهادة عنه فلا تجوز الرواية عنه قياساً على الشهادة الجواب الفرق بأن أمر الشهادة أكد من أمر الرواية ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وإن لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجوز وأما المناولة والكتابة فمثل الإجازة دليل لا وجوباً فلم يتعرض لها قال (مسئلة لاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك أنه يشدد في الباء والتاء وحمل على المبالغة في الأولى لنا القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وإيضاً ما روى عن ابن مسعود وغيره أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وإيضاً أجمع على تفسيره بالعجمة فالعربية أولى وإيضاً فإن المقصود بالمعنى قطعاً وهو حاصل قالوا قال عليه الصلاة والسلام لضر الله امرأ قلنا دعاه لانه الأولى ولم يمنع قالوا يؤدي إلى الاختلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم فإذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثاً اختل بالكلية وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء أقول قد اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ وأما غيره فلا يجوز منه اتفاقاً والمختار جوازه مع أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظه بما يرادفه وروى عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي منعه ووجوب نقله بصورته وروى عن مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء في مثل بالله وتالله فلا يجوز أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازيهما وحمل تشديده ذلك على المبالغة في أن الأولى صورته لأنه يجب صورته لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة والذي قال عليه الصلاة والسلام واحد قطعاً والباقي نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان ذلك إجماعاً على جوازه عادة ولنا أيضاً أنه قد روى عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره أنهم قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه وذلك تصريح بهدم تذكر اللفظ بعينه وأن المروى هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً ولنا أيضاً أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمة فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لانه أقرب لفظاً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى ولنا أيضاً أننا تعلم أن المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا أولاً قال عليه الصلاة والسلام لضر الله امرأ الخ الجواب أن هذا لا دلالة له على مطلوبكم فإنه

دعاء من نقله بصورته لانه أولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضاً بالموجب فإن من
 نقل المعنى أداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم أدبته كما سمعته قالوا ثانياً تجوز ذلك يؤدي إلى
 الاختلال بمقصود الحديث فإننا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على
 ما لا يتنبه له الآخر فإذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثاً ووقع في كل مرة أدنى تغيير حصل بالتكرار
 تغيير كثير واختل المقصود بالكلية والجواب أن فرض تغيير ما في كل مرة بما لا يتصور في محل
 النزاع فإن الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلاً وإلا لم يجر اتفاقاً قال [مسئلة إذا كذب
 الأصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فإن قال لا أدري فالأكثر يعمل به
 خلافاً لبعض الخنفية ولا أحد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بأن سهيل بن أبي
 صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا أدري
 وكان يقول حدثني ربيعة عنى قلنا صحيح فأين وجوب العمل قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادات
 أضيق قلوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ونسئ قلنا يجب ذلك عند مالك وأحمد
 وأبي يوسف وإنما يلزم الشافعية) أقول إذا روى عدل عن عدل ثم كذب الأصل الفرع في روايته
 عنه وقال لم أرو له هذا فالإتفاق على أنه يسقط أى لا يعمل بذلك الحديث لأن أحدهما كاذب قطعاً من
 غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لأن واحداً منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرفع اليقين
 بالشك هذا إذا كذب أما إذا قال ما أدري أرويته له أم لا فالأكثر على أنه يعمل به خلافاً لبعض الخنفية
 ولا أحد فيه روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات الأصل أو جن فإن عدم
 تذكره دون ذلك قطعاً وقد استدل بأن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنهما قالوا
 إنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا أدري أرويته
 أم لا لانه قد نسي فكان سهيل إذا روى قال حدثني ربيعة عنى أنى حدثته عن أبي الجواب أنه إنما
 يدل على الوقوع ولا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا أولاً لو جاز ذلك في الرواية جاز مثله في الشهادة
 واللازم منتف للاجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل الجواب منع الملازمة فإن
 باب الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعهد وامتناع العتنة
 وامتناع الحجاب وعينوا له لفظاً شهد دون أعلم قالوا ثانياً لو عمل بروايته مع نسيان الأصل لعمل الحاكم
 بحكمه إذا شهد شاهدان بحكمه في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف والجواب منع
 انتفاء اللازم إذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبي يوسف وإنما يلزم ذلك أصحاب الشافعية حيث
 لا يوجبون حكمه والجواب من طرفهم أن نسيان الترافع وطول القول والقييل وما آل إليه ذلك من
 الحكم أبعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال [مسئلة إذا انفرد العدل بزيادة والمجلس
 واحد فإن كان غيره لا يفضل مثلهم من مثلها عادة لم يقبل وإلا فالجمهور يقبل وعن أحد روايتان
 لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع
 بعيد بخلاف سهو عما سمع فإنه كثير فإن تمدد المجلس قبل باتفاق فإن جهل فأولى بالقبول ولو رواها
 مرة وتركها مرة فمكر روايتان وإذا استند وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فكالزيادة) أقول
 إذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل أن يروى أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فإما
 أن يتحد مجلس السماع أو يتعدد أما إذا اتحد فإن كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور
 غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل والا فالجمهور على أنه يقبل وقال بعضهم لا يقبل وعن أحد فيه
 روايتان لنا أنه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح ما نعلم إذ الفرض
 جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم إليه لو حدثه وتعددهم فوجب رده الجواب أن سهو الإنسان

(قوله باب الشهادة أضيق)

فإن قيل ينبغي أن يكون

الامر بالعكس لانه يتنبه

بالرواية حكم كل يوم

المكلفين إلى يوم القيامة

وبالشهادة قضية جارية

قلنا نعم إلا أن الرواية

أبعد عن التهمة لهذا كالتصديق

الشهادة أجدر بالاحتياط

فما لم يسمع حتى يحزم بأنه يسمع بعيد جداً بخلاف سهوة عما سمع فإن ذهول الإنسان عما يجري بحضوره لا تغفاله عنه كثير الوقوع وأما إذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فإذا جهل كونه واحداً أو متعدداً فأولى بالقبول عما اتحد لاحتمال التعدد وهذا كله إذا تعدد الرواة فلوروى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا أي حكمه حكم تعدد الرواة وذلك حكم الاختلاف في الزيادة وأما في غيره مثل أن يسنده عدل ويرسله الباقر أو يرفعه إلى الرسول ووقفه الباقر على الصحابي أو وصله فلم يترك رواياً في البين وقطعه وتركوه ففي كالأزيادة وحكمها حكمها قال [مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزيه ولا سواء بسواء فإنه ممتنع] أقول هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي الأكثر على أنه جائز إذا كان مستقلاً لأنهما خبرين وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقاً يغير المعنى كما في الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزيه أو الاستثناء نحو لا يباع مطعوم بمطعوم إلا سواء بسواء لم يحذفه لاختلال المعنى المقصود قال [مسئلة خبر الواحد في تعم به البلوى كإن مسعود في مس الذكر وأبي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الأكثر خلافاً لبعض الحنفية لنا قبول الأمانة له في تفاصيل الصلاة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو أضعف قالوا العادة تقضى بنقله متواتراً ورد بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعق اتفاقاً أو كان مكلفاً بإشاعته] أقول إن من القضايا ما تعم به البلوى الحاجة الكل إليه كالصلاة ومقدماتها فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس الذكر أنه ينقض الوضوء وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يرفع يديه عند إرادة الركوع ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يقبل والأكثر على قبوله لنا قبول الأمانة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الحنانيين وهما ما تعم به البلوى وأيضا قبوله في نحو الفصد والحجامة والتمهة في الصلاة فالحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فاحتجوا بهواً أيضاً قبل القياس في نحوه مع أنه أضعف من خبر الواحد لما سترقه فغير الواحد أولى بالقبول قالوا العادة تقضى في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتر ما تقدم من الصور فإن قيل لو صح لوجب عليه أن يلقيه إلى عدد التواتر لئلا يؤدي إلى بطلان صلاة كثير الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعق قلنا لأن سلم الوجوب وإبطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة وأما البيع وأخواته فاتفق فيه التواتر وإن لم يجب أو كان مكلفاً بإشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة في شيء قال [مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول خلافاً للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا لاشبهة كالشهادة وظاهر الكتاب] أقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الأكثر على أنه مقبول خلافاً للكرخي والبصري لنا ما تقدم من أنه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا قال عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به والجواب لاشبهة مع الحديث الصحيح كما لاشبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وإن قام الاحتمال في الشهادة بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره قال [مسئلة إذا حمل الصحابي ما رواه على أحد محمله فالظاهر حمله عليه بقرينة فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف أترك الحديث يقول من لو عاصرته لحججته فلم كان نصاً فيمين نسخه عنه وفي العمل نظر وإن عمل بخلاف خبره أكثر الأمانة فالعمل بالخبر إلا إجماع المدينة] أقول إذا روى الصحابي خبراً بجملاً كالقرء وحمله على أحد محمله فالظاهر حمله عليه لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لقرينة معينة وإن كان ظاهره في معنى وحمله على غير ظاهره فالأكثر على أنه يمتثل بظهوره فيحمل على ظاهره وإليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف أترك الحديث يقول من لو عاصرته لحججته أي الصحابي لأن فعله ليس بحجة وقيل

(قوله فكذا أي حكمه حكم تعدد الرواة) مشعر بأن الواقع في نسخه فكذا مقام فسر أو بين أو فكر أو بين على ما في النسخ المشهورة وبالجملة لحكمه أنه إن تعدد المجلس قبل اتصافاً وإن اتحد ففيه الخلاف وظاهر العبارة لا يتناول ما أثاروا ما مرة وتركها مرات أو بالعكس وفي الكتب المشهورة أنه إن تعدد الجمع بين قبول الزيادة والأصل لم تقبل وإن لم يتعد فإن تعدد المجلس قبلت وإن اتحد فإن كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل إلا أن يقول سهوت في تلك المرات وإن لم تكن أقل قبلت (قوله وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام) تغيير الأسلوب مشعر بأن خبر رفع اليدين عند الركوع ليس رواية أبي هريرة رضي الله عنه على ما يشفر به ظاهر عبارة المتن لأن المذكور في كتب الحديث روايته عن ابن عمر رضي الله عنه إلا أنه ذكر الإمام محي السنة أنه يرويه عمر وعلى ووائل ابن حجر وأبو هريرة ومالك بن الحويرث وأبو حميد الساعدي في عشرة من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام

(قوله وفي العمل نظر) تقرير أن فيه نظراً أنه يعمل بالنص الذي رواه أو بالناسخ الذي دل عليه وهو تقرير غير أن في جواز العمل بالنظر هذا النص نظراً لأنه فوق الظاهر وهو لا يترك إذا عمل الراوي بخلافه فهذا أولى فإن قيل النص قوي (٧٣) لا يترك إلا بالناسخ بخلاف الظاهر

فإنه ربما يترك الاجتهاد إذا كان
ربما يظن غير الناسخ تأخيراً
فترك النص مع أن الواجب
اتباعه ولا يخفى أن ما ذكر
من وجه النظر لا يمايل على
أن النظر إنما هو في ترك العمل به
لا في جرازه (قوله كاسياً) في
آخر هذه المسئلة من أنه إذا
كان أحدهما أعم فالآخر
يخصصه (قوله وإلا أي وإن)
ثبتت العلة لا بنص راجع أخذ
بالحاصل لأن قوله وإلا معناه
وإن لم تثبت العلة بنص راجع
ومعلوم أنه لا بد من ثبوتها
فتمين أن يكون المعنى وإن
ثبت لا بنص راجع وذلك
بأن تكون العلة مستنبطة
أو منصوصة بنص مساو أو
مرجوح وأما ما وقع في بعض
الشروح من أن المعنى وإن
لم يكن الخبر الدال على
العلة راجعاً على الخبر الدال
على الحكم أو وإن كانت العلة
ظنية أو منصوصة لا بنص
راجح وإن لم يكن وجودها
في الفرع ظنياً أو وإن لم تكن
منصوصة أو تكون ولو لم تكن
بنص مساو أو مرجوح أو
يكون راجحاً لكن وجود العلة
في الفرع مشكوك فلا يخفى
ما فيه (قوله بما الجم) من
إضافة الموصوف إلى الموصوف
وقيل بل الجم الحام والمهراس
حجر عظيم منقور يصون فيه

يحمل على تأويله وأما لو كان لصافيتين أنه قد نسخ عنده بناسخ أو عليه ورآه ناسخاً وفي العمل
نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر إذ ربما ظن ناسخاً ولم يكن وإن يقال يعمل بالناسخ لأن خطأ فيه بعيد هذا
إذا عمل هو بخلاف خبره فإن عمل بخلافه أكثر الأمة فالعمل بالخبر متعين إلا أن يكون فيه إجماع
أهل المدينة فالعمل بإجماعهم لما رآه حجة قال (مسئلة الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل
وجه مقدم وقيل بالعكس أبو الحسين إن كانت العلة بقطعي فالقياس وإن كان الأصل مقطوعاً به
فالاختار أن كانت العلة بنص راجع على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وإن كان
وجودها ظنياً فالوقف وإلا فالخبر لنا إن عمر رضى الله عنه ترك القياس في الجنبين للخبر وقال لو لا هذا
لقضينا فيه برأينا وفي دية الأصابع باعتبار منافعتها بقوله في كل أصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية
 وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد أو ما يخالفه ابن عباس خبر أبي هريرة توضح ما مشتهر النار فاستبعاد
لظهوره وكذلك هو وعائشة في إذا استيقظ ولذلك قال فكيف نصنع بالمهراس رأياً أيضاً آخر معاذ العمل
بالقياس وأقره صلى الله عليه وسلم عليه وأيضاً لو قدم لقدم الاضغف والثانية إجماع لأن الخبر مجتهد فيه في
العلة والقول الدلالة والقياس في سنة حكم الأصل وتعليقه ووصف التهليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض
فيهما وفي الأمر أيضاً أن كان الأصل خبراً قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتعجز
والنسخ وأجيب بأنه بعيد وأيضاً فتطرق إذا كان الأصل خبراً وأما تقديم ما تقدم فلا نه يرجع إلى
تعارض خبرين عمل بالراجح منهما والوقف لتعارض التريجين فإن كان أحدهما أعم خص بالآخر
وسياًني) أقول خبر الواحد إذا خالف القياس فإن تعارضاً من وجه دون وجه فالجمع ما يمكن كما
سياًني وإن خالفه من كل وجه بأن يبطل كل واحد منهما ما يثبت الآخر بالكلية فالأكثر على أن
الخبر مقدم وقيل بالعكس أي القياس مقدم وقال أبو الحسين البصري إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعي
فالقياس مقدم وإن كان حكم الأصل مقطوعاً به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل
أحدهما فيتبع وإلا فالخبر مقدم والمختار أنه إن كانت العلة مثبت بنص راجع على الخبر في الدلالة
فإن كان وجود العلة في الفرع قطعياً فالقياس مقدم وإن كان وجودها فيه ظنياً فالوقف وإلا أي
وإن ثبتت العلة لا بنص راجع فالخبر مقدم لنا في تقديم الخبر حيث يقدم أن عمر رضى الله عنه ترك
القياس بالخبر في مسئلة الجنين أنه صلى الله عليه وسلم أوجب فيه الغرة وقال لو لا هذا لقضينا فيه برأينا
أي بالقياس ولو لا لا نفع الشيء لثبوت غير فدل على أنه اتقى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية
الأصابع حيث رأى أنها تتفاوت باعتبار منافعتها فترك الخبر الواحد أنه قال في كل أصبع عشر وكذا
في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى أن الدية للزوجة ولم يملكها الزوج فلا تترك الزوجة منها فأخبر
أن الرسول أمر بتوريثها منها فرجع إليه إلى غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع ذلك
وذاع ولم ينكره أحد فكان إجماعاً فإن قيل هذا معارض بأن ابن عباس خالف خبراً في هريرة وهو قوله
ترضوا بما مسته النار بالقياس فقال ألا ترضوا بما أجم فكيف تترضوا بما عنه ترضوا وبأن ابن عباس
وعائشة رضى الله عنهما خالفا خبره وهو أنه قال قال عليه الصلاة والسلام إذا استيقظ أحدكم من
النوم فلا يغمس يده في الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده بالقياس فقال كيف نصنع بالمهراس أي إذا
كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليه فكيف ترضوا منه الجواب أنهما لم يخالفا للقياس بل لاستبعادهما
لظهور خلافه ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا أيضاً حديث
معاذ آخر فيه القياس عن الخبر وأقره صلى الله عليه وسلم فكان الخبر مقدماً ولنا أيضاً أنه لو قدم

(١٠ - مختصر المتنبي ثاني) الماء للوضوء (قوله وأقره عليه الصلاة والسلام) فيه دفع لما ذكره العلامة من أنا لا نسلم

فلا لا التقديم على الترتيب ولو سلم ففأيته تأخر القياس عن السنة عند معاذ وليس قول الصحابي حجة ولا رأى بعض المجتهدين حجة على البعض

(شوه وظاهر أن ما يجتهد فيه) إشارة إلى ضعف أعراض العلامة بأنه يجوز أن يكون الخطأ في العدالة والدلالة أكثر منه في الستة المذكورة
أولاً مدخل لكثرة العدد في ذلك نعم احتمال تقديم الخبر على القياس الثابت أصله بالخبر يكفي في إبطال مذهب الخصم وإن لم يف
بإثبات مذهب المستدل فإن قيل هذا على تقدير صحة لا يتم في القياس المنصوص العلة بنص غير راجح قلنا غايته سقط الاجتهاد في
موضعين لتعليل حكم الأصل (٧٤) وتعيين الوصف الصالح فتقارب أربعة وهي أكثر من اثنين (قوله وباعتبار الدلالة التجوز)

وكذا الإختار والاشتراك
والخصيص (قوله
والقياس لا يحتمل شيئاً من
ذلك) مبنى على ما سيجي
من أن يقال القياس لا ينسخ
ولا ينسخ به ويستعرف ما فيه
من التفصيل (قوله هذا)
إشارة إلى جميع ما ذكر من
الدلة والغرض من هذا
الكلام بيان حسن كلمة
أما في قوله وأما تقديم إذ
قد زعم بعض الشارحين أنه
جواب عن سؤال مقدر
تقرره أن يقال ما ذكرتم من
الأدلة اقتضت تقديم الخبر
على القياس مطلقاً فكيف
قدم القياس في هذه الصورة
وذكر الشارح العلامة أنه
استدل على تقديم القياس
في هذه الصورة لكن قد أورد
في هذا المقام السؤال الذي
ذكر وأجيب عنه بهذا
الجواب وصدر بكلمة أما
تفصيلاً للأمرين (قوله
فلأنه يرجع) يعني أنه
وإن كان بحسب الظاهر
معارضاً بين القياس والخبر
لكن مرجعه إلى تعارض
الخبرين بناء على أن النص
على الصلة بمنزلة النص على
الحكم وهذا تبين أن في

القياس لقدم الأضعف واللازم، تنوع إجماعاً ببيان الملازمة أن الخبر يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوي
ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في أمور ستة حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
وجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارضة في الأصل ونفيه في الفرع هذا إذا لم يكن الأصل خبراً
فإن كان خبراً وجب الاجتهاد في الستة مع الأمرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر أن ما يجتهد
فيه في مواضع أكثر فاحتمال الخطأ فيه أكثر فالظن الحاصل به أضعف قالوا الاحتمال في القياس أقل
فكان أولى وذلك أن الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفر وخطأه وباعتبار الدلالة
التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك الجواب أنها احتمالات بعيدة فلا تمنع
الظهور وأيضاً فبأن مثلاً في القياس إذا كان أصله خبراً وأنتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقاً فهذا
دليلنا فيما يقدم فيه الخبر وأما تقديم ما تقدم من القياس على الخبر وهو إذا كانت العلة ثابتة بنص راجح
وجودها في الفرع قطعياً فلا نه يرجع إلى تعارض الخبرين وأحدهما راجح فيقدم راجحاً وأما الوقف
فيما أوجبنا فيه الوقف وهو إذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظنياً فلتعارض الترجيحين
ترجيح خبر القياس بما ذكرنا من كونه راجحاً وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس
إليه هذا كله إذا كانا عامين أو خاصين فأما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فالأعم يخص بالأخص
وسأني في باب العموم والخصوص تفصيله قال (مسئلة المراسل قول غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم
ثالثها قال الشافعي رضي الله عنه إذا سنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفا أو عضده قول صحابي أو
أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قيل ورابعها إن كان من أئمة النقل قيل وإلا فلا وهو المختار
لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً ولم ينكره أحد كابن المسيب والشافعي والنخعي
والحسن وغيرهم فإن قيل يلزم أن يكون المخالف خارقاً قلنا خرق الإجماع الاستدلال أو الظن لا يقدح
وأيضاً لو لم يكن عدل عنده لكان مدلساً في الحديث قالوا الوقف قبل مع الشك لأنه لو شغل لجاز أن لا يعدل
قلنا في غير الأئمة قالوا لو قيل لقبل في عصرنا قلنا لغلبة الخلاف فيه أما إن كان من أئمة النقل
ولاربية تمنع قبل قالوا لا يكون الإسناد معنى قلنا فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف القائل
مطلقاً تمسكوا براسيل التابعين ولا يفيدهم تعميماً قالوا إرسال العدل يدل على تعديله قلنا فقطع بأن
الجاهل يرسل ولا يدري مزوره وقد أخذ على الشافعي قليل أن أسند فاعمل بالمسند وهو وارد وإن لم
يسند فقد انضم غير مقبول إلى مثله ولا يرد بأن الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام والمنقطع أن
يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف أن يكون قول صحابي أو من دونه أقول ما ذكرناه كله حكم
للسند وأما المرسل فهو أن يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وسلم كذا وفيه مذهب أحدهما
يقبل وثانيها لا يقبل وثالثها وهو قول الشافعي أنه لا يقبل إلا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو
يرسله آخر أو علم أن شيوخهما مختلفا أو أن بعضه قول صحابي أو أن بعضه قول أكثر أهل العلم أو أن
يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل ورابعها أنه إن كان الراوي من أئمة نقل الحديث قبل

صورة الوقف أيضاً المرجع إلى تعارض الخبرين لكن لكل منهما ترجيح من وجه أحدهما بالذات والآخر بالاستغناء وإلا
عن المقدمات فيتعارض الترجيحان فيتوقف (قوله عدل) يشير إلى أن المصنف إنما ترك قيد العدالة لظهوره وإخفاء في أن نقل
الفعل كقول القول وبعضهم على أن المرسل هو أن يقول التابعي قال الرسول عليه الصلاة والسلام وأما إذا كان القائل من تبع
التابعين فقطع أو من غيرهم فعضداً (قوله من أئمة نقل الحديث) يعني بذلك من أئمة نقل الحديث عنه الثقات اعتدوا له بصحة الرواية

(قوله لو لم يكن المروى عنه عدلاً عنه) أي عند الراوي المرسل لكن جزمه نظر إلى ظاهر الإطلاق بإسناد الحديث إلى النبي عليه الصلاة والسلام بواسطة رواية ذلك المروى عنه الموهوم ذلك الجزم أو لاستناد أن ذلك الراوي المرسل سمع من عدل تدليسا وذلك بعيد فينبغي أن يكون من أئمة نقل الحديث وإن لم يكن بعيداً ممن هو عدل لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث (٧٥) وبهذا يرفع أن مجرد النقل لا يوجب

الجزم بل قد يكفي الظن وإن هذا يقتضي قبول قول المرسل العدل سواء كان من أئمة الحديث أو لا (قوله في القيلين) أي في أئمة النقل وفي غيرهم (قوله كذا ذكرناه) يعني أن التمسك قد اشتهر ولم يتكره أحد فكان أجماعاً (قوله وقد يقال) جواب عن المؤاخذه على الشافعي بأنه إذا أسنده غيره كان العمل بذلك المستند وتقريره أنه يعمل بذلك المرسل وإن لم تثبت عدالة ورواية ذلك المستند أو أنه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل ورواية ذلك المستند وحاصله أن العمل بالمستند يتوقف على تعديل روايته لكن معاضدته للعمل بالمرسل لا تتوقف على ذلك بل تثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة ورواية المستند أو من غير احتياج إلى تعديله (قوله وهذا غير وارد) فإن قيل لا وجه لجعل الأول وارد دون هذا لا شراكها في أن يحصل الظن أو يقوى بالاضتمام البعض إلى البعض قلنا جعل اشتراط عدالة الرواة مفروغاً عنه لجزم بان المستند واجب العمل سواء انضم إليه أمر آخر أو لم ينضم

والا لا يقبل وهذا هو المختار لنا إرسال الأئمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً فيما بينهم ولم ينكره أحد فكان أجماعاً وذلك كإرسال ابن المسيب والشعبي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فإن قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك أجماعاً فمكان المخالف له غارقاً للأجماع فيكفر أو يخطأ قطعاً واللازم منتفٍ بالاتفاق والجواب كون المخالف غارقاً مكفراً أو يخطأ قطعاً انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة وأما الثابت بالاستدلال أو بالادلة الظنية فلا ولنا أيضاً أنه لو لم يكن المرسل عدلاً عنه لكان الجزم بالإسناد بروايته الموهوم لأنه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من أئمة النقل قالوا أو لا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتفٍ بالاتفاق ببيان الملازمة أنه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز أن لا يعدله كما يجوز أن يعدله ومع احتمال عدم التعديل بقي الشك ولا يحصل الظن الجواب أن هذا الاحتمال إنما يأتي في غير أئمة النقل وأما الأئمة فالظاهر أنهم لا يجوزون إلا ممن لو سئلوا لعدلوه قالوا ثانياً لو قبل المرسل لقبل في عصرنا إذ لا تأخير للزمان فيه واللازم منتفٍ باتفاقاً، الجواب منع الملازمة لغلبة ذلك أي الإرسال ممن لو سئل عنه لم يعدل فإن أهل زماننا يرسلون غالباً ولا يدرون ممن يروون هذا في غير أئمة النقل، وأما أئمة النقل فإن لم يكن ثمرة تمنع القبول فإنه يقبل، وهذا إشارة إلى منع انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا ثالثاً لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الإسناد فائدة فكان إلتفاتهم على ذكر الإسناد إجماعاً على العبث وذلك محال عادة، والجواب منع الملازمة بل فائدة في غير أئمة النقل ظاهر وهي في أئمة النقل تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض وفي القيلين رفع الخلاف إذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المستند القائلون بقبول المرسل مطلقاً سواء كان راويه من أئمة النقل أم لا قالوا أولاً تمسكوا بمراسيل التابعين كما ذكرناه إلى آخره وذلك لا يفيدهم تعميماً فإن من ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من أئمة النقل فلم يجب في غير الأئمة قالوا ثانياً العدل إذا أرسل غلب على الظن أن المنقول عنه عدل وإلا لم يجزم بما نقله الجواب منع ذلك في غير الأئمة لأننا نقطع أن الجاهل يرسل ولا يدري ممن يرواه فضلاً عن صفته التي هي العدالة ولذلك لم يقبل في عصرنا، وأعلم أن بعض الناس أخذ على الشافعي حيث قال يقبل المرسل إذا أسنده غيره إلخ وقال أما اشتراطه إسناد غيره فباطل إذ العمل حينئذ بالمستند وزعم المصنف أن هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده إذا لم تثبت عدالة ذلك الإسناد أو أنه لا يحتاج إليه وأما غير ذلك من الشروط وهي الأربعة غير الإسناد فباطل أيضاً لأن شيئاً منها ليس بدليل ولا فالعمل به فقد انضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يكون مقبولاً وهذا غير وارد فإن الظن قد لا يحصل باحدهما أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بالاضتمام الآخر إليه وهما اصطلاحات للحدثين فافهمهما المنقطع أن يكون بين الروايين رجل ولم يذكر في قبوله نظر يعرف بما ذكر في المرسل الموقوف هو أن يكون قول الصحابي أو من دونه كالتابعي وأمره ظاهر فإنه مردود (قال الأمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً في الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سابقة إلى الفهم فلو كان متواطئاً لم يفهم منه الاختصاص كحيوان في إنسان واستدل لو كان حقيقة لزم الإشتراك فيدخل بالتمام فهو مرض بان المجاز خلاف الأصل فيدخل بالتفاهم وقد تقدم مثله والتواطؤ مشترك كان في عام فيجمل اللفظ له دفعا للحدثين وأوجب بانه يؤدي إلى رفضها أبداً فإن مثله لا يتعذر وإلى صحة دلالة الأعم على الاختصاص أيضاً فإنه قول حادث هنا

بخلاف هذه الأمور الأربعة فإن شيئاً منها بائناً لا يوجب العمل (قوله يعرف بما ذكر) لأنه نوع إرسال فلا يقبل إلا أن يستنده غيره أو يعضده أمر آخر من الأمور المذكورة وذكر بعض الشارحين أن في قوله نظر لأن الراوي المتوسط مجهول الحال فلا تقبل روايته وفي بعض الشروح أنه يحتمل أن يريد به التوقف في العمل من جهة أن الراوي عدل والظاهر من حاله أن لا يروى إلا عن عدل وإن المروى عنه غير معلوم فلا تعلم عدالته وقيل إنه من حيث التعرض للإسناد يشبه المستند فيعمل به ومن حيث تذكر واسطاً يترك تدليس فلا يعمل

(قوله فرغ من السند) يشير إلى أن البعض من القوم كان من جهة كونه من مباحث السند وإلا فهو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث الأصول وهذا يظهر أن ما ذكره بعض المفسرين من أنه لما فرغ من الخبر شرع في الأمر ليس على ما ينبغي (قوله بما يشترك) يعني أن أقسام المتن بعضها بما يشترك فيه النص والإجماع كقوله المذكورات وبعضها بما يخص النص كالناسخ والمنسوخ وسيدكر وبدأ بالأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر (وقوله ولا تقسم من الكلام) فقد يكون نفسياً وقد يكون لفظياً (قوله للقدرة المشترك بينهما) أي بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم أحدهما على ما صرح به المحقق عند الاحتجاج على هذا المذهب وبعضهم على أن الفعل أهم من أن يكون للسان أو غيره ، وأما على ما ذكره العلامة من أنه الموجود أو الشيء أو الشأن أو نحو ذلك فلا يكون للقدرة المشترك بينهما خاصة ويكون هذا مذهب أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والشأن والصفة والطريق ، وقد صرح أن هذا مذهب آخر لبعض المتأخرين والظاهر أنه أراد به (٧٦) الآمدى ولا يثبت لهذا المذهب في كتب الأصول سوى ما ذهب إليه

أبو الحسين من كونه حقيقة في الشأن المشترك يعني بين القول والفعل فإن الآمدى إنما ذكر هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركاً لا مكان أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الأمر فيكون متواطئاً مقولاً على كل واحد منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم قال فإن قيل هذا إحداهما قول مختلف للإجماع ويستلزم لصفة إطلاق الأمر على النهي وسائر أقسام الكلام لأن

أقول فرغ من السند وشرع في المتن بما يشترك فيه للكتاب والسنة والإجماع فنه أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيّد وبجمل ومبين وظاهر ومثول ومنطوق ومفهوم فبدأ بالأمر آتياً عليها بما ذكرنا من القريب فالأمر ولا يعنى به مسماه كما هو المتعارف في الإخبار عن الألفاظ أن يلفظ بها والمراد مسمياتها بل لفظة الأمر وهو امر كما يقال زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفوق حرف جر وأنه حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً وأنه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالأكثر على أنه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ فيهما أي هو للقدرة المشترك بينهما لناسق القول المخصوص إلى الفهم عند إطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما وإلا لبادر في الآخر أو لم يتبادر شيء منهما وهو ظاهر وليس متواطئاً ولا لكان أهم من القول المخصوص ولم يفهم منه القول المخصوص لأن الأعم لا يدل على الأخص كما لا يفهم من الحيوان الإنسان خاصة واستدل بأنه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركاً إذ لا يشك في أنه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لأن الاشتراك يحل بالتفاهم الجواب أنه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لأنه يحل بالتفاهم ويرجح كل بوجوه ترجيحه التي مرت وإليه الإشارة بقوله وقد تقدم مثله القائلون بالتواطؤ قالوا أمران يشتركان في عام وهو مفهوم أحدهما فوجب جمعه لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز فإن كليهما محذوران لإخلالهما بالتفاهم الجواب أما أولاً فبأنه إنما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه وإلا لوجب رفع الاشتراك والمجاز أصلاً إذ ما من معين إلا ويجري فيه ذلك وأما ثانياً فبأنه يؤدي إلى صحة دلالة الأعم على الأخص كما ذكرنا وأما ثالثاً فبأنه قول حادث برفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه

المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود والشيء والصفة ونحو ذلك قلنا كونه حقيقة في الشأن وفي الصفة ما قال به أبو الحسين وصدقه على النهي وغيره ظاهر فلا محذور (قوله ولا لبادر الآخر) يعني أن عند إطلاق الأمر يسبق القول المخصوص إلى الفهم على أنه مراد دون الفعل فهو كان مشتركاً لبادر كل منهما على طريق الخطور ولم يسادر شيء منهما على طريق الإرادة كما سبق في بحث المشترك (قوله وهو ظاهر) يعني إنما لم يترجم المصنف لهذه المقدمات لظهورها (قوله لو لم تكن حقيقة للزم المجاز) اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقله عن الآمدى وتوجيهه أنه إن أراد بقوله لاشك في أنه حقيقة في القول أنه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث أنه نفس الموضوع له فيه النزاع وإن أريد من حيث أنه من أفراد الموضوع له فلا يفتني التواطؤ كما إذا دخل يدققلنا دخل رجل أو إنسان أو حيوان وغلط من زعم أنه مثل هذا مجاز إنما نشأ من أنه فهم من استعمال اللفظ في الموضوع له استعماله في نفس المسمى دون أفرادها وأنت خير بانه قل ما يقع في الاستعمال (قوله كما ذكرنا) يعني بأن يفهم من الحيوان الإنسان خاصة لأنه يفهم من إطلاق الأمر القول خاصة ومنع هذا مكاررة.

(قوله وأنه يجمع عليه) فإن قيل قد أجاب الأمدى عن ذلك بأن كونه سقيمة في الشأن وفي الصفة قول لأبي الحسين قلنا قد اشتهر فيما بينهم أنه لا نزاع في كون الأمر موضوعاً للقول المخصوص بخصوصه وكان أبا الحسين يجهله مشتركاً بينه بخصوصه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك حتى إن إطلاقه حقيقة على القول المخصوص بأن يكون بخصوصه وبأنه من حيث أنه من أفراد الشأن والصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل فإنه لا يكون إلا باعتبار الثاني (قوله اقتضاء فعل) لما كان العمدة في الكلام عند الأشاعرة هو النفس عرف الأمر على ما هو النفس الذي لا يختلف بالأوضاع واللغات ليعلم أن اللفظ هو ما يدل عليه من أي لغة كانت (قوله لما علمت) أي في أول تقسيم الحكم حيث قال إن الطلب وأما الفعل ففي النهي الكف لكن ينبغي أن يعلم أنه اقتضاء للكف لا ما يقتضيه الكف (قوله لذهبهم الأدنى بأمر الأعلى) تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لأن العقلاء يذمون الأدنى بسبب أنه أمر الأعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا أمراً ولولا أن فيه (٧٧) الاستعلاء لما استحق الذم وهذا

مع ظهوره قد خفي على بعضهم حتى قوم أنه دليل للمعتزلة في اشتراط العلو (قوله ويرد عليه) قد أجاب العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لا يكون كفاً كما في أخذت أو كان ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لهجده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلاً لكن نقول لاختفاء في أن المراد الكف عما هو مأخوذ الاشتقاق عند العود إلى الكلام اللفظي فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف (قوله وأن الحق) أي ويرد عليه أن اشتراط الاستعلاء مخالف لما عليه الاستعمال

وأنه يجمع عليه فوجب رده (قال حد الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء) أقول ذكر للأمر حدودها صحيح ومنها مزييف فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالأقتضاء جنس وقوله غير كف يخرج النهي لما علمت أنه يقتضيه الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوى وهو الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو رأي أبي الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأي الأشعري ولم يشترط العلو كما هو رأي المعتزلة لذهبهم الأدنى بأمر الأعلى ويرد عليه كف نفسك فإنه أمر بالكف وأن الحق أنه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون (قال القاضي والإمام القول مقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ورد بأن المأمور مشتق منه وأن الطاعة موافقة الأمر فيجوز الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بأن الخبر يستلزم الصلح أو الكذب والأمر بأماهما) أقول وأما المزيف من حد الأمر فذكر أصحابنا فيه وجوهاً والمعتزلة وجوهاً أما أصحابنا فقال القاضي الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور واعتراض عليه بأنه مشتمل على الدور أي هو تعريف له بما لا يعرف إلا به من وجهين أحدهما أن المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الأمر فتوقف معرفته على معرفة الأمر لأن معنى المشتق منه موجود في المقتضى مع زيادة فيكون تعريف الأمر به دوراً وثانيهما أن الطاعة موافقة الأمر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف إلا بمعرفة المضاف إليه فإذا قد ظهر أنه يحى الدور فيهما أي بحسب لفظ المأمور والطاعة واعلم أنه يمكن دفع الدور بأننا إذا عرفنا الأمر من حيث هو كلام كفاً ناذلك في أن نعلم المخاطب به هو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على معرفة حقيقة الأمر المطلوب معرفتها فلا دور أو نقول تميز الأمر غير تصور حقيقته ثم تميزه كافي في معرفة هذه الأمور والمطلوب تصور حقيقته وقد مر مثله وقال قوم إنه خبر عن الثواب على الفعل وآخرون إنه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو واعتراض عليهما بأن الخبر يستلزم

إذ قد أطلق الأمر حيث لا يتصور الاستعلاء كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون والأصل الحقيقة وله أن يجيب بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى ولا يسمى أمراً (قوله واهل) يعني أن معرفة المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف على معرفة الأمر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما أو على تميزه وحصوله دون معرفته على ما مر في بحث الخبر ولا يخفى ما فيه (قوله لئلا يلزم الخلف) ذكر الأمدى أن من أصحابنا من قال الأمر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة ويرد عليه أن يستلزم الثواب والعقاب حذراً عن الخلف في خبر الصادق وليس كذلك أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالأولى أنه الخبر باستحقاق الثواب والعقاب ليندفع هذا الاشكال هذا كلامه ولما لم يكن في الكتاب تعرض للعقاب لم يستقم قول الشافعي عند العفو بل المناسب عند الإحباط ولهذا غيره بعضهم إلى عند تخلف الثواب وصحفه بعضهم إلى عند العقوبة وقد سقط من القلم شيء وغايته ما يمكن أن يقال أن حد النهي يقابل حد الأمر فمن حده بالخبر بالثواب على الفعل لزمه حد النهي بالخبر بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير العفو فنبدل إلى استحقاق الثواب والعقاب :

(قوله قطعاً) دفع لما في شرح العلامة من أن من حد الأمر بهذين الحدين قد لا يسلم أن كل نعت يحتمل الصدق والكذب (قوله هو قول القائل) يغنون القول الذي هو اللفظ لأنهم لا يقولون بالنفس بخلاف ما ذكره القاضى فإنه محتمل اللفظى والنفسى ولم يذكر في الشرح لفظه ونحو إشارة إلى أنه لا حاجة إليه في التحقيق لظهور أنه ليس المراد لفظه فاعل بعينه بل هو كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الأمر من أى لغة يكون وعلى أى وزن يكون (قوله فإنه يرد خمسة عشر معنى) الإيجاب أقيموا الصلاة الندب فكتبوهم الإرشاد واستشهدوا (٧٨) الإباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم الإمتنان كلوا بما رزقكم الله الأكرام

أدخلوها بسلام التسخير
كونوا قردة التحيز فأتوا
يسورة الإهانة ذق إنك
أنت العزيز الكريم القسوة
اصبروا أو لا تصبروا والدعاء
اللهم اغفر لى التقي
* ألا أيها الليل الطويل
ألا انجلى *

الاحتقار بل ألقوا ما أنتم
ملقون التكوين كن فيكون
(قوله على سبيل الاستعلاء
قيد بذلك ليصير أمراً بلا
نزاع ولا فقد ذكر أنه ليس
بشرط (قوله ولذلك) أى
ولكونه أمراً بذم الأذى
وينسب إلى الجهل والحق حيث
أمر الأعلى وذكر ما ينبىء
عن الاستعلاء (قوله ليس
قولا لغيره فاعل) لأن معناه
أن تصدر هذه الصيغة من
القائل على قصد طلب
الفعل من الغير (قوله يمنع
كونه أمراً) لاختفاء في
سقوط هذا المنع لو ورد
الاستعمال شائعاً على ما هو
مذكور في موضعه وهو
كاف في إثبات اللغة (قوله

إما الصدق أو الكذب إذ لا يخلو عن أحدهما قطعاً والأمر يتألفيهما فإنه لا يكون صدقاً ولا كذباً أبداً
وتألفى اللزمين دليل تنافى الملوذين وكيف يجعل أحد المتألفين جنساً للآخر (قال المعتزلة
لما أنكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه فاعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكى
والأدنى وقال قوم صيغة فاعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر وفيه تعريف الأمر بالأمر وإن
أسقطه بقيت صيغة فاعل مجردة وقال قوم صيغة فاعل بأرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الأمر
والامتنال فالأول عن النائم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تنافى لأن المراد إن
كان اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها على الأمر وإن كان المعنى فسد لقوله الأمر صيغة فاعل وقال قوم
الأمر إرادة الفعل ورد بأن السلطان لو أنكر متوعداً بالهلاك ضرب سيد له بدعي مخالفة فطلب
تمهيد عذره بمشاهدته فإنه يأمر ولا يريد لأن العاقل لا يريد هلاك نفسه أو ورد مثله على الطلب لأن
العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والأولى لو كان إرادة لوقعت المأمورات كلها لأن معنى الإرادة
تخصيصه بحال حدوثه فإذا لم يوجد لم يتخصص (أقول هذه من الحدود المزيفة للأمر التي ذكرها
المعتزلة وأنهم لما أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعاً منه لم يمكنهم أن يحدوه به فتارة حدوه باعتبار
اللفظ وتارة بافتراض صفة الإرادة وتارة بعموله نفس صفة الإرادة ما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل
لمن دونه فاعل ورد بانه يرد على طرده قول القائل فاعل لمن دونه تهديداً أو تعجيلاً أو غيرهما فإنه يرد خمسة
عشر معنى وأيضاً يرد على طرده قول القائل فاعل لمن دونه إذا صدر عن مبلغ لامر الغير أو حاك له
وأيضاً يرد على عكسه فاعل إذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى
منه وقد يجاب عن الأول بأن المراد قول فاعل مراداً به ما يتبادر منه عند الإطلاق وعن الثاني أنه ليس
قولا لغيره فاعل وعن الثالث يمنع كونه أمراً عندهم لغة وإن سمي به عرفاً وقال قوم هو صيغة فاعل مجردة
عن القرائن الصارفة عن الأمر واعتراض عليه بأنه تعريف الأمر بالأمر ولا يعرف الشيء بنفسه وإن
أسقط هذا القيد بقي صيغة الأمر مجردة فيلزم تجرده مطلقاً حتى عما يؤكد فيه كونه أمراً وقد يجاب
عنه بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها إلى الفهم عند إطلاقها وأما باعتبار ما يقرن بالصيغة من
الإرادة فقال قوم صيغة فاعل بأرادات ثلاث إرادة وجود اللفظ وإرادة دلالتها على الأمر وإرادة الامتنال
واحترز بالأولى عن النائم إذ يصدر عنه صيغة فاعل من غير إرادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد
والتخيير والأكرام والإهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكى فإنه لا يريد
الامتنال واعتراض عليه بأن فيه تنافاً لأن المراد بالأمر إن كان هو اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها
على الأمر واللفظ غير مدلول عليه وإن كان المعنى فسد لقوله الأمر صيغة فاعل والمعنى ليس صيغة

بقي صيغة الأمر) الصواب صيغة فاعل مجردة بمعنى يصير حد الأمر صيغة فاعل مجردة فيلزم تجردها
وقد
عن كل شيء حتى عما يؤكد كونها للأمر فلا يصدق على مثل فاعل كذا وجوباً قال الأمدى إن اقتصر على حد الأمر على أنه صيغة
فاعل المجردة عن القرائن وزعموا أنها في غير الأمر لا تكون مجردة عن القرائن لم يكن هذا أو في قول القائل التهديد هو صيغة فاعل
المجردة عن القرائن إلا أن يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق وفي بعض الشروح إن اقتصر على صيغة فاعل بمجردها عن
القرائن الصارفة لم يصح لبقائه مبهماً إذ لا يراد بالقرائن المعلوم ولا المفهوم وإن اقتصر على مجرد صيغة فاعل ورد عليه ما ورد على الأول
من التهديد ونحوه (قوله واحترز بالأولى) الأولى أن التعميد لتحقيق الماهية والإفلاحة احتراز عن الكل حاصل بالقيد الأخير

(قوله وقد يجاب) عن اعتراض تعريف الشيء بنفسه بأن المراد بأمر الثاني هو الطلب غاية أنه استعمل اللفظ المشترك تعويلاً على القرينة العقلية وهذا هو الجواب عن اعتراضه على التعريف الثاني للمعتزلة (قوله أن ظهر أنه) أي العبد (لا يخالف أمره) أي أمر السيد وبهذا يندفع ما ذكره العلامة من أن هذا إنما يصح لو كان السلطان أو عد بأن الغلام لو لم يخالفك فيما أمرته عاقبتك أو كان السلطان ممن يعاقب بالكذب (قوله وهو لازم) اعتراف بورود الإشكال على تعريف الأمر بالطلب وقد يجاب بأننا لا نسلم أن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه بل قد يطلب لغرض إذا علم أن طلبه لا يفضي إلى وقوعه (٧٩) المستلزم للهلاك فإن قيل فيجيبه

أصله في الإرادة وحاصله
كما أن إرادة الملزوم إرادة
للأمره فكذلك طلبه وكما
أن المطلوب يحتمل عدم
الوقوع فكذلك المراد قلنا
نعم لكن يجوز من العاقل
طلب هلاكه إذا علم أنه
لا يقع ولا يجوز إرادته أصلاً
فعلی هذا يجوز أن يجعل
المنع إشارة إلى منع استحالة
كون العاقل طالباً لهلاكه
(قوله تخصص الفعل) الأولى
تخصص المقدور إلا أنه
خصصه ليكون الكلام في
الأمر وإنما يكون بفعل
ومبنى هذا على أن الإرادة
من الله تعالى ومن العبد
معنى واحد وأن إرادة الله
تعالى فعل العبد تستلزم
وقوعه وهذا لا يطابق
أصول المعتزلة وبما تحققت
في الكلام (قوله هذه
الترجمة) يعني أن التعبير
عن الاختلاف في مدلول
صيغة أفعال بهذه العبارة
خطأ إذ لا خلاف في أنه
يعبر عن مطلق الطلب
القائم بالنفس مثل أمرتك

وقد يجاب بأن المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لأنه يقال عليهما وأما باعتبار نفس الإرادة فقال قوم الأمر إرادة الفعل واعتراض بأنه لو أنكر سلطان ضرب سيد لعبد متوعداً له بالهلاك إن ظهر أنه لا يخالف أمره والسيد يدعي مخالفة العبد له في أمره ليدفع عن نفسه الهلاك فإنه يأمر عبده بمحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيقول أنكره ويخلص من الهلاك فهنا قد أمره وإلا لم يظهر عنده وهو مخالفة الأمر ولا يريد منه الفعل لأنه لا يريد ما يفضي هلاك نفسه وإلا كان يريد أهلاك نفسه وأنه محال وقد أجيب عنه بأن مثله يجيء في الطلب لأن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه ولا طالباً لهلاكه كان وهو لازم وقد يدفع بالمنع إذا علم أن طلبه لا يفضي إلى وقوعه وذكر المصنف أن الأولى في إبطال كون الأمر هو الإرادة أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص الفعل بحال حدوثه وإذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه (قال والقائلون بالنفس اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة أفعال والجمهور حقيقة في الوجوب أبو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الأشعرى والقاضى بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الإباحة وقيل الإذن المشترك في الثلاثة الشيعة مشترك في الثلاثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطابقها على الوجوب شائعاً متكرراً من غير تكثير كالعامل بالاختبار واعتراض بأنه ظن وأجيب بالمنع ولو سلم فيمكن الظهور في مدلول اللفظ والاعتراض العمل بأكثر الظواهر وأيضاً ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك والمراد قول المجيد وأيضاً إذا قيل لهم أركبوا دماً على مخالفته أمره وأيضاً تارك المأمور به عاص بدليل أفحصت أمرى وأيضاً فليحذر الذين يخالفون عن أمره والتهديد دليل الوجوب واعتراض بأن المخالفة حملت على مخالفة من إيجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وأيضاً فنقطع بأن السيد إذا قال لعبد خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل عد عاصياً واستدل بأن الاشتراك خلاف الأصل فثبت ظهوره في أحد الأربعة والتهديد والإباحة بعيدا القطع بالفرق بين نذبتك إلى أن تسقى وبين أسقى ولا فرق إلا اللوم وهو ضعيف لأنهم أنسلوا الفرق فلا نذبتك نص وأسقى محتمل) أقول القائلون بالكلام النفس اختلفوا في أن الأمر هل له صيغة تخصه قال أمام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطأ فإنه لا يختلف في أن التعبير عنه يمكن مطلقاً ومقيداً في وجوب أو ندب مثل أوجبت وندبت وحتمت وألوا والخلاف إنما هو في صيغة أفعال وما في معناها فقال الجمهور أنها حقيقة في الوجوب فقط وقال أبو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً وقال الأشعرى والقاضى بالوقف فيهما أي لا يدرى أهو للوجوب أو للندب وقيل مشترك بين ثلاثة

وأنت مأثور وعن الإيجاب أو الندب خاصة مثل أوجبت وندبت ولا يبعد أن يقال هذه النخطة خطأ لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعية للدلالة عليه بهيئته بحيث لا تدل على غيره كما أن لماضى صيغة كذلك ولا خفاء في أن مثل أمرت وأنت مأثور ليس كذلك بل حقيقته الأخبار (قوله بالوقف فيهما) جعل الشارح الضمير للوجوب والندب على ما هو الظاهر لعدم إشعاره بالتوقف في نفي الاشتراك لفظاً أو معنى بل للإشعار بعدمه وذكر في بعض الشروح أن الضمير للاشتراك والانفراد بمعنى أنا لا أندري مفهومه أصلاً وهو الموافق لسلك الأمدى .

(قوله تقريراً واعتراضاً وجواباً) أما التقرير فهو أنه لما تكبر ذلك وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد وجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائماً في واحد واحد أو ما الاعتراض فهو أن الانسليم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر وأمله بغيرها وإيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر دليلاً على الندب دون الوجوب وإيضاً لعلها أو امر مخصوصة علموا كونها للوجوب وأما الجواب فهو أنا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بالظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب (قوله والمراد به اسجدوا) دفع لما عسى يتوهم من أن الكلام في صيغة الأمر وما ذكرنا يقوم في أمر وإشارة إلى أنه ليس معنى الاستدلال على كون امرتك عاماً كما توهمه الآمدى (قوله ذمهم على مخالفتهم الأمر) يعني ليس الغرض من قوله لا يركعون الاخبار بذلك بل الذم وقدرته على مجرد مخالفة الأمر المطلق لأعلى عدم اعتقادهم حقيقة ولا على مخالفة أمر مقرون بقرائن الوجوب هل على أن الأمر المطلق (٨٠) للوجوب فحصل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على أنه نفس الوجوب أو لازم له

وهو لا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال إن الوجوب مستفاد من قرينة الذم لأن مطلق الصيغة إذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتيب الذم عليه (قوله والثالث) وهو أن كون تاركك لما موربه متوعد أدليل الوجوب ظاهراً إذ لا نوع على ترك غير الواجب اتفاقاً وإنما الخلاف في أن هذا هل يصلح تعريفاً للوجوب (قوله هدد مخالف الأمر) تمام تقريره أن الذين يخالفون فاعل فليحذر وأن تصيبهم مفعوله وهذا الأمر للإيجاب والالزام قطعاً إذ لا معنى لندب المحذر عن العذاب أو إباحته ومعنى يخالفون

معان الوجوب والندب والإباحة وقيل للمقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن وقالت الشيعة هو مشترك بين أربعة أمور الوجوب والندب والإباحة والتهديد لنا على أنه للوجوب ثبت أن الأئمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الأمر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم أحد كالعمل بالإخبار سواء قال الكلام عليه ما تقدم في الاخبار تقريراً واعتراضاً وجواباً وعرض عليه بأنه ظن في الأصول فلا يجوز وأجيب بمنع كونه ظناً ولو سلم فيكفي الظهور ونقل الأحاد في مدلولات الألفاظ والاعتذار بالعمل بأكثر الظواهر إذا المقدور فيها إنما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل إليه البتة ولنا أيضاً قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك والمراد به اسجدوا في قوله وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس هذا السؤال في معرض الإنكار والاعتراض ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً وكان له أن يقول أنك ما ألزمتني فعلم اللوم والإنكار ولنا أيضاً قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم الأمر وهو معنى الوجوب ولنا أيضاً أن تاركك لما موربه عاجز وكل عاجز متوعد وهو دليل الوجوب أما الأول فلقوله أفصيت أمراً أي تركت مقتضاه إجماعاً وأما الثاني فلقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له ثواباً جزيلاً والثالث بين ولنا أيضاً قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم هدد مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب واعتراض عليه بوجهين أحدهما أن هذا مبنى على أن مخالفة الأمر ترك المأمور به وليس كذلك بل هو محله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب والندب فيحمل على غيرهما الجواب أن هذا بعيد والظاهر المتبادر إلى الفهم إذا قيل خالف أمره أنه ترك المأمور فلا يصرف عنه إلا لدليل وثانيهما أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر إذا أضيف كان عاماً مثل ضرب زيداً وكل عمرو ولنا أيضاً أننا نقطع أن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فضلاً عن التصريح من القول فلم يفعل عدعاصياً ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد استدل بأن الاشتراك خلاف

الأصل

من أمره بتركه امتثاله والإيمان بما أمروا به من قولهم خالفني فلان عن كذا إذا عرض عنه وأنت قاصد إياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله تعالى أو أمر النبي عليه الصلاة والسلام ويجوز أن يكون على تصديق المخالفة معنى الاعراض وإذا أوجب على مخالفة الأمر المحذر عن العذاب كان ذلك تهديداً على مخالفة الأمر وهو دليل على كون الأمر موجباً إذ لا تهديد على ترك غير الواجب (قوله لا نسلم أنه مطلق) ليس على ما ينبغي لأن الاعتراض ليس إلا منع العموم لجوابه أن إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على أن الإطلاق كاف في المطلوب وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضاً لم يترتب الذم والعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر وبهذا يندفع ما يقال إن غاية هذه الاستدلالات كون الأمر حقيقة في الوجوب ولا يلزم منه أن لا يكون حقيقة في غيره إلا أن يقال الأصل عدم الاشتراك فيما رضى بأن ماسية أنه دليل على أنه حقيقة في الندب فلا يكون حقيقة في الوجوب دفعا للاشتراك نعم قد يعترض على هذين الوجهين بأن الكلام في صيغة الأمر وما ذكرنا من ترتب الذم عنه التهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على كون لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة .

(قوله فيكون حقيقة لأحد الأربعة) الوجوب والتدب والإباحة والتهديد إذ لا نزاع في غيرها (بجاء في الباقي) أي الثلاثة الأخرى من الأربعة وذلك لأحد ليس هو الإباحة ولا التهديد ولا التدب فتمين الوجوب فقوله ولأنه تحقق عطف على قوله لانا نجد فيكون دليلاً آخر على نفي التدب غير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل. واعلم أن هذا الاستدلال احتجاج على غير القائلين بالاشتراك المعنوي وإلا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لأحد الأربعة فقط وإن أريد مطلق الاشتراك فلا نسلم أنه خلاف الأصل بل اللفظي فقط (قوله ولأنه إثبات للغة بلوازم الماهيات) وهو باطل لأن طريق معرفة الوضع إنما هو القل بطريق التخصيص أو تتبع موارد الاستعمال وقد يقال لأنه يستلزم نفي الاشتراك (٨١) بالكلية إذ ما من مفهومين إلا

ويشتركان في لازم ومحتاج بأن الكلام فيما إذا لم يوجد دليل الاشتراك هذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما وقوله لجعلهم باعتبارهما أي باعتبار الرجحان اللازم صيغة الأمر لها أي للوجوب والتدب ليس معناه أنكم جماعتموه موضوعاً لكل منهما بخصوصه حتى يلزم الاشتراك اللفظي بل جعلتموه لها من حيث أن كلا منهما من أفراد الرجحان الذي هو الموضوع له مع احتمال أن تكون الصيغة للرجحان المقيد بالوجوب أو التدب أو لمطلق الرجحان المشترك بينهما جماعتموها لأحد المحتملين من غير دليل ولو قال وأن يكون مشتركاً بينهما لكان أحسن فإن قيل هذا الاحتمال بما نفاه المستدل قلنا وكذلك كونه للمقيد بأحدهما حيث قال دفعاً للاشتراك والمجاز وأن تركه في المتن اختصاراً ولأن

الأصل فيكون حقيقة لأحد الأربعة فقط مجازاً في الباقي ثم إنه ليس حقيقة في الإباحة ولا في التهديد لأنه بعيد إذ يقتضي الأمر ترجيح الفعل قطعاً وليس للتدب أيضاً لانا نجد الفرق الضروري بين اسقنى ونفيتك إلى أن تسقني ولا فرق إلا الدم في اسقنى وعدم الدم في نفيتك إلى أن تسقني ولو كان للتدب لم يكن فرق فمعين كونه للوجوب ولا أنه تحقق الدم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لأنهم يمنعون الفرق وإن سلموه فلا يسلمون أنه ليس إلا الدم وعدمه بل هو إن ندبتك نص في التدب واسقنى يحتمل التدب والوجوب (قال التدب إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فرده إلى مشيئتنا ورد بأنه إن ماردته إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب مطلق الطلب يثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله لل مشترك دفعاً للاشتراك قلنا بل يثبت التقييد ثم فيه إثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك يثبت الاطلاق والأصل الحقيقة القاضي لو ثبت ثبت دليل إلى آخره قلنا بالاستقراءات المقدمة الإذن المشترك كملحق الطلب) أقول هذه شبهة المخالفين فالقائلون بأنه للتدب قالوا قال صلى الله عليه وسلم إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فرده إلى مشيئتنا وهو معنى التدب الجواب لا نسلم أنه رد إلى مشيئتنا بل إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق الطلب قالوا ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لأحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار إليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك والمجاز الجواب من وجهين أحدهما لا نسلم أن جملة لأحدهما تقييد بلا دليل ثبت بأدلتنا على الوجوب وثانيهما أنه إثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك أنكم جماعتم الرجحان لازماً للوجوب والتدب جماعتم باعتبارهما صيغة الأمر لها مع احتمال أن تكون للتقييد بأحدهما وللشترك بينهما القائلون بأنه مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق عليهما والأصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب قد عرف مراراً وهو أن المجاز أولى من الاشتراك فلم يعدد القاضي ومذهبه التوقف قال لو ثبت ثبت دليل واللازم منتف لأن الدليل إما العقل ولا مدخل له وإما النقل وهو إما الآحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه الجواب منع الحصر بل ههنا قسم آخر وهو ثبوته بالأدلة الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو أنه ثبت الإذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للقدر المشترك والجواب أنه ثبت التقييد بأدلتنا قال (مسئلة صيغة الأمر بمجرد هذا التدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الإمام الأستاذ لذكره مدة العمر مع الامكان وقال كثير للذة ولا

(١١ - مختصر المنتهى ثاني) قوله ولا دليل مقيد مغن عنه وبهذا يظهر أن في الجواب على التقرير ضعفاً بخلاف

تقرير الشارحين حيث اقتصروا في ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهيات على ما ذكرنا (قوله فلم يعدد) اعتذار عن عدم تعرض المصنف لهذا الجواب (قوله لو ثبت) أي كونه موضوعاً لشيء من المعاني (قوله طبقات الباحثين) إشارة إلى أن العادة تقضي بامتناع أن لا يطلع على المتواتر من يبحث ويبحث في الطلب (قوله بالأدلة الاستقرائية) هي ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الأمر المطلقة للوجوب على ما سبق تقريرها ولا خفاء في أن مرجع ذلك إلى النقل إلا أنه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر وأشار بقوله والامارات إلى أن ما ثبت به الوضع لا يلزم أن يكون بما يفيد العلم بل قد يكفي بالظن يعني أن تتبع موارد استعمال هذه

الصيغة يدل على أن المقصود بها عند الإطلاق هو الوجوب (قوله بمعنى لا ندرى) ظاهره أن معنى التوقف في مرادهم عدم العلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار أو للطلق من غير دلالة عليهما وقيل معناه التوقف في مراد المتكلم بناء على الاشتراك (قوله لا لأنها) إشاراً إلى أن ليس معنى قوله ولذلك يبرأ ما فهمه الشارحون من نفي التكرار أي ولكون التكرار خارجاً يخرج المأمور عن المهدة بمرة واحدة بشهادة العرف واللغة بل معناه دفع وهم كونه المرة بناء على حصول البراءة بالمرة أي ولكونها لطلب الحقيقة المتحققة في ضمن كل فرد من المرة والتكرار يحصل الامتثال بالمرة لا لكونها للمرة بخصوصها لكن هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع جوابه وسيجيء صريحاً ولا معنى لذكره هنا (قوله ولنا أيضاً) هذا قريب من الأول جداً لأن مبناها على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير التقييد بشيء من صفاتها (٨٢) ولا خفاء في أن هذا عين النزاع إذ الخصم يدعي أنها للحقيقة المقيدة بالمرة أو

التكرار ولهذا اعترض المحقق على الوجهين بأنهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة للمرة أو التكرار بل أن المصدر الذي هو من الأجزاء المادية لا يدل على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير مفيد ثم استشعر أنه كيف يدل على أحدهما ولا خفاء في احتمالها لها ولهذا تقييد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فأجاب بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا يتناقض الاحتمال فتقيد بما هي له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هي له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر (قوله من غيره) كالسنة والإجماع وربط الحكم بالسبب أعني الوقت والشهر فيتكرر بتكرره على ما تقرر في أصول الحنفية

يحمل التكرار وقيل بالتوقف لنا أن المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرأ بالمرة وأيضاً فإننا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للوصف على الصفة) أقول صيغة الأمر بمجرد ما لا تدل على فعل المأمور به متكرراً ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار لإمام الحرمين وقال الأستاذ أبو إسحق هو التكرار مدة العمر إن أمكن وقال كثير مثل أبي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحمل التكرار وقيل بالتوقف بمعنى لا ندرى لنا أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة لا لأنها تدل على المرة الواحدة بخصوصها ولنا أيضاً أنا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لأنك تقول اضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً أو مكرراً أو غير مكرر فيقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها وإذا ثبت ذلك فعني اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلاً يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها لا يمنع ظهور أحدهما (قال الأستاذ تكرر الصوم والصلاة ورد بأن التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت في لا تصم فوجب في ضم لانها طلب رد بأنه قياس وبالفارق بأن النهي يقتضي النفي وبأن التكرار في الأمر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الأمر نهى عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار ورد بالمنع وبأن اقتضاء النهي للاضداد دائماً فرع على تكرار الأمر المرة القطع بأنه إذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما أمر به لانها من ضروراتها لا لأن الأمر ظاهر فيها ولا في التكرار الوقف لو ثبت الخ) أقول هذه حجج المخالفين فالأستاذ ومتابعوه قالوا أولاً لم يكن الأمر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكرر الجواب منع الملازمة إذ لعل التكرار من غيره وإن سلم فعارض بالحج فإنه أمر به ولا تكرار قالوا ثانياً ثبت التكرار في لا تصم فوجب في ضم لانها طلب الجواب أولاً أنه قياس في اللغة وقد بطل وثانياً بالفارق إما بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة وإما بأن التكرار في الأمر مانع من فعل غيره من الأمور بخلاف التكرار في النهي إذ التبرك يجمع وتجامع كل فعل بخلاف الأفعال قالوا ثالثاً الأمر بالشئ نهى عن ضده والنهي يمنع من النهي

(قوله قياس في اللغة) قد يعترض بأن البحث هنا ليس في اللغة بل في اقتضاء الأمر مطلقاً من أي لغة كانت وفساده عنه واضح لأن الكلام في أن صيغة الأمر من أي لغة كانت هل تدل على التكرار فإثبات ذلك بالقياس على النهي لإثبات بالقياس اللهم إلا أن ثبت قاعدة استقرائية أن كل ما هو للطلب فهو دال على التكرار ومن لم يلم بذلك (قوله وثانياً بالفارق) بوجهين أحدهما أن المقضي للتكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه متحقق في النهي دون الأمر وثانيهما أن المانع عنه وهو تعطيل الأمور بل كثير من المصالح متحقق في الأمر دون النهي (قوله قالوا ثالثاً) الأمر بالحركة مثلاً نهى عن السكون وهو يقتضي انتفاء السكون دائماً فيلزم وجود الحركة دائماً والجواب بعد تسليم كون الأمر بالشئ نهياً عن ضده منع كون النهي الذي في ضمن الأمر مانعاً عن النهي عنه دائماً بل يتفرع على الأمر الذي هو في ضمنه فإن كان دائماً فدائم وإن كان في وقت وفي وقت مثلاً الأمر بالحركة دائماً منع عن السكون

دائماً والأمر بالحركة في ساحة منع عن السكون فيها لادائها وهذا واضح فقوله كون النهي (٨٣) مبتدأ خبره قوله فرع كون الأمر

والأمر متعلق بالضمين
وللتكرار خبر كان (قوله لولا
في التكرار) لا خفاء في أنه
لا مدخل له في الجواب وقد
يعترض على قوله ولولا ذلك
أي كونه غير ظاهر في المرة
لما امتثل بالتكرار بأنه في حين
المنع إذ المرة تحصل في ضمن
التكرار المهم إلا أن يراد
المرة لزوم الإقتصار على المرة
لواحدة حتى يكون الإتيان
بمرتين أو أكثر مخالفاً للأمر
والجواب أنه لولا ذلك لما
كان الإتيان بالفعل في المرة
لثانية والثالثة امتثالاً وإتياناً
بالمأمور به والعرف يكتبه
(قوله لما ذكرنا) من أن الأمر
لا يدل على التكرار (قوله لما كان
كذلك أي لما عدم امتثال الإتيان
مرة مع الإقتصار عليها بل إنما
عدم امتثالاً بالمرة ولم يقتصر
عليها بل اشترى كلما دخل قوله
(والاستقراء يدل) دفع لما
يقال لعل التكرار فهم من
غير التعليق (قوله القائلون
بأنه لا يتكرر في العلة)
لا خفاء في بعد ذلك أما لفظاً
فلأن جعل ضمير قالو الأول
للقائلين بأنه يتكرر في غير
العلة والثاني للقائلين بأنه
لا يتكرر في العلة بما لا دلالة
للفظ عليه ولم يعهد مثله في
هذا الكتاب وأما معنى
فلأنه قد سبق أن التكرار
في العلة متفق عليه وإنما

عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به الجواب لا نسلم أن الأمر بالشئ نهى عن ضده وسية أي سلينا
لكن النهي بحسب الأمر فإن كان أمراً بالفعل دائماً كان نهياً عن أضعافه دائماً وإن أمراً به في
وقت مطلقاً كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت فإذا كون النهي الضمعي للأمر للتكرار فرع كون
الأمر للتكرار فإثباته به دور. القائلون بالمرة احتجوا بأنه إذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها
مرة عدم امتثال عرفاً ولو كان للتكرار لما عد الجواب أنه إنما يصير امتثالاً لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل
في ضمن المرة لا لأن الأمر ظاهر في المرة بخصوصها فإنه غير ظاهر لافيهما ولا في التكرار بل في المشترك
ويحصل في ضمنهما ولو لا ذلك لما امتثل بالتكرار. القائلون بالوقف قالوا ثبت دليل والعقل لا مدخل
له والآحاد لا تعتبر والتواتر يمنع الخلاف الجواب مأمور من الاستقراء وإن الظن كاف في مدلولات
الالفاظ قال [مسئلة الأمر إذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقاً للاجماع على إتيان العلة
لا الأمر فإن علق على غير علة فاختار لا يقتضي لنا القطع بأنه إذا قال إن دخلت السوق فاشتر كذا عد
امتثالاً بالمرة مقتضراً قالوا ثبت ذلك في أوامر الشرع إذا قتم الزانية والزاني وإن كنتم جنباً فلما في
غير العلة دليل خاص قالوا تكرر للعلة فالشرط أولى لا تنفاه المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها أقول
القائلون بأن الأمر لا يدل على التكرار إنفقوا على أن الأمر إذا علق على علة ثابتة عليها بالدليل مثل
أن يقول إن زني فاجلدوه فلا اتفاق على أنه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب إتيان
العلة وإثبات الحكم بثبوتها فإذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفاداً من الأمر لما ذكرنا
فإن علق على غير علة أي أمر لم تثبت عليه مثل أن يقول إذا دخل الشهر فأعتق عبداً من عبيدي
فاختار أنه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا أن السيد إذا قال لعبده إن دخلت السوق
فاشتر كذا فاشتر مرة مقتضراً عليها غير مكرر لما بتكرار دخول السوق عدم امتثالاً وذلك معلوم قطعاً
ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك القائلون بأنه يتكرر في غير العلة قالوا ثبت ذلك
أي تكرر الفعل بتكرر ما علق به في أوامر الشرع نحو إذا قتم إلى الصلاة فاغسلوا الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وإن كنتم جنباً فاطهروا والاستقراء يدل على أنه فهم التكرار
من نفس التعليق الجواب أما ما ثبت عليه مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع وأما غيره فلا
يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستقراء يدل على أنه فهم التكرار
في العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الأول إذ الشرط يلزم من عدمه
عدم المشروط بخلاف العلة لجواز أن يخلفها على أخرى كما يجيء في تعليل الحكم بعلمين مستقلين
الجواب التكرار في العلة إنما كان باعتبار أن وجود مقتض لوجود المعلول وذلك متفق في الشرط فإن
وجوده لا يقتضي وجود المشروط واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرار بتكرره قال [مسئلة
القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبرى قال بعضهم للفور وقال القاضي إما الفور وإما
العزم وقال الإمام بالوقف لغة فإن بادر امتثل وقيل بالوقف وإن بادر وعن الشافعي رضي الله عنه
ما اختير في التكرار وهو الصحيح لما مات تقدم الفور لو قال استقني وأخر عد عاصياً قلنا للقرينة قالوا كل
مخير أو منشي فقصده الحاضر مثل زيد قائم وأنت ظالم ورد بأنه قياس وبالفريق بأن في هذا استقبالا
قطعاً قالوا اطلب كاليه والأمر نهى عن ضده وقد تقدموا قالوا ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك فقدم على ترك
البدار قلنا لقوله فإذا سويته قالوا لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى وقت معين ورد بأنه
يلزم لو صرح بالجواز وبأنه لا يلزم أن لو كان التأخير مشروعاً وأما في الجواز فلا لأنه متمكن من الامتثال

وقع في ذلك محافظة على كلمة لو فإنها إنما تستعمل فيما يستثنى من رفع التالى لا وضع المقدم وجمهور الشارحين على أن هذا أيضاً
دليل للقائلين بالتكرار في غير العلة أي لما يتكرر في العلة في الشرط أولى ولفظ المنتهى صريح في ذلك .

(قوله) سواء كان لها مخصوصها (إشارة إلى بيان فائدة قولهم من قال المرفوعة يبرىء من أن يقول من قال بالمرأة (قوله يقتضى بالفور) أى على الفور إما الفعل أو العزم يشير إلى أن لفظ التمكن إما الفور أو العزم محمول على هذا المعنى (قوله لاحتمال وجوب التراخي) قال إمام الحرمين فى البرهان أما الواقفية فذهب غلاتهم إلى أنه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه بمثابة لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهو سرف عظيم فى حكم (٨٤) الوقف وإن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وذهب المقصدون إلى أن

قالوا قال الله تعالى سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الأفضلية وإلا لم يكن مسارعا القاضى ما تقدم فى الموسع الامام الطلب متحقق والتأخير مشكوك فوجب البدار وأجيب بأنه غير مشكوك) أقول كل من قال بأن الأمر للتكرار قال بأنه للفور وأما القائلون بأن البراءة تحصل بالمرأة سواء كان لها مخصوصها أم لا فقال بعضهم إنه للفور فلو أخر عصى وقال القاضى يقتضى بالفور إما الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثاني الحال وقال إمام الحرمين بالوقف فى مدلوله لغة هو الفور أم لا لكنه لو بادر إلى الفعل بالفور حصل الامتثال فإنه يمثل سواء كان للفور أو للقدر المشترك وأما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لقوة فى الامتثال به إن بادر لاحتمال وجوب التراخي وروى عن الشافعى رحمه الله مثل ما اخترناه فى كونه للتكرار وهو أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئاً وهذا هو الصحيح لنا ما تقدم فى التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجى وأن الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما. القائلون بالفور قالوا أولاً لو قال لعبد اسقنى وآخر من غير عذر عاصياً هذا معلوم من العرف ولو لا أنه للفور لما عد عاصياً الجواب أن ذلك إنما فهم بالقرينة وهو أنه معلوم عادة أن طلب السقى يكون عند الحاجة إليه عاجلاً والكلام فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانياً كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرى فى الدار وكل منشى كالقائل أنت طالق وهو حر فإنما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر إلحاقه بالأعم الأغلب الجواب أولاً أنه قياس فى اللغة لأنك تقيس الأمر فى إفادته للفور على غيره من الخبر والإنشاء وقد علمت أنه غير جائز. وثانياً بالفرق بينهما بأن الأمر فيه دلالة على الاستقبال قطعاً فلا يمكن توجيهه إلى الحال لأن الحاصل لا يطلب بل إلى الاستقبال إما مطلقاً وإما الأقرب إلى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار إليه إلا لدليل قالوا ثالثاً انتهى يفيد الفور فيفيد الأمر لأنه طلب مثله وقالوا أيضاً الأمر بالشئ منهى عن أضداده وهو يقتضى الفور وقد تقدم تقريرهما والجواب عنهما أيضاً قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعاً قال تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك فلم على ترك المبادرة فدل على أنه للفور وإلا لم يتوجه الذم عليه وكان له أن يجيب بأنك ما أمرتني بالبدار وسوف أجد الجواب أن ذلك لأنه أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا خامساً لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى وقت معين واللازم منتفياً أما الملازمة فإذا لولاه لكان إلى آخر أزمته الامكان اتفاقاً ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف الحال وأما انتفاء اللازم فإذا لا إشعار به فى الأمر ولا دليل من خارج الجواب أولاً بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير إذ لا خلاف فى إمكانه وثانياً بأنه إنما يلزم لو كان التأخير متعيناً فيجب تعريف وقته الذى يؤخر إليه ويفعله فيه وأما إذا كان جائزاً فلا لأنه متمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالحال قالوا سادساً قال الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم والمراد سبيلها اتفاقاً وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة

من بادر أول الوقت كان بمثابة قطعاً وإن أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة قالذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه يحكم الصيغة موقع للمطلوب وإنما التوقف فى أنه لو أخر هل يأتى بالتأخير مع أنه يمثل لأصل المطلوب (قوله المدلول طلب حقيقة الفعل) أى فقط من غير دلالة على الفور أو التراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة (قوله) فإنما يقصد الزمان الحاضر (يعنى عند الإطلاق والتجرد عن الترائن وإلا فلا نزاع فى المضى والاستقبال فى مثل قام زيد وسبق قوم وأنت طالق غداً) (قوله) أما مطلقاً أى أما الاستقبال مطلقاً سواء كان عقيب الحال وهو الفور أو لا وهو التراخي وأما الاستقبال الأقرب الذى هو الفور (قوله) وقالوا أيضاً لم يقل وقالوا رابعاً تنبيهاً على أن الدليلين لاتحاد مأخذهما

بمنزلة الواحد (قوله) فلا نعيدهما) أى التقرير والجواب لانهما مثل ما مر فى إفادة الأمر التكرار بلا تفاوت (قوله) يستلزم تكليف الحال) لأنه قد وجب على المكلف أن لا يؤخر الفعل عن وقته مع أنه لا يعلم ذلك الوقت الذى قد كلف بالمنع من التأخير عنه (قوله) وأما انتفاء اللازم) هذا أيضاً عائد إلى تكليف الحال لأنه قد أخر إلى وقت معين لا يعلم أصلاً والمذكور فى الشروح أن ذلك الوقت ليس إلا الوقت الذى يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده وأنه لو لم يشغل به لغاته ثم لا بد لذلك الظن من أمانة وليس إلا كبير السن أو مرضاً شديداً وهو مضطرب وكمن شاب يموت لجأه وكمن شيخ يغيش مئة.

(قوله والواجب الفور) بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب وذلك أن الايمان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخير عنه لا يكون مسارعة واستباقا واعتراض الشارح العلامة بأن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا فيما هو من أسباب الغفرة والخيرات والكلام إنما هو في دلالة الصيغة قوى (قوله وجواز التأخير مشكوك فيه) معناه على أن وجوب التراخي ليس بمحتمل والافيعارض بأن جواز الفور مشكوك فيه ثم لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يلائم ما مر من مذهب الإمام وهو التوقف في الفور لغة وحصول الامتثال بالمبادرة على أن وجوب المبادرة يناقض ما قال الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة المطلقة موقع للطلب وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه (٨٥) ليس على إطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذي يجب القطع به

ان من بادر عد بمثلا ومن أخر عن لمول زمان الامكان لا يقطع في حقه بموافقه ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له ضرورة وما وراءه لا مرض له (قوله لاختلاف الاضافة) فان الامر مضاف إلى الشيء والنهي إلى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعال وصيغة النهي لا تفعل وإنما النزاع في الاوامر الجزئية المتعينة ولهذا قيد الشيء بالمعين ليدل على أن الكلام في الجزئيات بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام قال الشارح العلامة معنى قولهم الامر بالشيء بعينه نهى عن ضده أنه نفس النهي وقولهم بعينه عائد

إليه وقال تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه وإنما تتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور الجواب ان ذلك يحول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والواجب الفور فلم يكن مسارعا ومستبقا لانهم إنما يتصور ان في الموسع دون المضيق لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام أنه سارع إليه أو استبق القاضى احتج بما تقدم في الواجب الموسع من أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من أنه مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الإيمان الإمام قال طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون للفور فعصى بالتأخير فوجب البدار إليه اخرج عن العدة بيقين الجواب أن جواز التأخير لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا بما ذكرنا من الأدلة قال (مسئلة اختيار الإمام والغزالي رحمهما الله أن الأمر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضى ومتابعوه نهى عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لئلا كان الأمر نهيا عن الضد أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأنه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعتراض بأن المراد الضد العام وتعلقه حاصل لأنه لو كان عليه لم يطلبه وأجيب بأن طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح) أقول قد اختلف في الأمر بالشيء هل هو نهى عن الضد وليس الكلام في هذين المفهومين لاختلافهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ إنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن الشيء المعين المضاد له أولا فإذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن فاختيار الإمام والغزالي أنه ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا أيضاً وهو المختار وقال القاضى ومتابعوه أولا أنه نفس النهى عن ضده وقالوا آخرا أنه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك في الوجهين فقالوا أولا النهى عن الشيء نفس الأمر بضده وآخرا أنه يتضمنه ثم القائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب لجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص أمر الوجوب لجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب لئلا كان الأمر بالشيء نهيا عن ضده أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم متنفأ أما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهى ويمتنع أن يكون المتكلم طالبا لا مزالا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعلقا له وما ذلك إلا بتعلق مفرد به وهما الضد والكف عنه وأما انتفاء اللازم فلانا نقطع

إلى الأمر لا إلى الشيء على ما توهمه المصنف فصرح بجملة صفة شيء ولا تظهر له فائدة وكأنه احتراز عن مثل افعل شيئا فإنه لا ضد لهذا المطلوب أولا لأنه ليس نهيا عن ضده إن كان لأن كل ما لا يلائمه يكون شيئا وقيل فائدته الاحتراز عن الأمر بالضدين على سبيل البدل فإنه ليس نهيا عن ضده وقيل إنما لم يجعل قولهم بعينه عائدا إلى الأمر لظهور أن ليس الأمر نفس النهى بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما في قولهم الامر بالشيء أمر بمقدمته أى جعلاهما واحدا لم يحصل كل منهما بأمر على حدة وكان في قول الشارح هل هو في المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن إشارة إلى هذا المعنى (قوله ولا يتضمنه) أى لا يدل عليه ولا يستلزمه (قوله نفس النهى عن ضده) هم قائلون بالكلام النفسى فيعنون أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن أضداده (قوله على الوجهين) أى على أنه نفسه أو مستلزم له

(قوله وأعرض عليه) توجيهه لأنسلم انتفاء اللازم وحصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد وإنما يصح لو أريد الضد الخاص الذي هو جزئي من جزئيات ما لا يجمع الأمور به كالقعود بالنسبة إلى القيام أما لو أريد الضد العام أعني أحد الاضداد لاعلى التحيين فلا إذ الطالب إنما يطلب الفعل إذا علم أن الأمور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد وتوجيه الجواب أن جواز الذهول عن الضد العام أيضاً ضروري نجهده من أنفسنا وما ذكرتم لا يدفعه لأن الأمر طلب للفعل المستقبل وهو لا ينافي التلبس في الحال حتى يفترق إلى العلم بتلبس الأمور بالضد العام ولو قدر أن الطلب يتوقف على عدم تلبس الأمور بالفعل وعلى كفه عنه فالكف أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس الأمور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد هذا إذا أريد بالضد العام أحد الاضداد مثلاً أما لو أريد الكف عن الفعل وتركه بمعنى أن الطالب لا بد أن يعلم أن الأمور غير متلبس بالكف عن الفعل وهذا مستلزم لتعقل (٨٦)

الأمر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك إذ كون الأمر بالقيام نهياً عن ترك القيام أظهر من أن لا يخفى فظهر أن الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لافى الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعى المستدل كونها ضرورية والشارحون فسروا الضد العام بترك الأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منا لا انتفاء اللازم ولما ذكر في بيانه فالجواز معنا لمقدمات

الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك إذ كون الأمر بالقيام نهياً عن ترك القيام أظهر من أن لا يخفى فظهر أن الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لافى الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعى المستدل كونها ضرورية والشارحون فسروا الضد العام بترك الأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منا لا انتفاء اللازم ولما ذكر في بيانه فالجواز معنا لمقدمات

الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك إذ كون الأمر بالقيام نهياً عن ترك القيام أظهر من أن لا يخفى فظهر أن الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لافى الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعى المستدل كونها ضرورية والشارحون فسروا الضد العام بترك الأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منا لا انتفاء اللازم ولما ذكر في بيانه فالجواز معنا لمقدمات

السند ومعنى قوله ولو سلم فالكف واضح أنه لو سلم أن الضد العام معلوم للأمر فالكف واضح أنه ليس بمعلوم له ثم اعترض بعضهم بأن أمر الإيجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لأنه طلب الفعل مع المنع عن تركه وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل (قوله فلان كل متغايرين) مبنى على اصطلاح الفلاسفة أن كل ما لا يكون نفس الشئ فهو غيره وأما على اصطلاح المتكلمين فيجوز أن لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلاً ولا ضد ولا خلافاً والصفة عندهم تنقسم إلى نفسية لا يفترق انصاف الذات بها إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويها فيها فتلان كسوادين أو بياضين وإلا فاما أن يتنافيا بنفسهما أى تمتع اجتماعهما في محل واحد بالنظر إلى ذاتهما أو لافان تنافيا بنفسهما فاضدان كالسواد والبياض والإخلافان كالسواد والحلاوة وأما انتفاء اللازم باقسامه فلا نهى لكانا ضدين أو مثليين لم يجتمعان في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الأمر بالشئ نهى

عن ثم اعترض بعضهم بأن أمر الإيجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لأنه طلب الفعل مع المنع عن تركه وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل (قوله فلان كل متغايرين) مبنى على اصطلاح الفلاسفة أن كل ما لا يكون نفس الشئ فهو غيره وأما على اصطلاح المتكلمين فيجوز أن لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلاً ولا ضد ولا خلافاً والصفة عندهم تنقسم إلى نفسية لا يفترق انصاف الذات بها إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان والحقيقة والوجود ونحو ذلك وقديهم عنها بما يدل على الذات دون معنى زائد وإلى معنوية فتفترق إلى تعقل أمر زائد وتدل على معنى زائد على الذات كالحدوث والتحيز للإنسان وقديهم عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى المذكور لا بمعنى أجزاء الماهية (قوله والا) أى وإن لم يتنافيا بأن لا يتنافيا أو يتنافيا لا بنفسهما فتخالفان (قوله وهما يجتمعان) أى في محل واحد ضرورة أنه يتحقق في الحركة الأمر بهما ونهى عن السكون الذى هو ضدهما وبهذا يسقط ما ذكره العلامة من أنه إن أريد به الاجتماع في محل فمنوع أو في النفس أو في اللفظ فالتضاد لا يتناهى

(قوله ومنع خلافه) لادخل له في البيان إلا أن الخاصة المشهورة للخالفين هو جواز اجتماع كل مع ضد الآخر ومع خلافه (قوله فكان يجوز) أي فيلزم جواز الأمر بالحركة مثلاً مع ضد النهي عن السكون وهو الأمر بالسكون فيلزم الأمر بالحركة مع الأمر بالسكون أي تحرك واسكن ومثله يعد في العرف تناقضاً ويكون تكليفاً بالجمع بين الضدين وهو محال إذ لو اعتبر كل في زمان لم يكن ذلك اجتماعاً والتقدير بخلافه (قوله فهو طلب) يعني أن قولك الأمر بالشئ نهى عن ضده بمنزلة قولك هو طلب لتترك ضده لأن النهي عن الشئ طلب تركه أما أن يريد أن الأمر بالحركة مثلاً طلب السكف عن السكون أو طلب الإتيان بضد السكون وهو الحركة فإصول أعني الذي هو نفس الفعل صفة ضد ضده (قوله منع مازعم) أي القاضى (أنه لازم للخالفين فيه) إشارة إلى أن ضمير عنده للقاضى بمعنى أن هذا المعنى لازم للخالفين عنده وفي زعمه (قوله لأن الخالفين قد يكونان متلازمين) (٨٧) مبنى على أنه لا يشترط في التباين

عن ضده معا ووقوه ضروري ولو كانا خلافاً لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضده الآخر ومع خلافه
لأن الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحوضة ومع الرائحة فكان يجوز
أن يجتمع الأمر بالشئ مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال إما لأنهما نقيضان
إذ يعد أفعلاً هذا وأفعلاً ضده أمراً متناقضاً كما يعد فعله وفعل ضده خبراً متناقضاً وإما لأنه تكليف
بغير الممكن وأنه محال الجواب أن يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده أريد به أنه طلب السكف عن
ضده أو طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به فإن أراد طلب السكف منع ما زعم أنه لازم
للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه وذلك لأن الخلافين قد يكونان متلازمين فيستجمل
فيهما ذلك لأن اجتماع أحد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع
ضده وأنه محال وأيضاً فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الآخر ولا بعد في أن يكون الشئ ضدّاً لأمر
ولضده كما أن العلم ضد للشك والضد وهو الظن وإذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الآخر هذا
إذا أراد طلب السكف وإن أراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المأمور به كما يشعر به استدلاله الثاني
رجع النزاع لفظياً في تسمية فعل المأمور به تركاً لضده وفي تسمية طلبه نهياً وكان طريق ثبوت النقل
لغفول يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله أن الأمر بالشئ له عبارة أخرى كالاحجية مثل أنت وابن
أخت خالتك وذلك شبه اللعب لا يابق أن يشحن بها الكتب العلمية ويشغل بها واحتج القاضي
أيضاً بأن فعل السكون مثلاً عين ترك الحركة إذ الثابت في الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز
الثاني وإنما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم
من رجوع النزاع لفظياً قال (التضمن أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا يذم إلا على فعل
وهو السكف أو الضد فيستلزم النهي وأجيب بأنه مبني على أنه من معقوله لا بدليل خارجي وإن سلم فالذم
على أنه لم يفعل لا على فعل وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف ولا أدى إلى وجوب تصور
السكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعاً قالوا لا يتم الواجب إلا بترك ضده وهو السكف عن ضده
أو نفيه فيكون مطلوباً وهو معنى النهي وقد تقدم) أقول القائلون بأن الأمر بالشئ يتضمن النهي عن
ضده لهم حجتان قالوا أولاً أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا يذم إلا على فعل لا على المقدور
وما هو ههنا إلا السكف عن الضد أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهي

(قوله لأنه) أي الذم معناه أي معنى النهي بمعنى أن النهي ما يذم فاعله وإلا الحقيقة التي طلب الكف عن الفعل (قوله والجواب) يعني أنه النزاع إنما هو في أن الأمر بالإيجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج وحينئذ لا نسلم أن الذم على الترك من اللوازم العقلية للأمر ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم على العدم المخصوص ولو سلم فلا نسلم أن كل ما يذم عليه فهو منهي عنه وإنما يكون لو كان فعلاً لا كفاً فإن النهي طلب كف عن فعل لا عن كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيّاً عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف (قوله والذي يحقق) إشارة إلى أن قوله لا لا معناه وإن لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم لازم في كل أمر تصور الكف عن المأمور به لما أن كل أمر يستلزم النهي عن الكف عن المأمور به والنهي عن الشيء عبارة عن طلب الكف عنه ولا بد في الطلب من تصور المطلوب ثم لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما ينتهز في أمر الإيجاب دون الدب (قوله على الرأيين) في أن المطلوب بالنهي هو الكف عن الفعل أو نفي الفعل (قوله وهي باطلة) يعني ما ذكره ثمة إلا أنه يقال في بطلان كونهما خلافين أنه يلزم جواز أن يجتمع النهي عن الشيء (٨٨) مع ضد الأمر بضده وهو النهي عن ضده وهو تناقض وتكليف بالحال وفي

عنه إذ لا ذم بما لم يته عنه لأنه معناه الجواب أنه معنى على أن الذم بالترك من معقولات الإيجاب فلا ينفك عنه تعقلاً وأما من يجوز الإيجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم إلا على فعل بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به وإن سلم فالتنهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف والذي يحقق توجه هذه المنوع أنه لو لا هي وضح دليلكم لا أدى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشيء وذلك باطل قطعاً فإن الأمر بالشيء لا يخطر الكف عن الكف بياله قالوا ثانياً لا يتم الواجب وهو فعل المأمور به إلا بترك ضده وهو إما الكف عن ضده أو نفي ضده على الرأيين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالكف عن الضد أو نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه الجواب عنه قد تقدم وهو متبع أن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلي أو عرفي فهو واجب قال (الطاردون متمسكة لقاضي المتقدمان وأيضاً النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون أمراً بالصد قلنا فيكون الزنا واجباً من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعاً وبأن لا مباح وبأن النهي طلب الكف لا الضد المراد فإن قلتم فالكف فعل فيكون أمراً بضده رجع النزاع لفظياً ولزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر ومن ثمة قيل الأمر طلب فعل لا كف (أقول الطاردون للحكم في النهي أنه أمر بالصد احتجوا بتمسك القاضى وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثله أو ضده أو خلافه وهي باطلة وأيضاً ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها والجواب الجواب وأيضاً لهم أن النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلاً لأنه المقدور وليس فعل غير الضد لأنه يكون تركاً له فهو فعل أحد الضد فيكون مطلوباً وهو معنى الأمر به الجواب أما أولاً فإنه لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الزنا واجباً من حيث هو ترك لواط لأنه ضده واللواط واجباً من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصد أداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة وأما ثانياً فبأنه يستلزم نفي المباح إذ ما من مباح إلا وهو ترك حرام كما

الجواب عنه أنا لا نسلم أن اجتماع كل معنى مع ضد الآخر وخلافه لازم للخلافين ولا يتأتى الاستفسار والترديد المذكور ثمة إذ لا معنى لقولنا النهي عن الشيء أمر بضده سوى أنه طلب لفعل ضده فليتأمل (قوله لأنه لا يكون تركاً له) أي لأن فعل غير الضد لا يكون تركاً للفعل فترك الفعل فعل أحد اضداده فالتنهي وهو طلب ترك الفعل طلب لفعل أحد الاضداد وهو معنى الأمر بالصد واعترض الشارح العلامة بأن هذا يعينه هو المتمسك الثاني للقاضى إلا أنه في مادة جزئية دون هذا

فأشار المحقق إلى دفعه بأن ذلك لا يقتدر إلى هذه المقدمات وإلى كون الترك فعلاً بل يكفي أن السكون عدم الحركة هو فالتنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الأمر بالسكون (قوله لزم أن يكون الزنا واجباً) لا يخفى أن ذلك إنما يلزم لو أريد أمر بجميع اضداده وأما لو أريد أنه أمر بفعل أحد اضداده على ما يشير إليه تقرير الشبهة فلا وسنشير إلى جوابه (قوله فيحصل الثواب بهما) إشارة إلى دفع ما يقال لعل هذا القائل يلتزم كون مثل هذه المحرمات واجباً حراماً من جهتين (قوله إذ ما من مباح إلا وهو ترك حرام) فإن قيل هذا يعينه دليل الكسبي على أن المباح مأثور به لا تعلق له بما ذكرنا من الدليل على أن النهي عن الشيء أمر بضده قلنا قد سبق أنه لا غلص عن دليل الكسبي إلا بأن ترك الحرام ليس نفس فعل المباح غاية أنه لا يتم إلا به وما لا يتم الواجب إلا به لا يلزم أن يكون واجباً على ما مر وإذا جعلنا ترك الشيء نفس فعل ضده وكل مباح ضد الحرام كان ترك الحرام نفس فعل المباح فيلزم وجوبه وقد بين بطلان ذلك في بحث الحكم واعترض الشارح العلامة بأن الأوامر بمثل وجوب الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده لاستلزامه حرمة الملاعبة بهما إنساناً كالحسد بالعكس من جهة الماحل لكنه تركاً للصلاة الواجب فلا وجه للتخصيص

والجواب أن هذا ليس الواضح على أن النهي عن الشيء أمر بضده بل على الحقيقة القائمة بأن ترك الشيء نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطاردون على متمسك القاضى لم يرد عليهم ذلك وليس في مقدمات القول بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده أن كل فعل شيء فهو ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له وتحقيق ذلك أنه إذا لم يقل بهذه المقدمة لم يصدق أن الزنا ترك لواطق الصلاة ترك للركاة والمباح ترك للحرام أو الواجب فليتنا مل وسنحقق ذلك في كلام الفار من الطرد والعجب من التزم ذلك وقال إنه اكتفى بالبيان في أحد مما لا فهو لازم عليهما جميعاً (قوله وأما ثانياً) حاصله أنا لا نسلم أن النهي طلب الترك الذى هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن الفعل وهذا وإن استلزم الاشتغال بضدهما لكن لا يصدق على ضده من الاختداد الجزئى لأنه واجب فلا يصدق أن النهي عن الشيء أمر بشيء من اختداده المعينة على ما هو المبحث فقوله الذى هو المراد من جهة المعنى صفة لوجوب ضده لكن لتكثيره بحمل على البدل (قوله ولا نزاع حيث تنفى المعنى) بل لا معنى لجهله محضاً يطلب بالدليل لأن كون الأمر بالشيء منماً عن تركه والنهي عن الشيء الواضح تركه أظهر بما ذكرنا من المقدمات (قوله إلا بأحد اختداده) يشير إلى أنه يمكن في انتفاء الشيء ثبوت ضده واحد بخلاف ثبوت الشيء فإنه يقتضى إلى انتفاء جميع اختداده (قوله وتقريره قد مر) في بيان أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده وهو أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالنهي عن الشيء أيضاً يستلزم الأمر بأحد اختداده (٨٩) كما أن الأمر بالشيء يستلزم النهي

عن جميع اختداده ولما كان الجواب يمنع أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما صرح به في المنتهى ظاهر أن تركه إلى الأوامر الفطرية وثقى المباح تنبيهاً على أنه يرد على القول يتضمن النهي عن الشيء الأمر بالضد البتة ولا يرد على القول بكون النهي عن الشيء أمراً بضده إلا إذا تمسك بأن تركه الشيء فعل لأحد اختداده واعتراض الشارح العبارة بأن هذا إنما يلزم لو كان النهي عن الشيء مستلزماً

هو مذهب الكمبي وقد بطل وأما ثالثاً فبان الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم وجوب ضده من الاختداد الجزئية الذى هو المراد وفيه البحث فإن قام بالكف فعل محقق فيكون ضداً وقد طلب تحقيق الأمر بالضد قلنا يرجع النزاع حيث أنه لفظياً في تسمية الكف فعلاً ثم في تسمية طلبه أمراً كما تقدم ويلزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر ولا نزاع حيث أنه في المعنى فإننا نقول به وإن لم نطلق عليه لفظ الأمر ولذلك قيل في تعريف الأمر إنه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة في أن النهي طلب للكف لما قيل (قال الطاردون في تتضمن لا يتم المطلوب بالنهي إلا بأحد اختداده كالأمر واجب بالأوامر الفطرية وبأن لا مباح) أقول الطاردون في تتضمن أى الذين قالوا بأن النهي يتضمن الأمر بالضد لأنه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهي إلا بأحد اختداده كما لا يتم المطلوب من الأمر إلا بترك جميع اختداده فيجب وتقريره قد مر الجواب أما أولاً فبالأوامر الفطرية وهو لازم وجوب الزنا لأنه ترك الطراطو بالعكس وأما ثانياً فبالأوامر بأن لا مباح حيث أنه كما مر (قال الفار من الطرد) إما لأن النهي طلب تنفى وإما للأوامر الفطرية وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم التمسك على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لأنه طلب فعل لا كف وإما لإبطال المباح) أقول الذين فروا من طرد الحكم في النهي واقتصروا عليه في الأمر فإننا لم يقولوا بأن النهي عن الشيء أمر بضده لأحد أمور أربعة إما لأن مذهبهم أن النهي طلب تنفى الفعل لا طلب للكف عنه

(١٢) - مختصر المنتهى ثاني) للأمر بجميع اختداده وأما بأحد اختداده على ما صرح به المستدل فلا ظاهر الورود ويمكن الجواب بأن المراد بالواجب أعم من المعين والمخير فيلزم أن يكون كل من الزنا واللواط واجباً مخيراً ما بنا عليه إذا ترك أحدهما إلى الآخر على قصد الامتثال والإتيان بالواجب ويلزم أن يكون كل مباح متعلقاً بالوجوب المخير وهو المعنى بنى المباح وأما اعتراضه بأنه لا جهة للتخصيص بل يرد الأوامر الفطرية بجرمة الواجبات ونفى المباح على القول بكون الأمر بالشيء متضمناً للنهي عن الضد فليس يوارد لأن الأمر بالنهي إنما يستلزم ترك اختداده عند الإتيان به لا في جميع الأوقات فالأمر بالصلاة مستلزم منع الواجبات والمباحات المضادة له لا مطلقاً بل في حال أدله للصلاة وهذا لا يستلزم تحريمها يلزم حرمة الحج مثلاً ونفى المباح بخلاف النهي فإنه يستغرق الأوقات ولها جعل الأوامر الفطرية أحداً سبب للقرار من الطرد وكذا تنفى المباح وتحقيقه أن الأوامر الفطرية في وقتها يستلزم كونه واجباً مأموراً به والنهي عنه في وقت ما لا يستلزم كونه حراماً منياً عنه بل ربما يكون واجباً أو مباحاً كالحج والإكل المنوعين في الصلاة وبهذا سقط اعتراضه على جعل الأمرين سبباً للفراغ من الطرد بأنه يلزم على القول بكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده على الأمرين أو متضمناً له تنفى المباح وحرمة مثل الصلاة والحج له وحاصله أنه كما أن النهي يستلزم وجوب المحرمات والمباحات المضادة للنهي عنه كذلك يستلزم الأمر حرمة الواجبات المضادة للأمر وهو الفار لم يقبض لذلك (قوله لم يقولوا بأن النهي عن الشيء أمر بضده) أى لا بطريق كونه جهة ولا بطريق تضمنه إياه .

(فإنه لا يكون أمراً بالصد) ولا متضمناً له لأن الأمر طلب بفعل غير كلف وطلب للنهي والعدم لأمر ولا متضمنة بخلاف الأمر فإنه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيضمن النهي الذي هو طلب الترك بل بما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداده أو متضمناً له نعم قد يتمتع أن طلب نفي لا يتلزم طلب فعل هو أحد اضداد المنهي عنه إذ لا يتصور ترك الفعل من غير اشتغال بفعل مامن حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئاً ما لكونه تكليماً بالحال وأما ما يقال من أن النهي على تقدير كونه طلب نفي الفعل لا يكون أمراً بالصد لأن النهي المحض لا ضد له فنلظ لأن المراد ضد الفعل المطلوب نفيه لا ضد النهي وهو ظاهر (قوله وهو) أي الترك فعل لأنه المقدور الذي يذم عليه دون النهي الصرف (فاستلزم) أي أمر الإيجاب للنهي عن فعل يتنافى بالمأمور به هو ترك المأمور به إذ لا يذم عالميته عنه لأنه معناه كما سبق ولا نفي بصد الفعل إلا فعلاً يتنافى والحاصل أن الأمر طلب فعل غير كلف مع المنع عن تركه والذم عليه وهو حقيقة النهي عن الترك الذي هو ضد المأمور به والنهي طلب كلف عن فعل مع المنع عن الإتيان به والذم عليه وليس في هذا طلب فعل غير كلف مضاد للنهي عنه فما يقال إن الأمر طلب فعل غير كلف والنهي طلب فعل هو كلف وكما لا يمكن استلزام الثاني الأول لا يمكن استلزام الأول الثاني فلا يكون الأمر بالشئ مستلزماً للنهي عن ضده فليس بشئ لأن أمر الإيجاب ليس مجرد طلب فعل غير كلف بل مع المنع عن تركه (قوله بخلاف أمر التنب) فإنه لازم (٩٠) فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم لاستلزامه النهي عن ضد

المتدوب فينخصص الحكم بأمر الإيجاب حتى يظهر دليل الاشتراك واعتراض الصلاة بأن القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يريد النهي التحريم بل نهى الكراهة فلا يضره عدم الذم على الترك وظاهره أن ندب الشيء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له منهي عنه نهى الكراهة ولا خفاء في أنه حيث يرجع النزاع لفظياً كما - قوا ما يقال إن الفعل إذا كان مندوباً كان ضده الملزوم لتركه

الذي هو ضده كما هو مذهب أبي هاشم فلا يكون أمراً بالصد وإما فراراً من الاضام الفعلي في أمر الزنا والواطء وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل يتنافى بالمأمور به وهو معنى الضد كما تقدم وأما النهي فهو طلب كلف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزماً للأمر لأنه طلب فعل غير كلف وهذا طلب فعل هو كلف وأما لزوم إبطال المباح وكونه واجباً كما هو مذهب السككي (قال والمخصص لوجوب الأمرين الأخيرين) أقول الذين خصصوا الحكم بأمر الوجوب دون التنب فلا من الأخيرين وهو أن أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف أمر التنب وللزوم إبطال المباح إذ مامن وقت إلا ويندب فيه فعل فإن استغرق الأوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فإنه لا يستغرق الأوقات فيكون الفعل في غير وقت لزوم أداء الواجب مباحاً ولا يلزم نفي المباح قال (مسئلة الاجزاء الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجهه بحقه اتفاقاً وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثالاً وأيضاً فإن القضاء استلزاماً لما فات من الأداء فيكون تحصيلاً للحاصل قالوا لو كان لكان المصل بظن الطهارة آثماً أو اسقاطاً منه القضاء إذا تبين الحدث وأوجب بالسقوط للخلاف وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند التبيين وإتمام الحج الفاسد واضح) أقول الإتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به الفاعل هل يوجب الاجزاء اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فإن فسر بحصول الامتثال به فلا شك أن إتيان المأمور به على وجهه بحقه

مرجوحاً وترك المرجوح مطلوب فيجوز أن يكون ضد الفعل المندوب منياً عنه فيكون أمر التنب مستلزماً للنهي عن ضده فلا يخفى فساد (قوله وللزوم) عطف على محذوف كأنه قال لأول الأمرين الأخيرين وهو كذا وللزوم إبطال المباح تقرير العلامة ومن تبعه إن ليس المراد أن أمر الإيجاب يستلزم إبطال المباح بخلاف أمر التنب إذ الأول يستلزم حرمة والثاني كراهة فيستلزمان إبطاله بل المراد أن إبطال المباح خلاف الأصل فالزوم في أمر الإيجاب الذي هو أقل من أمر التنب تعليلًا لمخالفة الأصل ولا تعارض بأن اضداد الواجبات أكثر لأنه ممنوع وفي بعض الشروح أن الموجب لإبطال المباح لزوم المنع من ترك ما هو ضد للنهي عنه وفي أمر التنب ليس كذلك ولما كان فساد هذا الكلام سيما كلام العلامة في غاية الوضوح بينه الفاعل المحقق لقوة رأيه واستقامة فكره بياناً لترقيته العقول وإن افترض ضعف فن الأصول وصاحبه أن أمر التنب تستغرق الأوقات فلو استلزم - كراهة اضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف أمر الإيجاب فإنها إنما تتم المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك الوقت مباحة فلا يقتضي المباح بالكلية (قوله حصول الامتثال به) لا خفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال أو سقوط القضاء فلا يكون هو إياه فزاد لفظ به ليصح ويصير المعنى أن كون الفعل مجزئاً بحصول الامتثال به أو سقوط القضاء به وإذا اعتبر ما في المتن من اسقاط القضاء لم يحتاج في الثاني إلى هذا التقرير

(قوله والاختار أنه) أي إتيان المأمور به (يستلزمه) أي الاجراء للمفسر بسقوط القضاء (قوله فساقط) لا يخفى ما فيه من لطف الإيهام أي فكلام ساقط أو فالتضاء ساقط قطعاً فيكون كلامه باطلاً (قوله لم يعلم امتثال أبداً) يعني بالامتنال الخروج عن العدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل إذ لو أريد به الإتيان بالمأمور به على وجهه لم تصح الملازمة أصلاً بل لم يكن للكلام معنى وعلى هذا لا يرد ما يقال أن تحقق الامتنال لا يتنافى توجه التكليف ووجوب الفعل عليه قضاء كصلاة فاقد الطهورين نعم يمكن منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فإن مذهب عبد الجبار هو أنه قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العدة قال لا يمتنع عندنا أن يأمر المحكم ويقول إذا فعلته أثبت عليه وأدت الواجب وبلزمه (٩١) الفضاء مع ذلك وهذا مشعر بأن

ليس النزاع في الخروج عن عدة الواجب بهذا الأمر بل في أنه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف ذلك الفعل (قوله بأمر آخر) ولا خفاء وأن المأني به ثانياً لا يكون نفس المأني به أولاً بل مثله فلا يكون تحصيلاً للحاصل ولا يتم الدليل الثاني على أنه قد لا نسلم أن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء بل عن الإتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق اللزوم (قوله فهذا واجب مستأنف) أمر مجدد وسمى قضاء لمشابهته الفضاء في كونه مثل الأداء ولا يخفى أنه هذا بعيد إذ لم يعد للمعبر فرض غير الأداء والقضاء ولو سلم فيمكن أن يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعاً قبل الإحسان أن يقال أنه ما مور بصلاة بطهارة يقينا أو ظناً لا يتبين خطؤه قلنا فيلزم عند تبين الخطأ ظهور إثم تركه

وذلك متفق عليه فاد معنى الامتنال وحقيقته ذلك وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والاختار أنه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط لنا ولم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبداً واللازم متفق أما الملازمة فلا نه حيث يدعى يجوز أن يأتي بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء إذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم فعلوم قطعاً واتفاقاً أيضاً أن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء والفرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فارأى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل قالوا أولاً لو كان مسقطاً للقضاء لكان المصلي بطل الطهارة إذا تبين كونه محدثاً أما آنما أو ساقطاً عنه القضاء واللازم متفق أما الأولى فلا نه أن أمر بصلاة يبين الطهارة ولم يفعل كالآثم وإن أمر بصلاة بطل الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض أنه يسقط القضاء فكان ساقطاً عنه القضاء وأما الثانية فبالإتفاق الجواب أما أولاً فيمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلح مثلاً لأن المسئلة تختلف فيها قلنا المنع إلى أن ثبت وأما ثانياً فلا نه المأمور به صلاة بطل الطهارة وإذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستأنف والأول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز لأنه مثل الأول قالوا ثانياً لو كان مسقطاً للقضاء لكان إتمام الحج الفاسد مسقطاً للقضاء ولا يسقط باتفاق والجواب واضح بما قلنا وهو أن الذي قد وجب قضاء ما فسد وإتمامه فعل آخر أوجب بأمر آخر وإتمام لم يجب قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل قال (مسئلة صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة على الأكثر لنا غلبتها شرعاً وإذا حللنا فإذ قضيت الصلاة قالوا لو كان مانعاً لمنع من التصريح وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر) أقول من قال بأن صيغة الأمر للوجوب اختلفوا فيها إذا وردت بعد الحظر فالأكثر على أنها الإباحة وقيل للوجوب ولا أثر لنقدم النهي وتوقف إمام الحرمين وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير بعيد لنا غلبته في الإباحة في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لأن الإباحة هي السابقة إلى النهي في نحو قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا كنت نهيكم عن ادخار لحوم الاضاحى ألا فادخروها قالوا لو كان وروده بعد النهي مانعاً من الوجوب لا يمتنع بعد التصريح بالوجوب ولا يمتنع إذ لو قال حرمت عليك ذلك ثم قال أوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يمكن الانتقال منه إلى الإيجاب فقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الأمر مقتضية فوجب حمله على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم

المأمور به (قوله والجواب واضح) توجيهه أنه أن أريد بالقضاء في قوله لكان إتمام الحج الفاسد مسقطاً للقضاء قضاء الحج المأمور به أولاً فلا نسلم الملازمة وإنما يلزم لو أتى بالمأمور به على وجهه وإن أريد قضاء الإتمام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظاهر وأما ما وقع في الشرح من أن المراد أنه واضح أن لا بد من المائنة بين الأداء والقضاء وأن لا مائنة بين الحج الفاسد والحج المأني به في السنة الآتية فلا يكون قضاءه أو واضح أنه ليس قضاء لما كان واجبا عليه في السنة الأولى بل لما فات من مصلحة الحج الخالي عن الفساد أو واضح أنه ليس بقضاء لكونه في وقت الأداء لأن وقت الحج جميع العمر وإتمام الفاسد واضح في كون المأمور به ثانياً ليس بقضاء فلا يخفى ما فيه (قوله فيقدم على الوجوب)

من الكلام في أوامر الشرح ضرورة هو المقدم (قوله في وقت معين) لأن ما لا يحد وقتاً لم يتصور قضاءه اللهم إلا على رأي من يجعل
 الأمر للنور وهو في التحقيق من قبيل تعيين الوقت (قوله لم يثبت قضاء) اعترافاً من مثل الجملة والخاطئة إذ لا قضاء لها بل الظاهر (قوله
 في الوجوب أخص) لأنه انقضاء مع المنع من التيقض وفي هذا رد لما في الشروح من أنه لا معنى للوجوب سوى الانقضاء والحق أن معنى
 الانقضاء دلالة عليه واستفادته منه بوجه من الوجوه (قوله من وجوه الانقضاء) يريد بالانقضاء مفهومه القوي من أقسام المنطوق
 والله يوم لا الأصول الذي هو أحد أقسام المنطوق على ما سيأتي لأن انفيه لا يستلزم نفي الدلالة مطلقاً (قوله وللخصم) اعترافاً على
 الوجوه الثلاثة إلا أن الأول مدفوع لأننا لا ندعي انقضاء خصوصاً يوم الجمعة بل القطع بأنه لا تعرض لغير يوم الخميس ولا دلالة لقوله
 ضرورة ما لم يور (به) يعني أن المأمور به فعل يأتي به المكلف فيه فبالضرورة يكون في الوقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون أصلاً له
 مؤثراً في سقوطه وحاصل الجواب (٩٣) أن المأمور به فعل واقع في ذلك الوقت فإيقاعه في ذلك الوقت مأمور به

فقد احتلله لا يبق المأمور
 به وتقرير الشرح إن
 الوقت ليس من فعل المكلف
 بل من ضروراته فلا يكون
 مأموراً به لأن الأمر لا يتعلق
 إلا بفعل المكلف فاحتلله
 لا يؤثر في سقوط المكلف به
 (قوله لا تقدم) مشعر
 بأن لسخته ورد بالمنع لما تقدم
 على أن ما تقدم سند للنوع
 وفي بعض النسخ وما تقدم
 بالوأيدي رديج كونه كاصل
 الدين كيف والتأخير عن
 وقت الإداء أهم وعن أصل
 الدين ليس باسمه ولأن الكلام
 فيه المقيّد بوقته لو قدم الفعل
 عليه لم يعتد به ولا كذلك
 أصل الدين ولا أخاف في أن
 هذا ليس إلا سند المنع
 فالوجه ما اختاره المحقق
 (قوله إنما سمي قضاء) لا أخفاء
 في أن هذا لا يتأتى على
 ما سبق من أن القضاء هو

عن المعارض والجواب منع الملازمة بأن فقام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع النصريح بخلافه وبأن
 الظاهر غير مراد إذ قد يكون النصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها قل
 (مسئلة القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالأول لنا لو وجب به لا قضاء وصم يوم الخميس
 لا يقتضي يوم الجمعة وأيضاً لو انقضاء لكان أداءه ولكنا سواء قالوا الزمان ظرف فاحتلله لا يؤثر في
 السقوط وورد بأن الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كأجل الدين ود بالنوع بما تقدم قالوا فيكون
 أداء قلنا سمي قضاء لأنه يجب استدراكاً لما فات) أقول الأمر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله
 فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فإصلها
 إذا ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالأمر الأول لنا لو وجب القضاء بالأمر الأول لكان هو
 مقتضياً للقضاء واللازم منتفياً أما الملازمة فينبغي إذ الوجوب أخص من الانقضاء وثبتت الأخص
 يستلزم ثبوت الأعم وأما انتفاء اللازم فلا تأطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم
 يوم الجمعة بوجه من وجوه الانقضاء ولا تعرض له بما ولا تناول أصلاً لنا أيضاً أنه لو وجب به لا قضاء
 ولو انقضاء لكان أداءه وكان بمثابة أن يقول هم أما يوم الخميس وأما يوم الجمعة وهو تحييد بينهما والثاني
 أداء برأيه لا قضاء للأول ولذا أيضاً يلزم أن يكونا سواء فلا يعصى بالتأخير وللخصم أن يقول إن
 ادعى أنه أمر بالتحلل أو بإيقاعها في يوم الخميس قلنا فإيقاعها فيه الذي به كمال المأمور به في الوجوب مع
 نقص فيه فلا يلزم انقضاء خصوصاً الجمعة ولا كونها أداء ولا كونها سواء قالوا الزمان ظرف من
 ضرورية المأمور به غير داخل في المأمور به فلا يؤثر احتلله في سقوطه الجواب أن الكلام في الفعل
 المقيّد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالمصلاة والوقت في مثله داخل في المأمور به وقيد له بالجزان التعليل
 قالوا تألياً الوقت للمأمور به كالأجل للدين فكذلك الذي لا يسقط بأن لا يؤدي في أجله ويجب الإداء
 بعده فكذلك المأمور به إذا لم يؤدي في وقت وجب الإداء بعده الجواب لا تسلم كونها كأجل الدين لما تقدم أنه
 لو قسم لم يعتد بخلاف أداء الدين قالوا ثالثاً لو وجب بأمر جديد لكان أداءه لأنه أمر بالفعل بعد الوقت
 فيكون ما أتى به وقتاً لا بعده وهو الأداء الجواب إنما سمي قضاء لأن فيه استدراك مصلحة ما فات أو لا
 وحاصله منع الملازمة إذ يقتضي في الأداء أن لا يكون استعرا كالمصلحة فانت واعلم أن هذه المسئلة

وإن الأداء هو الذي فعل في وقته انقذر له أولاً من غير اشتراط أن لا يكون استدراكاً كالمصلحة فانت (قوله واعلم أن) مبنية
 لا خفاء في أنها إذا تعلقت صوماً مخصوصاً وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعلقتنا أمرين وتلفظنا بلطفين فأما أن المأمور به هو هذان الأمران
 أو شيء واحد يصدقان عليه ويصدقن باللفظ لمركب من كل صوم الخميس مثلاً فمقتضى فيه فنذهب إلى الأول جعل القضاء بالأمر
 الأول لأن المأمور به شيان فإذا اتفق المصداق في الآخر ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لا يصدق عليه
 واحد فإذا اتفق سقط المأمور به ثم اختلافاً في هذا الأصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجوه شيان أو شيء واحد يصدق عليه
 المصداق فظهر إلى الاختلاف في أصل الأمر وهو أن تركب المصلحة من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أم بمجرود
 فذلكنا الأول كان المصلحة المتحد بينهما لا حياً بمصداق الجنس والقضاء إن قلنا بالثاني وهو الحق كالمصداق للوجوه شياناً واحداً

(قوله لا بالشيء) هو ان كان بلفظ الامر كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلاة او بصيغته كما في قول الملك لوزيره قل لقفلان افعل
 كان قد سبق الى بعض الاوهام ان المراد هو الاول فقط (قوله لا بالشيء) لانه لا يمتنع ان يكون المراد هو الثاني اي قوله تعالى قل لقفلان افعل
 بان يتجرب في ذلك ذهب الشارع العلامة الى ان امر غلام الغير بان يتجرب في مال سيده من غير اجازة من السيد تعدد الظاهر انه اراد ان
 الامر بالظلم ظلم وتعد (قوله وتلك مناقضا) لانه بخلافه فلو كان لا يمتنع ان يكون المراد هو الاول وتلك مناقضا لما ذهب الشارع الى ان امر غلام الغير بان يتجرب في مال سيده من غير اجازة من السيد تعدد الظاهر انه اراد ان
 وما يقال ان التناقض انما يلزم لو تساوت الدلائل وليس كذلك لاختلافها منطوقا ومفهوما ليس بشيء لانه لا مدخل لذلك في
 لزوم التناقض غاية ما في الباب انه يرجع احدهما بقوة دلالة على ان هذا ليس باختلاف بالمطوق والمفهوم بل بالذات وبالواسطة
 (قوله وليس الغرض امرهما) اي امر الله وامر الملك اضافة الى الفاعل او امر الرسول وامر الوزير اضافة الى المفعول بالامر اي بان
 يأمر الرسول او الوزير من قبل نفسه (قوله فالمطلوب الفعل الجزئي) اي الحقيقي (٩٣) لانه المتحقق والاعيان الممكن

لا المستحيل كالضرب
 الذي لا يكون فيه حركة
 مثلا وكالضرب الجزئي
 العقلي الذي هو محض صورة
 جزئية ذهنية (المطابق
 للماهية) اي يصدق عليه
 الضرب صدق الكل
 على جزئياته لا الصورة
 العقلية الجزئية من حيث
 قيامها بعقل جزئي وبالجملة
 فردا من الافراد الممكنة
 لتلك الماهية لانفس
 الماهية المشتركة الكلية
 (قوله تكون مشخصة
 جزئية) إشارة الى ان
 المراد الجزئي الحقيقي
 ليندفع الاعتراض بان
 الشيء قد يكون جزئيا كليا
 معا كالا جناس والافواع
 المتوسطة (قوله على طلب
 الجزئي المقيد) وصف كاشف
 ومؤكد لا مخصص والمراد

مهيئة على ان المقيد هو المطلق والتقييد هما شيان كما في التمثل والتلفظ او ما صدقا عليه وهو شيء
 واحد يعبر عنه بالركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والنصل وتمايزهما في
 العقل او في الخارج قال (مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امر بالشيء لما لو كان لسكان مر عبدك
 بكذا تعديا ولسكان يناقض قولك لا تعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ومن قول الملك
 لوزيره قل لقفلان افعل قلنا للعلم بأنه مبلغ) اعول امر الامر المكلف بان يأمر غيره بشيء ليس امرا
 من الامر لذلك الغير بذلك الشيء مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي
 من قبل الشارع بالصلاة لانه لو كان الامر بالامر امر لسكان قولك للغير مر عبدك ان يتجرب تعديا لانه امر
 لتعبد الغير ولسكان ذلك مناقضا لقولك لا تعبد لا تفعل لانه امر له ونهى واللازم متف للقطع والاتفاق
 قالوا فهم ذلك من امر الله رسوله ان يأمرنا ومن قول الملك لوزيره قل لقفلان افعل كذا الجواب ان
 الفهم ثم لقريته تدل عليه وهو العلم بأنه مبلغ لا امر الله وامر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل
 نفسه الذي هو محل النزاع قال (مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق
 للماهية لا الماهية لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا
 وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه) اقول
 اذا امر الامر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب معين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق
 للماهية الكلية المشتركة لان الماهية هي المطلوبة لنا ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان
 فلا تطلب ولا لا تمتنع الامتناع وهو خلاف الاجماع بيان ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان
 انما لو وجدت لزم تعددها في حتم الجزئيات فمن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية
 ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون
 المطلوب هو الجزئي فيكون هو المشترك اذ لا يخرج عنها الجواب يستحيل طلب المشترك بما ذكرناه من
 الدلائل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهر في المشترك لان المتعلق لا يعارضه
 الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء علمت ان المطلوب

التعريف بقيد ما من غير تعيين (قوله واعلم) يشير الى ان معنى كلام الفريقين على عدم تحقق معنى الماهية الكلية وعدم التفرقة بين الماهية
 المطلقة بمعنى عدم اشتراط قيدها والمطلقة بمعنى اشتراط الاطلاق وعدم التقييد وتحقيقه ان الماهية قد توجد بشرط ان تكون
 مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة ولا يصدق على المتعدد وبالعكس كالقيد بهذا الشخص ولا يصدق على فرد آخر
 ويسمى الماهية المطلقة والماهية بشرط شيء ولا ارتباط في وجودها في الاعيان وقد توجد بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى
 التجردة والماهية بشرط لا شيء ولا خفاء في انها لا توجد في الاعيان بل في الازمان وقد توجد لا بشرط ان تكون مقاربة أو
 مجردة بل مع تجويز ان تقارنها العوارض وان لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي السكلى الطبيعي والماهية
 لا بشرط شيء والحق وجودها في الاعيان لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المتحققة على ما هو رأي الاكبرين بل من
 حيث انه يراه شيء تعديني هي عليه وتكون عنه بحسب الخارج وان تقارنها بحسب المفهوم ولهذا زيادة تحقيق او ردائه في

هو منه وإذا تقرر هذا فتقول يجوز أن يكون المطلق هي الماهية من حيث هي لا بقيد السكبة ولا بقيد الجزئية وإن كانت لا تظهر في الوجود من أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لأن السكبة المنافية للوجود العيني ليست قيداً فيها وشرطاً لها بهذا المعنى فلا يلزم أن يكون المطلق هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره المصنف ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه المطلق كما فهمه الخصم بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد فإن قيل السكبة والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع التقيضين قلنا اعتبار عدم التقيضين غير ارتفاعهما ، اللازم هو الأول والحال هو الثاني (قوله يرجع الثاني إلى الأول) أي يحمله عبارة عنه وإشارة إليه بناء على أن أصل اللام هو العهد فالمصنف جعل المانع العادي شاملاً لتعريف خلافاً للآمدى حيث قال إن كان قابلاً للتكرار فإن كانت العادة تمنع من تكرره أو كان الثاني منهما معرفاً فلا خلاف في أنه لنا كيد واحترز (٩٤) بقوله إن كان قابلاً للتكرار عن مثل صم هذا اليوم فإنه لا خلاف في كونه

الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد السكبة ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات وللأطباء فيه من آخر قال (مسألة الأمران المتعاقبان بمتماثلين ولأمانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل تأكيد وقيل بالوقف الأول فائدة التأسيس أظهر فكان أولى الثاني كثر في التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل أرجح فإن رجح التأكيد بهما قدم الأرجح وإلا فالوقف) أقول إذا تعاقب أمران بمتماثلين فإنه يحتمل التأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب العمل مكرراً اللهم إلا إذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني إلى الأول نحو صل ركعتين صل ركعتين أو غير ذلك مثل استقى ماء استقى ماء فإن القرينة وهو دفع الحاجة مرة واحدة غالباً تمنع تكرار السقي لحيث أنه يتعين التأكيد وأما إذا لم يوجد مانع التكرار فإما أن لا يكون الثاني معطوفاً على الأول أو يسكون فإن لم يكن معطوفاً مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما فيجب التكرار وقيل تأكيد فتجب المرة وقيل بالوقف فهما الأول وهو القائل بأنه يعمل بهما قال فائدة التأسيس وهو إيجاب آخر أظهر من فائدة التأكيد وهو نفي وهم التجوز لأن التأسيس أكثرى والتأكيد أقل والحل على الظاهر أولى الثاني وهو القائل بأنه تأكيد قال كثر التكرير وفي التأكيد مالم يكثر في التأسيس فيحمل عليه الحاقاً للفرد بالأعم الأغلب وأيضاً فيلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الأصل بخلاف التأكيد وما لا يقضى إلى مخالفة الظاهر أولى بما يقضى إليه أما إذا كان معطوفاً مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لأن ورود التأكيد بواو العطف لم يمهّد أو يقل فإن رجح في المعطوف التأكيد بهما من تعريف أو غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح وإن لم يوجد أرجح بان يقساويا وجب الوقف قال (النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الأمر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي

لأن كيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنف لظهوره ولولا أن المانع العادي متعارف فيما يمكن عقلاً لكان مثل هذا مندرجاً تحت (قوله لأن التأسيس أكثرى) يعني بالنظر إلى نفسه وأما في التكرير فالتأكيد أكثرى كما سيحكي وقد ترجح التأسيس بأنه أصل والتأكيد فرع وبأن وضع الكلام للأفاد دون الإعادة (قوله التي هي الأصل) صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المر الثانية وأما مرة واحدة فالحاصل على التقديرين ولذا قال الأمدى إن في العمل بهما تكثير مخالفة الأصل وقوله (إلى مخالفة الظاهر) إشارة إلى أن مخالفة

الأصل مخالفة الظاهر وقال الأمدى هذا معارض بما يلزم في التأكيد من مخالفة ظاهر الأمر من الوجوب والكلام أو الذنب أو المشترك بينهما للقطع بأنه ليس ظاهر في التأكيد وإذا تعارض الترجيحان في التأسيس سالماً مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الأمر واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد بكون التكرير فيه أكثر نعم لو قيل تعارضت الترجيح فبقي الاحتياط سالماً لكان وجهها (قوله من تعريف) مثل صل ركعتين وصل الركعتين (أو غيره) مثل استقى ماء واستقى ماء (قوله وقع التعارض بين العطف) المقتضى للتأسيس والتكرير والمانع العادي الملازم للتأكيد .

(مباحث النهي)

(قوله اقتضاء كف) احتراز بالكف عن الأمر وبقيد الاستعلاء من الدعاء والإلتباس قال الشارح العلامة والجواب عن لزوم كون مثل كف عن الزنا نهياً هو أن المراد كف عن فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى وقد سبق للمحقق في بحث الوجوب والتحريم ما يشهد

(قوله من تعريف وغيره) فله عرفت أن ما عدا اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء كله مزيف عند المصنف ومن سبقه فمكذبا
مقابلهما فالاربعة مذكورة في الشرح والثلاثة الباقية خبر عن العقاب على الفعل خبر عن استحقات العقاب على الفعل إرادة ترك
الفعل والاعتراضات مامر في باب الامر مثل أن المسمى مشق من الهمي فيجىء الدور وأن الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف
الهمي فإنه يرد التحقير ونحوه والمبلغ والحكاى والادنى فإن أخذ الهمي في تعريف النهي دور وأن فيه تنافهاً وأنه يستلزم ترك
المنيات كلها (قوله هل له صيغة) يعنى هل لاقتضاء الكف على سبيل الاستعلاء صيغة تخصه بمعنى أنها لا تستعمل في غيره (قوله
أو مشتركة) أى لفظاً بين التحريم والكرهية (أو للشتراك) أى وضوغة للقدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعمالاً أو موقوفة
أى متوقفة فيها بمعنى لا ندري أنها لأى معنى وضعت (قوله وفى تقدم الوجوب) قد يتوهم أنه عطف على قوله فى أن حكمها وليس
كذلك بل هو ابتداء كلام كما فى المتن ولظرف متعلق بقوله نقل الاستاذ والمعنى أن تقديم التحريم على صيغة الفعل كان عند البعض
قرينة على أنها للإباحة كما سبق من أن القائلين يكون صيغة الفعل للوجوب (٩٥) قد اختلفوا فيها إذا وردت بعد الحظر

فذهب الاكثرون إلى أنها
للإباحة وأما فى النهي
فنقل الاستاذ لإجماع
القائلين بكون لا تفعل
للتحريم على أنها أقل الإيجاب
وبعد سواء فى كونها
للحظر وأن ليس تقدم
الإيجاب قرينة كونها
للإباحة كما قالوا فى الامر
بأن صيغته بعد الحظر
للإباحة فقوله (ولم يقل)
معناه وقال لم يقل أحد (أنه)
أى النهي بعد الوجوب
للإباحة كما قال الاكثرون
فى الامر أنه بعد الحظر
للإباحة ووقف إمام الحرمين
فى أنه بعد الإيجاب هل
للتحريم أو لا لقيام احتمال

والكلام فى صيغته والخلاف فى ظهور الحظر لا للكرهية وبالعكس أو مشتركة أو موقوفة كما تقدم
وحكمها التكرار والفور وفى تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ لإجماع وتوقف الامام وله مسائل
مختصة (أقول حد النهي أنه اقتضاء كف من فعل دل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت قائمتها
فى الامر وما قيل فى جد الامر تعريف وغيره قبل مقابلة فى حد الهمي مثل أنه القول المقتضى طاعة
المنهى بتكرار المنهى عنه أو قول القائل لمن دونه لا تفعل أو لا تفعل بمجردة عن القرائن الصارفة عن النهي
أو صيغة لا تفعل بإرادات ثلاث وجود اللفظ دلالة والامتنان والاعتراضات مامر هناك والخلاف
فى أنه هل له صيغة وفى صيغته أى تظاهرها فى الحظر دون الكراهية أو بالعكس أو مشتركة أو للمشارك
أو موقوفة كما تقدم فى صيغة الامر وتختلف الامر فى أن حكمها التكرار فينسحب حكمها على جميع
الازمان والفور فيجب الانتماء فى الحال وفى تقدم الوجوب قرينة دالة على أنها للإباحة نقل الاستاذ
الإجماع على أنه للحظر ولم يقل أحد أنه للإباحة كما فى الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال فذهب من
المسائل المشتركة والنهي مسائل مختصة لا يوجد مثلاً فى الامر وهامى نذكرها قال (مسئلة النهي
عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعاً لا لغة وقيل لغة وثالثها فى الاجزاء لا السببية لنا أن فساده
سلب أحكامه وليس فى اللفظ ما يدل عليه لغة قطعاً وأما كونه يدل شرعاً فلا أن العلماء لم يزل يستدلون
على الفساد بالنهي فى الرويات والالتكحى وغيرها وأيضاً لو لم يفسد لزوم نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته
حكمة للصحة واللازم باطل لانهما فى التساوى ومرجوحية النهي بمنتهى الخلو عن الحكمة
وفى رجحان النهي تتمتع الصحة لذلك) أقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه وقه يكون لصفته
وكلامنا الآن فى المنهى عنه لعينه وأنه يدل على فساد المنهى عنه شرعاً لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل

الإباحة ولما كان ظاهر عبارة المتن مشعراً بأن الاستاذ نقل الإجماع على أن تقدم الوجوب قرينة ذهب الشارحون إلى أن
المعنى أنه قرينة كون النهي الوارد بعده للحظر وأنت خبير بأنه لا معنى لكون تقدم الوجوب قرينة ذلك فالخلق ما ذكره المحقق
(قوله وأنه يدل على فساد المنهى عنه شرعاً) ظاهر الكلام أن هذا أول المذاهب وثالثها أنه يدل على لغة وثالثها أنه يدل على
العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل أول المذاهب أنه يدل على الفساد فى الجملة وثالثها أنه لا يدل أصلاً وثالثها التفصيل
ثم اختلف أصحاب المذهب الأول فى أن دلالة على الفساد من جهة الشرع أو من جهة اللغة واختلف أصحاب المذهب الثانى فى أنه
هل يدل على الصحة أم لا على ما استجىء الإشارة إليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة وفى بعض الشروح انها ستة لانه إما أن يدل
فى العبادات والمعاملات أو لا يدل فيهما أو يدل فى العبادات دون المعاملات وعلى كل تقدير قاما شرعاً ولغو ليس بشئ لأن عدم
الدلالة فيهما لا يكون إلا مذهباً واحداً حتى لو فصل إلى أنه لا يدل لغة لشرعاً فقط كان أحد المذاهب الباقية وعكسه لا يعقل مذهباً
لأحد لعم لو فصل عدم الدلالة على الفساد إلى أنه هل يدل على الصحة أم لا وصح تفصيل الدلالة فى العبادات خاصة إلى أنها
بحسب اللغة أو الشرع كانت المذاهب ستة

(قوله إذا استعمل) أي الفساد (في مقابل الإجزاء) بأن يراد به عدم الإجزاء والأجزاء عند الجمهور هو ما يقابل الصحة للأمر وهو
 البعض إسقاط العبادة قضاءها بمعنى الاتيان بها بحيث لا يجب قضاؤها ولا يدل على الفساد إن أريد به ما يقابل السببية أي عدم
 استتباع المعاملة أثرها أي حكمها ونزولها المطلوبة منها كالمالك للبيع (وذلك) أي كون الفساد مستعملاً في المعنيين لأنه مقابل الصحة
 المستعملة في الأمرين أعني الإجزاء المفسر بالتفسيرين والسببية المفسرة باستتباع الأثر ولم يرد الشارحون في شرح قوله وثالثها في
 الإجزاء لا السببية على أنه يدل على الفساد في العبادات لا المعاملات (قوله سبب أحكامه) أي عدم ترتيب ثمراته وآثاره عليه وهذا
 يتناول فساد العبادات والمعاملات لأن حكم العبادة حصول الامتثال أو سقوط القضاء (قوله قطعاً) مشعر بأن الحكم ضروري
 فيكون قوله ولو قال لا تنع إلخ (٩٦) نفيها عليه وإن أريد أن هذا الحكم ثابت قطعاً فهذا استدلال عليه بمعنى

أنه لو دل عليه لكان هذا الكلام تنافضاً وليس
 بتناقض اتفاقاً (قوله على
 التفهيد بالنهي) يعني قد
 توافقوا هم كما يستدلون
 على الفساد لا على مجرد
 النهي وبالنهي لا بخصوص
 القرائن في الربا مثل لا تأكلوا
 الربا ذروا ما بقى من الربا
 والانسكحة مثل لا تنكحوا
 المشركات واليروع مثل
 لا تبغوا الذهب بالذهب
 الحديث (قوله وهي) أي
 التقدير الرائد من مصلحة
 الصحة مصلحة خالصة
 لا معارض لها من جانب
 الفساد لأن التقدير أن
 حكمة النهي مرجوحة
 وكذا قوله (وأما) أي تقدير
 الرجحان من مصلحة النهي
 مصلحة خالصة لا معارضا
 شيء من مصلحة الصحة
 فتوافيقها يوجب امتناع

بدل على الفساد إذا استعمل في مقابلة الأجزاء وهو موافقة العبادة للأمر أو إسقاطها للقضاء إلا إذا
 استعمل في مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة أثرها وذلك أن الصحة هي مقابل ما يستعمل في الأمرين
 لنا أما أنه لا يدل على الفساد لثمة فلا نفي فساد الشيء عبارة عن سبب أحكامه وليس في لفظ النهي ما يدل
 عليه لغة قطعاً ولو قال لا تنع هنا فإنك لو فعلت لما قبلت ولكن يترتب عليه أحكامه لم يكن ظاهراً في
 التنافض وأما أنه يدل على الفساد شرعاً فلا نفي علماء المصارف في الأعصار لم يزوالوا يستدلون على
 الفساد بالنهي في أبواب الربا والانسكحة واليروع وغيرها وأيضاً لو لم يفسد لزوم من نفي حكمة يدل عليها
 النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا فتلوثتین تعارضتا
 وتنافضتا وكان فعله كالفعل فالتنقيح النهي عنه لحلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى
 لقوات الوعد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وإن كانت راجعة امتنع الصحة لحلوه عن المصلحة
 أيضاً بل لقوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وأما مصلحة خالصة (قال الله) لم يزل العلماء وأوجب
 بفهمهم شرعاً بما تقدم قلوا الأمر يقتضي الصحة والنهي يقتضيه فقتضى نفيها وأوجب بأنه
 لا يقتضي العلة ولو سلم فلا يلزم اختلاف أحكام المقابلات ولو سلم ما يلزم أن لا يكون الصحة لأن يقتضي
 الفساد الثاني لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا لعينه وتلك به يصح وأوجب بالمتع (عاسق)
 أقول هذه حجج المجاهدين فالتلويح بأن يدل على الفساد لغة قالوا أو لا ملذ كرفاق دلالته فرعاً وهو
 قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد الجواب أنه يدل دلالة على الفساد وأما لغة فلا بل
 ذلك لفهمهم دلالة شرعاً لما تقدم من دليلنا على عدم دلالة لغة قالوا ثانياً الأمر يقتضي الصحة
 لما مر والنهي يقتضيه والقبضان مقتضاهما نفيان فيكون النهي مقتضياً لنفي الصحة وهو الفساد
 والجواب أن الأمر يقتضي الصحة شرعاً لإعاقه وتقبل به في النهي ومراكم دلالة لغة ومثله غنوع
 في الأمر سلنا ذلك لكن المتقابل لا يجب اختلاف أحكام الجواز الإشراف ولازم واحد فبالإعني
 تناقض أحكامنا سلنا لكن مقتضى قولنا يقتضي الصحة إنه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه أن
 يقتضي الفساد فن أن يلزم في النهي أن يقتضي الفساد نعم يلزم أن لا يقتضي الصحة ونحن نقول به
 والافي لدلالته على الفساد مطلقاً لغة وشرعاً قال لو دل النهي على الفساد لكان منافضاً للتصريح

الصحة بطريق الأولى فإن قيل هذا إنما يتم على قاعدة الجمين والترح العقليين قلنا لا بل مبناه على كون أحكام
 الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء كحكم الاستبراء وإن لم يكن واجباً (قوله لما تقدم) جعله دليلاً على أنهم إنما فهموا
 الدلالة بحسب الشرع دون اللغة فجعله إشارة إلى ما سبق من الدليل على عدم الدلالة لغة والشارحون جعلوه دليلاً على الدلالة شرعاً
 ففسروه بما سبق من دليله المعقول أعني حديث تساوي الحكمتين أو تفاوتهما (قوله لما مر) في مجيها الحكم من أن الصحة موافقة
 أمر الشرع وفي مسألة الإجزاء من أن الاتيان بالأمور به على وجه يحقق الإجزاء أو يستلزمه (قوله سلنا) أي في جواب تناقض
 أحكام المتقابلات لكن لا نسلم أنه يستلزم المطلوب أعني كون النهي مقتضياً للفساد فإن حكم الأمر هو أنه يقتضي الصحة فنقضه أنه
 لا يقتضي الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة أعني الفساد والأعم لا يستلزم إلا خص هنا إذا أريد بأحكامه الفساد الإجمالية
 أو السلبية وإن أريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يأت هذا الأخذ ولو لم يقتصر على ما تقدم.

(فهو لا يصح) أي لغة وشرعاً أن يقول نيتك عن الربا لعينه صريح بذلك ليسكون من محل الفزاع وإلا فالنبي عن الربا إنما هي
لوصفه وهو استعماله على الزيادة (قوله بما سبق) يعني في مسألة الأمر بعد الخطر حيث قيل لو كنز وود الأمر بعد النبي ما لمأ من
الوجوب لا تمتنع معه التصريح بالوجوب وأوجب بمنع الملازمة فإن قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون
قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة وهذا معنى قوله (الصارف هو) أي ذلك التصريح
(عنه) أي عن ذلك الظاهر وفي بعض الشروح أن الظاهر أنه منع أنفي التالي أي لا سلم صحة أن يقول نيتك وتملك من غير تناقض لما
نبين عن قريب أنهما لا يجتمعان (قوله ونسب ذلك إلى محمد بن الحسن) سوق الكلام مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى إن بطلانه يكاد
يلحق بالضرورات للقطع بأن ليس مدلول لا تتبع هذا بذك سوى طلب الكف عنه وتحريمه إمام مع لزوم الفساد أو بدونه وأما كون
الصحة مدلوله الضمني أو الاتزامي فكلا والحنفية يقبلون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النبي عليها وإلا لم يتحقق الابتلاء ولم
يكن للنبي معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة وتقريره أن (٩٧) الأفعال إما حسية كالشرب والزنا ونحو

ذلك وهو ظاهر وإما شرعية
وهي التي يكون لها مع
وجودها الحسي وجود
شرعي بأن اعتبر الشارع
لها أركاناً وشروطاً وعصية
كالبيع والكاح ونحوهما
والنبي عن الشرعيات
يقضي صحتها ومشروعيتها
لئلا يلزم العبث ولا يبطل
الابتلاء ونحن نقول إنما
يلزم ذلك لو كان بطلانها
وعدم مشروعيتها قبل
هذا النبي وأما إذا كان به
فلا لأنه يتصور من المكلف
الإتيان بحركات وأفعال
مخصوصة لولا هذا النبي
لكانت شرعية فهذه الشارع
عن ذلك وأخرجها بهذا
النبي عن المشروعية

بصحة النبي عنه واللازم متفق لأنه يصح أن تقول نيتك عن الربا لعينه ولو فلتك لما قبلك لكنه
يحصل به الملك الجواب منع الملازمة بما سبق أن الظهور لا يمنع التصريح بتقيضه الصارف هو عنه
وقال القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان النبي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر
والصلاة في الأوقات المكروهة وأوجب بأن الشرعي ليس معناه المعتبر لقوله صلى الله عليه وسلم
دعى الصلاة وللزوم دخول الوضوء وغيره في معنى الصلاة قالوا لو كان ممتنعاً لم يمنع وأوجب بأن المنع
لنبي وبالقبض بمثل ولا تنكحوا ودعى الصلاة قولهم نعمله على الغفري يوقعهم في مخالفة أن الممتنع
لا يمنع ثم هو متعذر في الخائض) أقول أن قوماً ممن قال بأن النبي لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك
حتى قال أنه يدل على الصحة ونسب ذلك إلى محمد بن الحسن قالوا ألولو لم يدل على الصحة لكان النبي
عنه غير الشرعي واللازم متفق أما الملازمة فلأن النبي عنه إذا لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً معتبراً
لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح وأما انتفاء اللازم فلأننا تعلم أن النبي عنه في صوم يوم النحر والصلاة
في الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيات لا الإمساك والدعاء الجواب أن الشرعي ليس
معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت أم لا كما تقول صلاة
صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله دعى الصلاة أيام أقرئك وصلاة الخائض لا تصح اتفاقاً ثم يلزم
أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلاً في مفهوم الصلاة لأن الصلاة المعتبرة هي المقرونة
بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على أنها شرائط الصلاة لا أركانها قالوا ثانياً لو لم يكن صحيحاً لكان
ممتنعاً عنه فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع لا يفيد والجواب أولاً أنه لا يمنع هذا المنع وإنما المحال منع
المتنع بغير هذا المنع كما ذكرناه في تحصیل الحاصل أنه إذا كان للحاصل بهذا التحصيل لم يمنع وثانياً بأنه
مختوض بمثل ولا تنكحوا ما نسكح آثؤكم لا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعى الصلاة أيام أقرئك

(١٣ - مختصر المنتهى ثانی) والاجزاء (قوله الجواب أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً) في شرح العلامة
أن هذا معارضة في المقدمة الاستثنائية أو في نفس الحكم أو نقض اجمالی والحق أن هذا بيان لاختلال نظم الدليل بأنه أخذ في بيان
الملازمة الشرعي المعتبر وفي نفي اللازم الشرعي من غير قيد الاعتبار فأوهم أن الشرعي هو المعتبر شرعاً فبين المجيب أن ليس كذلك بل
الشرعي أهم من المعتبر شرعاً وحيفته أن أريد أنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً أصلاً فالملازمة ممنوعة لأن الشرعي أعم من الصحيح وإن
أريد أنه لم يكن شرعياً معتبراً فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله ثم يلزم) أي لو كان الشرعي هو المعتبر شرعاً لزم كون شرائط
الافصال الشرعية أركاناً لها لأن المعتبر شرعاً هي المقرونة بجميع الشرائط أي المستجمعة لها وقد يمنع لزوم أن المعتبر هو المقيد
لا المجموع (قوله لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً عنه) أي عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي وهو معنى الصحة فلا يمنع المكلف
عنه (أقوله كما ذكرناه) أي في السكت الكلامية حيث قيل تأثير المؤثر وإيجاده الأثران كان حال وجوده لزم تحصیل الحاصل
وهو محال وإن كان حال عدمه لزم جمع التقيضين مع أنه حيث لا أثر ولا تأثير فأوجب بأنه حال وجوده الذي بهذا الإيجاد والمحال إيجاد
ما وجد سابقاً بغير هذا الإيجاد وهذا ما قاله في المنتهى وأوجب بأنه إنما امتنع للنبي فلم يمنع الممتنع

(قوله فحمله) أي كلام من النكاح والصلاة في الآية والحديث على القوي فلا يكون فعلاً شرعياً بل حسيباً ونحن إنما نقول يلزم الصحة في الأفعال الشرعية إذ لا معنى للصحة والفساد في الحسيات ولا امتناع فيها بواسطة النهي الشارع فلا يكون الدليل قائماً وتام تحقيقه في أصول الحنفية (قوله وأما المنهي عنه لوصفه) قال الأشارح العلامة هو أن ينهى عن الشيء مقيداً بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون للوصف دلة للنهي على ما تشرع به عبارتهم وهذا يخالف المنهي عنه لغيره لأنه الذي ينهى فيه عن أمر يقارنه نحو الصلاة في الأرض المنصورة فإن النهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي عنه لعينه والخلاف المشهور هنا هو أن الشارع إذا أوجب الصوم وحرم إيقاعه في يوم النحر فتمتلئ التحريم عند أي حنيفه رحمه الله وإيقاع الصوم فيه الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب أصله لتغابر المتعلقين وعند الشافعي رحمه الله يضاد وجوب أصله لأن تحريم إيقاع الصوم في اليوم تحريم الصوم وكلام المصنف سيما في المنهي (٩٨) صريح في أن الخلاف هنا كالخلاف في المنهي عنه لعينه والله أعلم (قوله لأنه) أي

النهي عن الوصف (يضاده) أي وجوب الأصل عقلاً كان الأنسب أن يقول قطعاً لأنه المقابل للظاهر (ولا اورد عليه) أي ما ذكره الشافعي (نهي الكراهة) كالصلاة في الأماكن المكروهة مع أنها تقع عن الواجب وأما إذا أراد أنه يضاده ظاهر ألم يرد ذلك لأن الظاهر قد يندفع بمعارض أقوى وهو الإجماع على أن ما ينهى من الكراهة فإصله واجب وقد يحظر بأن كلام الشافعي فيما إذا كان النهي لوصف ونهي الكراهة ليس كذلك بل هو لا مرجحاً وبينهما فرق وأما الحنفية فيفترقون بين المنهي عنه لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولو وصف بمجاور ويحكمون في البعض بالصحة وفي

فإن قيل فنحمله هنا على القوي فلا يلزم الصحة قلنا دليلكم قائم في القوي وهو أنه حينئذ يتمتع منهم القوي وقد منموا عنه فيوقهم ذلك في مخالفة ما قالوا من أن الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله على القوي وإن أمكن في نكاح منكوحات الآباء فإنه متعذر في صلاة الحائض فإن القوي وهو الدماء غير ممنوع عنه اتفاقاً قال (مسئلة النبي عن الشيء لوصفه كذلك خلافاً للاكثر وقال الشافعي يضاد وجوب أصله يعني ظاهراً وإلا ورد نهى الكراهة وقال أبو حنيفة رحمه الله يدل على فساد لوصفه لأنه المنهي عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى قالوا الودل ناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر وأجيب بأنه ظاهر فيه وما خولف فيه دليل صرف النهي عنه) أقول ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه وأما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتتاله على الزيادة فهو كذلك أي يدل على الفساد خلافاً للاكثر وقال الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب أصله ومعنى قول الشافعي رضى الله عنه أنه ظاهر في عدم وجوب أصله فيضاد وجوب الأصل ظاهراً لأن يضاده عقلاً وإلا ورد عليه نهى الكراهة ولزم أن لا يجمع وجوب أصله لأن نسبة الكراهة والتحريم إلى الوجوب في التضاد سواء فلو لم يجمع أحدهما لم يجمع الآخر وذلك يوجب أن لا يتأدى الواجب بالصلاة والصوم المكروهين وأنه باطل إجماعاً وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد أصله وهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحاً لنا استدلال العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهى الرسول عنه وليس ذلك نهياً عنه لأنه صوم بل لأنه في يوم العيد وأنه وصف أيضاً ما تقدم من المعنى وهو التقسيم في مصلحة النبي والصحة وأما متساويان أو لا يلح قالوا لو دل النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لناقض للنهي النصريح بالصحة ولا تناقض كما مروا أيضاً وجب أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته إجماعاً وهما معتبران والجواب أنه ظاهر في الفساد وقد علمت أنه يجوز النصريح بخلاف الظاهر وأنه يجوز مخالفة الظاهر للدليل فلم يذكروا من الصور خوفاً فيه الظاهر لدليل صرف النهي عنه إلى وصفه قال (مسئلة النبي يقتضى الدوام ظاهراً لنا استدلال العلماء مع اختلاف الأوقات قالوا

لبعض بالفساد في الأصل أو في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات تطلب من أصولهم (قوله بنهى الرسول) نهيت شرح لقوله في المان شعوره وقوله (وأيضاً ما تقدم) شرح لقوله وبما تقدم اشعاراً بأنه ليس عطفاً على نحوه كما هو الظاهر بل على ما قبله أي ويصح أيضاً بما تقدم وهو أنه لو لم يفسد لزوم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فامتنع النهي لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى بالامتناع وإن كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة (قوله كما مر) أي في المنهي عنه لعينه فكما جاز أن يقول نهيتك عن الربا لعينه لكن لو فعلت تملك فكذا نهيتك عن الربا لاشتتاله على الزيادة ولو فعلت تملك ونهيتك عن الصلاة في وقت كذا أو مكان كذا ولو صليت بحيث (قوله صرف النبي عنه) أي عما خولف فيه يعني ذات المنهي عنه وأصله إلى وصفه فصار الفاسد هو الوصف لا الأصل وإن كان الظاهر عند النجدي عن القراني فساد الأصل وما ذكره العلامة من أن الدليل صرف النهي عن الوصف إلى أمر خارج فيبعد جداً

(قوله وقد خالف في ذلك شذوذ) حيث ذهبوا إلى أنه لم يلق طلب الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما في الأمر احتياجا
بأنه قد يستعمل في كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الأصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليهم ما قيل لو كان للمرة لكان حمله على الدوام
في النبي عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازاً والأصل عدمه (قوله لما انفك عنه) أي الهوى عن الدوام وقبل بالعكس (قوله ألا ترى
أنه عام) توضيح لكونه للدوام المطلق عند التجرد عن القرائن وذلك أنه لما قيد بوقت الحيض على الإطلاق أفاد عموم تلك الأوقات التي
هي بمنزلة عموم جميع الأوقات في المطلق على الإطلاق.

(مباحث العام والخاص)

(قوله احترازاً عن خروج المشترك) إذ لو لا هذا القيد لما صدق الخبر على لفظ العين المتناول لجميع أفراد الباصرة مع أنه عام وللزم في عمومته
استغراقه لجميع أفراد معانيه المتعددة وهذا معنى قول الإمام في الحصول إن قولنا بوضع واحد احتراز عن المشترك والذي له حقيقة
ومجاز فإن عمومته لا يقتضي أن يتناول مفهومه مما ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر إلى أن ما يصلح له المشترك بحسب إطلاق واحد ليس
هو جميع أفراد المفهومين بل أفراد مفهوم واحد ووجه ورود الاعتراضين أنه إن أريد (٩٩) يصلوحه للجميع أريد أن يكون للجميع

جزئيات مفهومه لم يصدق
على مثل الرجال والمسلمين
المتناول لكل فرد فرد وإن
أريد أن تكون أجزاؤه لم
يصدق على مثل الرجل ولا
رجل ونحو ذلك بما للجميع من
جزئياته لأجزائه فتمين أن
يراد الأعم فيصدق على
مثل العشرة والمائة من
أسماء الأفراد ومثل ضرب
زيد عمر من الجمل المذكور
فيها ما هو وأجزاؤها من
المعل والساعل والمفعول
ولا يتم جواب المحقق عن
الاول بأن العشرة لا تتناول
جميع ما يصلح له وهي
الشركات وعن الثاني بأن
الجملة يعني مثل ضرب زيد

بهيئ الحائض عن الصلاة والصوم قلنا لأنه نعيد) أقول الهوى يقتضي دوام ترك الهوى عنه عند
المحققين اقتضاء ظاهراً فيحمل عليه إلا إذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك شذوذنا لم يرل العلماء
يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الأوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولو لا أنه للدوام لما
صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فإن الحائض نهي عن الصلاة والصوم ولادوام
الجواب أن كلامنا في الهوى المطلق وهذا يخص بوقت الحيض لأنه مقيد به فلا يتناول غيره ألا ترى
أنه عام لجميع أوقات الحيض (قال العام والخاص أبو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس
بمانع لأن نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمراً يدخل فيه الغزالي للفظ الواحد الدال من جهة واحدة على
شئتين فصاعداً وليس بجامع لخروج المعنوم والمستحيل لأن مدلولها ليس بشيء والموصولات لأنها
ليست بلفظ واحد ولا مانع لأن كل متنى يدخل فيه ولأن كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يأتهم هذين
والاولى ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة فقوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة
ومطلقاً ليخرج المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه) أقول من أقسام المتن العام
والخاص فتكلم فيهما وبدأ بحد العام قال أبو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له
وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازاً عن خروج المشترك إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد
واعترض عليه بأنه ليس بمانع لأن نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمراً لأنه يستغرق
ما يصلح له إذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد والذي يمكن أن يفيد وهو معنى الاستغراق مع أنه ليس
بعام ولا ينبغي عليه أن ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنه من الآحاد وعشرة لا يستغرقها
إنما يتناول تناول صلوحية على البدل والجملة لا تصلح لمعانى أجزائها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد

عمراً لا تصلح لما تناولته من معاني أجزائها إذ لا تطلق عليها أصلاً يعني قد انفك في الأول قيد تناول وفي الثاني قيد الصلوح ويمكن أن
يقال المراد صلوح اسم الكلى للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين إنما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وحينئذ يتم
الجواب ومن الشارحين من لم يقف على مراد المعارض فأجاب بأن مثل ضرب زيد عمراً إن تناول جميع أفراد ضرب زيد عمر أفعام وإن
لم يتناول فغير داخل في التعريف وقد تقرر الاعتراض ويقال إن أريد صلوح الكلى للجزئيات خرج مثل الرجال والمسلمين أو الكل
للأجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل أو أحدهما دخل مثل العشرة وضرب زيد عمراً أو كلاهما خرج عموم البسائط باعتبار تناولها
الجزئيات مثل القطة والوحدة وفيما ذكرنا ما يشير إلى دفعه ثم مهنا بحث آخر وهو أن المعارض لما حمل الصلوح على المعنى الأعم
فلوجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد مثل زيد ورجل وسائر ما هو موضوع للبيان المركبة وإن خصصه بجميع
ما يصلح له من الأجزاء المتشابهة في الاسم والحد كاحد العشرة بخلاف أعضائه زيد على ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب
زيد عمراً وفي هذا المقام زيادة أبحاث تطلب من شرح التقيح (قوله وهو معنى الاستغراق) إشارته إلى أن المراد معناه التقوي
فلا يرد احتراز الأعمى بأنه يرادف العموم فلا يصح تم بقاء هذا المقصد قد خالف المتأخرين

(قوله وفوائد القيود ظاهرة) فإن اللفظ بمنزلة الجنس مع الإشعار بأن العموم من عوارض الالفاظ خاصه واحترز بالواحد عن مثل هـ
 زيد عمراً ومثل زيد قائم وسائر المركبات الدالة على معاني مفرداتها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلاً فله يدل على الباطنة
 من جهة وضعها واستعمالها فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها وقيل عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل
 البدلية ولكن من جهات أى إطلاقات متعددة وقوله (على شيتين) عن مثل زيد ورجل بما مدلوله شئ واحد وقوله (فصاعداً) ليدخل
 فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل إذ المتبادر إلى الفهم من قولنا شيتين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين (قوله وهو)
 أى المعنى المتنازع فيه هو أن المعلوم حال الندم هل له تقرر وثبوت في الخارج وهل الثبوت أعم من لوجوده وأما هل يطلق عليه لفظ
 الشئ فبحث لغوى مرجعه إلى اللغة وقد صح عن سيبويه وأضرابه أن الشئ اسم لما يصلح أن يعلم ويخبر عنه (قوله كل منى) بمنزلة
 على أن الشئ يتناول المعلوم والمستحيل كما هو مقتضى تعريفه ولا فلا يصدق على مثل المعدومين والمستحيلين وكذا الكلام في كل
 جمع لمعهود أو لنكرة (قوله يلزم هذين) فسر المحقق بدخول جمع المعهود وجمع النكرة وجمهور الشارحين بدخول كل منى
 ودخول كل جمع لمعهود أو لنكرة ولا خفاء في أنه أقرب وأنسب (قوله أو المراد) يعنى لو سلم أن العام هو الموصول مع الصلة فلا
 الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني كرجل فإن أى فرد يراد منه بما يصلح موله فاللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء في
 أن الموصول مع الصلة كذلك (١٠٠) فإن قولنا الذى فى الدار لا يتغير سواء أريد به زيد أو عمرو أو غيرهما من يصدق عليه أنه فى

الدار بخلاف مثل زيد قائم
 وهو بزيد عمراً أو قائماً أن
 يقول إن أريد بالدلالة
 للمطابقة فمثل هذا لا يدل
 على شيتين وإن أريد به
 الأعم دخل فى حد العام
 مثل الإنسان والشرة
 وسائر الالفاظ التى لها
 مدلولات تضمنية (قوله وعن
 الثالث) فى غاية السقوط
 لأن الاعتراض بدخول
 كل منى ليس باعتبار أنه
 يدل على كل اثنين بل أنه

الدال من جهة واحدة على شيتين فصاعداً وفوائد القيود ظاهرة واعتراض عليه بأنه ليس بجامع
 ولا مانع أما أنه ليس بجامع فلخروج لفظ المعلوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشئ وأيضاً
 الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد وأما أنه ليس بالمانع فلأن كل منى يدخل فى الحد
 مع أنه ليس بعام وأيضاً فكل جمع لمعهود أو لنكرة يدخل فيه وليس بعام إلا أن الغزالي يقرم هذين
 ويرى أن جمع المعهود والنكرة عام فلا يرد عليه وقد يجاب عن الأول بأن المستحيل والمعلوم شئ
 لغة وإن لم يكن شيئاً بالمعنى المتنازع فيه فى الكلام وهو كونه متقراً حال الندم وعن الثانى بأن
 الموضوعات هى التى ثبت لها العموم والصلات مبينة لأن الموضوعات مبهمة لا يعلم أنها لماذا هى
 إلا بالصلة أو المراد باللفظ الواحد أن لا يتعدد بتعدد المعاني وعن الثالث بأن المتن تناول له لكل اثنين
 تناول احتمال لا تناول دلالة إلا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وأيضاً لا يصدق عليه أنه يدل
 على معنيين فصاعداً إذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم ما ذكرناه أو يلزم كما مر ثم ذكر
 المصنف أن الأولى أن يقال العام مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً خربة بقوله
 مادل كالجنس وقوله على مسميات أخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج هو

يدل على شيتين وهو ظاهر وأما إذا دل على كل اثنين مثل أكرم كل زوجين ولا تضرب زوجين فلا نزاع فى عمومه عشرة
 وأما جوابه الآخر وهو أن المتن لا يدل على شيتين فصاعداً بل على شيتين فقط فبناه على أن قولنا به بدرهمين فصاعداً معناه الأمر بأن
 يبيمه بما فوق الدرهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن مثلاً والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحققه أنه حال محذوف العامل أى فيذهب
 الثمن صاعداً بمعنى أنه قد يكون فوق الدرهمين والعام يدل على شيتين ويذهب المدلول صاعداً أى قد يكون فوق الشيتين (قوله وعن
 الرابع) لا يستقيم عطفه على ما تقدمه بل التقدير والجواب عن الرابع يعلم ما ذكرناه وهو أن تناول جمع المعهود والنكرة تناول
 احتمال لا تناول دلالة وقد علمت ما فيه وقوله (أو يلزم) عطف على ناظر إلى المعنى إذ لا يستقيم عطفه على يعلم على ما لا يخفى أى يلزم
 للغزالي كون الجمع المعهود والنكرة عاماً إذ يكفى عنده انتظام جمع من المسميات بل اثنين منها وإذا قدر ذلك مصرحاً به فى المتن
 أيضاً كان الأولى أن لا يذكر هنا (قوله مادل كالجنس) مع التنبيه على أن العموم لا يخص الالفاظ ويدخل فيه الموصول مع الصلة
 والمسميات تعم الموجود والمعدوم ويخرج المتن والمراد بالمسميات التى يصدق على كل منها ذلك الأمر المشترك فيخرج أسماء الأعداد
 لأن دلالتها على الاحاد ليست باعتبار أمر مشترك فيه بمعنى صدقه عليها ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لأفراد أحد مفهوميه دون
 أفراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار أفراد نوع ما من العلاقات وفى كلامه إشارة إلى أن قوله باعتبار متعلق بقوله دل وكذا قوله خربة
 وأن قوله مطلقاً قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءنى رجال فأكرمهم الرجال بشكل الجوع المضافة مثل علماء البلد
 وأن قوله مطلقاً قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءنى رجال فأكرمهم الرجال بشكل الجوع المضافة مثل علماء البلد

المعروف بخلاف ما اختاره وقد يقال المراد مسميات الدال حتى كأنه قال مادل على مسمياته أى جميع جزئيات مسمياته ورجال ليس كذلك وأنت خير بأنه لا حاجة حينئذ إلى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه لأن عشرة مثلاً لا يدل على جميع مسمياته وأنه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله أفراد الرجل والمسلم والحاصل أنه إن أريد مسميات على التوكيد دخل جموع التكررات باعتبار الدلالة على الآحاد وإن لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لأنها ليست ضرورية وإن أريد مسميات مادل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم أن يكون عمومهما باعتبار أنه يتناول كلا من الجموع كما هو مذهب البعض لأن الآحاد كما هو الحق ولم يصحح إلى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه وغاية ما يمكن أن يقال هو أن المراد (١٠١)

أو مسميات مما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقاً كالرجال والمسلمين أو تقدير أ كالنساء لأنه منزه الجمع للفظ برادف المرأة وحينئذ يكون قيد باعتبار أمر اشتركت فيه للبيان والإيضاح (قوله حقيقة في شمول أمر متعدد) إشارة إلى أن له مفهوماً واحداً شاملاً للعموم الالفاظ وعموم المعاني فيندفع ما يقال إن مجرد صحة الإطلاق لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازاً هو خير من الاشتراك (قوله بيانه أنه يتصور شمول أمر معنى) هذا ما قال في المتشبه وبين وجود أمر معنى شامل لمتعدد عموم المطر وكذلك

عشرة فإن العشرة دل على آحاده لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأن آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جن نبات فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقاً ليخرج اليهود فإنه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصه باليهودين قوله ضرباً أى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فإنه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على البدل قال (مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة) وأما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخشب ونحوه وكذلك المعنى الكلى لشموله الجزئيات ومن ثمة قيل العام مثلاً يمنع تصوره من الشراكة فإن قيل المراد أمر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وأيضاً فإن ذلك ثابت في عموم الصوت والأم والنهى والمعنى الكلى أقول العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فإذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما في المعنى فإذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازاً ثانيها يصدق مجازاً ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد وكما يصح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور شمول أمر معنى لأمور متعددة كعموم المطر والخشب والحق للبلاد ولذلك يقال عم المطر وعم الخشب ونحوه وكذلك ما يتصوره الإنسان من المعاني الكلية فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره الشراكة فيه والخاص بخلافه فإن قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخشب ونحوهما ليس كذلك إذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والخشب والجواب لا نسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن ولأن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة وهو أمر واحد يعمهم وكذلك الأمر والنهى النفسانيان قد يمان خلقاً كثيراً وكذلك المعاني الكلية

ما يتصوره الإنسان من الكليات فإنها شاملة لجزئياتها ولذا قال (وكذلك) أى ومثل عموم المطر ونحوه عموم ما يتصوره الإنسان وفيه إشارة إلى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عيناً كالطير أو عرضاً كالخشب وقد لا يكون كالمعاني الكلية (ولهذا) أى ولأن ما يتصور من المعاني الكلية يتصف بالعموم يقول المنطقيون العام مثلاً يمنع تصوره الشراكة والخاص ما يمنع ومالا يمنع الشراكة هو مفهوم الكلى وأنت خير بأنهم إنما يقولون ذلك للكلى لا للعام بل للعام والخاص عندهم إنما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (قوله وهو أمر واحد يعمهم) بمعنى كونه مسموعاً لهم وإلا فمروض الصوت إنما هو لجوهر الهواء وكذا الأمر والنهى النفسانيان أعني طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير بمعنى تعلقه بهم بمعنى كونهم مأمورين بالفعل أو الترك وقيد بالنفسانيين لأن اللفظي داخل في الصوت ومن لم يقيد أراد أنهما من كليات الصوت لا نفسه

(قوله واعلم) نبي لما زعم العارضون أن النزاع لفظي لأنه إن أريد بالعموم استقرار اللفظ لمسيما على ما هو مصطلح الأصوليين من موارد الالفاظ خاصة وإن أريد شمول أمر متعدد عم الالفاظ والمعاني وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اغتنص بالمعاني يعني أن ما دل عليه كلام الفريقين هو أن العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعاني وأمره سهل أو يتعين برجوعه إلى أهل اللغة واستعمال الفصحاء وإنما النزاع في أن أمراً واحداً هل يكون متعلقاً بأمور متعددة وذلك إما بتصور في المعاني الذهنية فنأثبتها وأثبت ومن فهاها فها ولا يتصور في الاعيان الخارجية لأن العرض الواحد لا يحمل المحال المتعددة وهذا إما يستقيم لو أريد بالتعلق المحلول في المحال ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعاني ومن الغلط الفاحش في هذا المقام ما يقع لبعضهم أن المراد العموم إنما يكون (١٠٣) في الالفاظ الموضوعات أو الاعيان دون الموضوعات بازاء المعاني (قوله وتحرير محل

تصور لعمومها الآحاد التي تحتها واعلم أن الاطلاق القوي أمر سهل إما النزاع في واحد متعلق بتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية إنما يتصور في المعاني الذهنية والأصوليون يشكرون وجودها قال (مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الأمر وقبل بالوقف في الاخبار لا الأمر والنهي والوقف إما على معنى مائدى وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقية أم مجاز وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجوهر المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في الثني لنا القطع في لا تضرب أحداً وأيضاً لم يزل العلماء تستدل بمثل والسارق الزانية يوصيكم الله في أولادكم وكاحتجاج عمر في قتال أبي بكر مائدى الزكاة أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها حقنوا منى دماءهم وأموالهم وكذلك الآية من قريش ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره أحد قولهم فهم بالقرآن يؤدى إلى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبداً والاتفاق فيمدخل دارى فهو حراً وطالق أنه يعم وأيضاً كثرة الوقائع واستدل بأنه معنى ظاهر محتاج إلى التعبير عنه كغيره وأجيب بأنه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك) أقول ذهب الشافعي رحمه الله وجميع المحققين إلى أن العموم له صيغة موضوعه له حقيقة وتحرير محل النزاع كما في الأمر وحاصله راجع إلى الصيغ المخصوصة التي تذكرها هل هو للعموم أم لا فقال الأكثر له صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز وقال الأشعري تارة أنها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون الأمر والنهي وقال القاضي بالوقف إما على أن لا ندري أو وضع لها أم لا أو ندري أنه وضع لها ولا ندري أحقية منفرداً أو مشتركا أم مجاز ثم الصيغة الموضوعه له عند المحققين هي هذه فهي أسماء الشروط والاستفهام نحو من وما ومهما وأينما ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجوار المعرفة تعريف جنس لا عهد والمجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك أى عرفاً تعريف جنس أو مضافاً ومنها النكرة في سياق الثني دون الانبيات نحو ما من رجل لنا أن السيد إذا قال لعبد لا تضرب أحداً فهم منه العموم حتى لو ضرب واحداً بعد مخالفاً والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في الثني للعموم حقيقة فالعموم صيغة وأيضاً لنا أنا نقطع بأن العلماء لم يزلوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا يوصيكم الله في أولادكم ومنه احتجاج عمر في قضية قتال أبي بكر مائدى الزكاة قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوه فقد حقنوا منى دماءهم

النزاع كما في الأمر) شرح لقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الأمر يعني أنه لا يتصور نزاع في إمكان التعبير عن العموم بعبارة مثل كل وجميع الرجال ونحو ذلك وإنما النزاع في الصيغ المخصوصة التي تدعى عمومها وجمهور الشارحين على أن معناه أن الخلاف ههنا في أنها للعموم فقط أو للخصوص فقط ولهما على الاشتراك أو موقف كالخلاف في صيغة الأمر أنها للرجوب خاصة أو التدب خاصة أو مشترك أو موقف إلا أنه لا يتصور ههنا اشتراك معنوي ولا قائل به (قوله أو وضع) أى لفظ العموم لها أى للاخبار والأمر والنهي يعني فيها ولاجلها ولا ندري أن ذلك اللفظ حقيقة في العموم أو مجاز وعلى تقدير كونها حقيقة

لا ندري أم منفرد أى موضوع بازاء العموم فقط أم مشترك بين العموم والخصوص وظاهر هذا الكلام فاسد لأنه إذا علم أنه وضع للعموم فقط كيف يتصور التردد في أنه حقيقة أم مجاز اللهم إلا أن يراد مطلق الوضع على ما يتناول النوعي المحقق في المجاز (قوله نحو من وما) للشرط والاستفهام ومهما وأينما للشرط خاصة (قوله لا تضرب أحداً) وكذا في الخبر مثل ما ضربه أحد حتى لو ضربه أحد كان الكلام كاذباً وكذا لا تضرب رجلاً من النكرات التي تقع في الانبيات أيضاً بخلاف أحد فإنه إذا لم يكن مبدل الميزة من الواو لم يكن معنى الواحد من العدد بل كان اسماً لا يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل إلا في الثني لص عليه آية اللغة وهذا لا يضرب بالمقصود وهو انبات صيغة العموم وإن جعلنا المقصود لإثبات كون الالفاظ المعبودة للعموم اتبعض ما ذكر دليلاً على البعض مع الإرشاد إلى طريق إثبات البعض الآخر وهو تتبع موارد الاستعمال

(قوله وهو) أن نصيبه بالقتال أو احتجاج عمر أن عمر منع أبابكر عن القتال (واحتج) أي عمر على أبي بكر بقوله عليه السلام أمرت أن
أقاتل الناس الحديث وقرر أبو بكر ذلك الاحتجاج والعموم وعدل عنه إلى الاحتجاج بقوله (الإجماع) أي بحق هذا القول الذي هو
كله الشهادة قبل ما ذكرناه على أن الشيخين فهما من هذا الحديث عموم ٣٠

وأموالهم إلا بحقه وهو أنه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل إلى الاحتجاج بقوله
الإجماع والزكاة من حقه فدل أنها فهما منه العموم في وجوب القتال قبل أن يقولوا إلا إله إلا الله وعدمه
بعده ومنه احتجاج أبي بكر بقوله الآية من قرئش وقرره الصحابة ومنه احتجاج أبي بكر بقوله
نحن معشر الأنبياء لا نورث وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولولا أن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة
في الصور الجزئية لأنك إذا قلت بعض الآية من قرئش لم يلزم منه أن يكون من غيرهم إمام فكان ينكر
الاحتجاج به عادة واعتراض عليه بأي ذلك إنما فهم بالقرائن والجواب أن فتح هذا الباب يؤدي إلى
أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن الناقين لما لم يتقوا نص الواضع بل أخذوا
الأكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق أن التجويز لا ينافي الظهور وقد يقال في مثل والسارق
أنه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية أم بأنه علم أنه لا تهديد قاعدة كارجم ما عزا ففهم
العموم لأنه شارع وإما قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة عقو التفتيح الماسط وهو إلغاء الخصوصية
وعليه ففس وأيضاً لنا الاتفاق على أنه إذا قال من دخل دارى فهو حر أو ففى طائق أنه يعم العبيد
والنساء وأيضاً لنا كثرة الوقائع التي استعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم بما ذكرناه
وحال نذكره وهي تفيد لمن تقيها العلم بأنها ظاهرة في العموم وذلك نحو قول عثمان رضى الله عنه لما سمع
• وكل نعيم لا محالة نائل • كذب فإن نعيم أهل الجنة لا يزول ونحو لا إله إلا الله فإنه يفهم منه نفى
جميع ما سوى الله ونحو اعتراض ابن الزبير على قوله لا نكروا تعبدون من دون الله حسب جهنم بقوله
أليس قد عبت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود ما نزل الله على بشر من شيء بقوله من أنزل الكتاب
الذي جاء به موسى وذلك أكثر من أن يحصى مفصلاً فلذلك أجهل واستدل بأن العموم معنى ظاهر يعقله
الأكثر والحاجة ماسة إلى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة كسكتين من المعاني التي وضع لها لظهورها
والحاجة إلى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار الجواب أنه قد يستغنى
عن الوضع لها خاصة بانحياز وبالمشترك فلا يكون ظاهراً في العموم وذلك كخصوص الزواجر والطعوم
استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالإضافة نحو راحة العود والمسك ولم يؤد ذلك إلى إجماله (قال
الخصوص متيقن لجملة له حقيقة وأولى رد بأنه إنبات لفة بالترجيح وبأن العموم أحوط فكان أولى قالوا
لأعام إلا يخص فيظهر أنها للأغلب رد بأن احتياج تخصيصها إلى دليل مشعر بأنها للعموم وأيضاً فأنما
يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك أطلقها والأصل الحقيقة وأجيب بأنه على خلاف الأصل
وقد تقدم مثله الفارق الإجماع على التكليف للعام وذلك بالأمر والنهي وأجيب بأن الإجماع على
الإخبار للعام أقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا أولاً
إن الخصوص متيقن لأنها إن كانت له فراد وإن كانت للعموم فداخل في المراد على التقديرين يلزم ثبوته
بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه إذ ربما كان للخصوص فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت
لجملة حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جملة للعموم المشكوك فيه الجواب أولاً أنه إنبات للغة
بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت إلا بالقل كاعرف وثانياً أن العموم أحوط لاحتمال أن يراد للعموم
فلوجه على الخصوص أصح غيره ما يدخل في العموم بخلاف الأمر والأحوط أولى وأعلم أن ذلك ما يختلف

أن يقولوا إلا إله إلا الله وعموم
ضميره في عدم جواز القتال
بعده وكذا عموم الجمع المضاف
وهو الدماء والأموال (قوله
ولم ينكره أحد) قال في
المنتهى فإن قيل الإجماع
أسكتني وإن اتبعت دليلاً في
الفروع فلا يتهم في
الأصول قلنا شاع ولم ينكر
فيقتضى عادة القطع لتحقيق
الإجماع وجواز الاستدلال
به في الأصول ولو سلم
فالمطلوب دلالة اللفظ فيكنى
الظن (قوله يؤدي إلى
أن لا يثبت اللفظ مفهوم
ظاهر) وقيد في المتن بقوله
أبدأ واعتراض بأنه يجوز
أن يثبت نص الواضع عليه
والجواب أن لا تنافي الجواز
بل الوقوع إذ لم ينقل أحد
نص الواضع ولو سلم فالمراد
أنه لا يثبت أبدأ مفهوم ظاهر
لا قطع به وتكون جميع
المفاهيم قطعية (قوله
وعليه ففس) أي يمكن أن
يسند للعموم في كل مثال علم
عمومه إلى بعض هذه الوجوه
لكنه عناد لانا قطع أن
العموم في مثل لا تضرب
أجداً ولا تشتم رجلاً إنما
يفهم من الصيغة فلا يكون
ظاهراً في العموم أما على

تقدير المزية فلان الظاهر هو الحقيقة وأما على تقدير الاشتراك فتساوى الداليتين من غير رجحان وظهور في أحدهما (قوله
فخالف الأمر) يعنى فيما إذا قبل أكرم العالم وأريد للعموم ولو ترك أكرام البعض خالف مقتضى الأمر وكذا لا تكرم جاهلاً لكن ما ذكر
إنما يتم في الإيجاب حيث يأثم بترك البعض وأما في مثل الإباحة مثل اشرب الشراب وكل الطعام فلا يخفاء في أن الخصوص أحوط

لا يخلو محل المعموم لربما أتم بطوله محرم من العلم والشراب (قوله والظاهر أنه) أي العام يكون (الأغلب حقيقة ولا أقل مجازاً) فليست
 المجاز الذي هو خلاف الأصل وفي هذا إشارة إلى أن هذا الكلام أعني قولهم ما من علم إلا وقد خص منه وورد على سبيل المبالغة والحلق
 القليل بالمدح إذ لو حمل على ظاهره لكان العام معدوماً لا يتلوها بهذا يدفع ما يقال إنه في قوة قولنا كل عام فهو مخصوص فهذا العام
 إن لم يكن مخصوصاً فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض وإن كان مخصوصاً لم يندلج به لانه لا نزاع في تخصيص العمومات ولم يتم الاستدلال
 به على أن الخصوص أغلب وأيضاً إما أن يكون شيء من العمومات على محرمه أولاً وإما ما كان يكذب عموم هذا الكلام وأما أن يقول
 قد خص منه البعض الذي هو نفس ذلك العام فلا يكذب ولا يقصر عن إفادة المرام لأن الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض عنه يكون
 إبقاء لمعمومه لا إعداماً وقد يجاب أيضاً بأنه خص منه مثل واقع بكل شيء عام فيصدق ويبقى حجة فيما عداها غايته لا يكون قطعياً ونحن
 لا ندعي ذلك (قوله ولا يحمل) صنف (١٠٤) على المعموم أي ظاهر في أنه لا يحمل على الخصوص إلا للدليل (وهو) أي

في الإيجاب والإباحة قالوا ثانياً مشهور في الأصول حتى صار مثلاً إنه ما من عام إلا وقد خص منه
 والظاهر أنه للأغلب حقيقة في الأقل مجاز تقييلاً للجواب أولاً أن احتياج خروج البعض عنها
 إلى التخصيص بمخصص ظاهر في أنه للمعموم ولا يحمل على الخصوص إلا للدليل وهو دليل المجاز في
 الخصوص والحقيقة في العموم وثانياً أن ذلك أي ظهور كونها حقيقة للأغلب إنما يكون عندهم
 الدليل على أنه لا أقل كالمسائط والمزادة وههنا قد دلت أدلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد
 أطلقت الصيغة للعموم والخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيها وهو معنى الاشتراك
 الجواب للاختلاف خلاف الأصل فيحمل على المجاز في أحدهما لأنه أولى من الاشتراك وقد تقدم مثله
 في مسألة تشاركهما الفارق وهو القائل بأنها في الأمر والنهي للعموم وفي الأخبار مثوق قال لا يجمع
 منعه على أن التكليف للعام أي لعامة المكلفين والتكليف إنما يتصور بالأمر والنهي فلو لا أن
 صيغتها للعموم لما كان التكليف عاماً الجواب المعارضة بمثله في الأخبار للاجماع على الإيجاب بما
 ورد في حق جميع الأمة وإنما مكلفون بمعرفتها قال (مسئلة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بأن
 رجالاً في الجوع كرجل في الوحده ولو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع قالوا صح إطلاقه
 على كل جمع لحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بنحو رجل ولنه إنما يصح على البذل
 قالوا لم يكن للعموم لكان مختصاً ببعض ردد رجل وأنه موضوع للجمع المشترك) أقول الجمع المشترك
 فهو رجاله ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع أن رجالاً بين الجوع في صلوحه لكل عدد بدلاً
 كرجل بين الوحده في صلوحه لكل واحد فكما أن رجلاً ليس للعموم فيما يتناوله من الوحده انوجب
 أن لا يكون رجالاً للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وأيضاً لو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل
 جمع وهو الثلاثة اتفاقاً ولو كان ظاهراً في العموم لما صح وربما تمنع الملازمة وتسد بقيام القرينة
 قالوا أولاً ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجوع فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع
 حقائقه فكان أولى الجواب النقص بنحو رجل فإنه يصح لكل واحد على البذل ولا يوجب ذلك
 حمله على الجميع ولا يقال إن ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا وقد يفرق بأن جميع الأفراد

الظهور في المعموم وفي عدم
 الحمل على الخصوص إلا
 للدليل دليل على أنه مجاز في
 الخصوص حقيقة في العموم
 على ما هو المدعى وفي تقريره
 دفع ما ذكره الفارح العلامة
 من أن الحقيقة قد تحتاج
 إلى قرينة تعيين المراد كما
 في المشترك وإن لم يحتاج إلى
 قرينة في الدلالة لذلك لانه
 عند عدم التخصيص يفهم
 منه الكل وأنه لا يخرج عنه
 البعض وليس يفهم منه
 بعض ما حتى يتعين بالقرينة
 وحاصل هذا الجواب
 معارضة والثاني دفع أي
 لا نسلم أن كل لفظ غلب
 في معنى فهو حقيقة فيه
 وإنما يكون لو لم يتم دليله
 على كونه حقيقة في الغلوب
 وتقرير الشارحين أنه إنما
 يكون ذلك حقيقة في

النصوص لو دلل عليه عند عدم الدليل أحد القرينة وأما منعها فلا والحق ما ذكره المحقق (قوله العامة المكلفين) إحدى
 أولى ما في بعض الشروح أن المراد أن التكليف كما يقع لا يحمل الخاص يقع لأجل العام (قوله لما صح) أي تفسيره بأقل الجمع
 لانه بعض المقرب ظاهراً لا كله اللهم إلا أن يقال المذكور عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة أن يكون عنده جميع عبيد
 الدنيا فالملازمة ممنوعة والجواب أن معنى العموم جميع عبيده كما في قولنا له عندى العبيد ولا قرينة تنفي ذلك (قوله على جميع
 حقائقه) أي على جميع الأفراد التي هي حقيقة في كل منها لكونه من أفراد الموضوع له لأنفس الموضوع له يلزم الاشتراك اللفظي
 وههنا يمنع ما يقال أنه لا حقيقة له إلا القدر المشترك بين المجموع عملاً بالأولى لانه مثل الجمع في أنه يصح لكل واحد على حمله
 البذل كما أن الجمع يصح لكل مرتبة وقد يفرق بأن جميع الأفراد أي مراتب الجمع إحدى حقائقه وفي قوله كماناً في التجميع هذا
 القدر دفع ما ذكره الأمدى من أنه على تقدير كونه حقيقة في كل عدد بخصوصه لحمله على الاستغراق المحتمل ليس أولى من حمله

هل الأقل المتيقن وأما الجواب بمنع كونه حقيقة في كل مرتبة فلا يخفى ضعفه للقطع بأن كل مرتبة فهي من أفراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من أفراد الموضوع له ولا حاجة إلى الدلالة عليها بخصوصها كما إذا جاءك زيد فقلت جاءني إنساناً ثم أعلم أن ضميره هو وعليه جميع الأفراد وكذا ضمير تحتها نظر إلى المعنوي ضمير كونها ولها لصيغة الجمع وضمير يدينها للتراتب واعتراض في بعض الشروح على تجويز المصنف إطلاق الجمع على كل مرتبة بأن من (١٠٥) مراتبه المرتبة المستغرقة وصدقه عليها إن

كان بطريق الحقيقة حصل مدعى الاستدلال والجواب أن المدعى كونه ظاهراً في العموم والاستغراق بحيث لو أطلق على البعض كالجمل المحلى باللام كان مجازاً أو أما كونه حقيقة في من حيث أنه من أفراد الموضوع له فلا نزاع فيه للقطع بأن جميع الرجال رجال وقد يجاب بأنه لا تصور مرتبة مستغرقة لأن كل مرتبة تفرض فوقها مرتبة أخرى ضرورة عدم تلهي المراتب وهذا بخلاف الجمع العثم فإنه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلي لجزئياته ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد وإنما المستحيل تناول الكل لاجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة بجميع المراتب من حيث القبيل وفيه نظر لأن المراتب بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه لأن الرجال كما يصدق على ثلاثة وأربعة

إحدى حقائقه وهو يتناول سائر الحقائق لأنها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه أولى فإنه لما كان متردداً بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقي بل الجواب بمنع كونها حقيقة في كل مرتبة إنما هي للقدر المشترك بينها فلا دلالة لها على خصوص أصلاً قالوا ثانياً لو لم يكن للعموم لكان محتصاً بالبعض واللازم منتف لعدم المحصص وامتناع التخصيص بلا منحصص الجواب أولاً القرض برجل ونحوه بما ليس للعموم ولا مختصاً ببعض بل شائعاً يصلح للجميع وثانياً بأنه موضوع للجميع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الآخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصاً بالبعض قال (مسئلة أبينة الجمع لاثنين يصح وثالثها مجازاً الإمام ولو اختلفنا أنه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فإن كان له أخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل إلى التأويل قالوا فإن كان له أخوة والمراد اخوان والأصل الحقيقة رد بقضية ابن عباس قالوا إنما معكم مستمعون ورد بأن فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة وأجيب في الفضيلة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث بالشرع لا اللغة التافون قال ابن عباس ليس الاخوان أخوة وعورض بقول زيد الاخوان أخوة والتحقيق أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازاً قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ) أقول أبينة الجمع هل يصح إطلاقها لاثنين في مذهب أحدهما لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازاً رابعها هو للإمام يصح ويصح للواحد أيضاً وأعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا وأضربوا لا لفظ جمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكم فإنه وفاق كذا في المنتهى لنا أما أنه ليس حقيقة في الاثنين فلا نه يسبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على أنه حقيقة في الزائد دونه لما علمت أنه من علامة المجاز أن يتبادر غيره وأما أنه صحيح للاثنين فقوله تعالى فإن كان له أخوة فأطلق الأخوة والمراد اخوان فما فوقهما إجماعاً وبدل على الأمرين جميعاً أنه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان أخوة في لسان قومك فقال لا انفص أمراً كان قبلي وتوارثه الناس واستدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليه بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع فدل ذلك على صحته وأنه ليس حقيقة فيه فتدبر الكلام لنا في المجاز أنه يسبق وفي الصحة قوله فإن كان ولنا استدلال القائلون بكونها للاثنين حقيقة قالوا أولاً قال تعالى فإن كان له أخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقاً والأصل في الإطلاق الحقيقة الجواب قصة ابن عباس تدل على أنه مجاز فارتكيبه وإن كان خلاف الأصل قالوا ثانياً قال تعالى إنما معكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب لأن سلم أن المراد هما فقط بل فرعون مراد منهما قالوا ثالثاً قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وأنه صريح في إطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقاً من الجماعة ومعناها الجواب أن هذا لفظ له

(١٤ - مختصر المنهى ثاني)

يصدق على جميع الرجال (قوله ويصح للواحد أيضاً) قال الإمام في البرهان والذي أراه أن الرد إلى رجل واحد ليس بدعاً أيضاً ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين ومثاله أن نقول للراءة إذا برزت للرجل أتبهرج للرجال لاستواء الواحد والجمع في استكراه التبرج له وقال ماثار الخلاف في أقل الجمع في أن الرجل إذا قال لقنان على دراهم أو وحشي بدرهم فهو محمول على أقل الجمع أن اثنين فائنان أو ثلاثة فتلاثة (قوله ولنا استدلال) أي لنا في الصحة وفي المجازية استدلال ابن عباس وحول عثمان إلى التأويل فليس هذا دليلاً على مجرد الصحة أو كونه حقيقة في الثلاثة على ما في الشروح.

(قوله وفيه) أى فى هذا الجواب (بعد) لأنه لو روعيت الصورة لما تغير وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفى هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندكم من أن الجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطفت المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفى صورتها (قوله عبد الجبار حقيقة أن خصص بشرط أو صفة) هذا خلاف ما اختاره فى عمدة الأدلة حيث قال والصحيح أنه يصير مجازاً بأى شئ خصص لأنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بقرينة اتصلت أو انفصلت استغلت أم لا (قوله الإمام حقيقة فى تناوله) قال فى البرهان والذى أراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز فى اللفظ لأن تناوله لبقية (١٠٦) المسميات لا يجرى فيه فهو من هذا الوجه حقيقة فى المتناول واختصاصه بها

وتصوره عما عاها جهة فى التجوز والقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة فى تناول البقية مجازاً فى الاختصاص (قوله والبعض مخالف له) أى العموم (فى المعقول) أى المفهوم بمعنى ثبت كونه حقيقة فى العموم من حيث هو مفهوم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون إطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك بينهما باطلاً بمتعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فهم من كونه ظاهراً فى العموم غير مشترك بينهما وبين الخصوص وهذا معنى قوله (فلا ن) الفرض وقع فى مثله) أى فيها ليس مشتركاً لفظاً قال فى المنه والثنائية الفرض أو لكونه خلاف الأصل (قوله وقد يقال) جواب عن الدليل الأول بوجهين وعن الثاني بوجه واحد

محتمل لقوى وهو ما ذكرتم وشرعى وهو العقد الجماعة وحصول فضيلاتها بهما فوجب حملها على المحتمل الشرعى لأنه عليه السلام يعمد لتعليم الشرع دون اللغة واعلم أن هذا الدليل وإن سلم فليس فى محل النزاع لما مر أنه ليس النزاع فى ج م ع وإنما النزاع فى صيغ الجوع القائلون بالنفى وهو أنها لا تصلح للثنتين أصلاً قالوا أولاً قال ابن عباس ليس الأخوان إخوة الجواب المعارضة يقول زيد الأخوان إخوة والتحقيق أنه أراد أحدهما وهو ابن عباس بقوله الأخوان ليس بإخوة لأنه ليس بإخوة حقيقة وأراد الآخر وهو زيد بقوله الأخوان إخوة إجماعاً بين الكلامين وهو ما ذهبنا إليه قالوا ثانياً لو صح لاثنتين لجاز أن يقال جاء فى رجال عالون ورجال عالمان فيجعل عالون فى الأول ورجال فى الثاني لاثنتين الجواب لا يسلم الملازمة لأنهم ربما أرادوا مراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جماً أو مثني وفيه بعد فإنه يقال جاء زيد وعمرو وبكر عالون ولا يقال عالمان ولا جاء زيد وعمرو عالمان قال [مسئلة إذا خص العام كان مجازاً فى الباقى الحنابلة حقيقة الرازى إن كان غير منحصر أبو الحسين إن خص بما لا يستعمل من شرط أو صفة أو استثناء القاضي إن خص بشرط أو استثناء عبد الجبار إن خص بشرط أو صفة وقيل إن خص بدليل لفظى الإمام حقيقة فى تناوله مجازاً فى الاختصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركاً لأن الفرض أنه حقيقة فى الاستغراق وأيضاً الخصوص بقرينة كسائر المجاز] أقول العام إذا خص وأريد به الباقى فهو مجاز أو حقيقة الجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة إن كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها وإلا فجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة إن خصص بخصص لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وإن خصص بمستقل من سمع أو عقل فجاز وقال القاضي أبو بكر حقيقة إن خصص بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة إن خصص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة إن خصص بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال الإمام حقيقة فى تناوله مجازاً فى الاختصار عليه لنا أنه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركاً بينهما واللازم منتفياً أما الملازمة فلا تثبت للمعوم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض أنه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وأما بطلان اللازم فلا ن الفرض وقع فى مثله وأيضاً لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة إنه إنما يحكم بكونه حقيقة لأنه ظاهر فى الخصوص مع القرينة وإن كان ظاهراً دونها فى العموم وكل لفظ بالنسبة إلى معناه مجازى كذلك وقد يقال لإرادة الاستغراق

حاصل الأول أنا لا نسلم أن العام بعد للتخصيص يراد به خصوص الباقى دون الاستغراق ليكون معنى آخر ويلزم باقية منه عدم مجازية الاشتراك وحاصل الثانى أنه لو سلم لإرادة الباقى فبالاستعمال الأول الظاهرى عليه عدم إرادة القصور المنفى أخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل الأول أنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة فى الباقى لكان مشتركاً لفظاً وإنما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال ثان وعلى الثانى أنا لا نسلم أنا لا نسلم بكونه حقيقة إلا لكونه ظاهراً فى الخصوص مع القرينة بل لكونه مستعملاً فى مقام الأول غاية أنه طرأ عليه عدم إرادة البعض وهذا بخلاف المجاز فإنه إنما يكون باستعمال ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره فقوله لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك أو نوعى ليلزم التماثل ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك

(قوله وقد يقال) اعتراض غير متوجه لأن حاصل الجواب أن بقاء التناول لا يوجب كونه حقيقة لأن كون اللفظ حقيقة أو مجازاً لا يضاف يختلف بالحقيقة فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولاً للباقي ولا للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزماً له كونه حقيقة بل من حيث أنه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد يستعمل في نفس الباقي فلا يبيح حقيقة القول بأنه كان متناولاً له حقيقة مجرد عبارة والكلام في الحقيقة المقابلة للجاز وهي صفة للفظ وكذا اعتراضه على الجواب عن الدليل الثاني بأن إرادة الباقي معلومة دون القرينة لأن اللفظ إنما يكون (١٠٧) حقيقة إذا علم إرادة الباقي على أنه نفس المراد وقبيل

باقية إذ المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عنهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال منهم وأيضاً فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة المخرج بخلاف الجواز وبه يعرف الجواب عن الثاني (قال الخبالة تناول باق فسكان حقيقة وأجيب بأنه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل الجواز الرازي إذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم وأجيب بأنه كان للجميع أبو الحسين لو كان ما لا يستقل بوجوب تجوزاً في نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم أن دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازاً ولكن نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازاً ونحو ألف سنة إلا خمسين عاماً مجازاً وأجيب بأن الواو في المسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وإن كان كلمة حرفاً أو اسماً فالمجموع الدال والاستثناء شيئاً والقاضي مثله إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة وعيد الجبار كذلك إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص المخصص باللفظية لو كانت القران اللفظية توجب تجوزاً الخ وهو أضعف الإمام العام كتكرار الأحاد وإنما اختصر فإذا أخرج بعضها بقي الباقي حقيقة وأجيب بالمنع فإن العام ظاهر في الجميع فإذا خص لمخرج قطعاً والمتكرر (لص) أقول الخبالة وهم القائلون بأنه حقيقة قالوا أولاً كان اللفظ متناولاً له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير وإنما طرأ عدم تناول الغير الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحدهما متغيران فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناول قالوا ثانياً يسبق إلى الفهم إذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب أنه إنما يتبادر مع القرينة إذ دونها يسبق العموم وأنه دليل المجاز وقد يقال إرادة الباقي معلومة دون القرينة وإنما المحتاج إلى القرينة عدم إرادة المخرج الرازي وهو القائل بأنه حقيقة إن بقي غير منحصر قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد فإذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازاً ولا يخفى أن هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ أبو الحسين وهو القائل بأنه حقيقة إن خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل بوجوب تجوزاً في نحو الرجال المسلمون من المقيّد بالصفة وأكرم بني تميم أن دخلوا من المقيّد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة مجازاً ولكن نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازاً أو لكان نحو ألف سنة إلا خمسين عاماً مجازاً والواو الملائمة بالاطاعة بالاتفاق بيان الملازمة أن كل واحد من المذكورات مقيّد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولاً وهي بدونه للنقول عنه ومعه للنقول إليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً للتجاوز فالفرق تحكم الجواب أن ما ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاماً مقيّد أفان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب

الكل لا سيأى في الاستثناء أن بعضهم على أن عشرة إلا ثلاثة مجاز عن السبعة والاستثناء قرينة وعلى هذا كان ينبغي أن يقول بعض قوله وأكرم بني تميم أن دخلوا من المقيّد بالشرط وأكرم بني تميم إلا الداخلين من المقيّد بالاستثناء ولا يخفى عليك أن قوله والاستثناء لا يخرج بعد إرادة العموم مفسر أم العام الذي أخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومته بحسب الدلالة والإرادة وليس من العام المخصص في شيء وليس بمجاز فما ذكرنا عند تقرير المذاهب من أن العام المخصص بالاستثناء عند أبي الحسين حقيقة يكون بالنظر في الحكم والإسناد على ما سيأتي في الاستثناء من أنه على المختار يحتمل أن يكون تخصيصاً وأن لا يكون

(قوله جواز كان اسماً) إن كان الكلام في مطلق الحرف باللام فظاهر أن اللام قد تكون اسماً وقد تكون حرفاً وإن كان في مثل العلم فالجمهور على أنه اسم موصول وكونه حرف التعريف إنما هو قول المازني وأظن أن الخلاف في الصفات التي تصلح صفة للموصول ويقتضي بها معنى للفعل من نحو الضارب والقائم دون مثل المؤمن والكافر والصالح والحائك وما أشبه ذلك وبالجملة فالجمهور يند في الحرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى إلى آخر ولا كذلك الموصوف مع الصفة (قوله فلا يتناولها الدليل) لأن صورة الاتفاق على كونها (١٠٨) ليست بمجازات كلها بما يقيد بقيد هو كالجزء لاستقلال له فلا

يصح الحاق المستقل بها
يرد عليه مثل ما سبق أن
الاستثناء من صور الدعوى
وقد ذكر في صور الاتفاق
(قوله القاضى عبد الجبار قال
مثل ما قاله) أى أبو الحسين
والقاضى أبو بكر وتقريره
أنه لو كان التخصيص بالشرط
أو الصفة يوجب التجوز
لكان مثل المسلمين والمسلم
مجازاً ولم يتعرض لجواب
القاضين اكتفاء بجواب
أبي الحسين ثم ظاهر الكلام
أن مذهب القاضى عبد
الجبار أن ما أخرج منه
البعض بالاستثناء فهو
حقيقة وأنه على عمومته
بحسب الدلالة والإرادة لم
يطرأ عليه نقل ولا استعمال
في الغير وكلام الأمدى
صريح في أن مذهبه أنه
يجوز في قوله والتخصيص
إنما هو في الإسناد تصحيح
لتكون المستثنى منه من
المبحث أعني العام المخصص
وتوجيه لما وقع في عبارة
عبد الجبار من تخصيص

جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والآن في اللام في العلم وإن كانت كلمة سواء كان اسماً وهو ما كان بمعنى
الذى أو حرفاً وهو ما سواء فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لأن مسلم للجنس والآن في اللام للقيد
والاستثناء سبباً في أنه إخراج بعد إرادة العموم من اللفظ وثى بما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم
من كون ذلك مجازاً أن هذه مجازات القاضى أبو بكر قال مثل ما قال أبو الحسين وهو الزام أن يكون
مسلمون والمسلم وألف سنة لإحسين عاماً مجازات إلا أن الصفة عنده كأنها مخصص مستقل فلا يتناولها
الدليل وبحققة أن تخصيصها ليست لفظية بدليل أن الصفة قد تشمل أفراد الموصوف نحو الجسم
الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل إلا أن ذلك يعلم من خارج لأن الصفة والقاضى عبد الجبار قال
مثل ما قاله إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما سئل أن المستثنى بلى على عمومته في الإرادة
والتخصيص إنما هو في الإسناد القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلائل
اللفظية توجب تجوزاً لكان نحو مسلمون والمسلم مجازاً الخ وهذا ضعيف بالمرّة لما مر أن المتصل كالجزء
من الكلام كما في صورة الألزام فيصلح جامعاً وأما تعيينه في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له
الإمام قال العام كتكرير الأحاد المتعددة قال أهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان إلى أن
يستوعب وإنما وضع الرجال اختصاراً وإذا كان كذلك لاشك أنه في تكرير الأحاد إذا بطل إرادة
البعض لم يصر الباقي مجازاً فكذا ههنا الجواب منع كونه كسكرار الأفراد وإنما يقول أهل العربية
ذلك لا لأنه مثله في جميع أحكامه بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع فإذا أخرج بعض
خرج عما هو ظاهر فيه قطعاً وهو معنى المجاز والمكرر استعمال كل واحد في كل واحد نصاً وإذا أخرج
بعض عن الإرادة بقي الباقي نصاً بما يتناولها لم يتغير عن وضعه أصلاً قال (مسألة العام بعد التخصيص
بمبين حجة وقال البخارى أن خص بمتصل وقال البصرى إن كان العموم منبأً عنه كاقتلوا المشركين
ولأفليس بحجة كالسارق والسارقة فإنه لا ينفى عن النصاب والحرز عبد الجبار أن كان غير مقتصر إلى
بيان للمشركين بخلاف أقيموا الصلاة فإنه مقتصر قل إخراج الحائض وقيل حجة في أقل الجمع
وقال أبو ثور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وأيضاً القطع بأنه إذا قال
أكرم بنى تيم ولا تكرم فلاناً فترك عد عاصياً وأيضاً فإن الأصل بقاؤه واستدل لولم يكن حجة لكانت
دلالة موقوفة على دلالة على الآخر واللازم باطل لأنه أن عكس فدور وإلا فتحكم وأجيب بأن
الدور إنما يلزم بتوقف التقديم وأما بتوقف المعية فلا قالوا صار بمجالات تعدد مجاراه فيما بقى وفى كل منه
قلنا لما بقى بما تقدم أقل الجمع هو المتحقق وما بقى مشكوك قلنا لاشك مع ما تقدم أقول قد اختلف
في العام المخصص هل هو حجة فيما بقى أم لا أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصص أو لم يرد به كل

العام بالاستثناء (قوله مع ظهور الفرق) وهو كون القيد في صورة الاتفاق غير مستقل كما في المخصص المتصل ما يتناوله
ومستقلاً في المنفصل ولا يلزم من مجازية القيد بالمستقل مجازية القيد بغير المستقل وقريب من ذلك ما في الشروح أن الجامع كلما كان
أخص كان القياس أقوى لجواز أن تكون علة الأصل هي ذلك الأخص ولا توجد في الفرق ولا خفاء في أن القرينة اللفظية للغير المستقلة
أخص من مطلق القرينة اللفظية (قوله العام كتكرير الأحاد) اقتصر على بيان كونه حقيقة في تناول دون كونه مجازاً في الاقتصار
لظهور حيث كان غير مقتصر فصار مقتصر أتم لا يخفى ما في قوله والمكرر استعمال كل واحد في كل واحد نصاً والصواب في واحد (قوله أما
المخصص بمجمل) أى مبهم غير معين كما إذا قال هذا العام مخصص أو قال هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله أو قال اقتلوا المشركين إلا بمقتضى

(قوله ثم يظهر) أي بلفظ حصل أو منفصل أو بغيره (قوله منبأ عنه) أي عما بقي مثل لفظ المشركين فإنه قبل إخراج الذي يليه عن الحرب أي ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف السارق إذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فإنه لا ينفى عن السارق لربيع دينار من الحرز ولا ينتقل الذهن إلى ذلك ما لم ينفى الشارع على التفصيل ولقدقة هذا الفرق قال الشارح العلامة كما أن المشركين قبل التخصيص ينفى عن الذي كذلك السارق ينفى عن السارق لغير النصاب (١٠٩) ومن غير الحرز وكما لا ينفى

السارق عن النصاب والحرز الذي هو سبب التخصيص كذلك المشركون لا ينفى عن سبب تخصيص الذي وسوق كلامه يشير إلى أن ضمير عنه للقدر المخرج وقد صرح بأنه لما خص به العام ولاخفاء في أنه إنما يصدق على الباقي دون المخرج اللهم إلا أن يراد ما خص العام بسببه أي بسبب إخراج (قوله لنا ماسبق) احتج بوجود ثلاثة ينتهز بعضها على السكل وبعضها على البعض وتقرير الثالث على مافي الشروح أنه قبل التخصيص كان حجة في كل واحد فتبقى حجته حتى يظهر المعارض ولم يظهر إلا في القدر المخصوص في الباقي (قوله بالضرورة) لأنه لا معنى لتوقف إفادته للباقي على إفادته للآخر إلا أنه إذا أفاد الآخر ودل عليه وكان حجة فيه أفاد الباقي ودل عليه وكان حجة فيه وإذا اتنى ذلك في حق الآخر اتنى في حق الباقي

ما يقتلوا فليس بحجة بالاتفاق إنما الكلام في التخصيص بمين مثل أن يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر أن الذي غير مراد والمختار أنه حجة فيما بقي وقال البلخي إن خص بمقتل فجدة وإن خص بمقتل فلا وقال أبو عبد الله البصري إن كان لفظ العموم منبأ عنه قبل التخصيص لحجة وإلا فلا مثاله اقتلوا المشركين فإنه ينفى عن الحربى إنباءه عن الذي بخلاف السارق والسارقة فاقطعه وإفادته لا ينفى عن كون المال لصاب السرقة وهو الربع ومخرجاً من حرز فإذا بطل العمل به في صورة انتفاءهما لم يعمل به في صورة وجودهما وقال عبد الجبار إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فهو حجة وإلا فلا مثاله اقتلوا المشركين فإنه يبين في مراده قبل إخراج الذي بخلاف أقيموا الصلاة فإنه مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعله فقال صلوا كما رأيتموني أصلى وقبل يبق حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرايين وقال أبو ثور ليس بحجة مطلقاً لنا ماسبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً ولنا أيضاً أنا نقطع بأنه إذا قال أكرم بني تميم وأما فلاناً منهم فلا تكرمه فترك أكرام سائر بني تميم عدواً صاعداً دل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا أيضاً أنه كان متناولاً للباقي والأصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بأنه لو لم يكن حجة في الباقي لكان إفادته للباقي موقوفة على إفادته للآخر بالضرورة واللازم باطل لأنه إن عكس حتى توقف إفادته للآخر على إفادته للآخر لم يلزم الدور وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح وهو التحكم الجواب أن التوقف ينقسم إلى توقف تقدم كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو المراد بالدور إذا أطلق وحكم باستحالة وإلى توقف معينة كتوقف كون هذا ابناً لذلك على كون ذاك أباً لهذا وبالعكس وتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الأخرى وهذا لا يتمتع من الطرفين وليس دوراً مطلقاً وإن كان يعبر عنه بدور المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معينة فلا يتمتع قالوا أولاً حقيقة العموم ولم تردوا سائر ما تحت من المراتب مجازاته وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملاً فيها فلا يحمل على شيء منها والباقي أحداً المجازات فلا يحمل عليه فيبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في شيء منها الجواب إنما ذلك إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها وما ذكرناه من الأدلة دلت على حمله على الباقي فيصير إليه قالوا ثانياً أقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار إليه وهذا حجة من قال بأنه حجة في أقل الجمع والجواب لا سلم أن الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحل على ما بقي قال (مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومها اتفاقاً والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بشر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه أو بغير سؤال كما روى أنه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميمونة فقال أياها اب ذبح فقد طهر معتبر في عمره على الأكثر ونقل عن الشافعي خلافه لنا استدلال

(قوله وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح) لأن التقدير أن كلا منهما بعض العام ومطلوب تضمني له من غير فرق ولولا هذا التقدير لجاز أن تتوقف إفادة اللفظ لمعنى على إفادته لآخر من غير عكس كما في المدلول التضمني أو الالتزام بالنسبة إلى المطابق على أنك إذا تحققت بالتوقف في مثل هذا أيضاً من الجانبين (قوله وهو المراد بالدور إذا أطلق) ربما يشعر بأنه حقيقة الدور والمعية مجاز لا نفهم إلا بقرينة (قوله وما ذكرناه من الأدلة) إشارة إلى أن ما تقدم عبارة عن الأدلة الثلاثة السابقة لا عن الآخر منها كما ذكره بعض الشارحين

(قوله ولا نزاع فيه) ظاهر الكلام أنه لا نزاع في كونه تابعا للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء ببناء البحر فقال نعم كان عاما وقيل هل يجوز في الوضوء ببناء البحر فقال نعم كان خاصا به إلا أن صريح كلام الأمدى والشارحين هو تنصير عبارة المتن أن الاتفاق إنما هو في العموم وأما في الخصوص بخلاف الشافعي حيث ذهب إلى دلالة الجواب عن جواز التوضؤ ببناء البحر لكل أحد بصيرته إلى أن ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم في المقال (قوله عام مستقل) يعني أن يكون مع قطع النظر عن السؤال وافيًا بالمقصود وقيد السبب بالخاص لأنه إن كان مساويا فلا خفاء في كون الجواب تابعا وإن كان أهم كما إذا سئل عن التوضؤ ببناء البحر فقال (١١٠) يجوز لك فلا خفاء في خصوص الحكم لأن هذا لا يكون من بناء العام

(قوله إذ لا منافاة قطعا) يشي إلى أن الحكم ضروري وربما ننبه عليه بأنه لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن تحافضا ومخالفة للظاهر وأيضا الأصل عدم المناقاة فمن ادعاه فعله البيان (قوله لجاز تخصيص السبب) لأنه بعض الأفراد يغضكه حكم الواقي (قوله أخرج السبب بالاجتهاد) إذ لا خفاء في أنه لا يتصور إخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك حتى قال التزالي إن أبا حنيفة إنما أخرج السبب عن العموم لأنه لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة فالأولى تقرير الشارح العلامة وهو أنه إن أريد السبب المعين نفع الملازمة لجواز أن يكون دخوله قطعيا وإن أريد نوع ذلك نفع بطلان اللازم بالاتفاق فإن أيا حنيفة رحمه الله أخرج المستفرشة

الصحابة بمثله كناية السرقه وهي في سرقة الجن أو رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن أمية وغيره ولنا أيضا فإن اللفظ عام فالتمسك به قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وأجيب بأنه اختصاص بالمنع للقطع بدخوله على أن أبا حنيفة رحمه الله أخرج الأمة المستفرشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه قالوا لوعم لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدة منع تخصيصه ومعرفة الأسباب قالوا لو قال تعد عندى فقال والله لا تغذيت لم يعم قلنا لعرف خاص قالوا لوعم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لوعم لكان حكما بأحد المجازات بالنحو لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة أقول الجواب إن لم يكن مستقلا بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسؤال مثل أن يسأل هل يتوضأ ببناء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه وإنما النزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤال الأم لا مثال الأول قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والثاني كما روى أنه مر بشاة نيمونة فقال إياها ب دغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم بظهورية كل ماء وطهر كل آهاب أو بخصوص السبب فيحكم بظهورية بئر بضاعة وظهر آهاب الشاة قال الأكثران المتعبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعي خلافة وهو أنه لا عبرة بعموم اللفظ إنما المتعبر بخصوص السبب لنا أن الصحابة عثمت أكثر العمومات مع إبقائها على أسباب خاصة فيها آية السرقه ونزلت في سرقة الجن أو رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها آية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت في هلال بن أمية وكذلك غيره من العمومات لكل عيب خاص ولنا أيضا أن اللفظ عام والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضا إذ لا منافاة قطعا قالوا أو لا لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في المثالين الحكم بعدم ظهورية بئر بضاعة وطهارة آهاب الشاة وبطلانه قطعي متفق عليه الجواب لا نسلم الملازمة فإنه يختص من بين ما يتناولها العموم بالمنع عن إخراجها للقطع بدخوله في الإرادة ولا بعد أن يدل الدليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غير فيمكن إخراج غيره دونه ويمكن أيضا منع بطلان اللازم قلناه نقل عن أبي حنيفة رحمه الله إخراج السبب بالاجتهاد لأن قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعمام البحر عام في كل مستفرشة من أمة أو زوجة وأنه ورد في ولد زمعة وهو ولد أمة مستفرشة قال عبد الله بن زمعة في جواب من كان يدعى أنه ابن أخيه هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال الرسول صلى الله عليه

أي ولدها عن عموم الولد للفراش مع وروده في الأمة على ما روى أنه كان زمعة أمة يلم بها وكانت له عليها حنيفة وسلم وقد كان أصابها عتبة بن أبي وقاص وظهر بها حل وملك عتبة كافر أمه إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة منى فاقبضه إليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال إن أخي كان عهد لي فيه فقام إليه عبد بن زمعة فقال هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعمام البحر فقوله عبد بن زمعة هو المذكور في كتب الحديث وحيد الله سهو وقوله ابن وليدة أي بمعنى أمته فإن الوليدة هي الأمة ووقع في بعض الشروح مهنا سهو آخر فاحش وهو أن عبد الله ابن زمعة وسعد بن أبي وقاص ترافعا في ولد أمة مستفرشة وليد بن زمعة وبهذا يظهر أن من فواتد معرفة الأسباب الأمن من هذه الأغلاط

(قوله تعالى) في أكثر النسخ بلفظ الأمر لكن الملازم لقوله لا تغديت وهو تغدي بلفظ الماضي (قوله لعرف خاص فيه) يعني قوله جرى العرف في صورة الاختلاف على مثل هذا الفعل أن يراد بالمطلق التقيد بما ورد في السؤال بخلاف مثل خلق الماء طهوراً عند السؤال عن بئر بضاعة فإنه لا عرف في تقييده وتخصيصه (قوله وذكر الزيادة لا يخرجها) فإن قيل ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة قلنا المحافظة على الأحكام الشرعية أولى من اللفظية وقد يترك الأولى من جهة لرعاية جهات آخر (قوله قد فات بنصوصيته) لأن ظهور اللفظ في العموم عبارة عن تساوي نسبته إلى جميع ما يتناولوه من ذي (١١١) تناول للبعض بخصوصه فيفوت ذلك حيث تناول صورة

ذلك حيث تناول صورة السبب بخصوصها بعد ما لم يكن متناولاً لها بخصوصها بل كان متناولاً لها من حيث اندراجها في العموم وإذافات ذلك انصرف اللفظ عما وضع له وتحقق هناك مجازات ثلاثة خصوص السبب مع سائر الخصوصيات والفرق بينه وبين العموم أنه لا تعرض في العموم للخصوصيات خصوص السبب مع بعض الخصوصيات خصوص السبب وحده أي بدون الخصوصيات فالحل على الأول تحكم بل ترجيح للرجوح لرجحان الثالث بالنصوصية في خصوص السبب وتقريرات الشروح ههنا مضطربة منها أن صورة السبب هي إحدى مجازات العام لأن كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعاً لفوات الظهور أي احتمال إرادتها منه بسبب كون الخطاب

وسلم ذلك فالسبب هو الألة المستفرشة ومع هذا فإن أبا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحقها بغيرها قالوا ثانياً لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته إليهما سواء وإذا لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه متعين أنفسهم في ذلك ولم يهتدوا بالاختلاف فيه عادة الجواب لا يسلم انتفاء الفائدة حينئذ إذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعنية اتفاقها مطلقاً بل فائدة منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الأسباب إذ ليس كل معرفة يراد العمل بها قالوا ثالثاً الاتفاق على أنه لو قال تغدي تغدي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغدي ونزل على التغدي عنده حتى لو تغدي لا عنده لم يحث الجواب خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لما منع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعاً لو عم السبب المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال وإنه ما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجها عن المطابقة قالوا خامساً لو كان عاماً لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم واللازم متف ببيان الملازمة أن ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث يتناولها بخصوصها بعد أن لم يكن فصار مصرّفاً عما وضع له إلى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات له فكان الحل على السبب مع سائر الخصوصيات على التبيين تحكما الجواب أنه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية في السبب لأنه لم يدل على السبب بل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وهو وروده فيه فعلم أنه لم يخرج عن العموم لأنه أريد من اللفظ بخصوصه قال (فستلة المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجازاً لا حقيقة وكذلك مدلول الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعزلة يصح حقيقة إن صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجمد القران كالعام أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد لأنه لا لغة وقيل لا يصح أن يراد وقيل يجوز في النفي لا الإثبات والأكثر أن جمعه اعتبار معنييه ومعنى عليه لنا في المشترك أنه يسبق أحدهما فإذا أطلق عليهما كان مجازاً الباقى للصحة لو كان للجمع حقيقة لكان مراداً أحدهما خاصة غير مراد وهو محال وأجيب بأن المراد المدلولان معاً لا بآلة لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز قوله قل لا أعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله فاستعمالهما استعمال في غير ما وضع له أولاً وهو معنى المجهول النافي للصحة لو صح لهما كان مراداً ما وضعت له أولاً غير مراد وهو محال وأجيب بأنه مراد ما وضع له أولاً وثانياً بوضع مجازي الشافعي ألم تر أن الله يسجد له من في السموات إن الله لم يكن له شركاء في شيء من خلقه يسجدون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وأجيب بأن السجود والخضوع والصلاة الاعتناء بظواهر الشرف أو بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه أو بأنه مجاز بما تقدم أقول اللفظ المشترك يصح إطلاقه على كل واحد من معنييه معاً كما يصح إطلاقه على

نصافيه فيكون تحكما لعدم أولوية كونه نصاً في البعض والجواب أن عدم الأولوية بالظر إلى العام لا ينافي بالنصوصية الخارجية بقرينة ومنها أن ظهور العموم قد فات بالنصوص على السبب فلو حل على العموم لبطلت لأن النص لا يحتل غير معنى والجواب أن للنصوصية بواسطة القرينة الخارجية لا تنافي الحل على العموم من حيث ما هو من غير اعتبار القرينة ومنها لو حل على العموم مع ظهور النصوصية في السبب الخاص لكان مجازاً فيما وراء السبب لفوات ظهور النصوصية فيكون متردداً بين كل ما وراء السبب وبين أفراده لعدمه على البعض تحكم

(قوله بأن يراد به) متعلق بقوله يصح إطلاقه على كل واحد من معنييه لا بقوله كما يصح لأن إرادة هذا وهذا في إطلاق واحد لا تكون على سبيل البدل ولأن محل النزاع أليق بأن يوضح (وذلك) أي إرادة هذا وهذا غير إرادة المجموع لأن في كل واحد مناهج الحكم ومتعلق الإثبات والتي بخلاف ما إذا أريد به المجموع فإنه لا يلزم ذلك وبالجمله فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور يوضحه أنه يصح كل فرد تسمة هذه الدار ولا يصح كل الافراد يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد فله مشترك أحوال إطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بأن يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة إطلاقه على أحد المعنيين لا على التعمين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذلك مثل تربصى قرء أى طهراً أو حبساً وليكن ثوبك جونا أى أبيض أو اسود وليس في كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث إطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به في إطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد أن كلا منهما مفاد الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جواز مجازاً إن وجدت علاقة مصححة فإن قبل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً قلنا ليس كل ما يعتبر جزءاً من مجموع يصح إطلاق اسمه عليه القطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض بناء على أنها جزء ورابعها إطلاقه على كل واحد منهما بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والثاني وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا (١١٢) قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز أعنى إرادة المعنى الحقيقي والمجازى بل وربما

واحد منهما بدلا عن الآخر بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير إرادة مجموع المعنيين مثاله أن تطلق القرء وتريد به طهراً وحضاً فإذا أطلق عليهما كان مجازاً لا حقيقة وكذلك اللفظ إذا أطلق على معنييه المجازى والحقيقى مثاله أن تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع وتقل عن القاضى والمعتزلة أنه يصح إطلاقه أى المشترك حقيقة إن صح الجمع بينهما بخلاف صيغة أفضل للأمر والتهديد وتقل عن الشافعى رحمه الله أنه ظاهر فيهما دون أحدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد ولا مانع من القصد كإزعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فإن اللغة تمت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في الثاني لا الإثبات ثم اختلف في جعله باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة وذهاباً وجارية فالأكثر على أنه مبنى على الخلاف في المفرد فإن جاز مجازاً لا فلا وقيل بل يجوز وإن لم يجر فهنا مقامان المقام الأول أن المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه أنه يسبق منه إلى الفهم عند إطلاقه أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع

يستغنى عنه بذكر المشترك فطرأ إلى أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص وللجوازى بالنوع (قوله للأمر والتهديد) يعنى على تقدير كون الصيغة حقيقة فيهما وهذا أولى من التمثيل بالقرء للظهر والحض والجون للأسود والأبيض لأنه ربما يصح بحسب الحكم مثل القرء من صفات النساء والجون جسم (قوله وتقل عن

الشافعى رحمه الله) يعنى يصح للتكامل استعماله فيهما ويجب على السامع حله عليهما عند الإطلاق فهذا أخص من التناقى مذهب القاضى والمعتزلة والمراد الصحة اللغوية فيشتمل عن مذهب أبي الحسين والغزالي إذ الصحة عندهما عقلية يعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة وقوله (بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا) إشارة إلى ما قال أنه زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه وسيجيء تقرير الدليل بجوابه فضبط المذاهب أنه لا يصح مطلقاً أو يصح عقلاً لا لغة أو يصح لغة فى الثاني فقط وفى الإثبات أيضاً لكن فى الجمع خاصة وفى الكل من غير ظهور فى المعنيين جميعاً أو مع الظهور فيهما ثم لا يخفى أن ذكر المعنيين لمجرد التمثيل وأنه أقل مراتب التعدد وإلا فالماضى أيضاً كذلك بلا تفاوت (قوله فهنا مقامان) لاختفاء فى أن الأصل المقدم لإثبات صحة الاستعمال ليرفع عليه كونه حقيقة أو مجازاً أو كونه اعتمد فيه على ما هو المتعارف فى كتابه من أنه لو امتنع لامتنع الدليل والأصل عدمه (قوله ولنا فيه) أى فى المقام الأول (أنه يسبق منه) أى من المشترك أحد المعنيين على البدل بأن يراد هذا أو ذلك لا الجمع بأن يراد هذا وذلك والسبق إلى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز قيل المصحح علامة الكلية والجوئية وفيه نظر أما أولاً فلأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه وأما ثانياً فلما سبق من أن ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل بل إذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء عما إذا اتفق الكل بحسب العرف أيضاً كالرقية للإنسان بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق أحد المعنيين من إطلاق المشترك بل إنما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعى رحمه الله على أنه لو سبق أحدهما لا على التعمين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنوياً لا لفظياً ثم القول بكونه مجازاً عند الاستعمال فى كل من المعنيين مشكل لأن كل منهما نفس الموضوع له

(قوله وهو خلاف المفروض) لأن المفروض استعماله في كل من المعنيين وكونه موضوعاً لكل منهما والحق أن المقدمة الثالثة بأنه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير دخل في الدليل إذ يكفي أن يقال لو استعمل في كل من معنييه والتقدير أن معناه هذا وحده لو استعمل لزم أن يكون كل منهما وحده وهذا وحده وإلا لم يكن معناه وليس وحده وإلا لم يكن الاستعمال في كل من المعنيين والجواب أن المراد استعماله في كل من الأمرين اللذين وضع اللفظ لهما سواء كانا مع قيد الانفراد أو بدونه وحاصل الاستدلال أنه إذا استعمل في المجموع لم يكن ذلك استعمالاً في معنييه لا تنفاه قيد الانفراد المعتبر في كل منهما حق يكون معناه وهذا نزاع لا يتعلق به غرض أصولي لوقوع الاتفاق حينئذ على أنه يصح أن يذكر المولى مثلاً ويراد به المعق والمعتق وتتفرع عليه الأحكام وإن لم يسم ذلك استعمالاً في كلامه المولى على أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط (١١٣) أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن

الباقى الصحة قال لو صح اللفظ لهما معاً لكان حقيقة وإلا كان مستعملاً في غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مردياً أحدهما خاصة غير مردي له خاصة وأنه محال بيان الملازمة أن له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون مردياً لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معاً وكونه مردياً لهما معاً معناه أن لا يريد هذا وحده أو هذا وحده فيلزم من حيث إرادتهما بدلاً الاكتفاء بكل واحد منهما وإرادتهما منفردين ومن حيث أراد المجموع معاً عدم الاكتفاء بأحدهما وإرادتهما مجتمعتين وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب أنه مناقشة لفظية إذ المراد نفس المدلولين معاً لا بقوة لكل واحد منفرداً وحاصله دعوى أن مفهوميه هما منفردين فإذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملاً في مفهوميه فيكون النزاع عائداً إلى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهوميه لا إلى إبطال ذلك وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه أن الأفراد وعدمه قيد للاستعمال لا للاستعمال فيه فيتواردان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الأفراد عن الآخر والاجتماع معه نعم يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضح وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه والحالين فظهر صحته وأنه حقيقة يظهر بالتأمل المقام الثاني في أن اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه أن استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع له أولاً لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلاً فيه وهو داخل الآن فكان مجازاً إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك الثاني للصحة قال لو صح اللفظ لهما لكان مردياً لما وضع له لكان المعنى الحقيقي غير مردياً لما وضع له لكان المعنى المجاز ولديلكم وذلك في استعمال واحد محال الجواب لا نسلم الملازمة فإنه لم يرد ما وضع له بالوضع الأول بل هو داخل في المراد حيث أراد المجموع وما وضع له أولاً وما لم يوضع له أولاً بوضع ثانٍ مجزى لهذا المعنى الثالث أغنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الأول وخرجا عن الإرادة بخصوصهما ودخلا في بحث مراد ثالث احتج الشافعي رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً وبقوله إن الله وملائكته يصلون على النبي متعلق بقوله أراد المجموع وفيه إشارة إلى أن التعيين المجازي أيضاً

المأهية بلا شرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والمستدل جمل الانفراد قيدا فيه وليس كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قيدتين بوصف الاستعمال لنفس المعنى وهذا يظهر أن استعمال اللفظ والمعنى حال الاجتماع مع الآخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فيصح ويكون حقيقة لعدم الفرق ويظهر ذلك بالتأمل في الفرق بين المعنى مطلقاً وبشرط الانفراد والاجتماع وفي الفرق بين كون الانفراد قيداً للاستعمال أو الاستعمال (قوله ولديلكم) بمعنى ما ذكر آنفاً من أن استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له أولاً (قوله بوضع ثانٍ) مجزى لهذا المعنى الثالث أغنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الأول وخرجا عن الإرادة بخصوصهما ودخلا في بحث مراد ثالث احتج الشافعي رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً وبقوله إن الله وملائكته يصلون على النبي متعلق بقوله أراد المجموع وفيه إشارة إلى أن التعيين المجازي أيضاً

(١٥ - مختصر المنتهى ثاني)

وضع على ما سبق من افتقار نوع العلاقة إلى السماع والحاصل أنه مردي لمعنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي الأول فهو معنى ثالث لهما والناظر للصحة لا يباذع عن جواز إرادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل أن يراد بوضع القدم في قوله لا أضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً والفائزون بالصحة يدعون ذلك في جميع صور النزاع فإنه إذا أريد المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل واحد كان شاملاً للمعنيين لكن تصحيح هذا المجاز وبيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال الجزء في الكل كاذب كما سمعت وما ذكره المحقق من خروج المعنيين عن الإرادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب إلا أنه مناف لما سبق في تحرير محل النزاع من أن الكلام فيما إذا كان كل من المعنيين

تكون (م) دفع لما قيل أن
القيل بلا يستوى ليس
محتمل لأن المراد من
النكرة اسم الجنس ويستوى
فعل هذا ولكن تصرفهم
بأن التعريف والتوكيد
هو خواص الاسم ينفي
كبر الجملة نكرة والمحققون
من العامة على أن المراد
بتكثير الجملة أن المفرد
الذي يسبك منها نكرة
ومحوم الفصل المتني ليس
من جهة تكثيره بل من
جهة أن ما تضمنه من
المصدر نكرة فعلى لا يستوى
وهو محروم ولا يثبت استواء
بعضها والضمير في كغيرها
للتسارعة في كغيره لمثل
لا يستوى وهو في معرض
الاستدلال وبيان صورة
الاستقراء بخلاف كغيرها
فإنه في معرض الدعوى
(قوله فلا يلزم من نفيه)
أن الأعم الذي هو المساواة
في الجملة (نفيه) أي نفي
الخاص الذي هو المساواة
من كل وجه لأن ما لا يكون
في الكلام اشعار به لا يكون
مقتضا للكلام (قوله فلا يشعر)
أن الرجل مطلقاً (هـ) أي
بالرجل بصفة العموم فلا يلزم
من نفيه نفيه وقد ثبت
بالرجل أي الجمع والاستقراء
والاستحالة أن مثل
الرجل عام (قوله للتكاذب)
بعضها (هـ) أي أنها

والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما غلمان الجواب أولاً أن معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً فيكون متواطئاً لا مشتركا وثانياً بأنه بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه أى يقدر في الآية الاولى فعل كأنه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كأنه قال ان الله يصلى وإنما جاز ذلك لان يسجد له من في السموات ومن في الارض وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
أى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون كرر اللفظ مراداً به كل مرة معنى لأن المقدر في
حكم المذكور وذلك جائز اتفاقاً وثامناً أنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول
أنه مجاز وإن كان خلاف الأصل بما ذكرنا من الدليل قال (مسئلة في المساواة مثل لا يستوى
يقضى العموم كغيرها أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه لنا نفي على نكرة كغيره قالوا المساواة
مطلقاً أعم من المساواة بوجه خاص والأعم لا يشتر بالاختصاص واجب بأن ذلك في الإثبات والإلزام
يتم نفي أبدأ قالوا لو عم لم يصدق إذ لا بد من مساواة ولو في نفي ماسواهما عنهما قلنا إنما ينفي
مساواة يصح اتفاقاً ما قالوا المساواة في الإثبات للعموم والإلزام يستقيم اخبار بمساواة لعدم اختصاص
ونقيض الكلّي الموجب جزئي سالب قلنا المساواة في إثبات للخصوص والإلزام يصدق أبدأ إذ ما من
شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلّي سالب والتحقيق أن العموم
من النفي أقول نفي المساواة نحو قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة
هم الفائزون هل يقتضي العموم أى يدل على عدم جمع وجود المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذمياً
المختار أنه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة من الأفعال فلا آكل عام في وجوده لا كل ولا انحراب
عام في وجوده الضرب وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه فن ثمة جوز قتل المسلم بالذمي لأن
نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النجاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب
التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم وجود قالوا أولاً
المساواة مطلقاً أى في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه
لأن الأعم لا اشعار له بالاختصاص بوجه من الوجود فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب أن ما ذكرتم من عدم
اشعار الأعم بالاختصاص إنما هو في طرف الإثبات لا في طرف النفي فإن نفي الأعم يستلزم نفي الاختصاص
ولولا ذلك لجاء مثله في كل نفي فلا يتم نفي أبدأ إذ يقال في لارجل الرجل أعم من الرجل بصفة العموم
فلا يشتر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانياً لو كان عاماً لما صدق لأنه لا بد من كل أمرين من مساواة
من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداها عنهما الجواب إذا قيل لا مساواة فإنما يراد به نفي مساواة
يصح اتفاقاً ما وإن كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يختصه العقل نحو الله خالق كل شيء أى خالق
كل شيء يخلق قالوا ثالثاً المساواة إذا وقعت في الإثبات فقليل يستوى هذا وذلك أفاد العموم والإلزام
يستقيم اخبار بمساواة بين شيئين لأن المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدم فإذا
لم يختص وكان عمومهما لكل شيئين معلوماً لم يكن كلاماً مفيداً فائدة جديدة وكان كقولنا النهل
فوقنا والارض تحسا وإذا ثبت ذلك فقولنا يستوى معناه أن كل وجه استواء ثابت وهو كلّي
موجب قولنا لا يستوى نقيضه للتكاذب بهما عروماً ونقيض الكلّي الموجب جزئي سالب فيكون

والأصل الثاني والمطلقان لا يتناقضان عقلا لكن مثله بعد في العرف تناقضاً ويجعل أحدهما رفعاً للآخر

وليس بشيء. لأنه على هذا التقدير أيضاً بل على تقدير دوام أحدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستقراء من وجه واحد من وجهين (قوله)
ويمكن المعارضة بوجه آخر) الأولى كانت معارضة في المقدمة القائلة بأن الإثبات أعنى يستوى يفيد العموم وهذه معارضة في نفس
المدعى وهو أن النفي أعنى لا يستوى يفيد العموم وإلا لما كان الإخبار به صحيحاً لعدم اختصاص نفي المساواة بما بين المذكورين
ما من شيئين إلا وبينهما عدم مساواة ولو في تعيينهما فلا يكون في الإخبار به فائدة يعتقد بها (قوله وبالجمله) يعنى إذا اعتبر عدم المساواة
في إثبات الاستواء على العموم وعدم الإفادة في إثبات الاستواء في الجملة وفي نفيه في الجملة حصل أربع شبه معارضة لمقتضى
على أن نفي الاستواء ليس للعموم بخلاف إثباته واثنان على العكس فالأوليان هما الثاني والثالث من أدلة الخصم مبنى الأول على أن
المساواة على العموم ليس بصديق ومبنى الثاني على أن إثبات المساواة على الإطلاق ليس بمفيد والآخران هما المعارضةتان ظاهراً
مبنى الأول على أن إثبات المساواة على العموم ليس بصديق ومبنى الثانية على أن نفي المساواة على الإطلاق ليس بمفيد ولما تعارضت
الشبه احتيج إلى التحقيق وهو أن إثبات المساواة ليس للعموم ولكنه مفيد (١١٥) القرينة الدالة على تفيد المساواة

بوجه مخصوص وليس لا يورث
بين كل شيئين ونفي المساواة
لعموم لكونه كونهما
لكه صادق القرينة الدالة
على التفيد بما يصح الإخبار
بقوله (جمله) أى إثباتها
وقوله (كاسم) إشارته
ما سبق من أن نفي المساواة على
العموم الحقيقي ليس بصديق
لثبوت المساواة بوجهها
وأقوله سب ما عداها (قوله)
المقتضى المشهور
عبارة القوم أن مقتضى
بالمقام المفعول لا عموم
له بل هو مقتضى كلام الأحمدي
حيث قال مقتضى هو
ما أخبر ضرورة مقتضى
التكلم لا عموم له بل مقتضى
المصنف لأن ما أخبر به
يكون عاماً على ما صرح به
حيث قال (أما إذا بين

معنى قولنا لا يستوى بهض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل بأن
يقال المساواة في الإثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة وإلا لم يصدق إثبات مساواة
لشيئين أبداً إذا ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعيينهما فيكون قولنا يستوى موجبا
جوتياً بمثابة بعض وجوه المساواة ثابت وتقيضه سالب كقوله لا يستوى بمثابة لا شيء
من وجوه المساواة ثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفي
المساواة للخصوص لما صح الإخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقرر وبالجمله فيعتبر عدم الصدق
وعدم الإفادة في طرفي الإثبات والنفي فينشأ أربع شبه معارضة والتحقيق فيه أن المساواة لادلالة
على العموم وإنما يفيد جملة القرينة ولو لاها لم يفد جملة كما ذكرنا والعموم إنما ينشأ من النفي الداخل
على الكثرة وإنما صدق نفيها لقرينة ولو لاها لما صدق كما مر قال [مسألة لمقتضى وهو ما احتمل
أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع أما إذا تعين أحدهما بدليل كالظهور ويثقل
بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمي الخطأ والتسيان لنا لو أضرنا الجميع لأضمر مع الاستغناء قالوا
أقرب مجاز اليهما باعتبار رفع المذنب اليهما عموم أحكامهما أوجب بأن باب غير الاضمار في المجاز
أكثر فكان أولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا
قياس في العرف قالوا ينعين الجميع لبطان التمهيد كان عين ولزوم الاجمال إن أبهم قلنا ويلزم من التعميم
زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال أقرب) أقول مقتضى بصيغة الفاعل مالا
يستقيم كلاماً إلا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة اسم المفعول فالمقتضى إذا كان ثمة تقديرات
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه ولا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فإن لم
يوجد دليل معين لأحدهما كان مجزئاً بينهما وأما مقتضى إذا تعين بدليل فهو كظهوره إذ لا فرق بين المفعول
والمقدر في فائدة المعنى فإن كان ظاهره عاماً فهو عام وإلا فلا فقد اختار أن له عموم ما وذلك أيضاً ما اختلف فيه

أحدهما بدليل كان كظهوره) أى في للعموم والخصوص لأنه لا فرق بين أن يتعين المقدر وبين أن يظهر والمقدر لفظ فيصح
عمومه وإن كان للعموم من عوارض الألفاظ خاصة ولذا قال صاحب التقييدات قولهم مقتضى لا عموم له فاسد لأن مقتضى العام
عام بل ينبغي أن يقال لا عموم لجهاز الاقتضاء عند قوات الحل على الأصل فالشارح المحقق جعل مقتضى على لفظ اسم الفاعل ليصح
تفسيره بما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام ويصح أنه لا عموم له في الجميع أى في جميع التقديرات يعنى أنه لا يقدر لاستقامة
جميع المحتملات وصرح بأن مقتضى على لفظ اسم المفعول بمنزلة المفعول إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص والشارح العلامة تقرر أنه
في عبارة المصنف على لفظ اسم المفعول فاعترض بأن مقتضى في مثل أعتق عبدك عنى بالف هو البيع وهو لا يحتمل تقديراته وأجاب
بأنه ليس هو البيع بل دخول العبد في ملكه وهو يحتمل البيع والهبة وأنت خير بأنه لا معنى لدخول العبد في ملكه محتمل أن
يقدر البيع والهبة لاستقامة الكلام بل المحتمل لذلك هو قوله أعتق عبدك عنى بالف يرمي إليه لا يستقيم الأمر باعتماد الصيغة
إلا بتقدير بيع أو هبة مطلقاً (قوله وذلك أيضاً) ما اختلف فيه فقول لا عموم له لأن للعموم من عوارض الألفاظ والمقتضى

بشأن وأجيب بمنع المتقدمين (قوله وغيرهما) كالذم والملامة في الدنيا والحسرة والندامة في العقب وقد يعترض بأن هذا ليس من عموم
التقديرات المحتملة بل من عموم المقدر لكونه اسم جنس مضافاً إلى حكم الخطأ والنسيان ويجب أن يطلق الحكم على هذا المعنى من
مختبرات الفقهاء فالشارع حيناً علق هذا الكلام لابد أن يريد أمراً واحداً عما يسمونه حكماً إذ لو أريد الجميع كان من عموم المقتضى
بالمعنى الذي منعتم وقد تكلمنا على هذا في شرح التقيح (قوله باعتبار الرفع المنسوب إليهما) أي إلى الخطأ والنسيان قد وقع في
نسخته بطريق الوصف ومعناه (١١٦) على ذكره سديد وفي عامة النسخ باعتبار رفع المنسوب إليهما بطريق

الإضافة فتحير الشارحون
في تقريره فقليل معناه إن
أقرب مجاز إليهما أي إلى
نفي حقيقةهما باعتبار رفع
ما نسب إليهما هو عموم
أحكامهما لأن إضمار
جميع الأحكام أقرب إلى
المقصود من نفي الحقيقة
لأنه يحصل وجودهما
كالعدم وهذا يدفع ما قبل
أن أريد بالأحكام اللوازم
فلا فرق بين نفي واحد ونفي
الكل في الدلالة على عدمها
وإن أريد غيرها فلا
تسلم أن رفعهما أقرب
وتوجيه الجواب أن مجاز
غير الإضمار أكثر فكما
كان الإضمار أقل كان
مخالفة الأصل أقل فكان
أولى فيتمارضان ويبقى
دليلاً وقيل المراد أن ظاهر
الكلام يدل على رفع الخطأ
والنسيان وهو غير مقصود
لحمل على رفع الأحكام
وإضمار جميعها ليكون
أقرب إلى حقيقة الكلام
والجواب أن مجاز الإضمار

وقد ذكر في مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولا يسترقيم بلا تقدير
لوقوعهما من الأمة وثمة تقديرات متعددة بحسب كل حكم ديني كالعقوبة والضمان وغيرهما وأخروى
كالجساب والعقاب وغيرهما لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة
فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه وأما انتفاء اللازم فلأن
الإضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها قالوا أولاً أقرب مجاز إلى الخطأ والنسيان
باعتبار رفع المنسوب إليهما المقتضى ارتفاع ذاتهما إنما هو عموم أحكامهما فإن نفي جميع
الأحكام يحملهما كالعدم فكأن الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق
على أنه إذا تعذرت الحقيقة وتعذر المجاز حمل على الأقرب وذلك مع إضمار الجميع الجواب أن باب
غير الإضمار في المجاز أكثر من باب الإضمار فوجب المصير إليه وعدم إضمار شيء من المقدرات
فيفق التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا الثاني للجميع ويبقى دليلنا المنبث للبعض سالماً
فيجب العمل به قوله باعتبار رفع إشارة إلى أن المجازات ربما تساوت نسبتها إلى المعنى الحقيقي
باعتبار ذاته فلا يكون بعضها أقرب ويصير بعضها أقرب في موضع مخصوص باعتبار أمر ما ينسب
إليه أو غيره وههنا صار المجاز أقرب باعتبار ما نسب إليهما وإن لم يكن أقرب باعتبار مفهوم الخطأ
والنسيان ويكفي في الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب النظر إلى ذاته قالوا ثانياً إذا قيل ليس
للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات المتبعة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك
ههنا الجواب أنه قياس في العرف فلا يصح إذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في ثلثه
قالوا ثالثاً ليس بعض المقدرات أولى بالإضمار من البعض فيجب تقدير الكل وإلا لقدر البعض إما معيناً
ويلزم التحكم أو مبهماً ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين إلى
الشارع والاجمال وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه لأنه واحد وأما التعميم ففيه زيادة
الإضمار على الواحد وفيه إضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الأصل فكان الاجمال أقرب
من التعميم لقلة مخالفة الأصل معه قال (مسئلة مثل لا آكل وإن أكلت عام في مفعولاته فيقبل
تخصيصه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصاً لنا أن لا آكل لنفي حقيقة الأكل بالنسبة
إلى كل ما كور وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاماً لعم في الزمان والمكان
وأجب بالتميزه وبالفرق بأن أكلت لا يعقل إلا بما كور بخلاف ما ذكر قالوا إن أكلت
ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بتخصيص لأنه غير قلنا المراد المقيد المطابق للدقائق لاستحالة وجود
الكل في الخارج وإلا لم يحث بالمقيد (أقول الفعل المتعدي إذا وقع في سياق النفي مثل لا آكل

أقل فيكون مرجوحاً وهذا الجواب يدفع أصل الإضمار مع أن الكلام في أن الأولى إضمار الجميع أو البعض وهو
فرع أصل الإضمار فالأولى أن يجاب أن إضمار الجميع وإن كان راجحاً بما ذكرتم فهو مرجوح من جهة كونه على خلاف الأصل
وقيل أقرب مجاز إلى رفعهما عموم رفع أحكامهما الآن عدم جميع حكمها أقرب إلى عدمها من عدم بعض أحكامها فتحمل على
المجاز الأقرب والجواب مأمور وقيل لقائل أن يعترض بأن أكثرية غير الإضمار كاعتراض دليل إضمار الجميع تعارض دليل إضمار
البعض مع أن ههنا قائلًا بإضمار الجميع وقائلًا بإضمار البعض ولا قائل بعدم الإضمار هذا وفيما ذكره المحقق غنى عن هذه الكلمات
إقحام الصفات المتبعة (احتراز عن مثل الوجود والحياة ونحو ذلك مما ليس له مزيد اختصاص بالسلطنة

(قوله أو ما في معناه) يعني النكرة الواقعة في الشرط المستعمل في موقع النفي التي للنسخ مثل إن أكلت فأنت طالق فإنه للنسخ من الأكل
إذ انتفاء الطلاق مطلوب وذلك بانتفاء الأكل فهو في معنى لا أكل البتة وهذا معنى قوله ينتفي الطلاق بأن لا يأكل وقوله واقتصر عليه عطفه
على قوله وقع وقوله فيقبل تخصيصه تنبيه على ثمره الخلاف ومرجع النزاع إذ لا نزاع في أنه يحتمل بكل ما كول على ما هو قضية العموم
إلا أنه عندنا عام لفظي يقبل التخصيص كسائر العمومات وعند أبي حنيفة رحمه الله عام عقلي لا يدخل فيه الإرادة ولا يتجزأ بحسبها (قوله)
أما ولا فبالإلزام أي منع انتفاء اللازم وكان الأسبب تأخير هذا عن منع الملازمة فإن قيل المصدر أيضاً جزء مفهوم الفعل فيلزم أن
يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يتدفع ما يقال إن الزمان أيضاً جزء مفهوم
الفعل على أن الكلام في الزمان الذي هو في موقع المفعول فيه وهو الذي يتصور فيه العموم بأن يراد لا أكل في وقت ما وأما الذي هو جزء
الفعل فهو نفس الماضي أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم إلا إذا (١١٧) اعتبر غير ما هو جزء للفعل بأن

يوجد أجزاء من الماضي
أو ما في معناه مثل إن أكلت فأنت طالق إذ ينتفي الطلاق بأن لا يأكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول
فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به ما كولا خاصاً قبل منه وقال أبو حنيفة
رحمه الله أنه لا يقبل تخصيصاً فلو خصه بما كول لم يقبل منه لنا أن لا أكل لنفي حقيقة الأكل
وإنما يتحقق نفيه بالنسبة إلى كل ما كول ولذلك يحتمل بأبهاً أكل اتفاقاً وذلك هو معنى العموم
فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به قالوا أو لا لو كان عاماً في مفعولاته كان عاماً في سائر المتعلقات
كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقاً الجواب أما أولاً فبالإلزام لأن
نفي حقيقة الأكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان وأما ثانياً فبمنع الملازمة لأن أكلت لا يعقل
معناه إلا متعلقاً بما كول ولذلك قبل المتعدي مالا يعقل إلا بمتعلقه وظرف الزمان والمكان ليسا
كذلك لجواز أن لا يخطر بالبال أصلاً وإن كان لا يهتك عنهما في الواقع فإذا المفعول به كالمذكور
وهو كقولك لا أكلت شيئاً ولا نزاع في أنه لو ذكر لكان عاماً وقالاً للتخصيص وحاصل الجواب أن
المفعول به مقدور لو جوب تعقله فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر في ما يراد به بعض دون بعض وغيره
كالحدوف لا يلحظ عند الذكر وإنما يازم من نفي الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مجرى إرادته ويعلم ما ذكرنا
أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدور لأنه ضروري للفعل المتعدي دون غيره
والاثان آتيان في فصيح الكلام إنما الكلام في الظهور وبهذا ظهر أن دليل المصنف ليس في محل النزاع
وأن التزامه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا ثانياً لا أكل وإن أكلت يدلان على أكل مطلق فلا
يصح تفسيره بمخصص لتنافيها إذ لا شيء من المطلق بمشخص وبالعكس فإن الإطلاق عدم القيد
والتشخص وجود قيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب أنا لا نسلم أن لا أكل مطلق بل مقيد مطابق
للبطوق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فإن كل ما في الخارج مشخص ولا يوجد الكلي المبهم إلا في ذهن
ولو كان لا أكل للطلاق لا القيد المطالب لم يحتمل بالمقيد وهو خلاف الإجماع وقد تنبّهت لتحقيق مثله
مرة فلا تعبه واعلم أن أبا حنيفة رحمه الله يجعل لا أكل أكلأ بما يقبل تخصيصه واستبعده

نفس ما عملت من خير محضاً وهو أكثر من أن يحصى (قوله إنما الكلام في الظهور) أي في أن الظاهر عند الإطلاق هو الحذف أو
التقدير فاستدلال المصنف أنه لنفي الحقيقة يقتضي العموم بمعنى النفي عن كل مفعول لا يكون وارداً على محل النزاع لاتفاق الفريقين
على ذلك بل يجب أن يقيم الدليل على أن الظاهر هو التقدير ليسكون في حكم الملفوظ فيقبل التخصيص ولم يقع الاتفاق على أن
الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدور حتى لا يكون بمنزلة عام ملفوظ قابل للتخصيص كان منع انتفاء اللازم
والقول أهمها أيضاً من قبيل العام القابل للتخصيص خلاف ما وقع عليه الاتفاق (قوله لتنافيها) شرح لقوله لأنه غيره لأن مجرد التمايز
لا ينافي صحة التفسير وأنت خير بأن لا تنافي بين المقيد والمطلق كيف وبينها عموم وخصوص وكأنه فهم من المطلق المأخوذ بشرط
الإطلاق وهو المبهم الذي لا يتصور تحققه في الأعيان فهذا أجاب بمنع كون الأكل للإطلاق بل للقيد المطابق على ما سبق في باب
الامر من أنه إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا الماهية نفسها إذا جعلناه للبطاق
بالمعنى الأعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شيء لم تأت المنافاة وإلى ما ذكر في بحث الامر أشار المحقق بقوله تنبّهت لتقرير مثله

(قوله لا يعم أقسامه وسماه) جعل المختلفات بالذات كالتفصيل والفرض أقساماً وبالحديث كالماء بعد الحجرة وبعد البياض جهات
ولما أن التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الأقسام ثم المذكور في الشروح وهو ظاهر عبارة المتن أن هذا
المبحث هو أن الفعل المثبت لا يعمل وقوله على جميع أقسامه وجهاته كالأشياء الثلاثة المذكورة وإن قوله وأما تكرار الفعل وأما
مفعول أمته جواب سؤال مقدر وهو أن تكرار الفعل في الأزمان وثبوت حكمه عليه السلام ولا مته من قبل عموم الفعل المثبت
والحقيق جعل الجميع صور عدم عموم الفعل (قوله إلا أن يعمل المشترك عاماً) شرح لقوله لا على رأى (قوله ليس بما ذكرناه)
أى من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم في الأزمان وإنما يفهم للعموم من قول الراوى وهو لفظ كان الداخلة على الفعل المضارع
إذ لو قيل كان قد جمع أو يجمع بدون كان لم يفهم التكرار هذا والتحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على معنى
ذلك المعنى (قوله وثالثها عمومها للأمة) (١١٨) ظاهره أن هذا أيضاً من قبيل الكلام في الفعل المثبت أعني الفعل

المصطلح مثل صلى ويؤكده
ما قل في آخر البحث فقد
ثبت أن الفعل المثبت
لا عموم له وجه من الوجوه
وليس كذلك المراد
الفعل المقابل للقول وكان
ينبغي من الشارح أن يبينه
على هذا المعنى فإنه الذي
تنبه لكون المراد بالفعل
المثبت في صدر المسئلة هو
الفعل الاصطلاحي
والجمهور زعموا أن المراد
فعل النبي صلى الله عليه
وسلم المقابل لقوله وفسروا
المثبت بالواقع ولم يجعلوه
مقابل المتن في المسئلة
السابقة وكلام الآمدى
في صدر المسئلة مبهم إلا أنه
قال في هذا المقام وعلى
هذا أيضاً يجب أن يعلم أن
ما فعل النبي عليه السلام
واجباً كان عليه أو جائزاً

الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهومه لا كالتفصيل لا يختلفان إلا بالتأكيده وعدمه والتأكيده تقربة مدلول
الأول من غير زيادة وربما يفرق بأن أكلا فيه تكبير صريح وقد يقصد بعدم التعمين لما هو معين
مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلاً وهو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض له في تغييره فإذا فسر بذلك
وخص بأكل العنب كان تعييناً لأحد محتمليه قبل بخلاف لا آكل فإنه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير
له بما لا يحتمله واستدق الإمام غير الدين هذا النظر (قال الفعل المثبت لا يكون عاماً في أقسامه مثل صلى
داخلة الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبة الشفق فلا يعم الشفقتين إلا على رأى
وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما وأما تكرار الفعل فستفاد من قول الراوى كان يجمع
كقولهم كان حاتم بكرم الضيف وأما دخول أمته فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رأيتموني أصلى
وخذوا عني مناسككم أو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو إطلاق أو عموم أو بقوله لقد كان لكم أو
بالقياس قالوا قد علم نحو سبها فسيجد وأما أنا فأفيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة أقول
الفعل المثبت لا عموم له وله صور أحداها أنه لا يعم أقسامه وجهاته فإذا قال الراوى أنه صلى داخل
الكعبة لم يعم صلاة الفرض والنفل فلا تعيين إلا بدليل وإذا قال صلى بعد غيبة الشفق فلا يعم
الصلاة بعد الشفقتين أعني الأحمر والأبيض إلا أن يعمل المشترك عاماً في مفهومه وإذا قال كان يجمع
بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جميعها بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت
الثانية ثانيها عمره في الزمان ولا يدل عليه وربما توفى ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار
كما إذا قل كان حاتم بكرم الضيف وهو ليس بما ذكرناه في شيء لأنه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من
قول الراوى وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثها عمومها للأمة ولا يدل عليه أيضاً إلا بدليل
خارجي أما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني أصلى وخذوا عني مناسككم وأما دليل
هو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو إطلاق أو عموم فينبه في العموم وعدمه كما تقدم
وأما دليل في الأفعال عموماً نحو لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وإما دليل هو قياس للأمة عليه
بجامع يعم عليه وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من

له لا عموم له بالإضافة إلى غيره بل هو خاص في حقه إلا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الوجه
الفعل كالأصل وقال صلوا كما رأيتموني أصلى ولاقتصار الآمدى على الدليل الخارجى وشموله للقياس ومثل قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله أسوة حسنة جعل المحقق قوله من قول أو قرينة أو بقوله أو بالقياس أربعتها تفسيراً للدليل الخارجى ونبه على بيان
ذلك بقوله وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فعلاً لما زعم الشارحون من أن قوله أو بقوله أو بالقياس عطف على قوله بدليل خارجى
لأنه لما فسر بقوله من قول أو قرينة حصل الغاير بين المعطوف والمعطوف عليه (قوله كما تقدم) أى في مباحث الستة من أن الفعل
الواقع بياناً حكمه حكم المبين وهذا أيضاً دليل على أن الكلام في فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا في الفعل المصطلح وكذا قوله (دليل
للافعال عموماً) أى من غير اختصاص بذلك الفعل وقد يتكلف في جمع جميع ذلك إلى العمل الاصطلاحي بأن تقدر حكاية فعل النبي
عليه السلام بلفظ ويعتبر انضمام الدليل الخارجى إليه كما يقال قطع بين السارق بعد اجمال آفة السقة وهذا معناه بعد عدم

لصوم رجم الزاني (قوله في جميع الخلق) متعلق بقوله عيم (قوله فإنه يوم الفرر) بيان كون ظاهر اللفظ للعموم وقوله فيحمل جواباً عليه الشرط أعني إذا حكى فإن قيل لا خفاء في أن حكمه إنما وقع في صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا أما في الفرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز أن يصدر عنه النبي عن كل بيع غرر وأما في القضاء بالشفعة (١١٩) للجار فيحمل على أنه قضى بطريق

يفهم منه العموم (قوله باللغة) أي بما يتعلق بمعرفة المعاني الوضعية (وبالمعنى) أي بما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية (قوله وإن كان منقحاً) أي ظاهراً محتجاً في الذهن (قوله في علمه وعدالة) لا خفاء في أن احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطأ في الاجتهاد أو بعموم الصيغة بناء على الخطأ في معرفة مدلولات الالفاظ إنما يخالف ظاهر العلم لا العدالة نعم لو قيل يحتمل أنه توم العموم فيما ليس بعام أو علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذا بوجه أن هذا يناقض ظاهر علمه وعدالته (قوله لأنه من ضرورته) أي الاحتمال من ضرورات الظهور وإلا لكان نصاً لظاهره ولو كان الاحتمال قادحاً في الظواهر وموجباً لتركها لزم ترك كل ظاهر (قوله فعمومه) أي عموم الحكم لجميع صور وجود العلة (قوله إذا لا قائل به) يشير إلى أن انتفاء اللازم ثابت باجماع أهل الفقه إجماعاً سكوتياً فتمنع على ما في شرح العلامة مكابرة

الوجود قالوا قد عيم نحو سها فسجد وفعلت أنا ورسول الله فاعتسلنا وأما ما فافيض الماء وغيره مما حكى من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد الجواب أن التعميم إنما كان بأحد ما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع قال (مسئلة نحو قول الصحابي نهي عليه الصلاة والسلام عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار يوم الفرر والجار لنا عدل عارف بالظاهر الصديق فوجب الاتباع قالوا يحتمل أنه كان خاصاً أو سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج بالدعوى قلنا خلاف الظاهر) أقول إذا حكى الصحابي حلالاً بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهي عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار فإنه يوم الفرر والجار بصيغته وهو حكمية حلال فيحمل على العموم خلافاً للذين لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر أنه لا يمتثل للعموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً قلوا يحتمل أنه نهي عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أما للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا الحكي الجواب هذا الاحتمال وإن كان منقحاً فليس بقادح لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورته فيؤدي إلى ترك كل ظاهر قال [مسئلة إذا علق حكماً على علة عم بالقياس شرعاً لا بالصيغة وقال قاضي لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه مسكراً لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانماً لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به القاضي يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الآخر حرمت الخمر لا سكارها مثل حرمت المسكر لا سكاره وأوجب بالمنع) أقول إذا علق الشارع حكماً على علة هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة وإن عم فعمومه له بالشرع قياساً أو بالعلم صيغة الظاهر عمومته وأنه بالشرع قياساً وقال القاضي أبو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام في قتل أحد زملوهم بكمومهم ودمائهم فإمهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً فإنه يعم كل شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكراً فإنه يعم كل مسكر لنا أما عمومته شرعاً بالقياس فلا أنه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلمية فوجب اتباعها وإثبات الحكم حيث ثبت وهو المراد وأما عدم عمومته صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانماً لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده لأنه بمثابة أعتقت كل أسود واللازم باطل إذا لا قائل به احتج القاضي بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية المحل حتى تكون العلة شهادة قتل أحد أو اسكار الخمر فلا يعم الجواب أن هذا مجوّه احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج الآخر وهو القائل إنه يعم صيغة بأنه لا يخرق بين قولنا حرمت الخمر لا سكاره وقولنا حرمت المسكر لا سكاره عرفاً والمفهوم منهما أحدهما الثاني يعم كل مسكر فيجب أن يعم الأول أيضاً الجواب منع عدم الفرق لأن الأول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وإن أراد أن لا فرق في الحكم لم ينفعه لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال [مسئلة الخلاف في أن المفهوم له عموم لا يتحقق لأن مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه ومن نفي العموم كالفرز إلى أراد أن العموم لم يثبت في المنطوق به

(قوله لا فرق بين قولنا) اختار النسخة المشهورة وهي حرمت المسكر لا سكاره مثل حرمت الخمر لا سكاره إلا أنه أشار إلى أن المقصود من كون هذا مثل ذلك عدم التفرقة بينهما وإلا فالانساب أن يقال حرمت الخمر لا سكاره مثل حرمت المسكر لا سكاره لكن لا يخفى أن أجمود النسخ حرمت الخمر لا سكاره مثل حرمت المسكر ثم النسخة التي توافق المنتهى وهي حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لا سكاره

(قوله والحاصل أنه نزاع لفظي) أي عائد إلى تفسير لفظ العام فمن فسره بما يستغرق في محل النطق لم يحمل المفهوم عام ضرورة أنه ليس في محل النطق على ما سيجيء من أن المفهوم مادل لا في محل النطق ومن فسره بما يستغرق في الجملة أي سواء كان في محل النطق أو لا في محل النطق جعل المفهوم عاماً ضروره أن الحكم يثبت في جميع ماسوى المنطوق من الصور (قوله واعلم) يريد أن ليس محل النزاع عائداً إلى تفسير لفظ العام بل إلى أن العموم ملحوظ للشكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل أن يراد بها البعض أو ليس بالمحوظ بل لازم عقل يثبت تبعاً لمزومه لا يتجزأ في الإرادة فلا يحتمل إرادة البعض كما سبق في لا آكل إنه لما قدر له مفعول عام يحتمل أن يقصده البعض أو هو لنفي حقيقة إلا كل والمفعول محذوف لا يلحظ عند هذا كرفلا يتجزأ في الإرادة فظاهر كلام المستصفي أن النزاع عائد إلى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر لأن العموم تشابه دلالة بالإضافة إلى مسميات ويتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فإذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلومة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله فلا تقل لها أف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للالفاظ لا للمعاني وللأفعال (١٣٠) (قوله كلام المصنف) إن لم تكن المسئلة على التقدير الذي أورده مذكورة في أصول

والخفية ولا مشهورة بين الأئمة ذكر المحقق أن كلام المصنف هو أن الخفية يقولون ذلك وظاهر تقرير المتن والشرح أن عندم الأول عام خص عنه الذي المنصوص الوارد في قتل النفس بالنفس واختص الحكم بالحربي فيلزم أن يكون الثاني أيضاً عاماً فلا يخص عنه شيء إلا بدليل وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذي فاختص الحكم بالحربي أي لا يقتل ذو عهد بكافر حربي وفي تقرير الآدمي أن الأول أعني المعطوف عليه ليس على

ولا يختلفون فيه أيضاً) أقول الدين قالوا بالمفهوم اختلوا في أن له عموماً لا فقال الأكثر له عموم ونفاه الغزالي وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومى الموافقة والخالفه يثبت بها الحكم في جميع ماسوى المنطوق به من الصور أو لا فالحق الإثبات وهو مراد الأكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وإن فرض أن ثبوت الحكم فيها بالمنطوق أو لا فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث مهنا يمكن فرضه محلاً للنزاع والحاصل أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير العام أنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة واعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه أو لا بل حصل بالاتزام تبعاً لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناول لفظاً وقد سبق الإشارة إلى مثله في مسألة آكل قال (مسئلة قالت الخفية مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضى العموم إلا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شيء لا يمنع قتله مطلقاً وهو باطل فيجب الأول للقرينة قالوا لو كان كذلك لكان بكافر الأول للحربي فقط فيفسد المعنى وكان وبغواتين الرجعية والبأن لأنه ضمير المطلقات قلنا خص الثاني بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيداً يوم الجمعة وعمرأى أي يوم الجمعة وأوجب بالزامة وبالفرق بأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع) أقول كلام المصنف أن الخفية قالوا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضى العموم ولا يختص بالحربي اختصاص كافر الأول به لأنه هو الذي لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه أن لا يقتل الذي بالذي والحربي إلا بدليل منفصل يخصه بالحربي وهو الصحيح عند المصنف لنا أنه إما أن لا يقدر شيء أو يقدر فان لم يقدر شيء امتنع قتل ذي العهد مطلقاً حتى بالمسلم وإنه باطل إنفاً قار إن قدر وجب تقدير الذي

عمومه وإذا لزم عموم الثاني أعني المعطوف فيفيد المعنى وذكر في المحصول وغيره أن عطف ما فيه العام على ما فيه سبق المخصص كما لو قيل لا يقتل الذي بكافر ولا المسلم بكافر هل يقتضى تخصيص العام عندنا لا وعندهم نعم فزعم كثير من الشارحين أن هذه تلك إلا أن العبارة قاصرة وخلافية أخرى وهي أن عطف المخصص على العام هل يقتضى تخصيص العام كقوله وبغواتين أحق بردهن لما اختص بالرباعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه أي قوله والمطلقات يتربصن بها فزعم بعضهم أن هذه تلك وليس كذلك بل هذه المسئلة رأسها ذكرها الآدمي حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف فعندنا لا وعند الخفية نعم ثم قال ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذي لقوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مسلم بكافر وهو عام للحربي والذي فقالوا لو كان عاماً للذي لكان المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده أيضاً كذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك لأن الكافر الذي لا يقتل المعاهد به إنما هو الحربي دون الذي وحاصل الكلام أنهم يدعون أن في مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف إلا أن تقرير الآدمي ناظر إلى الاستدلال بنفي اللازم على نفي المزموم وتقرير الشارح بقبول المزموم على ثبوت اللازم

(قوله دون غيره) أى لا يقدر غير الكافر أو ضيمه لعدم القرينة على اللفظ أصلاً وإذا قدر الكافر أو ضيمه حتى صار التقدير ولا ذو عهد بكافر أو به أى بكافر كان عاماً بحسب الصيغة لوقوع التكرار وما فى معناها فى سياق النفي وإن لحقه خصوص بحسب الحكم نظراً إلى الدليل الدال على اختصاص الحكم بالحربى للاتفاق على قتله بالذمى واعتراض بأنه يجوز أن لا يقدر شئ ويثبت قتل المعاهد بعمومات القصاص أو يقدر مادام فى عهده بقرينة ترتيب الحكم على الوصف وأجيب عن الأول بأن المراد أنه لو لم يقدر شئ وحل على نفي الحقيقة امتنع القتل نظراً إلى ظاهر الحديث واثبات القتل بالعمومات رجوع إلى التقدير وعن الثانى بأن مادام فى عهده هو معنى فى عهده فلا تقدير (قوله لو كان كذلك) أى لو كان لا يقتل ذو عهدى تقدير لا يقل ذو عهد بكافر على العموم لكان بكافر الأول للحربى دون الذمى لأن المسلم يقتل به عندهم فيفسد المعنى فوجب لدفع هذا الفساد أن لا يقدر فى الثانى بكافر على العموم بل يقدر بالحربى خاصة فإن قيل بكافر الأول للحربى فقط البتة سواء قدر بكافر الثانى على العموم أو لم يقدر فلا معنى لللازمة قلنا يحتل أن يكون فقط قيداً للأول دون الحربى أى لكان بكافر الأول فقط للحربى دون بكافر الثانى والجواب أن اللفظ الثانى فى الحديث والآية عام يعنى أن لفظ بكافر المقدر فى الحديث عام يخص بالحربى بالدلائل الدالة على وجوب قتل (١٣١) المعاهد بالمسلم والذمى وضيم بعوائهن

في الآية عام للرجعية
والبائن خاص بالرجعية
بالإجماع والحاصل أن
ما في المعطوف أيضا عام
إلا أنه لم يبق على عمومته
حتى يلزم الفساد فضمير فيه
لفظ بعواتن وضمير هو
لفظ المطلقات وضمير به
لقوله والمطلقات يترتب
الآية وضمير هليين
للمطلقات البوائن والرجعيات
وضمير فيها للحديث
والآية وهذا التقرير من
خواص الشرح وتقرير
الشروح أنه لو كان اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه
في العموم والخصوص واجبا

سبق ذكره وهو الكافر نفسه أو ضميره لقيام القرينة وهو سابقة دون غيره اذ لا قرينة أصلا وإذا قدر كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا أو لا لو كان كذلك أى بكافر عاما لكان بكافر الاول للحري لأنه هو الذى لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربى ويقتل بالذمى ولا ذو عهد فى عهده بكافر لا بحربى ولا بذى وفساده ظاهر لان ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمى فوجب تخصيص الثانى وحل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وأيضا فيلزم أن يكون بعوائثن فى قوله تعالى وبعوائثن أحق بردهن الضمير فيه للرجعية والباثن جميعا لانه ضمير المطلقات فى قوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهو عام للباثن والرجعية ولذلك أوجب به العدة عليهن واللازم باطل لأن البائن ليس بهما أحق بردها اجماعا الجواب أن الثانى فيهما عام وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم فى كافر الثانى أن يراد به الاعم من الذمى والحربى ايفيد المعنى وإنما يكون كذلك لوبقى على عمومه ولا فى وبعوائثن أن يرجع إلى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيها وإنما يكون كذلك لوبقى على عمومه قالوا ثانيا او كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيداً يوم الجمعة وعمرأ معناه وضربت همرا يوم الجمعة اذ الغرض أن تخصيص الاول بقيد موجب لتخصيص الثانى به وانه غير لازم اتفاقا الجواب أنه لما تزم ظهوره فيه وان كان يحتمل غيره وأيضاً الفرق بأنه انما قدرتم بكافر للضرورة فانه لو لم يقدر لامتنع قتل ذى العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمرو مطلقا سواء كان فى يوم الجمعة أو فى غيره لا مانع عنه قال (مسألة مثل يأبى المزل، لئن أشركت ليس بهام للأمة إلا بدليل من قياس أو غيره وقال أبو حنيفة وأحد رحهما الله عام إلا بدليل انا القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره انه

(١٦ - مختصر المنتهى ثانی) وكان حکم ذلك اللفظ فی الجملتين من حیث العموم والخصوص واحدا للزم أن یکون بکافر الاول للحرب فقط لکون الثاني كذلك اتفاقا فیصیر المعنی أن المسلم لا یقتل بالحرب فقط وهو فاسد لأنه لا یقتل بالکافر حربيا کان أو ذميا ولزم أن یکون ضمیر بعونهن للرجعية والبائن لکونه عائدا إلى المطلقات وهی تم الرجعية والبائن وفساده ظاهر إذ لا رد للبائن وقد ینقال فی بیان فساد الاول انه لو قید بکافر الاول بالحرب لزم أن یکون الحديث دلیلا علی وجوب قتل المسلم بالذمی لأنه یدل علی تقييد عدم وجوب القصاص بکون الکافر حربيا فعند انتفاء المقید ینتفی الحكم فیلزم وجوب القصاص ولا قائل بکون الحديث دلیلا علی وجوب قتل المسلم بالذمی و تقرير الجواب أن خصوص المعطوف إنما یوجب خصوص المعطوف علیه لو کان خصوصه من نفس الصیفة لامن دلیل خارجي وهو بمنوع فان المعطوف الذی هو الثاني خص بالدلیل وعموم المعطوف علیه إنما یوجب عموم المعطوف لولم یعارضه دلیل مخصص وهو بمنوع فان الثاني وهو المعطوف قد خص بالاجماع وقد تقرر بأن الموجب للعموم فی المذكور والمقدر متحقق والخصوص موجود فی الثاني دون الاول ولا ینفخی ضعف هذه الکلمات (قوله ارکان ذلك) أى لو کان تقييد المعطوف علیه موجبا لتقييد المعطوف حقا (قوله ظهوره فيه) أى ظهور قولك ضربت زیدا یوم الجمعة وعمرافیه أى فی أن معناه وضربت عمرا یوم الجمعة (قوله وأیضا الفرق) بأن فی الحديث مالعا من عدم التقدير ولا مانع فی المثال

(قوله ثانياً أن مثله الدليل على المتقدمين الاستقراء واجماع الأمة (قوله إخراج غير المذكور) توضيح المقصود بما وقع في المتن
في لفظ الخروج ثم فسر الإخراج بالنص على أن المراد هو المذكور لا غير إذ لا دخول ههنا حتى تتحقق حقيقة الإخراج (قوله ولا
قال به) عليه على أن القول بكونه تخصيصاً خلاف ما عليه الاتفاق لا مجرد كونه خلاف الأصل حتى يتوجه النقض بسائر الصور بأن
يقال لو كان الجمع المعروف عاماً لكان إخراج البعض عنه تخصيصاً وهو خلاف الأصل إذ الأصل عدم التخصيص فيجيب بأن ذلك فيما
يشك في عمومته (قوله وقد يقال) اعتراض على الدليل الأول بأن عدم تناول اللفظ لا ينافي العموم لجواز أن يتناوله عرفاً يعني أن خطاب
المفرد يتناول الغير عرفاً فيما إذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعاً وأشياء له على الثاني يمنع أن إخراج غير المذكور ليس بتخصيص وإنما
قائلون بأنه عام عرفاً وإن الإخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام عرفاً كما في قوله تعالى حرمت عليكم
أهباكم فإنه عام عرفاً حرمة جميع (١٢٢) الاستنتاجات وقد خص عنه النظر وأمثاله (قوله من له منصب الاقتداء)

وأيضاً يجب أن يكون خروج غيره تخصيصاً قالوا إذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو
ونحوه فهم لغة أنه أمر لاتباعه معه ولذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع أو فهم
لأن المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا إذا طلق بدل عليه قلنا ذكر النبي صلى الله
عليه وسلم أولاً للتعريف ثم خطوط الجميع قالوا فلما قضي زيد ولو كان خاصاً لم يتعد قلنا نقطع بأن
الإلحاق للقياس قالوا فتل خالصة لك وناقلة لك لا يفيد قلنا يفيد قطع الإلحاق (أقول الخطاب
الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى يا أيها المزمل يا أيها المدثر لنن أشركت ليس بعام
للأمة فإن عمق دليل خارجي من قياس لم عليه أو نصراً واجماع يوجب التشريك إما مطلقاً أو في ذلك
الحكم خاصة وقال أبو خنيفة وأحد رحمهما الله هو عام للأمة ظاهراً فيحمل عليه إلا بدليل خارجي
يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لانا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة
ولنا أيضاً لو كان يتناول الأمة لكان إخراج غير المذكور والنص على أن المراد هو المذكور دون غيره
تخصيصاً للعموم ولا قائل به وقد يقال على الأول أنه يتناوله في مثله عرفاً وعلى الثاني لا يسلم بطلان
اللازم فإن التخصيص يقع في العام عرفاً كحرمت عليكم أهباكم قالوا أو لانا من له منصب الاقتداء به
بمعنى أنه يقتدى به طائفة كالأمير لجنده واتباعه إذا قيل له اركب لمناجزة العدو وأذهب لفتح البلدة
الفلانية أو نحوهما فهم منه أن الأمر له ولا تبايعه معه ولذلك يقال أنه كسر العدو وفتح المدينة والمراد
هو مع اتباعه لأنهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده والجواب أن فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وإن سلم
فإنما يفهم بدليل وهو أن المقصود هو المناجزة أو الفتح موقوف على مشاركة أتباعه بخلاف هذه
الصورة فإن قيام الرسول صلى الله عليه وسلم ونحوه بما لا يتوقف على مشاركة الأمة له قالوا ثانياً قال تعالى
يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لمدتهن فأفرد به الخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم فدل أن
مثله عام خطاباً له وللأمة الجواب أن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء أولاً فيما ذكرتم
من المثال للتعريف والخطاب بالأمر للجميع لأن النداء للجميع ولا يمنع أن يقال يا فلان أفل
أنت وأتباعك كذا إنما النزاع فيما يقال أفل أنت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا ثالثاً قال تعالى

فسيه باقتداء طائفة به لثلاث
قوله أن المراد اقتداء عامة
الأمم وفي أمر الدين
على ما هو المتبادر إلى الفهم
(قوله والجواب) يعني
لا يسلم أن كون الأمر له
ولا تبايعه يفهم من الخطاب
لأنه بالاستقلال ولا بمعونة
الدليل ولو سلم فإنما يفهم
منه بمعونة الدليل لتوقف
الأمور به على معاونته لاتباع
فما ذكرتم من المثال
بخلاف ما أمر به النبي عليه
الصلاة والسلام من
الإحكام الشرعية فإن
قبل قد ذكر في صدر البحث
أن الخطاب الخاص بالرسول
يعني بحسب ظاهر اللفظ
ليس بعام للأمة يعني بحسب
تناول الحكم إلا بدليل
ومعنا قد جعل مثل
ما ذكرنا من المثال بما عمومه

بدليل ونفي ذلك من خطاب الرسول قلنا ذلك دليل شرعي على ثبوت الحكم في حقهم لا من لفظ ذلك الخطاب وهذا
دليل على تناوله الخطاب لغير المذكور وفهمه منه وبهذا يظهر فساد ما ذكر في بعض الشروح من أن في المنع الثاني تسليم المدعى إلا
أن يقول الخصم بعموم خطاب الفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقاً وأما اعتراضه على الأول بأنه ممنوع ما هو معلوم بالضرورة العرفية فليس
بجوابه وأما تقرير الجواب على ما ذكره الآمدى ورتبه الجمهور وهو أن لا يسلم الفهم لغة وبهذا يصح أنه أمر الله تعالى ولم يأمر أتباعه نعم
فإنه أنه يفهم عند أمر المقتدى بمثل الركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الأمر على اتباع الأصحاب الزاماً لا مطابقة أو تضمناً
ولا يلزم ذلك في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام فلا يخفى أنه لا يطابق المتن (قوله ولا يمنع أن يقال يا فلان أفل أنت وأتباعك كذا)
فإن قيل هذا ليس نظير ما نحن فيه وإنما نظيره أن يقال يا فلان أفل أنت فيكون النداء للمقتدى خاصة والأمر له ولا تبايعه عامة
فحينئذ قلنا لا ينافي مع الفهم ما أن فيه تفضلاً كفى مثلاً ما أمّا الله الآلة شاهداً على الصحة .

(قوله وهو) أى اختصاص الخطاب به مستفاد من نفس الخطاب حيث زعمتم أنه لا يعم الأمة وحقيقة الجواب ان الاختصاص الذى يدل عليه لفظ لك معناه ان الحكم يكون له ولا يكون لغيره والذى يستفاد من نفس الخطاب معناه أنه يدل على ثبوت الحكم له لا يدل على ثبوته لغيره وهذا أعم من الدلالة على عدم ثبوته لغيره فنشأ اللفظ عدم التفرقة (١٢٣) بين الدلالة على عدم الحكم وعدم

الدلالة على الحكم فقوله
(بل هو) أى الخطاب
(محتمل لها) أى العموم
وعدمه وهذا إشارة إلى مثل
خاصة لك ونافذة لك وغيره
فأنته يعود إليه وضمير به
إلى الرسول وضمير عليه
إلى الخطاب (قوله بصيغته
تنصيص على محل النزاع
إذ لا نزاع فى جواز تناوله
الأمة بحسب الدليل ثم
أشار إلى رفع النزاع باحتيال
أهم يريدون تناول
بحسب الدليل دون الصيغة
لأنه نزاع فيما علم ثبوته من
اللفظ قطعاً (قوله وأنه يلزم
عطف على ما تقدم لأن
ذلك ليس بما تقدم وإن كان
ظاهر لفظ المتن يقتضيه
حتى يلزم أن لا تكون له
فائدة أصلية من التأسيس
إذ التأسيس كيد خلاف الأصل
وقد يقال فائدة دفع التوهم
وقطع الاحتمال لأن عموم
خطاب الواحد للأمة
ظاهر لا قطعى ومختلف فيه
لا متفق عليه (قوله وإنما
يدل لودلت) هنذا على
طريق الفرض والمسألة
والا فعموم كل حكم فكل
مكلف لا يقتضى تناول كل
خطاب بصيغته للكل

قلنا قضى زيد منها وطراً زوجنا كها لكىلا يكون على المؤمنين حرج أخبر أنه إنما أباحه له ليكون
شاملاً للأمة ولو كان خطابه خاصاً به ولا يتعدى حكمه إلى الأمة لما حصل الفرض الجواب منع
الملازمة لجواز أن يتعدى حكمه إليهم بالقياس والامر كذلك فانا نقطع بأن اللاحق للقياس وإباحة
زينب له خاصة ولا يدل على الإباحة للغير قالوا رابعاً لو كان خطابه لا يعم الأمة لكان مثل قوله خاصة
لك ونافذة لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل
لا متنازع اللغو فى كلامه تعالى الجواب منع عدم الفائدة فإن الخطاب وإن لم يدل على العموم فلا يدل
على عدم العموم بل هو محتمل لها وهذا يقطع احتمال العموم وفأنته أنه لا يلحق الأمة به للقياس كما
كان يلحق به لو لم يرد خلاصة لك ونافذة لك عليه قال (مسألة خطابه لواحد لا يعم خلافاً للحنابلة
لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمى على الواحد قالوا وما أرسلناك
إلا كافة للناس بعثت إلى الأسود والأحرر يدل عليه وأوجب بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم
اشتراك الجميع قالوا حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يأتى ذلك قلنا انه محمول على أنه على
الجماعة بالقياس أو بهذا الدليل لأن خطاب الواحد للجميع قالوا نقطع بأن الصحابة حكمت على
الأمة بذلك حكمهم بحكم ما عر في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوى فى المعنى فهو القياس
والا بخلاف الإجماع قالوا لو كان خاصاً لكان يجزئك ولا يجرىء أحداً بعدك وتخصيصه عليه الصلاة
والسلام خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة قلنا فائدة قطع اللاحق كما تقدم (أقول
خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم جميع الأمة بصيغته فلا يتناول الباقيين بخلاف الحنابلة
ولعلمهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس أو بقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
لنا ما تقدم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون إخراج الغير تخصيصاً وأنه يلزم
عدم فائدة قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه بصيغته
قالوا أولاً والنصوص تدل على تعميم أحكامه مثل قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقوله عليه
الصلاة والسلام بعثت إلى الناس كافة وقوله بعثت إلى الأسود والأحرر أى العرب والعجم الجواب
منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وإنما تدل على عموم كل حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معنى
التعميم أنه بعث ليعرف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر وعبد وحر وطاهر وحائض ما يختص به من
الأحكام لا أن الكل للكل قالوا ثانياً قوله عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد حكمى على
الجماعة يأتى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه ياباه لأنه
محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاب للجميع لمة وفيه وقع النزاع
قالوا ثالثاً نحن نعلم قطعاً ان الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة فى الحوادث بما حكم به النبي صلى الله
عليه وسلم على الواحد حكمهم برجم كل زان لوجه ما عزا وضرب الجزية على كل مجوس لضربه إياها
على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان إجماعاً الجواب إن كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوى الأمة
فى المعنى الممثل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس واللاحق به بما لا نزاع

(قوله لا أن الكل للكل) يبنى ليس معنى التعميم ان كل حكم ثابت لكل مكلف حتى يجب على المريض والحائض مثلاً ما يجب على
الصحيح والطاهر ولا خفاء فى ان الأولى لكل بالتشكيك إذ كون الكل للكل حق ولا يقتضى أن يثبت الكل بل البعض لكل أحد (قوله
من ظلم تناول حكم الواحد للجميع) إشارة إلى أن على فى قوله على الجماعة ليس تقابل اللام حتى يكون الحكم عليهم غير متناول
للعلم لهم ما هو مثلاً فقه لم الحكم عليه هذا المكلف فتأمل الحكم على الأصحاب والكل

(قوله فهو خلاف الإجماع) فإن قيل هذا إنما يصح لو وقع الإجماع على عدم تناول بدون العلم بالتساوي وليس كذلك بل غاية عدم الإجماع على تناول لا الإجماع على عدم تناول وهو عين النزاع قلنا كأنه يريد بخلاف الإجماع أنه ليس بإجماع وفي قوله في المعنى المطلب به ذلك الحكم إشارة إلى أن المراد به الجامع ولا يرد ما قيل أنه يجوز أن لا يعلم التساوي في ذلك المعنى ويثبت الحكم بدليل آخر كصحة مثل لأن الكلام فيما إذا كان حكم النبي عليه الصلاة والسلام على الواحد من غير تعميم (قوله لا في بردة في الكفارة) الظاهر أنه غلط والصواب أن ذلك في التضحية بالجذعة على ما ذكر في الكتب المعتبرة أنه قال أبو بردة عندي جذعة خير من مسنة فقال عليه الصلاة والسلام اجعلها مكانها أو قال اذبحها ولا تجزئ جذعة من أحد بعدك قال صاحب الفائق قال النبي عليه الصلاة والسلام لا في بردة بن نيار في الجذعة (١٣٤) التي أمره أن يضحي بها ولا تجزئ جذعة عن أحد بعدك أي لا يؤدي عنها الواجب ولا تقضيه

من قوله تعالى يوم لا تجزئ نفس عن نفس شيئاً قال الإمام عبي السنة جزى هي هذا الأمر ويجزئك من هذا الأمر الأقل أي يقضى وينوب وهو بلا حسرة فإذا كان بمعنى الكفافية قلت جزأ عني وأجزأ بالهمزة وأبو بردة شهد العقبة الثانية وبدراً واحداً وسائر المشاهد وكانت مع رواية بني حارثة وم افتتح توفي في أول خلافة معاوية بعد شهوده مع على حروبه كلها وأما حديث الكفارة فإنما هو في قصة أعرابي واقع أهله في نهار رمضان وليس فيه أنه لا يجزئ أحد بعدك (قوله وتخصيصه) أي وكان تخصيصه وهو عطف على قوله وهذا إنما يستقيم في شهادة خزيمة لا في لبس الحرير

فيه وإن كان بدون ذلك فهو خلاف الإجماع فلا يجوز دعوى الإجماع عليه قالوا رابعاً لو كان الخطاب لواحد خاصاً به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لا في بردة في الكفارة حين أجازته في كل التمر الذي أمره باطعامها يجزئك ولا يجزئ أحد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن صوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم الفائدة بل فائدته نفي إحتمال الشركة قطعاً للالتحاق بالقياس كما تقدم قال (مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا بما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهراً خلافاً للحنابلة لنا أن المسلمين والمسلمات ولو كان داخلاً لما حسن فإن قدر بجيشه للنصوصية ففائدة التأسيس أولى وأيضاً قالت أم سلمة رضي الله عنها يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأمر الله أن المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره النبي وأيضاً فاجماع العربية على أنه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب المذكر قلنا صحيح إذا قصد الجميع ويكون مجازاً فإن قيل الأصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الأحكام قلنا بدليل خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو أوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال أوصيتهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الإيصاء الأول) أقول صيغة المذكر هل تناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لاتفاقه اتفاقاً ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لثبوته اتفاقاً إنما النزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فإن العرب تغلب فيه المذكر فإذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفرد المؤنث بالذكر كما هو عاداتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ إذا أطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أولاً إلا أكثر على أنها لا تدخل ظاهراً خلافاً للحنابلة لنا قوله تعالى أن المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلاً في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفاً للخاص على العام فإن قيل فائدته كونه نصاً في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكيد كما عطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد ولنا أيضاً قد روى عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأمر الله

لعبد الرحمن فإن ذلك ترخيص لضرورة الفعل ونحوه لا تخصيص (قوله صيغته المذكر) يعني الله أن الصيغة التي يصح إطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في أنها لا تناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أهم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في أنها تناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لما وبحسب الصيغة للذكر خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله أن تغليب المذكر على الإناث والقصد إليها جميعاً ظاهراً ومبنى على قيام القرينة (قوله التأسيس أولى) فإن قيل الإفادة بطريق النصوصية دون الظهور تأسيس لا تأكيد قلنا ليس هذا إلا تقوية لدلول الأول بدفع قول التجوز وعدم الشمول وهو معنى التأكيد (قوله مذكور للتأكيد) والحق أن مثله لا يعد تأكيداً لأنه ليس لتقوية الأول

(قوله مطلقاً) دفع لما يقال يجوز أن تريد أم سلة عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيمن خاصة لا ذكرهن مطلقاً يعني أن مدلول قوله ما رى الله ذكر إلا الرجال نفي ذكرهن لخصوصاً ولا في ضمن العموم وإلا لما صح الحصر (قوله لما صدق نفين) يحتمل أن يكون إضافة إلى الفاعل لكن الأنسب بصدر الكلام أن يكون إلى المفعول أى لما صح نفي أم سلة ذكرهن ثم الظاهر أن هذا مع عدم جواز التقرير لازم واحد إذ لا فساد في مجرد عدم صدق كلام النساء فعلى هذا لو قال فلم يجوز بالفاء لكان أحسن (قوله وانه) أى واجماعهم على أن الجمع (لضعيف المفرد) أى جعل مدلوله فوق الواحد والمفرد (١٢٥) مذكر اتفاقاً إذ لا نزاع في أن مثل

مسلم وفعل وافعل للذكر خاصة (قوله لا نزاع) يعني أن المصير إلى المجاز لدليل وهو لزوم الاشتراك المرجوح بالنسبة إلى المجاز فقوله وإلا فالجواز معناه لو لم يكن لهم وللنساء معاً حقيقة وقد ثبت الإطلاق عليهما كان مجازاً بالضرورة والمحقق جعل قوله وقد تقدم مثله إشارة إلى ما تقدم من رجحان المجاز على الاشتراك وجهور الشارحين إلى ما سبق في مسألة أن العام إذا خص كان مجازاً من أنه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في الباقي أيضاً يلزم الاشتراك والقول بجواز كونه حقيقة في القدر المشترك بين محض الذكور وجمع الذكور والإناث جميعاً ينافي الفرض المذكور أعني كونه حقيقة في الذكور بالخصوص إلا أن الخصم أن يتنازع في ذلك (قوله ولذلك) أى ولكون الأمر

الله تعالى أن المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقاً ولو كن داخلات لما صدق نفين ولم يجوز تقريره صلى الله عليه وسلم للنفي ولنا أيضاً إجماع العربية على أن هذه الصيغة جمع المذكر وانه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا أولاً المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كان ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجداً والمراد بنو إسرائيل رجالهم ولساؤهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحواء وإليس وهذا إنما يتصور بدخول النساء فيه الجواب أنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع ونحن نقول بذلك لأنه يكون مجازاً ولا يلزم أن يكون ظاهراً وفيه النزاع فإن قيل والاصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز إلا لدليل قلنا لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معاً حقيقة أيضاً لزم الاشتراك وإلا فالجواز وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانياً لو لم يدخل النساء في هذه الصيغة لما شاركن في الأحكام لثبوت أكثرها بهذه الصيغة واللازم منتف بالانفاق كما في أحكام الصلاة والصوم والزكاة وقد ثبت بنحو أقيم الصلاة وآتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة نعم يلزم أن لا يشاركن في الأحكام بهذه الصيغة وما المانع أن يشاركن بدليل خارج والأمر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا ثالثاً لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهراً فيهما وهو المطلوب والجواب منع المبادرة بـ بلا قرينة فإن الوصية المقدمة قرينة دالة على إرادتهما قال (مسألة من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر لنا أنه لو قال من دخل دارى فهو حر عتق بالدخول) أقول لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وإن كان المائد إليه مذكراً فإنه يعنى المذكر والمؤنث عند الأكثرين وقال قوم أنه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل دارى فهو حر فدخلها النساء عتقن بالإجماع ولو لا الظهور لما أجمع عليه عادة قال (مسألة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الأكثر) وقال الرازي إن كان لحق الله لنا أن العبد من الناس والمؤمنين قطعاً فوجب دخوله قالوا ثبت صرف منافعه إلى سيده فلو خطوب بصرفه إلى غيره لتناقض رد بأنه في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر) أقول خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعاً حتى يعمنهم الحكم أو لا بل يختص بالاحرار الأكثر على أنه يتناول العبيد وقال أبو بكر الرازي بعينهم إن كان الخطاب لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لنا أن العبد من الناس والمؤمنين فبدخل في الخطاب العام بما قطعه أو كونه عبداً لا يصلح ما نعال ذلك قالوا أولاً قد ثبت بالإجماع صرف منافع العبد

كذلك يعني أنه نشارك بدليل من خارج كالإجماع مثلاً لم يشاركن في مثل الجهاد والجمعة لقوله تعالى وجاهدوا في الله فاسمعوا إلى ذكر الله لعدم الدليل ولو لا أن هذا في معرض التأكيد والتحقيق للنوع لكان للخصم أن يقول بل عدم المشاركة يتوقف على الدليل كالإجماع على عدم الجهاد والجمعة عليهن وإن ضم هذا إلى الدليل أى لو لم يدخلن لما شاركن في الأحكام بهذه الصيغة فالجواب منع انتفاء اللازم (قوله ما لا يفرق) يشير إلى أن ذكر من الشرطية مجرد التمثيل والضابط الالفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك

(قوله بترك الظاهر) وهو دخوله في عموم الخطاب (قوله فلو أطاعه) أي العبد السيد (لفاته) أي صلاة الظهر العبد وهذه الشرعية عطف على تضاييق بيانها وتفسير أو قوله وجبت عليه الصلاة جواب لو أمره السيد وعدم صدق عطف على الصلاة وقوله إلا في وقت استثناء من قوله يصرف منافعه (قوله كخروج المريض) أي عن عموم الصوم والجهاد والمسافر عن الصوم والحائض عن الكل (قوله ماورد على لسان الرسول) نفي لما ذهب إليه الشارح العلامة من أن المراد بمثل يا أيها الناس وإعبادي خطاب التكليف الوارد بالالفاظ العامة مع كونه منادى يمتنى أن المراد ما هو أعم من ذلك (قوله هل يعم الرسول) أي بحسب الحكم المستفاد من التركيب أولاً يعم بناء على أن (١٣٦) وروده بلسان الرسول يمنع دخول الرسول في العمومات (قوله مطلقاً)

إلى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفاً لمنافعه إلى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الإجماع ويترك الظاهر الجواب لا نسلم صرف منافعه إلى سيده عموماً بل قد استثنى من ذلك وقت تضاييق العبادات حتى لو أمره السيد في آخر وقت الظهر حين تضاييق عليه الصلاة فلو أطاعه لفاته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منافعه في ذلك الوقت إلى السيد وإذا ثبت هذا فالتعب بالعبادة ليس مناقضاً لقولهم يصرف منافعه إلى السيد إلا في وقت تضاييق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانياً خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والعمره والحج والتبرعات والاقارب ونحوها ولو كان الخطاب متناولاً له بعمومه لزم التخصيص والأصل عدمه الجواب أن خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقاً غايته خلاف الأصل ارتكبه لدليل وهو جائز قال (مسئلة مثل يا أيها الناس بإعبادي يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم عند الأكثر وقال الحلبي إلا أن يكون معه قل لنا ما تقدم وأيضا فهموه لأنه إذا كان لم يفعل صلى الله عليه وسلم سأله فبذكر موجب التخصيص قالوا لا يكون أمراً مأموراً أو مبلغاً مبلغاً بخطاب واحد ولأن أمر للاعلى بمن دونه قلنا الأمر هو الله سبحانه والمبلغ جبريل عليه السلام قالوا خص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحي والأضحى وتحريم الزكاة وإباحة التكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغير ما قلنا كالمرضى والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات) أقول ماورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول أو كونه وارداً بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يا أيها الناس بإعبادي وغيره قال أكثر على أنه يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقاً وقبل لا يشمله مطلقاً وقال الحلبي مفصلاً أن كان مأموراً في أوله بالاول للامة نحو قل يا أيها الناس لا يشمله ولا شمله لما تقدم أنه بمن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا أيضاً أن الضحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيها وذلك إذا لم يفعل بمقتضاه سألوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك تقرير منه لدخوله فيها قالوا أولاً أنه عليه الصلاة والسلام أمر أو مبلغ فإن كان أمراً فلا يكون مأموراً لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمراً ومأموراً معاً وإن كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً إليه لمثل ذلك فإن قيل قد يكون أمراً مأموراً من جهتين قلنا الأمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة الجواب لا نسلم أنه أمر أو مبلغ بل الأمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا ثانياً أنه عليه الصلاة والسلام مخصوص بأحكام من وجوب أشياء نحو ركعتي الفجر وصلاة الضحي والأضحى وتحريم

أي سواء كان مأموراً في أوله بالقول أو لم يكن وليس المراد صريح لفظ القول بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا واكتب إليهم كذا أو ما أشبه ذلك (قوله فهموا دخوله) ضمير دخوله وسأله ومنه للرسول وضمير فيها للعمومات وضمير مقتضاه لما ورد بلسانه مثال ذلك ما روى أنه عليه السلام أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ فقالوا أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر بل تحول إلى بيان الموجب بقوله اتى فقلت هدياً وإذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فيه فمن أمر الله الوارد بلسانه أول وإذ وجد مثل ذلك في الخطابات المصدرة بلفظ قل اتهم على الحلبي أيضاً واحتج الحلبي بأن الأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمراً بل قال

الملك لو زيره قل يا أيها الناس اعملوا كذا لم يدخل الوزير وأجيب بأن جميع الخطابات المنزلة عليه فهي في تقدير قل أشياء فيلزم أن لا يدخل في شيء منها وورد بالمنع ولو سلم فليس المنع كالمفوض من كل وجه (قوله فإن قيل قد يكون أمراً مأموراً) ظاهر عبارة المتن أن قوله ولأن الأمر طلب إلا على شبهة أخرى للخصم والشارح جعله جواب سؤال يورد على الشبهة لأول نظر إلى ما في بعض النسخ من مجرد قوله ولأن عن الواو والاول هو الموافق للكلام الآمدي فإن قيل فله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر إذ لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا لا بد من أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وإن تعددت جهاته

ذكره الأمدى ولا يوجد في كتب الفروع (قوله كالزكاة) فإن قيل كما تحرم عليه صلى الله عليه وسلم محرم على أشرباله بنى هاشم وبني
المطلب قلنا لما كان بسبب قرابته حد من خصائصه أو نقول التحريم عليه وعلى الأقارب من خصائصه (قوله وخاتمة الاعين) فسرت
بالإيماء إلى مباح من قتل أو ضرب على خلاف ما يظهر سمي بذلك لأنه يشبه الحياطة من حيث أنه الحنفى (قوله والزيادة على الأربع) يعني
إلى التسع فما فوقها على ما هو الصحيح (قوله إلى غير ذلك) أما من الراجبات فكألوثر والشهد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة
وتغيير المنكر ومصاهرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعمروأما من المحرمات فكصدقة التطوع ونزع لامته حين يقاتل والمن ليستكثر
وفكاح الكتائب والامقوأما من المباحات فكضوم الوصال وصف المغنم وخمس الخمس وجعل إرثه صدقة وأن يشهد ويقبل ويحكم لنفسه
ولولده (قوله لمن بعدهم) أى لمن بعد الموجودين فمن الوصى وقيل لمن بعد الحاضر بن (١٢٧) مهابط الوصى والأول هو الوجه ويدل

عليه ما ذكر في الاستدلال
أنه لا يقال للمعدومين بأياها
الناس واعلم أن القول بعدم
التصوم لمن بعد الموجودين
وإن نسب إلى الحنابلة فليس
ببعيد حتى قال الفارح
العلامة ذكر في الكتب
المشهورة أن الحنفى أن العموم
معلوم بالضرورة من دين محمد
عليه الصلاة والسلام وهو
قريب وما ذكره المحقق من أن
إنكاره مكابرة حق فيما إذا
كان الخطاب للمسلمين خاصة
وإما إذا كان للموجودين
والمعدومين ويكون إطلاق
لفظ المؤمنين أو الناس عليهم
بطريق التغليب فلا ومثله
فصحيح شائع في الكلام يعرفه
علماء البيان وكذا الاستدلال
الثاني ضعيف لأن عدم توجه
التكليف بناء على دليل لا ينافي
عموم الخطاب وتناوله لفظاً
(قوله لو لم يكن الرسول مخاطباً)
فإن قيل هذه الخطابات إنما

أشياء كالزكاة وخاتمة الاعين وإباحة أشياء كالنكاح من غير شهود وولى وبلا مهر والزيادة على
أربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة إلى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لامته
في عموم الخطاب الجواب أن انفراده في ذلك دليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقاً فإن عدم الحكم
قد يكون لما منع كما يكون لعدم مقتضى وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة
ولا يوجب ذلك خروجهم من العمومات مطلقاً قال (مسئلة مثل يا أيها الناس ليس خطاباً لمن بعدهم
وإنما ثبت الحكم دليل آخر من إجماع أو نص أو قياس خلافاً للحنابلة لنا القطع بأنه لا يقال للمعدومين
يا أيها الناس وأيضاً إذا امتنع في صبي والمجنون فالمعدوم أجدر قالوا لو لم يكن مخاطباً لم يكن مرسل
إليه والثانية اتفاق وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهى بل امض شفاهى ولبعض بنصب الأدلة
بأن حكمهم كحكم من شافهم قالوا الاحتجاج بدليل التعميم قلنا لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم
بدليل آخر جمعاً بين الأدلة) أقول ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا
ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص وأما بمجرد الصيغة
فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا أنا نعلم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه
وانكاره مكابرة ولنا أيضاً أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم توجه نحوهم مع وجودهم
لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يتمتع لأن تناوله أبعد قالوا أو لا لو لم يكن الرسول مخاطباً
لمن بعده لم يكن مرسل إليه واللازم منتفأ أما الملازمة فإذا لمعنى لإرساله إلا أن يقال له بلغه
أحكامى ولا تبلغ إلا بهذه العمومات وهى لا تناوله وأما انتفاء اللازم بالإجماع الجواب لا نسلم
أنه لا تبلغ إلا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة إذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب
التبليغ في الجملة وأنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاهى ولبعض بنصب الدلائل والامارات على أن
حكمهم حكم الذين شافهم قالوا ثانياً لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار بمنع الصحابة بمثل
ذلك وهو إجماع على العموم لهم الجواب لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا
أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعاً بين الأدلة أى هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا
الدال على عدم الدخول في الخطاب قال (مسئلة الخطاب داخل في عموم متعلق بخطابه عند الأكثر
أمرأ ونهياً أو خبراً مثل وهو بكل شيء عليم من أحسن إليك فأكرمه أو فلا تنهه قالوا يلزم الله تعالى كل

هى من الله تعالى وإنما الرسول مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر إلى أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذى يوجه الكلام نحو المخاطبين
فهو المخاطب لهم وإن جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير أنه لو لم يكن مخاطباً لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسل إليهم لأن
معنى إرساله إليهم أن يقال له بلغه ما خاطبتهم به وقد وقع في بعض النسخ وكذا في المنتهى لو لم يكن مخاطباً به والمعنى لو لم يكن من بعده
مخاطباً بمثل يا أيها الناس لم يكن الرسول مرسل إليهم لما مر (قوله وأما انتفاء اللازم بالإجماع) لم يتمسك بمثل وما أرسلناك إلا كافة
للناس بعثت إلى الأسود والأحمر لأن الخصم لا يسلم شموله للمعدومين (قوله جمعاً بين الأدلة) دمع لما يقال سياق القصص على ما نقلت
يدل على أن احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وإنما تتناولهم فإن قيل على جواب الشبهة الأدلة الأخرى أيضاً من قبيل الخطابات
والفروض أنها لا تتناول المعدومين سلمنا أنها ليست من الخطابات كإجماع أو قياس يحصل في ذلك الزمان فبدليل حجبها من الخطابات

والتحدير أنها لا تناول المعدومين فكيف يمتنع بها قلنا يجوز أن يثبت ذلك بإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية الأدلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ماض إلى يوم القيامة لا يجتمع أمق على الضلالة (قوله من مخاطب) يشير إلى أن قول المصنف مخاطب داخل إنما هو بكسر الطاء على صيغة اسم الفاعل وقوله (هو داخل) صفة خطاب وضمير هو لمن مخاطب وضمير متعلق للخطاب والمراد به الحكم الذي ورد فيه الكلام وقوله (فالمخاطب نفسه) على صيغة اسم الفاعل وقوله (لتناوله) أي الخطاب (له) أي للخطاب (صيغة) يشير إلى أن الكلام فيها إذا وجد في الكلام صيغة تناول المخاطب بحسب اللغة كلفظ كل شيء في وهو بكل شيء عليم ولفظ من في من أكرمك (١٢٨) فأكرمه أو فلا تنهه وبهذا يظهر أن المقصود دخول المخاطب أعني المتكلم

بالأمر والنهي في مفعول أكرمه ولا تنهه لا في فاعلها نقول الشارح لا يختص بمخاطب دون مخاطب عمالاً بمعنى له والصواب بواحد دون واحد (قوله صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) هذا عين النزاع فإن من رعم أن خذ من أموالهم صدقة يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع لا يسلم ذلك ويدعى أنه لا يصدق إلا بأخذ الصدقة من كل نوع وذلك أيضاً بواسطة العرف والإجماع على أنه لا يجب الأخذ من كل فرد يصدق عليه أنه مال حتى الدينار والدرهم والدانق وما دون ذلك ولا فقتضية العموم بحكم اللغة يقتضى ذلك فقوله في الدليل الثاني وإدام يجب من كل دينار وكل درهم لم يجب من كل نوع في حيز المنع لأن الإجماع إنما عارض العام في بعض مثولاته الذي هو الأفراد فبقى حجة فيما

شيء قلنا خص بالعقل) أقول من مخاطب المكلفين بمخاطب هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أو لا يدخل لقرينة كونه مخاطباً مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم وفي الأمر قولك من أكرمك فأكرمه فإنه أمر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك من أكرمك فلا تنهه فإنه نهى عام فالأكثر على أنه يدخل وقيل لا يدخل لنا ما تقدم أنه يتناول لغة فوجب تناوله في التركيب قالوا قال الله تعالى الله خالق كل شيء فيلزم أن يكون خالفاً لنفسه الجواب أنه ظاهر فيه وقد خص بدليل العقل قال (مسئلة مثل خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافاً للأكثر لنا أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وأيضاً فإن كل دينار مال ولا يجب ذلك بالإجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين للرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم باتفاق) أقول مثل قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال والأكثر على خلافه لنا أنه إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة وإذا صدق ذلك فقد امتثل ولنا أيضاً الإجماع على أن كل دينار وكل درهم مال ولا يجب أخذ الصدقة منه إجماعاً فلا يجب من كل مال وإذا لم يجب لم يجب من كل نوع إذا لا مقتضى له إلا فهم العموم من الخطاب وقد يجاب عن الأول بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره إذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة وعن الثاني أنه ظاهر في العموم وعارضه الإجماع في بعض مثولاته فخصه منها فبقى حجة قالوا أموالهم للعموم لأنه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد من أموالهم صدقة إذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب الجواب منع أن معنى العموم ذلك فإن الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلاً وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم حتى يلزم في الأول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال قال (مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل أن الأبرار وأن الفجار والذين يكتزون الذهب والفضة عام وعن الشافعي خلافة لنا عام ولا منافى فعم كغيره قالوا سبق لقصد المجاملة في الحث أو الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم أبلغ وأيضاً لا منافاة بينهما) أقول العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله أن الأبرار لني لعيم وأن الفجار لني جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع مثولاته أو لا الأكثر على أنه للعموم ونقل عن الشافعي خلافة حتى أحال

هذا ذلك البعض أعني الأنواع وتحقيق المقام أن الجمع لتضييف المفرد والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم والماء قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعروف باللام أو الإضافة لجميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم والتحويل على القرآن وقد دل العرف والنقد الإجماع على أن المراد في مثل خذ من أموالهم الأنواع لا الأفراد وأما ما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الأحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص أهم قد تقوم قرينة على أن المراد بالجمع المعروف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الحقيقة مثل فلان يركب الخيل ويأهنا لا تحدى الرجال فهذا يفرق بين للرجال عندى درهم ولكل

بعض هذا ذلك البعض أعني الأنواع وتحقيق المقام أن الجمع لتضييف المفرد والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم والماء قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعروف باللام أو الإضافة لجميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم والتحويل على القرآن وقد دل العرف والنقد الإجماع على أن المراد في مثل خذ من أموالهم الأنواع لا الأفراد وأما ما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الأحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص أهم قد تقوم قرينة على أن المراد بالجمع المعروف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الحقيقة مثل فلان يركب الخيل ويأهنا لا تحدى الرجال فهذا يفرق بين للرجال عندى درهم ولكل

(قوله التعلق بقوله) أي التمسك بمعنى يزعمون أن ليس الذهب والفضة عاماً للخلي حتى يجب فيه الزكاة بناء على أن سوق الكلام للذهب لا لإيجاب الزكاة في كل ذهب وفضة (قوله ولا منافاة) عين النزاع فإن الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافي قصد عموم الحكم وإن كان اللفظ عاماً بصيغته لما أن المقصود من إيراد مثله المنع عما الذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فأت معنى الذم (قوله مبالغة) متعلق بأن يذكر وهي أعم من الإغراق على ما عرف في فن البديع (قوله سلطنا ذلك) حاصل الشبهة أن ذكر العام مع عدم التعميم وإرادة العموم أدخل في المبالغة في المدح والذم والجواب أنا لا نسلم ذلك بل التعميم أدخل فيها ولو سلم فالتعميم وإن لم يكن أدخل فيها فليس منافياً لها حتى يكون القصد إليها مستلزماً لنفي العموم بل غاية الأمر أن المبالغة تحصل بكل منهما وإن كان عدم التعميم أدخل وعلى هذا لا يتوجه ما يقال لا نسلم عدم المناقاة فإن المبالغة إنما تحصل بتقدير ذكر العام وعدم إرادة العموم ويجب أن قصد المبالغة في الحث لا ينافي للعموم لا قصد المبالغة مطلقاً فإنه قد ينافي كما في ضربات الناس كلهم

(مباحث التخصيص)

(قوله التخصيص) جمهور الشارحين على أن المراد بالمسميات أجزاء المسمى للقطع بأن الأحاد كريد وعمر ومثلاً ليس من أفراد مسمى الرجال إذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن سبق في تحقيق مفهوم العام أنها (١٣٩) الأحاد التي دل العام عليها باعتبار

أمر اشتركت فيه وهو معنى المسميات العام لأفراد مملو له ولولا أنه جوز التخصيص بمنى الاستثناء إلى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الأحاد (قوله ويتناول) يعني أن في مثل اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح إخراج أهل الذمة فيتعلق بالحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على

بعض الشافعية التعلق بقوله والذين يكفرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكاة في الخلى لأن القصد بذلك الحاق الذم بمن يكفر الذهب والفضة لنا أنه عام بصيغته وضماً ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا سبق الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيها التجوز والتوسع وأن يذكر العام وإن لم يرد العموم مبالغة واغراقاً للجواب أن التعميم أبلغ في المدح والذم فيدل السوق لها على إرادته لا على عدم إرادته سلطنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت أحدهما على نفي الآخر قال (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته أبو الحسين إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأراد ما يتناوله بتقدير عدم التخصيص كقولهم خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأوجب بأن المراد في الحد التخصيص اللغوي) أقول قد فرغنا من بحث العام وما نحن قشع في التخصيص وفي التخصيص وما يتعلق بهما التخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولاً ثم أخرج بعض كافى الاستثناء ما لم يرد إلا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره وقال أبو الحسين هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأورد عليه أن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله فأجاب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن التخصيص ليس بعام لكن المراد به كونه عاماً لولا تخصيصه وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والأولى أنه ليس أعرف منه بل هو مثله

(١٧ — مختصر المنتهى ثانياً)

البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعاً ويكون معنى القصر في الأول أن اللفظ الذى

يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم فيه على بعضها وفي الثانى أن اللفظ الذى كان يتناول الجميع في نفسه قد اقتضت دلالتها على البعض خاصة وحيثما يندفع ما يتوهم من أن اللفظ إن كان على عموم فلا قصر وإن وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر (قوله كقولهم خصص العام) فهم الشارحون أن الشبهة من جهة أن معناه أخرج بعض ما تناوله بتقدير عدم التخصيص وهو كلام قليل الجدوى فالأولى ما ذهب إليه المحقق من أن العام بمنزلة المتناول في عبارة أن الحسين إذ لا عموم بعد التخصيص وإنما المراد أنه عام على تقدير عدم التخصيص وهذا ظاهر في غير الاستثناء فاللفظ عام لتناوله الجميع وإن لم يكن الخطاب أعنى الحكم متناولاً فعبارة أن الحسين تفقروا إلى هذا التأويل في الاستثناء وغيره وفي الإخراج أيضاً لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على البعض إنما يقتصر إليه في غير الاستثناء فيكون أولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم أن عبارة أن الحسين أيضاً لا تقتصر إلى التأويل لأن الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج (قوله وفيه دور) إنما يصح لو توقف معرفة الخصوص على معرفة التخصيص لعدم لوقيل أنه تعريف الشيء بنفسه بناء على أن التأثير عين الأثر كما هو رأى الأشعرى لكان شيئاً وكأنه هو المراد بالدور إلا أنه أيضاً ليس بوارد لأن ذلك إنما هو بحسب الوجود دون المفهوم للقطع بتغاير مفهوم الإحراق والاحتراق فلذا قال المحقق الأولى أنه تعريف الشيء

بأنه يساويه في الجلاء والخفاء وأما جوابه بأن المراد بالخصوص المذكور في الحد هو القوي حتى كأنه قال التخصيص تعريف أن المراد باللفظ الموضوع لجميع الأفراد هو البعض منها فصحيح إلا أنه لا يطابق المتن حيث قال المراد في الحد التخصيص القوي وكأنه مبنى على وهم المعتبر أن التخصيص والخصوص واحد ولا يخفى أنه إذا احتاج تعريفنا وتعريف أني الحسين إلى تقدير عدم التخصيص كان لزوم الدور ظاهر القطع بأن التخصيص هو الذي يفيد التخصيص الاصطلاحي ويمكن أن يدفع بأن المراد أن التخصيص لا من حيث هذا الوصف (قوله قصر اللفظ على بعض مسمياته) هذا كما في العام للقطع بأن أحد العشرة ليست مسمياتها وإنما مسمياتها العشرات (قوله وضمان الجمع) مثل جاءني مسدون فأكرمهم إلا زيدا أو فلت لهم أكرموني إلا زيدا أو فقلوا نحن نكرمك إلا زيدا وأما إذا كان المرجع عاما فلا يفتى أن يتردد في عمومها (١٣٠) وقد تردد العلامة في ذلك بل جزم بأنها ليست بعامة وبعضهم زعم أن المراد ما إذا

كان المرجع معهودا وإن حكمها حكم مرجعها في العموم والخصوص (قوله فتلازما) أي جواز التأكيد بكل وإمكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام أو قصر القصور هو المراد بالتفسيرين وهذا بشكل يمثل ما رأيت أحداً أنه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد وبمثل أكلت الرغبة كله فإنه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الأول وثانته أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما وجبته يدفع الأشكال الثاني (قوله أنه كذب) إنما يتم في الخبر الأول أن يقال أنه كذب أو بقاء والجواب المنع فلا صدق النفي إنما هو فيما يفيد العموم لا مطلقاً والبناء ما لا يلزم لو أريد

في الجلاء والخفاء فإن من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس الجواب أن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايروا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لأن القوي قد عرف والاصطلاح بعد لم يعرف قال (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وإن لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدد كعشرة والمسلمين المهودين وضمان الجمع ولا يستقيم تخصيص الافيما يستقيم توحيده بكل) أقول التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته مثله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فإذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمهودين نحو جاءني مسدون وأكرمهم إلا زيدا فإنهم يسمون المسلمون عاما والاستثناء منه تخصيصاً له ولعل أن التخصيص أي تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن إلا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الإنسان كلهم أو حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولأن التأكيد بكل إنما هو لدفع توهم إرادة القصور كون الظاهر يجوزاً أو سهواً فتلازما قال (مسئلة التخصيص جائز إلا عند شذوذ) أقول تخصيص العام جائز إلا عند شذوذ ودليله ما نكرر أنه لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجازاً محال لآلذاته ولا لغيره ولنا أيضاً كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شيء وأوتيت من كل شيء حتى قبل لأعام غير مخصص إلا قوله وهو بكل شيء عليم ومستند الثاني مأمراً في المجاز أنه كذب إذ ينبغي فيصدق وجواب مأمراً قال [مسئلة ألا كثيراً أنه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلاثة وقيل إثنان وقيل واحد والمختار أنه ما بالاستثناء والبدل يجوز إلى واحد والمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين والمتصل في المحصور القليل يجوز إلى اثنين مثل قتل كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلاثة والمتصل في غير المحصور أو العدد الكثير المذهب الأول لنا أنه لو قال قتل كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عدلاً غيلاً خطي موكداً لكأت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل أو أكل وفسره بثلاثة القتال باثنين أو ثلاثة ما قيل في الجمع ورد بأن الجمع ليس بهام القتال بالواحد أكرم الناس إلا الجهال وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا وإنا له لحافظون وليس على النزاع قالوا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع وأجيب بأن الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الله تعالى

الذين

حق أول الأمر العموم أبداً (قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام) قد فسروه

بما فوق الصف ولا خفاء في امتناع الإطلاع عليه إلا فيما يعلم هذه أفراد العام (قوله عد لاغيا وخطي) كأنه يشير إلى دفع ما توهم من أن القوي لا ينافي الصحة (قوله بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه) الظاهر أن المراد أن هذا المثال من قبيل ما يكون التخصيص فيه بالاستثناء ونحوه كبذل البعض وقد تقدم أنه يجوز إلى واحد لكن لما كان على ظاهر العبارة مناقشة لأنه ما يخص بالاستثناء لا بنحوه زعم الشارح العلامة أن نحوه عطف على محذوف أي التخصيص بالاستثناء ونحوه يجوز إلى واحد وبعضهم أنه مرفوع أي ونحوه جائز وذو الشارح المحقق إلى أن الضمير للحكم المذكور وهو لطيف لكن لا يخفى أنه لا يقال في مثل هذا الكلام إلا ما إذا كان هذا الحكم مخصصاً بما هو الدماء من عداها الله إلا بناءً على أنه مخصص ببعض أجزائه أهل الذمة

الذين قال لهم الناس وأريد نعم من مسعود ولم يعد مستهجناً للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا أصح
 أكلت الخبز وشربت الماء لأقل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهن مثله في المعهود الوجودي
 فليس من العموم والخصوص في شيء أقول قد اختلف في منتهى التخصيص إلى كم هو فذهب الأكثر
 إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى
 واحد واختار أنه ان كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشترت
 الخشرة أحدهما وإلا فإن كان متصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين نحو أكرم الناس العلماء
 أو إن كانوا علماء وإن كان منفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول قتل كل زنديق
 وهم ثلاثة أو أربعة وإن كان في غير محصور أو في عدد كثير فالذهب الأول وهو أنه لا بد من بقاء جمع
 يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل دارى فأكرمهم يفسر بزيد وعمرو وبكر لنا لو قال قتل كل من
 في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً ومخطئاً وكذا لو قال أكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل إلا
 ثلاثة وكذلك لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فأكرمهم وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا
 وعمراً وبكراً عد لاغياً وخاطئ القائل يجوز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة احتج بما قيل في الجمع أن أقله
 ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة وفي الاثنين والجواب أن الكلام في أقل
 مرتبة يخصص إليها العام لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع فإن الجمع ليس بعام ولم يعم دليل على أن لازم
 حكميهما فلا تعلق لأحدهما بالآخر فلا يكون المنبئ لأحدهما مثبتاً للآخر القائلون يجوز التخصيص
 إلى واحد قالوا أو لا يجوز أكرم الناس إلا الجاهل وإن كان العالم واحداً اتفاقاً والجواب أن عموم قولنا
 لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعنى بدل البعض فانا قد استثنينا
 عن الكلية المدعاة فلا يمكن الإلزام بهما والفرق قائم وسيأتى قالوا ثانياً قال الله تعالى وإنا له لحافظون
 والمراد هو تعالى وحده لا شريك له الجواب أنه ليس محل النزاع فإنه للتعميم وليس من التعميم والتخصيص
 في شيء وذلك لما جرى به العادة أن العطاء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيعلمون المتكلم فصار ذلك
 استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً أصلاً قالوا ثالثاً لو امتنع ذلك لكل تخصيصه وإخراج
 اللفظ عن موضوعه إلى غيره فامتنع كل تخصيص الجواب منع كونه للتخصيص حينئذ بل للتخصيص
 خاص وهو ما يعد معه لاغياً قالوا رابعاً قال الله تعالى الذين قال لهم الناس وأريد نعم من مسعود باتفاق
 القسرين ولم يعد أهل اللسان مستهجناً لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص إلى الواحد منها
 وجدت القرينة وهو المدعى الجواب أنه غير محل النزاع فإن البحث في تخصيص العام والناس منها ليس
 بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقاً وأخرجناه بالمعهود
 قالوا خامساً علم الضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشربت الماء والمراد به أقل القليل بما يتناول
 الماء والخبز الجواب أن ذلك غير محل النزاع فإن كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو
 للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهن وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار
 ما معلوم وذلك بعينه كما تقول للفلان ادخل السوق فإنك تريد به واحداً من الأسواق المعهودة بينك
 وبينه عهداً خارجياً معيناً لبعض الأسواق بحسب العادة وإذا كان كذلك فليس بعام خصص ولا تعلق
 له بمسئلة الخصوص والعموم أصلاً إنما هو معهود يتناول عدة من المعينات قيد ببعض منها كالمطلق يقيد
 ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات ويحتملها من المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم قال
 (التخصيص متصل ومنفصل فالمشتمل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض) أقول
 التخصيص ينقسم إلى متصل ومنفصل لأنه إما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل بالأول المتصل والثاني
 المنفصل والتخصيص المتصل خمسة (١) الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس إلا الجاهل بخلاف المنقطع

(قوله الناس للمعهود)
 وبقى البحث في صحة
 إطلاق الناس للمعهود على
 واحد (قوله بل هو البعض)
 اعلم أن اللام قد تكون
 للإشارة إلى حصة من
 الحقيقة وهو العهد الخارجى
 وإلى نفس الحقيقة وجنود
 أما أن تعتبر من حيث هي
 وهو تعريف الطبيعة مثل
 الرجل خير من المرأة أو من
 حيث الوجود وحينئذ
 إما أن توجد قرينة البنية
 وهو العهد الذهنى أو لا وهو
 الاستغراق فاللام للتعريف
 لا غير والتعريف هو
 تعريف العهد أو تعريف
 الجنس والمعرف تعريف
 الجنس قد يكون لبعض
 موجود باعتبار عهده
 في الذهن كما في أكلت الخبز
 وهذا ليس من تخصيص
 العموم في شيء كما أن إطلاق
 المعرفة بلام العهد هل
 موجود خارجي معين من
 بين المعهودات الخارجة
 مثل أدخل السوق بين
 بينك وبينه أسواق
 معهودة ليس من تخصيص
 العموم بل هو إرادة لأحد
 المحتملات بدلالة قرينة
 من عادة أو غيرها

(قوله العلماء منهم) قيد بذلك ليسكون بدلاً لصفة والله أعلم

(مسائل الاستثناء)

(قوله الاستثناء في المنقطع قبل حقيقة) ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين أن الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنه فيما يجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية (١٣٢) بحسب النحو وما ذكر من أن علماء الأمصار لا يحملونه على المنقطع إلا عند

تعذر المتصل إلى آخر كلامه
صريح فيما ذكرنا إلا أن
ما ذكره العلامة وغيره من
الاستدلال على كونه مجازاً
في المنقطع بأنه من ثبت
هنا الفرس صرفته وإنما
يتحقق ذلك في المتصل
صريح في أن الخلاف في
لفظ الاستثناء ثم في قوله
لا نعرف خلافاً في صحته
لغة ردلاً ذكره الآمدى
من أنه اختلف العلماء في صحة
الاستثناء من غير الجنس
لجزء أصحاب أبي حنيفة
ومالك والقاضي أبو بكر
وجماعة من المتكلمين
والنحاة ومنهم الأكثرون
وأما أصحابنا فنهجهم من قال
بالتقي ومنهم من قال بالإثبات
(قوله ما زاد إلا ما نقص)
ما الأولى نافية والثانية
مصدرية والمعنى لكن
النقصان فعل أو لكن
النقصان أمر وبيانه على
ما قدره السيرافي وليس
المعنى ما زاد شيئاً غير النقصان
ليكون متصلاً مفرغاً (قوله
واعلم أن الحق) إشارة
إلى الدليل على كونه مجازاً
في المنقطع وذلك لأن المتصل

فإنه لا يخص (ب) الشرط مثل أكرم الناس أن كانوا علماء (ج) الصفة مثل أكرم الناس العلماء (د) الغاية مثل أكرم الناس إلى أن يجهلوا (هـ) بدل البعض أكرم الناس العلماء منهم وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل قال (الاستثناء في المنقطع قبل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قبل متواطىء وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم أو في أن المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل ما زاد إلا ما نقص ولأن المتصل أظهر لم يحمله فقهاء الأمصار على المنقطع إلا عند تعذره ومن ثمة قالوا في له عندى ما ندرهم إلا ثوباً وشبهه إلا قيمة ثوب) أقول المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فلا استثناء متصل وإلا فنقطع والمنقطع قد علمت أنه لا مدخل له في التخصيص فإن قولك جاء في القوم إلا أحرار لا يخرج بعض المسمى ولا نعرف خلافاً في صحته لغة وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فقولنا حقيقة وقيل مجاز وعلى القول بأنه حقيقة فقد قيل أنه متواطىء أى مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي واعلم أنه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقد يكون بأن ينفي من المستثنى الحكم الذى يثبت للمستثنى منه نحو جاء في القوم إلا حاراً فقد نفينا المجيء عن الحار بعد ما أثبتناه للقوم وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكماً آخر مخالفاً للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد إلا ما نقص فإن النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع إلا ما ضر ولا يقال ما جاء في زيد إلا أن الجوهر الفرد حق إذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين وبالجملة فإنه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة أما تحقيقاً مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو وأما تقديره مثل ما ضربني لكن أكرمني فكذا وهنا واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركاً ولا للبشرى بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الأمصار على المنقطع إلا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثمة قالوا في قوله له عندى ما ندرهم إلا ثوباً وله على إبل الأمانة القيمة ثوب أو قيمة شاة فيركبون الأضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلاً ولو كان في المنقطع ظاهر لم يتركبوا مخالفة ظاهر حذراً عنه قال (وأما حده فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة وأخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان في حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج وأما المتصل فقال الغزالي رحمه الله قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذئ والغاية ومثل قام القوم ولم يبق زيد ولا يرد الأولان وعلى عكسه جاء القوم إلا زيداً فإنه ليس بذئ صيغ وقيل لفظ متصل بحملة لا يستل نفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وأورد على طرده قام القوم إلا زيد وعلى عكسه ما جاء إلا زيد فإنه لم يتصل بحملة وأن مدلول كل استثناء مراد بالاول والاحتراس من الشرط والصفة وهم والاولى إخراج بالا وأخواتها) أقول الاستثناء المنقطع قد علمت أنه اختلف فيه أمثواطىء هو أم

هو المتبادر إلى الفهم فلا يكون الاستثناء بمعنى صيغته مشتركاً لفظاً ولا موضوعاً للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع مشترك إذ ليس أحد معاني المشترك أو أفراد المتواطىء أولى بالظهور والمتبادر عند قطع النظر عن عارض شهرة أو كثرة ملاحظة أو نحو ذلك (قوله الاستثناء المنقطع) مبتدأ خبره الجملة الشرطية أعني قوله فإن قلنا إنه أى الاستثناء متواطىء أى يمكن حده أى المنقطع وقوله قد

(قوله مادل على مخالفة) الاستثناء قد يقال بمعنى المصلا وهو الإخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد إلا من غير إخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف ههنا (قوله أراد بها الحروف المرادة لإلا) فيه تجوز وتسامح إذ من الأخوات أسماء وأفعال والترادف بمعنى اتحاد المفهوم محال (قوله لأن مفهومه) بمعنى الحقيقيين إن كان مشتركا والحقيقي والمجازي إن كان مختصا بالمتمصل فإن قيل ربما تجمع الحقائق المختلفة في حد كأنواع الحيوان قلنا هند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم (قوله من غير إخراج) يخرج المتمصل ويشعر بأن المتمصل مادل على مخالفة بالا وأخواتها مع إخراج إلا أنه حاول إيراد تعريفات القوم وتوفيها ثم إيراد (١٣٣) تعريف للاستثناء باعتبار

معناه المصدري وينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا جاء القوم لا زيدا فلا استثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بمسند الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب أن يجعل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة (قوله قول ذي صيغ) ذكر الإمام حجة الإسلام أنه احتراز عن التخصيص لأنه قد لا يكون بقول بل بفعل أو قرينة أو دليل عطف وإذا كان بقول فلا تنحصر صيغته وأنه احتراز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا إذ المراد من الصيغ أدوات الاستثناء وإذا قد صرح بأن المراد بالصيغ المخصوصة المحصورة ما هو المتعارف من أدوات الاستثناء لم يرد

مشترك أو مجاز فإن قلنا إنه مترادف في المتمصل والمنقطع أمكن حده مع المتمصل بمحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الأهم من الإخراج وهدمه فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة وأخواتها فقوله مادل على مخالفة يتناول أنواع التخصيص وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر أنواعه وإنما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما آلة إلا الله ففسدنا لأنه بمعنى غير الله فيكون صفة لاستثناء وقوله وأخواتها أراد به الحروف المرادة لإلا نحوى سوى وحاشا وخلا وهذا وهي حروف معلومة معينة وأما إن قلنا إنه مشترك بين المتمصل والمنقطع أو حقيقة في المتمصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لأن مفهوميه حيثئذ حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدما واحد بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايران ضرورة قوما المقطوع فيزداد فيأخذ كونا قيدا يمتاز به عن المتمصل وهو قولنا من غير إخراج فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج فقولنا من غير إخراج هو الذي أخرج المتمصل لأنه يدل على مخالفة مع إخراج وأما المتمصل فقال الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول واعتراض على طرده وعكسه أما طرده فبقليل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل أكرم الناس إن عبدوا وبالوصف بالذي نحو الناس الذين عبدوا وبالنفي الصريح نحو جاء القوم ولم يجي زيد فانها كلها ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ما ذكرتم قال المصنف ولا يرد الأول لأن معنى التخصيص بالشرط والوصف بالذي لانهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى والحق أنه لا يرد الثالث أيضا لأن تقييد الألفاظ بالدلالة إنما يرد بهافية الدلالة بحسب الوضع ولم يجي زيد لم يوضع إلا لنفي المجيء عن زيد لأنه لم يرد زيد من الكلام الأول وإنما يلزم ذلك من ذكره بعد الإثبات لزوما عقليا إن كان القائل بمن لا يناقض نفسه لا لوما وضعيا ألا ترى أنك تقول لم يجي القوم ولم يجي زيد ولا دلالة على مخالفة أصلا وذلك بخلاف جاء القوم لا زيدا فانها لم يوضع إلا لذلك وأما عكسه فبقليل يرد عليه جاء القوم لا زيدا فانه استثناء ولم يصدق عليه أنه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق أنه مندفع ظهور المراد وهو أن جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة في مثله مع مثله لا تحسن كل الحمن وقيل إنه لفظ متمصل بمجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحتراز بالمتمصل

عليه شيء مما ذكر والآمدى أخذ بظاهر اللفظ فاعتراض بسائر التخصيصات مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا وأقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة والقوم علماء وزيد جاهل إلى غير ذلك فانها صيغ محصورة ضرورة تنافي الألفاظ الدالة ولما كان ظاهر آله لا يريد بالمحصورة مجرد التناهي بل الداخلة تحت الضبط اقتصر المصنف على الاعتراض بمثل الشرط والنفي والغاية والوصف بالوصول دون البدل وسائر الصفات وغير ذلك وأهل الشارح ذكر الغاية وكأنهم لم تقع في لبسته ولا يخفى أن ما ذكره في الجواب عن النفي جواب عن الغاية وفي بعض الشروح أن التعريف لأدوات الاستثناء كانه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ وتقييد الوصف بمثل الذي لأنه الذي يذكر بعده شيء هو الصلة كأدوات الاستثناء يذكر بها المستثنى وهذا خبط عظيم (قوله لفظ متمصل بمجملة) هذا بعينه التعريف الذي اختاره الآمدى إلا أنه ذكر مكان قوله وليس بشرط ولا صفة ولا غاية قوله بحرف الا أو إحدى أخواتها وقال احتراز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسنة أو العظيمة مختصا بالدلالة المخصوصة

وبقوله يدل من الصيغ المهمة وبقوله على أن مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنوعية مثل جاء في القوم العلماء كلهم وبحرف إلا أو إحدى
أخواتها عن مثل قام القوم دون زيد وما ذكره الشارح من أنه احتراز بالمنصل عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما ليس على ما ينبغي
لأن غير اللفظ ليس بداخل حتى يحتز عنه (قوله وقد يقال) إشارة إلى دفع الاعتراضات ومبني الأول على أن الدلالة المذكورة في
تفسير الالفاظ يراد بها الدلالة الوضعية ولا العاطفة إنما وضعت لتبني ما ثبت للأول للدلالة على أن المعطوف بها غير مراد بما سبق
إذ لا يتصور ذلك في مثل جاءني (١٣٦) زيد لا عمرو والثاني على أن مثل ما جاء إلا زيد في تقدير ما جاء أحد الازيد حتى ذهب بعضهم

إلى أن الفاعل مضمرة ولا يزيد
بدل والثالث على أن المستثنى
غير مراد بحسب الحكم
وإن كان مراداً بحسب دلالة
اللفظ في المذهب المختار
والرابع على أن المراد
بالمدلول أعم من المطابق
والمتضمن فإن اللفظ
المتصل بالجملة هو قولنا
إن لم تكونوا جهالاً وليس
الجهال مدلوله المطابق
وكذا المراد بما اتصل به
ليس نفس الجملة بل
ما يصلح أن يتناول المستثنى
وظاهر هذا التعريف
لفظ المستثنى أعني زيداً
من جاءني القوم إلا زيداً
(قوله لا يتخلو عن ضعف)
لتوجه الاعتراضات وإن
أمكن دفعها بالعناية مع أن
شئنا مما ذكر لا يوافق المعنى
المصدرى فلذا كان
التفسير بالاخراج أقرب
إلى الصواب لكن لا يخفى
أن المراد بالاخراج المنع
عن الدخول لأنه إن اعتبر
في حق تناول اللفظ فهو
باق لا يخرج عنه وإن
اعتبر في حق الحكم فلا

عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل وبقوله دال
إلى آخره عن المتصلات الغير المختصة وبقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلاث وقد اعترض
عليه بأنه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود اللغو فيه أما الطرد فلأن قولك قام القوم لازيد
يصدق عليه الحد وليس باستثناء أو العكس فأولاً لأن الاستثناء المفرغ نحو ما جاء إلا زيد استثناء
ولا يصدق عليه الحد لأنه لم يتصل بجملة لأن ما قبله ليس بجملة فإنه هو الفاعل والفعل وحده مفرد
لا جملة وأيضاً لأن الحق على ما سنبينه أن كل استثناء متصل مراد بما يتقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند
إلى الباقي وأما اللغو فيه فإن قوله ليس بشرط ولا صفة لا حاجة إليه فإنه لا خراجهما وظن دخولهما
وهم لانهما لا يدلان على أن مدلولهما غير مراد بل على أن المراد مدلولهما لا غير وقد يقال على الأول
أن لازيد وضع للنفي لا لإعلام عدم الإرادة بدليل جاءني زيد لا عمرو وعلى الثاني أن المراد الجملة أو ما يقدر
بها وما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناول فيكون جملة معنى وعلى الثالث أن المستثنى غير مراد في
الجملة حيث لم يرد الإسناد به إليه وعلى الرابع أنه لا يريد إخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدنا وأكرم الناس إن لم يكونوا جهالاً فإنه دل على عدم إرادة الله وعدم إرادة الجهال وإذا
عرفت أن شيئاً مما ذكر لا يتخلو عن ضعف فالأولى أن يقال أنه إخراج بالاً وأخواتها ولا يخفى أن هذا
حد بحسب اللفظ لأنه إن أراد بإخواتها ما يدل على الإخراج ورد الغاية ونحو جاء القوم لازيد على ما يراه
فنعين أن يريد الالفاظ المشهورة والأولى أن يقال إخراج بحرف وضع له ولا يرد الغاية ونحو جاء القوم
لازيد وإن فهم منهما الإخراج في بعض التراكيب إذ ليس وضعهما لذلك قال (وقد اختلف في تقرير
الدلالة في الاستثناء فالأكثر المراد بعشرة في قولك عشرة إلا ثلاثة سبعة وإلا قرينة لذلك كال تخصيص
بغيره وقال القاضي عشرة إلا ثلاثة بأزاء سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار
الأفراد ثم أخرجت ثلاثة والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة وهو الصحيح لنا أن الأول غير
مستقيم للقطع بأن من قال اشترت الجارية إلا نصفها أو نحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولأنه كان
يتسلسل ولأننا نقطع بأن الضمير للجارية بكاملها وإجماع العربية على أنه إخراج مض من كل وإبطال
التصور وللعلم بأننا نسقط الإخراج فيعلم أن الإسناد إليه ما في والثاني كذلك للعلم بأنه خارج عن قانون
اللغة إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الأول وهو غير مضاف ولا متنازع إعادة الضمير على جزء الاسم
في الأصناف وإجماع العربية إلى آخره قال الأولون لا يستقيم أن يراد عشرة بكاملها للعلم بأنه ما أقر إلا
بسبعة فيتعين وأجيب بأن الحكم بالاقرار باعتبار الإسناد ولم يسند إلا بعد الإخراج قالوا لو كان
المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى إلا خمسين عاماً وأجيب بما تقدم القاضي إذا بطل
أن يكون عشرة وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجمع لسبعة وأجيب بما تقدم فيتعين أن

الاستثناء

دخول فلا إخراج أو أن المراد الإخراج بالاً أو إحدى أخواتها وإلا لم يصدق على

شئ من أفراد الاستثناء والاستثناء عن هذه العناية كان الإخراج بحرف وضع له أولى من الإخراج بالاً وأخواتها لكن مقتضى
سوق كلامه أن الإخراج بالالفاظ المشهورة حد بحسب اللفظ بخلاف الإخراج بحرف وضع له أو يدل عليه وهذا ظاهر ولو سلم
فقطي تقدير أن لا يراد بإخواتها ما يدل على الإخراج لا يتعين أن يراد الالفاظ المشهورة لجواز أن يراد ما وضع للإخراج (قوله في بعض
التراكيب) يعني فيهما إذا كان المعطوف عليه متناولاً للمعطوف والمغنياً للعناية بخلاف ما جاء زيد لا عمرو ونمت البارحة حتى الصباح

(قوله فلائم) أى ليس فى هذا التركيب إلا إثبات واحد هو السبعة دون الثلاثة ولأننى أصلاً لا السبعة ولا الثلاثة وهذا يناق ما ذكر من أن الاستثناء من الإثبات نفي إتفاقا على أنه لا معنى لسلب نفي الثلاثة لأن التناقض إنما توهم بإثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فإذا منع الإثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لا نفي للسبعة أصلاً لأنه كلام لا حاصل له إذ التناقض إنما توهم بإثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة (قوله أما الأول) وهو أن يراد بال عشرة السبعة مثلاً فلا يستقيم لوجوه ستة على ما هو ظاهر كلام المتن وأكثر الشروح إلا أن المحقق جعل الأولين وجهاً واحداً لأنه جعل قوله ولأنه كان يتسلسل تعليلاً لعدم إرادة استثناء نصفها من نصفها وكأنه وقع فى تسخته بدون الواو وفى أكثر النسخ ولأنه كان يتسلسل عطفاً على قوله للقطع فتقرير الأول (١٣٥) أنه لو أريد بالجارية نصفها لزم استثناء

نصفها من نصفها وهو مستغرق ونقير الثاني أنه لو أريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لأنه الباقى بعد إخراج النصف من النصف ثم يلزم أن يكون المراد به النصف لأنه الباقى بعد إخراج النصف من الربع وهكذا إلا إلى نهاية وهو المراد بالتسلسل وقرره بعضهم بأنه لو أريد بلفظ العشرة بعض مدلوله لجزأ أن يراد بلفظ إلا ثلاثة بعض مدلوله وكان الأول يحتاج إلى قرينة فكذا الثانى وينقل الكلام إلى قرينته وهو المراد بالتسلسل وهذا فى غاية السقوط والأقرب أن يقال إذا أريد بالجارية نصفها فضمير إلا نصفها أن كان للجارية بكاملها لزم الاستغراق وإن كان للجارية والمراد بها النصف لزم التسلسل (قوله إذ ما من لفظ إلا ويمكن الاستثناء لبعض

الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى الأكثر تخصيص وعلى المختار محتمل) أقول يتبادر إلى الذهن فى الاستثناء تناقض لأن قولك على عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاث فى ضمن العشرة ونفي للثلاثة صريحاً ولا شك أنهما لا يصحان معاً والثاقص غير جائز سيما فى كلام الله تعالى واضطروا إلى تقرير دلالة جل وجه آخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الأكثر المراد بعشرة ونحوها فى قوله على عشرة إلا ثلاثة إنما هو سبعة وإلا ثلاثة قرينة لإرادة السبعة من العشرة وإرادة الجزء باسم الكل كإثبات التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحريون بدليل يخرج الذى وقال القاضي أبو بكر المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة كأنه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة إلا ثلاثة وقيل المراد بعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادهم تغيراً فهو يتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرجت عنه الثلاثة بقوله إلا ثلاثة فدل على الإخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقى سبعة ثم أسند إليه فلم يسند إلا إلى سبعة فلا ثم لا الإثبات ولا نفي أصلاً فلا تناقض لأنه إنما يتصور بتعارض إثبات ونفي وهذا هو الصحيح لنا أنه لا بد فى دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاث لأنه إن أريد عشرة وأسند إليه فالتناقض ظاهر واتفاؤه أن لا يراد العشرة أو يراد ولا يسند إليه فإن لم ترد العشرة فإن أريد بها السبعة فهو الأول وإن لم يرد السبعة وهى مرادة قطعاً فتكون مرادة بالمركب وهو الثانى وإن أريد العشرة ولم يسند إليه فهو الثالث وإذا تعين أحد الثلاث فإذا أبطلنا قسمين تعين الباقى فنقول الأولان باطلان فيتمين الثالث أما الأول فلا يستقيم لوجوه أحدها أنا نقطع أن من قال اشترت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعاً مع أنه لو أراد ذلك لزم التسلسل لأن المراد هو الباقى بعد فيكون المراد الباقى من النصف بعد إخراج النصف منه وهو الربع ولم جرا ثانياً أنا نقطع أن الضمير حاد إلى الجارية بكاملها إذ المراد نصف كمال الجارية قطعاً ثالثاً أن أهل العربية أجمع على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض وإخراج رابعاً أنه يبطل التصريح كلها إذ ما من لفظ إلا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقى فلا يبقى نصاً فى الكل ونحن نعلم أن نحو عشرة نص فى مدلوله وخامساً أنا نعلم أنا نسقط الخارج من العشرة عنها وأن المسند إليه هو الباقى بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللامط دال عليه فوجب تقريره عليه إذ يجب إبقاء الألفاظ المفردة على وضعها ما أمكن وأما الثانى فلا يستقيم أيضاً لوجوه أولها العلم

مدلوله) لا حاجة إلى هذا التعميم المنقوض بلفظ الله اللهم إلا أن يدعى إمكان الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات (قوله وخامساً) حاصله أنا نعلم قطعاً صحة ما ذهبنا إليه من غير استحالة وهو مدلول ظاهر اللفظ فلا حاجة لصرفه عنه وهذا جيد لكن يأباه قوله فى المتن فيعلم بالفاء وتقدير الشارحين أن العلم الضرورى حاصل بأننا نسقط الخارج أى المستثنى من المستثنى منه فنعلم أن المسند إليه ما بقى بعد الإسقاط وعلى تقدير أن يكون المراد بالمستثنى منه هو الباقى لم يتصور ذلك إذ لا خارج ولا إسقاط ولا باقى بعد الإسقاط وقد أجابوا عن الوجوه كلها بأن المراد بالمستثنى منه هو المجموع من حيث الظاهر وبالنظر إلى أمراد اللفظ والباقى من حيث الحكم وبالنظر إلى التركيب وحيث لا يلزم شئ مما ذكر وأنت خبير بأن هذا رجوع إلى المذهب المختار وقد يجاب عن الرابع بأن النص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً عند عدم القرينة ولا إبطال لذلك لأن المشقة إنما حملت على السبعة بعد قرينة الاستثناء ولو سلم فمشارك الإلزام لجريانه فى سائر التخصيصات وهذا غلط لأن النص ما لا يحتمل الفهم أصلاً والعمومات التى يحصر فيها التخصيص ظواهر لا نص

(قوله إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ) اعلم أنه لا نزاع في التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعداً بطريق الإضافة وإجراء الأعراب للمستحق على كل من تلك الألفاظ مثل أني هبطت أو أني هبطت أو بيت من الشعر وبالم ونحو ذلك مشورة نثر أسماء الأعداد من غير إعراب وإنما البناء مثل برق نمره وتأبط شراً والتسمية يزيد منطلق أو بيت من الشعر وبالم ونحو ذلك مشورة نثر أسماء الأعداد من غير إعراب وإنما الكلام في التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعداً إذا جعلت اسماً واحداً على طريقة حضرموت وبعليك من غير أن يلاحظ فيها الأعراب والبناء الأصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الأعراب المستحق على حرفه الآخر وهذا ليس من لغة العرب بل نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف في بحث أسماء السور ولا خفاء في أن عشرة إلا ثلاثة إذا جعل اسم السبعة كان الإعراب المستحق في صدره ولم يكن حكماً عن أصل منقول عنه إذ يختلف إعراب العشرة بحسب العوازل فكان مما اتفقوا على أنه ليس من لغة العرب هذا حقيقة الكلام في هذا المقام وبعضهم لم يطلع على ذلك زعم أن هذا إنما هو في الأجناس دون الأعلام إذ التركيب في مثل شاب قرناها ليس تركيباً وكحدأ بل متعدداً أو مثله نادر لا اعتداد به (قوله مع عدم دلالة) أي دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم إشارة إلى علة الامتناع يعني أن السانية عن الشيء بالضمير من خواص (١٣٦) الاسم لأن الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع اسماً فكل اسم فهو دال على

معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعاً للضمير (قوله إجماع أهل العربية إلخ) جعله الشارح العلامة إشارة إلى الوجوه الثلاثة الأخيرة ومعناه إلى آخر الكلام في الوجوه الثلاثة وأرضاء المحقق وحاصله أنه يتفق على هذا التقرير الكل والبعض والإخراج وأنه حينئذ يكون مثل العشرة جزءاً من الكلمة غير دال على معنى فتبطل نصوصيته وأنه حينئذ لا يتحقق الخارج والباقي والاسقاط وجمهور الشارحين جعلوه إشارة إلى الوجه الأول من هذه الثلاثة ومعناه إلى آخر هذا الوجه (قوله وأوجب بما تقدم) من

بأنه خارج عن قانون اللغة إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء ثانياً أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشترت الجارية إلا نصفها في عدم دلالة فيه فهو كما يرجع إلى شراً من تأبط شراً ونحوه من برق نمره عليين وأنه يمنع ثالثاً إجماع أهل العربية الخ وهو أنه لإخراج بعض من كل وأنه يبطل النصوص لأنها نصير مهملة في التركيب ولما نعلم أن السقط ثم نخرج كما تقدم الأولون قالوا أولاً لا بد أن يزيد بعشرة كالأحدا أو سبعة لأنه لم يهمل الأول بطل لأنها نعم أنه ما أقر إلا بسبعة فتعين الثاني وهو المراد الجواب الإقرار إنما يحكم به باعتبار الاستناد والاستناد إلا بعد الإخراج فيكون إقراراً بالباقي بعد الإخراج وهو السبعة لذلك لأن المراد بالعشرة سبعة قالوا ثانياً لو كان المراد بعشرة كالأحدا امتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً لما يلزم من إثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض الجواب ما تقدم في صورة الإقرار أن الحكم باللبث إنما هو بعد إخراج الخمسين على الباقي قال القاضي إذا بطل أن يكون المراد عشرة لدليل الأولين وأن يكون سبعة لما ذكر في إبطال المذهب الأول تعين أن يكون المجموع سبعة لما مر أنه لا بد من أحد الثلاثة وأوجب بما تقدم ثم ذكر المصنف نكتته وهي أنه قد تبين لما ذكرنا أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص فإن التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وما هنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل أريد بالمجموع نفس مسمياه وعلى قوله الأكثرين هو تخصيص لأنه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل أن يقال إنه تخصيص نظر إلى الحكم فإنه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وأن يقال ليس بتخصيص إذا لم يرد به إلا العموم كما كان عند الانفراد ولم يغير إلى تخصيص فهذا كلام المصنف ولا بد هنا من التنبيه على حقيقة الحال اعلم هداك الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجاز لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة

عشرة جواز أن تراد العشرة ويكون الحكم بعد إخراج الثلاثة من غير تناقض (قوله اعلم) حاصله أن لفظ العشرة عشرة حقيقة في العشرة من الأفراد سواء كان مطلقاً أو مقيداً بالثلاثة ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة أفراد لأن الأعداد أنواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم أن الحكم في مثل على عشرة إلا ثلاثة إنما هو على السبعة لا غير فالعنى الحقيقي لهذا التركيب أعني عشرة إلا ثلاثة إما أن يكون هو العشرة الموصوفة بإخراج الثلاثة فيكون مجازاً في السبعة وهو مذهب الجمهور وإما أن يكون هو الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة فيكون حقيقة في السبعة لا بأن تكون كلمة موضوعية بإزائها بل بمعنى أن مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر إلى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث أنه من أفراد هذا التركيب وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب القاضي للقطع بأن المراد بالمفردات معانيها فرجع المذهب الثالث وهو أن المراد بالعشرة مدلولها والحكم إنما هو على السبعة إلى أحد هذين المذهبين لأن كون الحكم على السبعة إما أن يكون باعتبار أنها مدلول مجازي للتركيب أو أمر يصدق عليه معناه المتبادر منه إلى الفهم وأنا أقول ما ذكر المحقق من حقيقة الحال اعتراف بمعية المذهب الثالث ورجوع المذهبين الأولين إليه لأن المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاستناد إليه أو مجازاً لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد إخراج الثلاثة وإلا لزم

(قوله وانت بعد ذلك) يعني ان المراد باللفظ الجارية مجرى معناه وإنما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية بإخراج النصف عنها وجبته لا يلزم الاستفراق ولا يتسلسل ولا يعود الضمير إلى غير ما هو المراد باللفظ ويتحقق إخراج البعض عن الكل وحمل اللفظ على ما هو نص فيه والإسناد إلى ما هو الباقي بعد الإسقاط وأيضا إذا لم يحمل (١٣٧) المستثنى والمستثنى منه وآلة

الاستثناء كلية واحدية موضوعية بازاء الباقي بل كلامها كلية مستعملة في معناها والمجموع المركب من الثلاثة موضوعاً بازاء معنى واحد يصدق على الباقي لم يلزم تركيب اسم واحد من أكثر من لفظين ولا إعراب صدر الكلمة ولا يعود الضمير إلى جزء منها

ولا بطلان إخراج البعض من الكل ونصوصية العشرة في معناها والإسناد إلى الباقي بعد الإسقاط (قوله وقيل يصح في القرآن) قال الإمام في البرهان وإنما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى مخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذلك في السماع والفهم دون الكلام وهذا غلط لأن الكلام ليس في الكلام الأزلي بل في العبارات التي تليها وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء واعلم أن الشارح المحقق قد أخذ في بعض تطبيقاته ذلك الخيال مذهباً وزعم

عشرة ولأن من السبعة بعشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها وإنما هي الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة كما يقال إنما أربعة ضمت إليها ثلاثة وإنما ليست بأربعة أصلاً وإنما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم إن السبعة مرادة في هذا التركيب فإن قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة ووصفت بأنها أخرجه منها ثلاثة كان مجازاً في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الأول وإن قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لأعلى أنه موضع لموضع واحد كما يتصور بل على أنه يعبر عنه لازم مركب وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فإنك قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عدداً إلى عدد حتى يحصل ذلك كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث هي حشف المقيم المشتق

والمراد بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الأربعين وغيرهما وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب القاضي ومختار المصنف يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خير بما يرد على الوجه الذي أبطل به المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال (مسئلة شرط الاستثناء الانفصال لفظاً أو مافى حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه وعن ابن عباس رضى الله عنهما يصح وإن طال شهراً وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس رضى الله عنهما لقرنه وقيل يصح في القرآن خاصة لنا لو صح لم يقل صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه معينة لأن الاستثناء أسهل وكذلك جميع الإفراجات والطلاق والعتق وأيضا فإنه يؤدي إلى أن لا يلزم صدق ولا كذب قالوا قال عليه الصلاة والسلام والله لا غزون قريشاً ثم سكنت وقال بعده إن شاء الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود عن لبث أهل الكهف فقال عليه الصلاة والسلام غداً أجيبكم متأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء فقل الله عليه الصلاة والسلام إن شاء الله قلنا يحمل على أفعل إن شاء الله وقول ابن عباس رضى الله عنهما متأول بما تقدم أو بمعنى المأمور به) أقول يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظاً أو ما هو في حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس أو سعال ونحوهما عما لا يبعد منه فصلاً عرفاً وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه يصح الاستثناء وإن طال الزمان شهراً وقيل لا يجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس رضى الله عنهما على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت إلا كذا يسمع منه وذلك لأن هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جواز مطلقاً أو أنه لا يسكن بعيداً جداً وقيل يصح الانفصال في كتاب الله خاصة لنا لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على شيء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معناه بل قال فليستين أو يكفر وأوجب أحدهما لآبئنه لأنه لا حنث بالاستثناء مع كونه أسهل فكان ذكره أولى وإذا لم يذكره معينا فلا أقل أن يخير بينهما لعدم وجوب شيء منهما

(١٨ - مختصر المنتهى ناي)

أن الكلام القائم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعاً وليس هو مرتب الأجزاء حتى يلزم الحدوث وإنما الترتيب في تلفظنا لعدم مساعدة الآلة إلا على هذا الترتيب وحمل المعنى في قول مشايخنا أن الكلام الأزلي هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ وأنت خير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتباً كان أو غير مرتب (قوله فلم يوجب) عطف على لما قال وقوله أو يكفر عطف على المجزوم في فليستين

(قوله وكذلك جميع الإقرارات) حله الشارحون على أنه لو جاز تأخر الاستثناء لم يحصل الجرم بثبوت شيء منها لا مكان الاستثناء ولو بعد حين لكن لفظ كذلك لا يلائم ذلك فحله المحقق على أن لها أيضاً طرفاً أسهل من ثبوت أحكامها وهو الاستثناء فينبغي أن يقتصر أو يتغير فيه لا أقل وما يقال أنه وجبت الكفار لكونها أنفع لئلا يثبت أحكام الإقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء. لأنه إذا جاز تأخر الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفار وثبوت أحكام الإقرارات لجواز الاستثناء مادام المكلف حياً (قوله بما تقدم) (١٣٨) جملة الشارح المحقق معلقاً بالعارض أي الذي يعرض بسبب تنفس أو سعال

لأن ما ذكره الشارحون من أنه متعلق بقوله يحمل أي يحمل على السكوت العارض بما تقدم من الدليل مبني على أن المراد بالسكوت العارض ما لا يحمل بالاتصال بالحكم وهذا مما لا دلالة عليه فإن قيل إن شاء الله شرط الاستثناء قلنا اتفقوا على أنه لا مرق في وجوب الاتصال بين الشرط والاستثناء (قوله اذكر إن شاء الله) جواب آخر ليس في المتن أي اذكر هذه الكلمة امتثالاً لقوله تعالى واذكر ربك إذا نسيت أي اذكر مشيئة ربك وقول إن شاء الله إذا قرط منك نسيان (قوله قالوا ثالثاً) إشارة إلى أن ما ذكر في المتن جواب عن دليل ثالث تقريره أن ابن عباس كان فصيحاً قدوة في اللغة وقد قال بجواز تأخير الاستثناء وتقرير الجواب أنه متناول بأنه يسمع ولو

معيناً وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والتمتع كان ينبغي أن يستثنى منها نفياً لأحكامها بأسهل الطرق والإيجاز بخلافه كيف ولو صح لقال به أحد ولم قل كيف ونحن نعم قطعاً أنه لو قال على عشرة وقال بعد شهر إلا ثلاثة لم يعد منتظماً وحكم عليه بأنه لغو ولنا أيضاً أنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما يصير صادقاً وإن كان ظاهره كاذباً وبالعكس قالوا أولاً روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لا غزون قريشاً ثم سكتم ثم قال إن شاء الله ولو لا محنة لما ارتكبه الجواب يحمل على السكوت العارض بما تقدم من تنفس أو سعال جمعا بينهما وبين أدلتنا قالوا ثانياً سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال غداً أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن شيئاً فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله فقال إن شاء الله ولا كلام يعود إليه ذلك الاستثناء إلا قوله غداً أجيبكم فعاد إليه فصح الانفصال بضعة عشر يوماً وفيه المطلوب الجواب لا سلم عوده إلى أجيبكم لجواز أن يكون المراد أفعل إن شاء الله أي أعلق كل ما أقوله له إن فاعله غداً بمشيئة الله وذلك كما تقول أفعل كذا وكذا فقال إن شاء الله أي أفعل ذلك إن شاء الله أو المراد اذكر إن شاء الله قالوا ثالثاً قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحة وهو عرى فقوله تتبع الجواب لا سلم أنه قال به مطلقاً لأنه مؤول بما تقدم من أنه يسمع دعوى نيت أو بأن الاستثناء المأمور به في قوله ولا تقولن شيئاً إن فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله لو أخره إلى غير من قوله إن فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله أن لم يقله منه ثم أتى بعد الشهر بالمعجزة الصحيحة فقال إن فاعل ذلك غداً إن شاء الله فكان مبتلاً لهذا الأمر قال (مسئلة الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والأكثر على جواز المساوي والأكثر وقالت الحنابلة والقاضي بمنعها وقال بعضهم والقاضي أيضاً بمنعها في الأكثر خاصة وقيل إن كان العدد صريحاً لنا أن عبادة ليس لك عليهم سلطان إلا من أتبعتك من الغاوين والغاوين أكثر دليل وما أكثر الناس فالمساوي أولى وأيضاً كل حكم جائع إلا من أطمعت وأيضاً فإن فقهاء الأصناف على أنه لو قال على عشرة إلا تسعة لم يلزمه إلا درهم ولو لا ظهوره لما اتفقوا عليه مادة الأقل مقتضى الدليل منعه الخراً جيب بالمنع لأن الإسناد بعد الإخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا على عشرة إلا تسعة ونصف وثلاث درهم ربك مستقيم وأجيب بأن استتباعه لا يمنع محنة كعشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى عشرين) أقول الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه أو أكثر باطل بالاتفاق والأكثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثناء أعني نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الأكثر حتى يبقى أقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي بمنعها فيجب أن يبقى أكثر من النصف وقيل بمنعها إذا كان العدد صريحاً فيجوز عشرة إلا أربعة ولا يجوز عشرة إلا خمسة أو ستة بخلاف ما يمكن صريحاً فيجوز

بعد حين دعوى نية الاستثناء عند التكلم أو بأنه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به وهو التعليل بمشيئة الله تعالى أولاً أفعل ثم يقول بعد شهر أفعل إن شاء الله فكان مبتلاً لهذا الأمر المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن شيئاً إن فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله لأنه في معنى لا تقولن ذلك إلا ملتبساً بمشيئة الله فالتأويل إن شاء الله تعالى أو من قوله تعالى واذكر ربك إذا نسيت على ما سبق ولم يتنبه الشارحون لهذا المعنى فقال بعضهم المراد أنه يجوز الانفصال في إن شاء الله خاصة دون غيره من الاستثناءات وبعضهم المراد أنه لو أمر الشارع باستثناء متصل لمصح وإفلا (قوله المساوي للباقي) يعني أن المفهوم من الكلام هو احتفاء لسه المسألة. الأكثرة إلى الباقي بعد الاستثناء لا إلى النصف على ما ذكره العلامة وإن كانا متلازمين بحسب الصديق

(قوله دليله قوله تعالى ان عبادي الآفة) المشهور في الاستدلال أن الآية مع قوله تعالى حكاية لا غرضهم أجمعين الا بعبادته منهم المخلصين تفيدوا الا لوم ان كلاما للعاوين وغير العاوين أقل من الآخر وتقريرهما ان تساويان ثبت استثناء المساوي وان تفاوتنا بينهما استثناء الا كثر والأقرب الى التحقيق ما ذكره المحقق وقد افتقر أو لا الى اثبات كون من في من العاوين للتأول دون التبعيض ليكون المستثنى جميع العاوين على ما أشار اليه الله نف بقوله والعاوين أكثر ولا فلا حاجة الى التعرض له ويكتفيه اثبات كون المستثنى أكثر وهو ظاهر وثانيا الى اثبات كون العاوين أكثر من غيرهم لينتقل استثناء الا كثر فيلزم صحة استثناء المساوي ووجه أن قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين معناه الحكم على أكثر الناس (١٣٩) بعدم الايمان على أنها موجبة

معدولة المحمول أو سالبة المحمول اذ لو اريد سلب الحكم بايمان الاكثر بحيث يحتمل التساوي لم يكن لذكر الاكثر فائدة (قوله كل حكم جالس الا من أظعته) من كلام النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عرب المرة فيقوم حجة ولم تنبه الشارح بل جمهور الشارحين لذلك حتى زعم بعضهم أن هذا دعوى الضرورة في محل النزاع واعلم أن الاستدلال بالآية والحديث لا يتم على من يفرق بين العدد الصريح وغيره فالحجج عليهم بالاجماع ومساوي كلام الشارح انه اجماع الكل من غير مخالفة لاجماع الاكثر على ما صرح به في المتن وقدره العلامة هنا (قوله فليس فيه) أي في الاستثناء حكمان مختلفان في حق المستثنى بأن ثبت ثم ينفي على ما زعم الخصم بل فيه حكم بالاثبات في حق الباقي

أكرم في عيم الا لجهال وهم الف والعالم فيهم واحد لنا انه وقع في القرآن استثناء الاكثر دليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين ومن ههنا بيانية لأن العاوين كلهم متبعوه فاستثنى العاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل قوله وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على أن الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاوبه ج الاكثر غاوبه جاذب جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بالطريق الاولى لأنه اقرب ولنا أيضا لو قال كلكم جامع الا من أظعته وأظعته الاكثر صح فظنا ولنا أيضا أن فقهاء الامصار اتفقوا على أن لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا أن استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الأقل لا منتهى الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى أنه يلزمه العشرة ليكون الاستثناء أمرا لأنه غير صحيح كافي المستغرق المشترك لكونه أقل قالوا أو لا الدليل منع الاستثناء لأنه انكار بعد اقرار خالفناه في الأقل لأنه قد ينسب فيبقى معمولاً به في غيره الجواب لا نسلم ان الدليل منعه فانه انكار بعد اقرار لأنه كجمله واحدة لما مر انه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان قالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة أم ونصف وثلاث درهم بعد مستقبها ركبا وما هو الا لأنه استثناء الاكثر فدل على عدم جواز الجواب ان استنباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال على عشرة الادانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستصح ويكفي لكان الراجح أن يقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقا اتفاقا وانما قبح لتطويل بمصر ضبطه مع امكان الاختصار السهل ضبطه قال (مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو) قالت الشافعية للجميع والحنفية للأخيرة والقاضي والغزالي بالوقف والشراف بالاشترائك أبو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى فلا الأخيرة مثل أن يختلفا نوعا واسما وليس لك في ضميره أو حكاية غير مشتركين في غرض ولا للجميع واختار ان ظهر الانقطاع فلا الأخيرة والاتصال للجميع وإلا بالوقف) أقول إذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن أن يرد الى الجميع وإلى الأخيرة خاصة ولا نزاع فيه وانما الخلاف في الظهور فقال الشافعية ظاهر في رجوعه الى الجميع أي كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الأخيرة وقال القاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى أنه لا يندري أنه حقيقة في أيهما وقال المرتضى إنه مشترك بينهما فيوقوف الى ظهور القرينة وهذا موافقان للحنفية في الحكم وإن خالفنا في المآخذ لأنه يرجع الى الأخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناوُلها والحنفية لظهور عدم تناوُلها وقال أبو الحسين البصري ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فلا الأخيرة وإلا للجميع وظهور الاضراب

وبالنفي في حق المستثنى فعلى هذا الوجه لما ضمير فيه للمستثنى لكان أظهر قال في المتن ولو سلم فالدليل متبع أي لو سلم أن الدليل منع الاستثناء وأنه انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على جواز استثناء الاكثر فيجب اتباعه وإن كان خلاف الظاهر (قوله والمجموع ثلث العشرة) لأن عشرة دنانير ستون دانقا فهذا مستصح مع كون المستثنى أقل من الباقي (قوله عطف بعضها على بعض بالواو) التقييد بالواو عبارة الامام والآمدي وغيرهما والاطلاق عبارة الامام الرازي والنعيم في الواو أو وغيرهما عبارة القاضي في بكر (قوله وهذا) يعني مذهبه ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم وهو أنه انما يفيد الاخراج من مضمون الجملة الأخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعدم دليل العدم وهذا معنى اختلاف المآخذ

(قوله بأن يختلف نوعاً) أي من جهة الخبرية والإشائية وكونهما أمراً ونهياً ونحو ذلك أو اسماً بأن يكون الاسم الذي يصلح مستقنى منه في
 أحداً مما غير الذي في الأخرى أو حكماً بأن يكون مضمون هذه حكماً عمالماً لمضمون الأخرى وهذا الاختلاف نوعاً يستلزم الاختلاف حكماً
 فيعترد إذ لم يصرحوا بأن الحكم في مثل أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون متعدداً ومختلف وضيم فيها للقسمين أعنى المختلفين نوعاً والمختلفين
 اسماً والأقسام الثلاثة إشارة إلى المختلفين نوعاً واسماً وحكماً وإنما أورد أربعة أمثلة مع أن ظاهر الكلام أن الأسماء ثلاثة لأن القسم
 تقتضي قسمياً أربعة وهو المختلفان اسماً وحكماً معاً لأن كلا من الاختلاف اسماً وحكماً أعم من أن يكون وحده أو مع الآخر ولا يخفى أن
 مثله جار في الاختلاف نوعاً مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون وجعلوا مثلاً للاختلاف نوعاً لكن فيه اختلاف اسماً وحكماً أيضاً
 والمقال الصحيح للاختلاف نوعاً فقط أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون إن لم يجعل مثله مختلفاً حكماً، إلا فلا يضر الاختلاف نوعاً بدون
 الاختلاف حكماً وأما مثل أكرم (١٤٠) بنى تميم وربيعة مظهر من عطف المفرد لكن المرادوا أكرم ربيعة فلا اختلاف

إلا في الاسم المستثنى
 منه وأما ما لا يظهر فيه
 الاضراب فالوجه الأول
 منه على ظاهر عبارة الكتاب
 أربعة أقسام المتحدتان في
 النوع والحكم المختلفتان
 فيهما المختلفتان في النوع
 المختلفتان في الحكم واقتصر
 على مثالين أحدهما
 الاختلاف في الحكم وهو
 أكرم بنى تميم واستأجر
 والثاني للاختلاف في
 النوع والحكم وهو أكرم
 بنى تميم وطوال فإن الأول
 أمر والحكم هو الأكرام
 والثانية اضمار والحكم هو
 الطول ولا يتصور الاتحاد
 نوعاً وحكماً إلا في مثل أكرم
 بنى تميم وأكرمهم وقد
 يمثل بمثل أكرم بنى تميم
 وأكرم ربيعة وليس بمستقيم
 لأن الاسم الثاني ضمير الأول
 ومثال الاختلاف في النوع

بأن يختلف نوعاً أو اسماً مع أنه ليس فيهما الاسم الثاني ضمير الاسم الأول أو بخلافهما حكماً مع أن الجملتين
 في الأقسام الثلاثة غير مشتركين في غرض الأول أن يختلف نوعاً مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم
 العراقيون إلا زيدا فإن أحدهما أمر والآخر خبر الثاني أن يختلف اسماً لا حكماً أكرم بنى تميم وربيعة
 إلا زيدا الثالث أن يختلف حكماً لا اسماً أكرم بنى تميم واستأجر بنى تميم إلا زيدا الرابع أن يختلف اسماً
 وحكماً أكرم بنى تميم واستأجر ربيعة إلا زيدا وعدم ظهور الاضراب بوجهين أحدهما أن يكون الاسم
 الثاني ضمير الأول اتحاداً نوعاً وحكماً واختلافاً فيهما أو في أحدهما نحو أكرم بنى تميم واستأجرهم أو أكرم
 بنى تميم وهم طوال ثانيهما بأن يشتركا في غرض نحو أكرم بنى تميم وأطلع عليهم أو هم مقربون فإن
 الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم
 الفاسقون اختلفت حكماً ونوعاً والثاني ضمير الأول والغرض واحد وهو الإمامة والانتقام والاختيار أنه
 إن ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بأمرة فلاخيرة وإن ظهر الاتصال للجميع وإن لم يظهر أحدهما
 وجب الوقف ومرجع هذا المذهب إلى الوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه
 ما اختاره ظاهر فلم يذكره وهو أن الاتصال يجعلها كالواحدة والاتصال يجعلها كالأجزاء والإشكال
 يوجب الشك قال (الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد واجب بأن ذلك في المفردات قالوا لو قال
 والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله عاد إلى الجميع وأجيب بأنه شرط ما إن الحق به فقياس وإن
 سم فالفرق أن الشرط مقدر تقديره إن سلم فقرينة الاتصال وهي العين على الجميع قالوا لو كرر لكان
 مستهجناً قلنا عند قرينة الاتصال وإن سلم فلطول مع امكان إلا كذا في الجميع قالوا صالح فالبعض
 تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمل المنكر قالوا لو قال على خمسة وخمسة إلا ستة
 كان للجميع قلنا مفردات وأيضاً الاستقامة) أقول الشافعية وهم القائلون بعوده إلى الجميع قالوا
 ألا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا ونوا الامن تاب وبين
 قولنا اضرب الذين هم قتلوا وسرقوا ونوا الامن تاب ولا شك أنه لا يعود من المفرد إلى جزء فكذا في الجمل

فقط أكرم بنى تميم هم مكرمون والوجه الثاني منه قد ذكر له مثالين أحدهما للاختلاف حكماً فقط وهو
 أكرم بنى تميم وأطلع عليهم والثاني النوع والحكم نحو أكرم بنى تميم وهم مقربون والشارح المحقق قد اختلف في بيان هذه الأقسام
 والأمثلة أثر الأمدى والشارح العلامة هنا زيادة تفصيل واستيعاب الأقسام (قوله والإشكال يوجب الشك) أي إذا أشكل الحال
 والنسب الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب التوقف (قوله العطف يصير المتعدد كالمفرد) ناظر إلى ما يقال إن الجمع محرف الجمع
 كالجمع بلفظ الجمع فإن قيل التوضيح بالمقال المذكور ليس بشيء إذ ليس فيه جعل الأمور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من
 الجمل بمنزلة مفرد فلما المراد أن تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للبتة جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء إلى الكل اتفاقاً وكذلك
 تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء إلى الكل والجواب أن ذلك أي المفردات أو ما هو في حكمها من الجملة التي لها محل من الإعراب
 أو التي وقعت محلها للوصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد تقرر الجواب بالمرق بين المفرد وما هو كالمراد في أريد الاتحاق
 ما تحتها من حكمة مع أنه قد يقال في العطف الاستثناء من المثال المذكور إنما يعود إلى الكل كسكون الجمل في حكم المفرد لعطفها على الصلة

(قوله ولو سلم قلنا يرجع) الى قوله (انه شرط لاستثناء) أي لو سلم أنه استثناء صرح بذلك في المنتهى فحينئذ يكون جوابا ثانيا عن أصل الاستدلال ويحتمل أن يراد لو سلم عدم الفرق أو عدم تقدم الشرط فيكون جوابا ثالثا عن السؤال المذكور (قوله وفي الظهور) أي ظهور الرجوع إلى الجميع عند عدم بينة الاتصال والانفصال (قوله) (١٤١) وقد يقال على الثاني أي الجواب

الثاني عن السؤال وهذا الفرق بأن الشرط مقدم تقديرا (قوله لتبينه طريقا) أي لو سلم بعد إلى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع إلى الجميع طريقا متعبنا لإداء المقصود فلم يزل لا يستقيم وقوله لتبينها طريقا بتأنيث الضمير يقتضي إلى تأويل (قوله لا يوجب ظهوره فيه) هذا إن استدل بمجرد صلاحية للجميع وأن ضم إليه بعد العود إلى البعض للتحكم أجيب بمنع التحكم فان أقرب مرجح (قوله) لو رجع إلى الجميع) منفي الكلام على أنه إمارا جمع إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة فإذا اتفق الأول تبيين الثاني وإلا فجرد امتناع الرجوع إلى الجميع لا يوجب الاختصاص بالأخيرة ثم ههنابحاث الأول أن مبنى الكلام على أن أولئك هم الفاسقون عطف على الأمر والنهي قبله وقد ذكر في أصول الحنفية أن ذلك يتمتع حاصله فعليه طلبة من تمام الحد فخرط بها الحكم وهذه اسمية اخبارية لا تعلق لها بالحكم ولا

المطوية الجواب أن ذلك في المفردات وأما في الجمل فموضوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شيمان ليست كالمفرد قطعاً قالوا ثانيا لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد إلى الجميع اتفاقاً الجواب أنه شرط لاستثناء وهو غير محل النزاع فان قالوا إذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق أن الشرط وان تأخر لفظاً فهو مقدم تقديرًا ولو سلم فهذا إنما يرجع إلى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك بما نقول به أما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي الظهور حينئذ وقد يقال على الثاني أن الشرط مقدر تقديره على ما يرجع إليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقالوا ثالثا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الأخرى فقال اضرب من سرق إلا زيدا ومن زنى إلا زيدا ومن قتل إلا زيدا عدم مستهجنا ولو لأن المذكور بعدها يعود إلى الجميع وكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتبينه طريقا قلنا إنما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة أما عند عدمها فلا لتبينها طريقا سلنا ذلك لكن إنما يستهجن لما فيه من الطول مع إمكان عدمه بأن يقول بعد الجمل إلا كذا في الجمع فيصرح بعوده إلى الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقول بالعود إلى البعض تحكم فيعود إلى الكل الجواب أن صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع شكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة إلا سنة لكان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من "مهور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب أولا أنه غير محل النزاع لأن كلانا في الجمل وهذه مفردات وثانيا أنه إنما يرجع إلى الجميع ليستقيم إذ لو رجع إلى الأخيرة لم يستقيم وثالثا ان مدعاكم الرجوع إلى كل واحد لا إلى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع وللأخيرة وهذا ليس منه قال (المخصص آية القذف لم يرجع إلى الجلد اتفاقا قلنا لدليل وهو حق آدمي ولذلك عاد إلى غيره قالوا على عشرة إلا أربعة إلا اثنين للأخير قلنا أين العطف وأيضا مفردات وأيضا للتعذر فكان الأقرب أولى ولو توترت تبيين الأول مثل على عشرة إلا اثنين إلا اثنين قالوا الثانية حائلة كالكسوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الأول يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وأيضا فالأخيرة كذلك للجواز دليل قالوا إنما يرجع لعدم استقلاله فيبتعد بالأول وما يليه هو المنهق قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال قالوا صحح الاطلاق والأصل الحقيقة قلنا والأصل عدم الاشتراك) أقول القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة مطلقا قالوا وألا لو رجع إلى الجميع لرجع قوله في آية القذف إلا من تاب إلى الجميع فكان يجب أن يسقط الجلد بالنوبة ولا يسقط اتفاق الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود إليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك لأن الجلد حق آدمي فلا يسقط بالنوبة إنما يسقط باستقاط المستحق ولأجل أنه ظاهر في العموم وقد خالف به في الجلد لدليل عاد إلى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقا ولو اختص بالأخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال على عشرة إلى أربعة إلا اثنين عاد إلا اثنين إلى الأخيرة وهو الأربعة فيفيد استثناء الاثنين من الأربعة حتى يلزم ثمانية

بالحد الثاني ان دعوى الاتفاق على عودته إلى رد الشهادة ليس مستقيم لأن النائب لا يصير مقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عائد إلى التفسيق فقط الثالث أنه إذا تعلق بالأخيرة دلهم كلام في ان المستثنى منه لفظ أولئك أو لفظ الفاسقون أو الضمير في الفاسقون وبالجملة في هذه الآية مباحث كثيرة تطلب من شرح التنقيح

(قوله وإلا لكان الاثنان مثبتاً) لأنه من الأربعة المنفية ومنفياً لاستثناءه من العشرة المثبتة كإذ اقلت جاء القوم ولم يجرى العلماء إلا زيدا وزعمت أن الاستثناء عائد إلى الجملتين (قوله وهم يعتمدون القرب في غير موضع) كما عمل الثاني في باب التنازع وأعمال الباء في التي يده دون الفعل وعود ضمير ضربه إلى عروفي ضرب زيد عمروا وضربه وتعين سلى للفاعلية في مثل ضربت سلى سعدى وإبطال لام الابتداء عمل الفعل في مثل ظننت لزيد قائم إلى غير ذلك (قوله بل عندنا أن وضعه للجميع) لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذي هو ثبوت حكم الأول لا نأقول إنما ذكرنا ذلك على طريق الاستدلال كون الرجوع إلى الجميع ضرورياً ولا يجوز أن يكون ظاهراً وحينئذ يمتنع ثبوت حكم الأول بل الظاهر عدم ثبوته وهذا يدفع ما يقال على جواب الوجه الرابع أن الجملة الأولى مقتضية لحكمها ثابتة بغير الاستثناء لا يدفعه ييقين فيثبت الحكم لوجود مقتضى وانتفاء المانع لا نأقول لا نسلم انتفاء المانع حينئذ بل وضع الاستثناء للرجوع إلى الجميع مانع (١٢٣) متحقق وإنما لم يتعرض في الأجوبة للقض بالشرط حيث يعم السكك لأنه

ربما يعرف بأنه مقدم تقديرا فيصير متقدما على السكك (قوله الاستثناء من الاثبات نفي) المشهور من كلام الشافعية أن هذا وفاق وإنما الخلاف في كونه من النفي اثباتاً بل هو تكلم بالباقي بعد النفي ومعناه أنه أخرج المستثنى وحكمه على الباقي من غير حكم على المستثنى في مثل على عشرة إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا سبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الأسيعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظة وإنما يثبت بحسب العرف وطريق الإشارة كافي كقوله التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشترك ومن القائل بفي الصانع بحسب

الجواب أما أولاً أن الكلام والمتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فإن الواو هنا وثانياً أن الكلام في الجمل وهذه مفردات وثالثاً أن هنا يتعذر عوده إلى الجميع وإلا لكان الاثنان مثبتاً منفياً وكان اغوا إذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه إذ لا فرق بين أن يستثنى منه أربعة وأن يستثنى منه أربعة إلا اثنين واثنان وإذا تعذر الجميع ترد بين الأولى والأخيرة لجعله للأخيرة أولى لأنها أقرب وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده إلى الأخيرة تعين عوده إلى الأولى نحو على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيكون اللزم خمسة قالوا ثالثاً الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى فكان مانعاً من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت والجواب منع كونها حائلة وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع مثنى به جملة واحدة وأنه ممنوع قالوا رابعاً حكم الأولى بكما متيقن ورفعها برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للأخيرة فلا يمارضه الجواب أولاً لا نسلم أن حكم الأولى متيقن إذ لا يتقن مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانياً فالأخيرة كذلك لأن حكمها ثابت باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء إلى الأولى لدليل يدل عليه قالوا خامساً إنما يرجع الاستثناء إلى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة بقدر بقدرها ويمكن في ذلك العود إلى جملة واحدة ثم الأخيرة هي المتحققة سواء عاد إليها فقط أو إلى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق الجواب لا نسلم أنه يرجع للضرورة بل عندنا أن وضعه للجميع فلا يتقيد بالأخيرة كالودل دليل على عوده إلى الجميع فانه يعتبر اجماعاً مع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم القائلون بأنه مشترك بين كونه للجميع والأخيرة قالوا أولاً حسن الاستفهام عند إطلاقه عنهما أيهما المراد وأنه دليل الاشتراك الجواب لا نسلم أنه دليل الاشتراك لجواز أن يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فرفع الاحتمال لأنه ليس بنص في أحدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الآخر فيندفع بالتصريح قالوا ثانياً صح إطلاقه للجميع والأخيرة والأصل في الإطلاق الحقيقة فكان حقيقة لها ولزم الاشتراك الجواب أن الأصل عدم الاشتراك وقد مر أن المجاز أولى منه قال (مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي) وبالعكس خلافاً لابن حنيفة لنا النقل وأيضاً لو لم يكن لا إله إلا الله

عرف الشرع ويؤولون كلام العربية أنه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه توحيداً لازماً لكن انكار دلالة ما قائم إلا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع العربية على أنه من النفي اثبات لا يحتمل التأويل وحاول الشارح المحقق توفيقاً بين كلامهم وكلام أهل العربية مبني على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق بغير عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الأمر فإن اعتبرت دلالاته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى أي لإدلالة في اللفظ على أن المستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر وإن اعتبرت دلالاته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي أو من الاثبات دلالة على أن المستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر هو عدم الحكم بنفسه الثابت في الصدر فإن قبل كما أن المخالفة في النسبة النفسية هي عدم الحكم بنفسه فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي وقد ذكر أن في الاستثناء اعلاماً بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعد التعرض للشيء ليس اعلاماً بعدم ذلك الشيء وعدم

العرض إما يترجم عدم الحكم المذكور أو النفس لا الخارجى واعلم ان ظهير منهما وفيهما للنفي والإثبات وظهير فيها للنسبة النفسية
 وظهر مدلوله للجملة بتأويل الكلام أو الخبر وضمير له وعنه للدلول الذى هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر ما يفسر النسبة
 الخارجية بالنسبة السانية التوحيى الذكر الحكيم ثم منها بحث وهو ان ما ذكر لا يتأتى فيها هو العمدية فى ما أخذ الأحكام أعنى الإنشاء
 لعدم تقدم دلالاته على النسبة الخارجية فليزم أن لا يكون زيد فى مثل اكرم الناس إلا زيدا فى حكم المسكوت عنه بل محكوماً عليه
 بعدم إيجاب اكرامه بلا خلاف (قوله نعم بين الإثبات والنفي فرق من جهة الحكم) ليس على ما يبنى لأن المسكوت عن النفي قد
 يستلزم الإثبات بحكم الإباحة الأصلية مثل لا تجالس إلا رجلاً عاماً فالحق ان المسكوت عن المستثنى ابقاء له على ما كان عليه من الإثبات
 أو النفي من غير فرق (قوله على نفي الحكم النفسى) شامل لكونه من الإثبات نفيًا ومن النفي إثباتاً أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأن
 الحكم النفسى فى الصدر إذ كان هو النفي ففيه إثبات فى مثل اس على إلا سبعة دلالة الحكم النفسى به ثم ثبوت السبعة (قوله
 الخفية) لا خفاء فى ان مثل لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولي ولا ملك إلا بالرجال ولا مال إلا بالمال ولا سياسة إلا بادل على
 ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه وأما انه (١٤٣) يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي

إثباتاً للزم الثبوت معه البتة
 ولما كان الإشكال قوياً بالغ
 الشارح المحقق فى تحقيق
 الجواب وتوضيحه وحاصله
 أنه لا بد من تقدير أمر يتعلق
 به قولنا بطهور على أن يكون
 ظرفاً مستقراً صفة له أى
 إلا صلاة بطهور أو ظرفاً
 لغواً صلة له أى إلا باقترانها
 بطهور وذلك المتعلق هو
 المستثنى وأما المستثنى منه
 فعلى الاول مذكور هو
 السكره المنفية وعلى الثانى
 محذوف هو بوجه من الوجوه
 والاستثناء مفرغ وقول
 الشارح انه استثنى من
 حاصلة أو من تثبت معناه
 ان الحكم الذى أخرج منه
 المستثنى هو ذلك فالخصم

توحيداً) أقول الاستثناء من الإثبات نفي اتفاقاً وبالعكس أى الاستثناء من النفي إثبات خلافاً
 لأن حيفة رضى الله عنه لنا النقل من أهل العربية أنه كذلك وهو المعتمد فى إثبات مدلولات
 الألفاظ ولنا أيضاً لو لم يكن كذلك لم يكن لا إله إلا الله يتم به للتوحيد واللازم باطل بالاجماع
 بيان الملازمة انه إنما يتم بإثبات الإلهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض أنه لا يفيد الإثبات له وإنما
 يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهرى منكر لوجود الصانع وهو لا تفيد إلا نفي الغير لما نافي معتقده
 ولم يعلم بها إسلامه وهو المراد واعلم ان الخفية لا يفرقون بين النفي والإثبات من جهة الدلالة
 الوضعية ولا يرون شيئاً منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيد من النسبة الخارجية بل فى
 النسبة النفسية فإن كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسى وهم يقولون به فيهما
 وإن كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والمسكوت عنه من غير حكم
 بالتحل فيه فليزم نعم بين الإثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك أن المسكوت عن إثبات الحكم يستلزم
 نفي الحكم بالبراءة الأصلية بخلاف المسكوت عن النفي إذ لا يقتضى معه للإثبات فهم يحملون كلام
 أهل العربية على نفي الحكم النفسى وكلية التوحيد على عرف الشارع قال (قالوا لو كان للزم من
 لاعلم إلا بحياة ولا صلاة إلا بطهور ثبوت العلم والصلاة بمجردهما قلنا ليس يخرجاً من العلم والصلاة فإن
 اختار تقدير لا صلاة إلا صلاة بطهور اطراد وإن اختار لا صلاة تثبت بوجه إلا بذلك فلا يلزم من الشرط
 المشروط وإنما الإشكال فى النفي الأعم فى مثله وفى مثل ما زيد إلا قائم إذ لا يستقيم نفي جميع الصفات
 المعتبرة أجيب بأمرين الاول ان الغرض المبالغة بذلك الثانى انه أكدها والقول بأنه منقطع بعيد
 لأنه مفرغ وكل مفرغ متصل لأنه من تمامه) أقول الخفية قالوا لو كان الاستثناء من النفي للإثبات

ان اختار التقدير الاول كان معنى الإثبات أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وإن اختار الثانى كان معناه أن الاقتران بالطهور
 يعتبر فى ثبوت الصلاة البتة لأن معنى صدر الكلام انه لا وجه يعتبر فى ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات فى المستثنى سوى أنه
 يعتبر وهو حق والاعتراض على الاول بأنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط
 فلا يصح وان أريد الحصول الحسى فلا معنى للاستثناء لأن كل صلاة فى حاصلة قطعاً سواء كانت بطهور أو بغير طهور وإن أريد أن
 الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشرائط وعلى الثانى انه إذا كان التقدير لا صلاة تثبت بوجه إلا بهذا الوجه
 البتة ليسكون إثباتاً ولا يكون متردداً بين النفي والإثبات ولا يفيد تحقق الثبوت فى لا وجه يعتبر فى الصلاة إلا الاقتران بالطهور لأنه كلام
 آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا مر لزامه بل الجواب عن أصل الاستدلال اننا سلم أن قولنا لا صلاة إلا صلاة بطهور يقتضى صحة
 كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور
 فى الجملة وما يقال من اننا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلاة كذلك له موم السكره الموصوفة بصفة عامة مثل
 لا أجالس إلا رجلاً عاماً ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لأن الاول ممنوع أو مبنى على الثانى والثانى
 مختص بما إذا كان الوصف صالحاً للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وتام تحقيق هذا الكلام فى شرح التقيج

(قوله والأمر كذلك) يعني أن الافتراض بالظهور بما يحصل بمصولة الصلاة في الجملة كما إذا وجدت سائر الشروط (قوله وإنما الاشكال) يعني لما ذكرنا من التقديرين فظهر صحة كون الاستثناء افتراضاً وأن كل صلاة بطهور حاصلة وكل افتراض بطهور معتبر في ثبوت الصلاة وإنما الاشكال في المنفى العام الذي يقتضيه الاستثناء المبرح والغرض من هذا الكلام تحقق المقام ولا نعلقه بجواب الاستدلال وفي بعض الشروح أن المراد أن الخصم أن اختيار التقدير الأول فهو مطرد من غير انتفاض وإن اختار الثاني فهو يرد نقضاً حيث أفاد شرطية الظهور للصلاة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشرط فالاشكال على الاستثناء من المنفى العام أنما يرد فيه وفي مثل ما يزيد العلم حيث استلزم نفى جميع الصفات سوى العلم والحق أنه أراد أن التقدير الأول لا إشكال فيه أصلاً والتقدير الثاني لا إشكال فيه أيضاً في جانب الإثبات حيث (١٤٤)

لزم من قولنا لا علم إلا بحياة ثبوت العلم بمجرد الحياة ومن قولنا لا صلاة إلا بطهور ثبوت الصلاة بمجرد الطهور وأنه باطل بالافتقار الجواب أن قولنا إلا بحياة ولا بطهور ليس إخراج الحياة من العلم والطهور من الصلاة فثبتا بثبوتها وذلك أنما نقل لا صلاة إلا بالطهور ولا علم إلا بالحياة بل قلنا بحياة ويطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو ما صلاة بطهور تستثنى من حاصلة خبرها إلا الصلاة فيكون التقدير لا صلاة حاصلة لا صلاة بطهور وأما وجه من الوجوه التي تقع عليها الصلاة تستثنى من ثبت بوجه خبرها فيكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه إلا باقراها بالطهور فإن اختار في تقديره لا صلاة إلا صلاة بطهور فيطردها كل صلاة بطهور حاصلة قطعاً وإن اختار في تقديره لا صلاة تثبت بوجه إلا بطهور فانه إنما تثبت بهذا الوجه ولا تخلو عنه كما نقول كتبت بالعلم فانه لا يقتضي عليه العلم باستقلاله للكتابة بل كونه آلة لا تحصل الكتابة إلا به هذا تصريح بكون الطهور شرطاً للصلاة فكأنه قال لا وجه يعتبر في ثبوتها إلا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطاً وأنه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشرط لزوماً كلياً يحصل بمجرد بل يحصل بمصولة في الجملة والأمر كذلك ههنا فادفع الاشكال من جهة الإثبات وإنما الاشكال في مثل هذا التركيب في المنفى العام الذي يقتضيه الاستثناء المبرح هو أن لا تكون الصلاة بلا طهور صلاة وأن لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم نفى جميع الصفات المعتبرة إذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا ما يزيد إلا عالم فانه يلزم أن لا يكون السانن ولا حياً ولا موجوداً ولا شيئاً إلى غير ذلك والجواب عنه بأمرين أحدهما أن المراد المبالغة في تحقق العلم لويد كأن قائله قال ما زيد عالماً فقال ما زيد إلا عالم نفياً لما يتوهمه المخاطب من نفى العلم وثبوت الجهل له والآخر أن ذلك أكد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة إليه غير معتبرة والذي عليه أرباب المعاني أن المراد نفى ما يتوهمه المخاطب من الحكم وإثبات غير ذلك فإذا قال لا صلاة إلا بطهور فانه يرد على من يظن أن الصلاة إذا استجمعت شرائط محت بدون الطهور فكان معناه ما لا تصح بدون ذلك وتصح مع الطهور وكذا في ما زيد إلا عالم إنما يقوله رد المزاة حاملة أو أكار أو غيره هذا وقد قيل نه استثناء منقطع إذ لم يدخل العلم في الحياة والطهور في الصلاة فلا إخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام وإلى النسبة ولذلك

التقدير في جانب النفي حيث كان استثناء مفرغاً مفيداً نفى جميع الشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما يزيد إلا قائم وأما ما توهمه الشارح المحقق من أنه على التقدير الأول أيضاً استثناء مفرغ فليس بمستقيم لأن المستثنى منه مذکور هو النكرة المنفية وإلا صلاة بطهور رفع على الجدل ويجوز النصب على الاستثناء كما لا إله إلا الله بعينه ثم هذا الاشكال إنما هو بالنسبة إلى من لا يوقف له على علم المعاني وعلى انقسام القصر إلى قصر الموصوف على الصفة والصفة على الموصوف وانقسام كل إلى الحقيقي والاضافي والتحقيقي

والادعاء في مثل ما زيد إلا عالم لا يصح حقيقياً بمعنى أنه لا يصح له سوى العلم وإنما يصح اضافياً رداً على من زعم أنه جاهل أو يورده بين العلم والجهل أو يعتقده عالماً وشاعراً مثلاً فانت تثبت العلم وتنفى غيره بما يتوهم المخاطب وإلى هذا ينظر الوجه الأول من الجواب أو حقيقياً ادعائياً فإياك تجعل سائر صفاته بمنزلة العدم وتدعي أنه لا صفة له غير العلم إلى هذا ينظر الوجه الثاني لمخصر المحقق ما عليه علماء المعاني في الوجه الأول ليس على ما ينبغي وكأنه اعتبر الأعم الا غلب أعنى الحقيقي من الاضافي (قوله وقولهم هذا بعيد) بل باطل محض لأن المستثنى ليس هو الحياة أو الطهور بل الجار والمجرور وقول الشارح إذ لم يدخل العلم في الحياة ليس كما ينبغي والصواب العكس لأن المثال لا علم إلا بحياة وما ذكرنا إنما يصح في الحياة لا يعلم وقوله فانه استثناء مفرغ قد عرفت أنه إنما يصح على التقدير الثاني فقوله ولذلك بقدر عام يناسبه ينبغي أن يحمل على هذا التقدير وقوله ولذلك لم يجوز نصبه يعني بأن ترك الباء وإلا تصور النصب

(مباحث الشرط والصفة والغاية)

(قوله وقد يجاب عن الأول) حاصله أن المراد بالمشروط المأخوذة في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وأما الجواب عن الثاني ففي غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآخرون (قوله ويفهم منه) هذا موضح به في عبارة الآمدي حيث قال الشرط ما يتوقف (١٤٥) عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب

وسبب السبب لكنه يشكّل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشرط على تحقق ذاته ولا يخفى في أنه منافسة في العبارة وإلا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى أنه لا يوجد بدونه ضروري (قوله لا) الحياة شرط في العلم القديم ولا يصدق عليها أن تأثر المؤثر في العلم بتوقف عليها لانا فرضناه قديماً ولا مؤثراً في العلم القديم وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الشارحين حتى توهموا أن موجب التعريف أن يصدق على الحياة أن تأثر العلم في الشيء بتوقف عليها والعلل ليس من الصفات المؤثرة ثم بنوا على ذلك خيالات فاسدة لم يعرفوا أنها إذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم يرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة في شيء بل تأثير المؤثر في الصلاة (قوله المعنى المميز بينهما) هو التأثير والإفضاء واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد في السبب دون الشرط (قوله

لم يجر نصبه وبقدر بقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قدرنا قال (التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد بالمشروط ودونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد أنه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة في العلم القديم والأولى ما يستلزم فيه نفي أمر على غير جهة السببية) أقول الثاني من التخصيصات المتصلة هو الشرط وأما حده فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد بالمشروط ودونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولاً أنه دور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وثانياً أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الأول بأن ذلك مما به قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في تعقل ذلك وعن الثاني أن جزء السبب قد يوجد المنسب بدونه إذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تأثير المؤثر عليه ويفهم منه أنه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعتبر عليه بأنه غير منعكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر إذا انحوج إلى المؤثر هو الحدوث واختار في تعريفه أن يقال هو ما يستلزم فيه نفي أمر لا على جهة السببية فخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى اللغوي بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء قال (وهو عقل كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة والغزوي مثل أنت طالق إن دخلت الدار وهو في السببية أغلب وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للسبب سواء فذلك يخرج به ما لولا لدخل لافه مثل أكرم بني تميم إن دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين) أقول الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي والغزوي أما العقلي فكالحياة للعلم فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة وأما الشرعي فكالطهارة للصلاة فإن الشرع هو الحاكم بذلك وأما الغزوي فقل قولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزء وهذا أن الشرط الغزوي صار استعماله في السببية غالباً يقال إن دخلت الدار فأنت طالق والمراد أن الدخول سبب لاطلاق وجوده وجوده لا مجرد كونه مستلزماً لعدمه من غير سببية ويستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للسبب أمر يتوقف عليه سواء فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشرط كلها فيوجد المشروط وإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضيء ففهم منه أنه لا يتوقف إضاءته إلا على طلوعها ولذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للسبب سواء يخرج ما لولا لدخل لغة فإذا قلت أكرم بني تميم إن دخلوا فلو لا الشرط لهم وجوب الأكرام جميعهم مطلقاً لوجود مقتضى بأمره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولا لكان مقتضى تماماً فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم لولا فيقصّر الأكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين إياها ولولا لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام قال (وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجميع وعلى البدل فلهذا ثلاثة كل منهما مع الجزء كذلك فتكون تسعة) أقول هذا تقسم آخر للشرط والمشروط

(١٩ - مختصر المنتهى ثانياً)

(لدخل لغة)

أي بحسب اللغة ودلالة اللفظ وإن لم يدخل في الواقع وبحكم العقل الشرع كما يقال حجوا إن استطعتم وإنما بالغ المحقق في توضيح المقام لأن جمهور الشارحين زعموا أن قوله فلذلك إشارة إلى كون الشرط اسماً أو عبارة عما يستلزم فيه نفي أمر ولا تعلق بقوله وإنما استعمل (قوله هذا تقسيم آخر) نفي لما ذكره الشارح العلامة في قوله

(قوله فرع) فيه إشارة إلى أن المعتبر في التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وأن التعدد على سبيل البدل لا يجب أن يكون بكلمة أو على ما في الشروح (قوله فإن نظر) لما ذكره الشارحون من أن وجه الفرق أن الشرط مقدم معنى فيقع الجميع في حين الجزاء بخلاف الاستثناء يعني قد سبق فيه الاستثناء (١٤٦) أن هذا لا يصلح فارفاً لأنه إنما يقدر تقديمه على ما يرجع إليه سواء كان هو

الجميع أو الأخيرة (قوله ما تقدم من الجزاء) أي كل جزاء قدم على الشرط فهو اخبار بما فيه من النسبة لاجزاء لما بعده من الشرط لكنه دل على الجزاء المحذوف وهذا إشارة إلى أن الخبر في مثل إن دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكاملها لا مجرد الجزاء (قوله وإنما صرح إليه) إشاراً بأن مراعاة مفعول له لا خبر للبند الذي هو قولهم على ما في بعض الشروح وإنما الخبر هو قوله فإن عنوا (قوله وإلا الجزم) أي شائماً مستغنياً على ما هو المختار عند كون الشرط ما ضياً حتى أن صاحب الكشف جعل اتفاق القراء على ترك الجزم بمنزلة الممتنع حيث استدل برفع تود في قوله تعالى وما حملت من سوء نوره على أن ما موصولة لشرطية (قوله والتعليق ثانياً) دفع لما عصى يتوهم من أن تعليق الإكرام بالدخول يقتضي أن لا يتحقق بدونه وإطلاقه أو لا يدل على تحققه دخل أو لم يدخل فبما يانه يعني لا تنافي

باعتبار الاتحاد والتعدد وهو أن الشرط إما أن يتحد أو يتعدد وإذا تعدد فإما أن يكون كل واحد شرطاً على الجميع حتى يتوقف الشروط على حصولها جميعاً أو على البدل حتى يحصل بمحصل أيها كان فهذه ثلاثة وأجزاء أيضاً كذلك لأنه إما أن يتحد أو يتعدد وإذا تعدد فإما على الجميع حتى يلزم حصول هذا وذلك معاً وإما على البدل حتى يلزم حصول أحدهما مبهماً فهذه أيضاً ثلاثة وإذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا يطول به (فرع) إذا قال إن دخلنا الدار فاتتا طائفتان فدخلت إحداهما قبل تطلق هي إذ الشرط أحدهما والجزاء أحدهما وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وقيل بل لا يطلق شيء منهما لأن الشرط بدخولها جميعاً وقيل بل يطلقان لأن الشرط بدخولها بدلاً قال (والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن أبي حنيفة رضي الله عنه للجميع ففرق) أقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوه الاتصال وكذا في تعقبه الجمل أهو للجميع أو للأخيرة وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه للجميع فرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للأخيرة فإن نظر إلى أنه مقدم تقديرأ فقد علمت أنه مقدم على ما يرجع إليه فقط قال (وقولهم في مثل أكرمك إن دخلت الدار ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فإن عنوا ليس بجزاء في اللفظ فسلم وإن عنوا ولا في المعنى فعناد والحق أنه لما كان جملة روعيت الشائتان) أقول قياس الشرط أن يكون صدر الجملتين مقدماً عليهما لأن الشرط قسم من الكلام فحقه أن يشعر به من أول الأمر ليعلم نوعه إجمالاً ثم شخصه تفصيلاً كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتثنية والقسم والتثنية فبما في نحو أكرمك إن دخلت الدار إن ما تقدم من الجزاء خبر لاجزاء والجزاء محذوف تقديره أكرمك إن دخلت الدار أكرمك لدلالة الخبر وهو أكرمك الأول عليه وإنما صير إليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام وللقسم وقولهم هذا إن عنوا به أنه ليس بجزاء في اللفظ فسلم وإلا الجزم وإن عنوا به أنه ليس بجزاء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد إذ أنهم قطعاً أنه لا يدل إلا على إكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذباً والتعليق ثانياً لا ينافي الإطلاق أولاً نعم أنه يدل على التقييد ثانياً وأن المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق أنه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظاً لم يجزم وأريد به الجزاء معنى فقدر الجزاء دالاً على أنه مراد تعليقاً بالشرط وإن استقل لفظاً فروعيت فيه الشائتان فلذلك قال بكل واحد منهما قائل وجاز الإطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال (والتخصيص بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود إلى متعدد) أقول الثالث من أقسام التخصيص المتصل بالتخصيص بالصفة نحو أكرم بني تميم الطوال فقصر الصفة وهي الطوال العام وهو بني تميم على بعض أفرادها وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو أكرم بني تميم ومضر وربيعة الطوال هو للجميع أو للأخير حكمه حكم الاستثناء بعد الحل والمختار المختار قال (التخصيص بالغاية مثل أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا فيقصره على غير الداخلين كالصفة وقد تكون هي والمقيد بها متعدين ومتعدين كالشرط وهي كالاستثناء في العود إلى المتعدد) أقول الرابع من أقسام التخصيص المتصل بالتخصيص بالغاية نحو أكرم بني تميم

لأن التعليق يدل على تقييد الإكرام بالدخول وثاني الحال وعلى أن المراد بالمطلق أولاً هو المقيد (قوله فروعيت فيه إلى الشائتان) يعني لاستقلاله لفظاً ترك جزمه وأطلق القول بأنه اختار الأجزاء ولعدم استقلاله معنى فسر للشرط جزاء يدل على أنه

(قوله وكل واحد من الغاية) صرح بلفظ كل لثلاثين يوم من ظاهر عبارة المن أن الوحدة أو التعدد يعتبر بين الغاية وذى الغاية

(مسائل التخصيص)

(بالمفصل)

(قوله القديم الواجب)

وصف القديم بالواجب ليس كرون الخروج ظاهريا من جهة القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع (قوله وإطلاق اللفظ)

تنبيه على أن اللفظ بصحة

الارادة لغة سوى

إطلاق اللفظ (قوله وقصره

على لفظ الماضي) أى هو

الذى منع وقصر (قوله

والخطأ لغة غير الكذب)

لأن الخطأ عدم المطابقة

لقرائين اللغة والكذب

عدم المطابقة لما فى نفس

الامر (قوله لا متناع

البيان ولا مبن) على لفظ

اسم المفعول فان قيل بل

الامر بالعكس لا متناع

المبن ولا بيان قلنا المراد

أن المبن أعنى الخطاب

الذى يتبين المراد منه

لامفهوم المبن (قوله

وجب تأويل المحتمل)

مبنى على أن العام ليس

بقطعى بمعنى عدم الاحتمال

وأما تعارض القطعيين

من الفعل والنقل فغير

مسلم الثبوت

إلى أن يدخلوا فالغاية وهو إلى أن يدخلوا قصر العام وهو بنى تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيد بما قد يكون متحدا ومتعددا على الجميع أو على البدل فتأتى الأقسام التسعة كما فى الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء فى العود إلى الجميع أو إلى الأخير والمذاهب والمذاهب واختار المختار قال (التخصيص بالمفصل يجوز التخصيص بالعقل لئلا الله خالق كل شىء وأيضا والله على الناس حج البيت فى خروج الأطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متأخرا لانه بيان قلنا لكان متأخرا لانيته لاداته قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تأويل المحتمل) أقول هذا حين فرع من التخصيص بالمفصل وشرع فى التخصيص بالمفصل وفيه مسائل هذه أولا ما هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله الله خالق كل شىء وقوله وهو على كل شىء تقدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا ولنا أيضا قوله والله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالأطفال والمجانين قالوا أولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم لغة قطعا واللازم باطل أما الملازمة فلأن تلك مسمياته لغة وإطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا وأما انتفاء اللازم فلأن ذلك لا يصح لعقل فاذا قلنا هذا خالق كل شىء فهم منه لغة أنه أراد به غير نفسه ولو أراد به نفسه لخطئ لغة الجواب أن التخصيص للفرد وهو كل شىء هو يصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع فى التركيب فالسبب اليه وهو الخلقية والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضى بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا إلا ذلك والحق أنه يصلح فى التركيب للجميع أيضا لغة ولو أراد لم يخطأ لغة وإنما يكذب فى المعنى والخطأ لغة غير الكذب فى الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متأخرا واللازم منتفأ أما الملازمة فلأن تخصيص الشىء بيان للبراد منه والبيان متأخر عن المبن لا متناع البيان ولا مبن وأما انتفاء اللازم فلتنقدم العقل على الخطاب ضرورة الجواب للعقل له ذات وله صفة وهو أنه بيان فان أردت بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم وان أردت تأخر كونه بيانا فلا يمتنع قالوا ثالثا جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتفأ بالاجماع الجواب لانسلم الملازمة لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما فى الصور المذكورة قالوا رابعا تعارضا أعنى دليل الشرع ودليل العقل فترجح أحدهما بالمرجح تحكم الجواب لانسلم التحكم فاهما لما تعارضا ووجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل قال (مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أبو حنيفة والقاضى والامام رحمهم الله ان كان الخاص متأخرا وإلا فالعام ناسخ وان جهل تساقطا لنا وأولات الاحمال مخصص بقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصات من الذين مخصص بقوله ولا تسكحوا المشركات وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا إذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا فالثانى ناسخ قلنا تخصيص أولى لانه أغلب ولا رفع فيه كما لو تأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لثبوت قلنا ثانيا لكل شىء والحق أنه المبن بالكتاب والسنة قالوا البيان يستدعى التأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس رضى الله عنهما كذا نأخذ بالاحداث فالاحداث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الأدلة) أقول تخصيص الكتاب بالكتاب جائزان علم تقدم العام أو تقدم الخاص أو جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصل

(قوله الخاص ان كان متأخرا خصص العام) ليس على إطلاقه بل إذا كان موصولا وأما إذا كان مترادفا فيفسخه في قدر ما تناوله
 فيكون العلم قطعا فيما بقي لا ظاهرا كالعام الذي خص منه البعض ثم إنه لم يبين حكم ما إذا علم المقارنة وذكر في الحصول أنه يجب أن
 يكون الخاص مخصصا للعام وفي أصول الحنفية أن حكم المقارنة والجهل والتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تناوله
 لكن لا ينبغي أن المقارنة بمعنى المعبى إنما تتصور في فعل خاص للنبي عليه السلام مع قول علم (قوله

(١٤٨)

وقوله كثر) هذه الجهات
 الاحتجاج بالآيتين
 على المأمن مطلقا
 ظاهر وأما على القائلين
 بالتفصيل فأنما يتم لو كان
 التأخر بعد آية التوفي في
 النزول وكذا الكلام في
 الآيتين الأخريين وأما
 أن التخصيص إنما هو
 بالأصل لا بدليل آخر فعلوم
 قطعا أن الأصل عدم
 التخصيص أنه إن أريد
 بالتخصيص أن وجوب
 التدقيق لا يشترط مقصور على
 الحامل فهذا لا نزاع فيه
 وإن أريد أنه ليس بطريق
 للنسخ فلا دلالة عليه ولهذا
 احتج الحنفية بالآيتين
 على أن التأخر ناسخ للمقدم
 في حق ما تناوله لكن أي
 ذلك إنما يظهر عند عدم
 العام بعد التخصيص يصير
 ظاهرا فيما بقي وبعد النسخ
 يكون قطعا كما كان وعندنا
 العام ظني سواء لحقه نسخ
 أو تخصيص أو لم يلحق
 أن مقتضى تفصيل الحنفية
 وبعض أدلة الشافعية أن
 التخصيص يكون خاصا بالثبوت
 وليس يلزم أن أولات
 الاحمال أيضا عام نعم يكرر

أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين رحمهم الله تعالى فقالوا إن علم التاريخ فالخاص ان كان متأخرا خصص
 العام وإن كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وإن جهل التاريخ تساقط احتمال بطلان حكم الخاص
 لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر لنا لو لم يجوز
 لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن مخصص لقوله والذين
 يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ومنه قوله تعالى والمحصنات من
 الذين أتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فإن الذممة مشركة للتثنية وغيره
 ولنا أيضا أنه لو لم يخص لبطل القاطع بالاحتمال واللازم متفأ أما الملازمة فلا دلالة الخاص على
 مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخص العام متأخرا بل
 أبطلنا به الخاص قلنا أبطلنا القاطع بالاحتمال وأما بطلان اللازم فالمعقل يقضى به قضاء أوليا قالوا
 أولا إذا قال أقتل زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقتل زيدا ولا عمر إلى أن يأتي على
 الأفراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك أنه لو قال لا تقتل
 زيدا لكان ناسخا لقوله أقتل زيدا فكذلك ما هو بمثابة الجواب ان خصوصية زيد في الإثبات إذا كان
 مذكورا بتصويته لم يمكن التخصيص فيصار إلى النسخ بخلاف ما لو كان مذكورا بعموم المشركين فإن
 تخصيصه ممكن فلا يصار إلى النسخ لأن التخصيص أولى من النسخ أما أولا فلا نه أغلب وأكثروا اللاحق
 بالأغلب أغلب على الظن كن دخل على مدينة أغلبها المسلمون فإن من يراه يظنه مسلما وإن جاز خلافه
 وأما ثانيا فلا ن النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وإنما هو دفع والدفع أهون من الرفع وكلاهما
 لو تأخر الخاص فإنه يعمل على التخصيص وإن كان النسخ محتملا بأن تقرر حكم العام ثم رفع ولا يصار إليه
 بل يجوز بالتخصيص للوجهين المذكورين قالوا ثانيا لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مغالفا
 لقوله لتبين للناس ما نزل إليهم إذا التخصيص يبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع
 نقص ما نطق به القرآن وأنه محال الجواب أنه معارض بقوله في صفة القرآن تبياناً لكل شيء هو الكتاب
 شيء فيجب أن يكون تبياناً له والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة
 فلا مخالفة ولا تعارض قالوا قال ابن عباس رضي الله عنهما كنا أخذ بالأحدث فالأحدث وهو
 ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان إجماعاً ثم إن العام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به وترك الخاص
 المتقدم وهو المطلوب الجواب أنه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا بين دليلنا وهذا الدليل فإن
 الجمع بين الأدلة ولو باعمالها من وجه أولى من إبطال البعض قال (مسئلة يجوز تخصيص السنة
 بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتى
 قبلها في الخلاف) أقول الجمهور على أنه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا لشرذمة لنا لو لم يجوز لما
 وقع وقد وقع فإن قوله ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر فإن
 الثاني يتناول ما دون خمسة أوسق وقد أخرج بالاول وهذه المسئلة كالمسئلة التي قلنا وهي تخصيص

خارجا بمعنى كونه متناولا لبعض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يلزم أن يكون قطعا عند الشافعية فلا يتم الكتاب
 استدلالهم الثاني (قوله قالوا أولا) اعلم أن الوجه الثاني دليل على أن الكتاب لا يصلح مخصصا للكتاب والثانية على أن العام بعد
 الخاص ناسخ له لا مخصص به ولا تعرض في الشرح الثالث وهو أن المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب أنه
 اعتمادا لا يمتنع أن وكلام ليسكون بيانا للمراد بكلام آخر رد بعده وتحقيقه ما سبق من أنه تقدم ذاته وتأخر وصف كونه بيانا له

(قوله فيحيى فيه) أى في هذه المسئلة على تأويل البحث (دليلاً) أى دليل المسئلة حتى قبلها وهو أنه لو لم يكن الخاص من السنة مخصصاً للعلم
 من التزم بطل القاطع بالمحتمل وأما قوله والاستدلال بقوله تبييناً لكل شئ فإن أراد استدلال المذهب فلا دلالة لأن أراد استدلال الجمهور
 بأن يقال السنة شئ وكل شئ فالقرآن تبيان له فلا يمين بالسنة ثم يجاب بأنه لا استحالة في اجتماع المييزات لأنها معرفات لا مؤثرات
 أو بأن البيان بالسنة في الحقيقة بيان بالقرآن كان ذلك من قبيل الشبه والاجوبة (قوله يجوز تخصيص القرآن) العام عند بعض الحنفية
 قطعى فالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس إلا إذا (١٤٩) خص منه البعض بقطعى فيصير

ظانياً والثاني وعندهم أن
 قصر العام على البعض إنما
 يكون تخصيصاً إذا كان
 مستقل متصل بالقصر
 بغير المستقل كالاستثناء
 والشرط والصفة والغاية
 لا يكون تخصيصاً كما لا يكون
 نسخاً والقصر بالمستقل
 المترامخ لا يكون تخصيصاً
 بل نسخاً ولا يصير ظلياً
 الثاني في الصورتين وإنما
 يصير ظنياً إذا خص بمستقل
 غير مترامخ كلاً ما كان أو
 عقلاً أو حساً أو عادة أو نحو
 ذلك واستثنى بعضهم
 العقل والأجمل المخصوص
 بالكلام عند الكرخي
 لا يبقى حجة أصلاً معلوماً
 كان المخصوص أو مجزولاً
 وعند الجمهور بقي حجة
 فيه نوع شبهة فيجوز
 تخصيصه بخبر الواحد
 والقياس هذا هو المطابق
 لأصولهم والأحاديث
 المخصصة للكتاب في باب
 الإرث والنكاح وغير ذلك
 ليست عديم أخباراً بل
 نوع آخر يسمونه المشهور
 ويجوزون نسخ الكتاب

الكتاب بالكتاب فيحيى فيه دليلها من إبطال الأقوى بالأضعف والاستدلال بقوله تبييناً لكل شئ
 والمذاهب والشبه والاجوبة قال (مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لتبييناً لكل شئ) وأيضاً
 لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا لتبين للناس وقد تقدم (أقول تخصيص السنة بالقرآن جائز عند
 الجمهور لنافقه تعالى تبييناً لكل شئ فدخلت السنة ولنا أيضاً أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه
 بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال الله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه ميئناً للقرآن فلا
 يكون القرآن ميئناً لكلامه الجواب ما تقدم أن لكل بلسانه فهو المبين بالقرآن قال (مسئلة يجوز
 تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الأئمة الأربعة وبالتواتر اتفاقاً إن إبان إن كان خص بقطعى
 الكرخي إن كان خص بمنفصل القاضى بالوقف إنهم خصوا وأحل لكم بقوله عليه الصلاة والسلام
 ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها أو يوصيكم الله بقوله عليه الصلاة والسلام لا يرث القاتل ولا الكافر
 من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وأورد إن كانوا أجمعوا فالخصص الإجماع وإلا
 فلا دليل قلنا أجمعوا على التخصيص بما قالوا وورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس أنه صلى الله
 عليه وسلم لم يجعل لها سكرى ولا نفقة لما كان مخصصاً لقوله أسكنوه من قلنا لترده في صدقها ولذلك قال
 كيف ترك كتاب ربنا يقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت قالوا العام قطعى والخبر ظني وزاد ابن أبان
 والكركخي لم يعضف بالتجوز قلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية فاجمع أولى القاضى كلاهما قطعى
 من وجه فوجب التوقف قلنا أجمع أولى (أقول يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقاً وأما
 بخبر الواحد فالحق جواز به يقال الأئمة الأربعة قال ابن أبان إنما يجوز أن كان العام خص من قبل
 بدليل قطعى متصلاً كان أو منفصلاً وقال الكرخي إنما يجوز أن كان العام قد خص من قبل بدليل
 بمنفصل سواء كان قاطعاً أو ظنياً والقاضى أبو بكر يقول بالوقف بمعنى لا أدري أيجوز أم لا لئلا أن
 الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير تكبير فكان إجماعاً منهم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء
 ذلكم ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها فخص بقوله عليه السلام ولا تنكح المرأة على
 عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فإنه يوجب الميراث للولد عموماً وقد خص
 بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث اعترض بأنهم إذا أجمعوا على خروج ما ذكرتم
 من عموم النص فالمخصص هو الإجماع لا السنة وإلا فلا سلم التخصيص إذ لا دليل عليه فإنه لا يتصور
 فيه دليل سوى الإجماع والفرض عدمه الجواب إنهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد حيث
 لم ينكروهم ولما وقع فلا يكون التخصيص بالإجماع بل بخبر الواحد ودليله الإجماع قالوا ولأرد عمر رضي الله
 عنه خبر فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكرى ولا نفقة لما كان مخصصاً لقوله أسكنوه من قلنا كيف
 ترك كتاب ربنا وسنة نبينا يقول امرأة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد لخصص به ولهم دها ولم

والخبر المتواتر به لكونه في قوة القطعى وعلى هذا يذهبى أن يحمل الظنى فيما نقل عن الكرخي أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد
 إذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعى أو ظنى والمراد بالمنفصل والمتصل في قوله لأن المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل هو
 المستقل وغير المستقل للمترامخ وغير المترامخ ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهره في الباقي بناء على أنه لم
 يتحقق الإخراج إلا لما عداه واحتمل خروج كل واحد من الباقي بناء على أن المستقل يحتمل التعليل فلا يعلم قطعاً أى قد يخرج بالتعليل
 وبالجلة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد

(قوله والجواب ما تقدم) وهو أن التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وإن كان المتن قطعياً فإن قيل ماسبق أن عام الكتاب قطعي المتن ليس بصحيح بل هو قطعي السند لكونه متواتراً قلنا قد عرفت أن المتن ما يتضمنه النص والإجماع من الأمر والنهي وغير ذلك وله إضافة إلى السند وإلى الدلالة فإن ذكر في مقابلته السند دل على أنه اعتبر فيه الإضافة إلى الدلالة وبالعكس حيث يقال قطعي السند ظني المتن يراد أن دلالة ظنية وحيث يقال هذا قطعي الدلالة ظني المتن يراد أن ثبوته ظني أي ليس بمتواتر (قوله وأوجبوا عليه) أي على العبد نصف الثمانين بالإجماع لأن قوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات إنما ورد في حق الاماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخاً غايته أنه يكون سنداً (١٥٠) للإجماع (قوله والتخصيص بالتحقيق) أي تخصيص الكتاب أو السنة

بالإجماع عند التحقيق يكون لتضمن الإجماع نصاً مخصصاً فعمل أهل الإجماع على خلاف النص العام يكون مبنياً على تضمنه النص المخصص حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم كان ذلك الإجماع متضمناً لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لا متناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير الإطلاع على ناسخ له ومن أجل هذا حكم بأن الإجماع لا يكون ناسخاً وإنما الناسخ ما يتضمنه الإجماع من النص وإطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح مخصصاً ولا يصلح ناسخاً بمجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلا فرق إذ كل من النسخ والتخصيص

يحمل كونها خبر امرأة مع مخالفتها للكتاب مانعاً من قبوله الجواب أنه إنما رده لردده في صدقها وكذبها ولذلك قال بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت فعلم الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد قالوا ثانياً العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب أن التخصيص وقع في الدلالة لأنه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك لظني بظني ويقرر بعبارة أخرى فيقال الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما والكراخي قال مثل ذلك إلا أنه زاد قيداً فقال الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصره عن حقيقته إلى المجاز لأن التخصيص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعي بترك بالظني إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعياً إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهراً في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب ما تقدم القاضي كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه كما قرناه فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب يرجح الخبر بأن اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب بطلان الخبر بالمرّة والجمع أولى من الإبطال قال (مسئلة الإجماع يخص القرآن والسنة كتصنيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخاً) أقول الإجماع يخص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فاتها توجب ثمانين جلدة للعبد والعبد وأوجبوا عليه نصف الثمانين والتخصيص التحقيق لتضمنه نصاً مخصصاً حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم بقاؤه بنصوصيته لا بعمومه فإنه يتضمن نصاً ناسخاً ومن ثم قيل الإجماع لا يفسخ به وللفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع إلى أمر معنوي قال (مسئلة العام يخص بالمفهوم إن قيل به ومثل في الأنعام زكاة في الغنم السائمة زكاة للجمع بين الدليلين فإن قيل العام أقوى فلا معارضة قلنا الجمع أولى كذا) أقول من قال بالعموم وبالمفهوم يجوز تخصيص العام بالمفهوم كما يجوز بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لأنه أضعف أن يقول في الأنعام زكاة عاماً للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكاة فيدل بالمفهوم على أنه ليس في المعلوفة زكاة فيخصص الأول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة مثاله من الأحكام تخصيص قوله خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه بمفهوم قوله إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً لنا أنه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب فإن قيل لأنسلم المعارضة فإن المنطوق أقوى والأضعف ينمحي مع الأقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف كغيره من التخصيصات انا نعمل بها جمعا بين الأدلة ولا نشترط

في الظاهر بالإجماع وفي التحقيق بما يتضمنه من النص (قوله وذكر في مثاله) إشارة إلى أن قوله في المتن ومثل القساوي على لفظة الفعل لا كما زعم العلامة من أن الواو في ومثل مشعر بأن مثال مفهوم الموافقة كان في الأصل فسقط عن قلم الناسخ هكذا مثل كل من دخل الدار فاضربه إن دخل زيد فلا تقل له أف ومثل في الأنعام زكاة في الغنم السائمة زكاة وإنما اقتصر في المتن على مثال مفهوم المخالفة لأنه أضعف فإذا صلح ناسخاً فمفهوم الموافقة بطرق الأولى لأنه متفق عليه يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم القياس الجملي (قوله مثاله من الأحكام) يعني أن منطوق الحديث الأول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغير يعم القليل والكثير ومفهوم الثاني خصه بالكثير لدلالة الشرط على أنه إذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير أم لا وإنما لم يعمى ولم يجعل الأول مخصصاً لهذا

للمفهوم بحال التغير لأنه لا يبقى للشرط حيث أنه (قوله) فهو نسخ لتحريمه) إذ لم يبق التحريم لأني حقه ولا في حق الأمة (قوله) وإن كان بدليل عام) مثلاً لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل (١٥١) ووجب اتباعه بمثل قوله تعالى

فاتبوه يصير بواسطة قوله

الوصال في الصوم حرام على كل مسلم مخصصاً حتى يحرم على الأمة صوم الوصال ولا يكون لهم اتباعه لأن في هذا عملاً بالأول حيث حرم الوصال علينا وبالثاني حيث وجب اتباعه في غير ذلك بخلاف ما لو أتى الثاني على غيره وجوز صوم الوصال أيضاً فإن العام الأول يبطل بالكلية (قوله) وهما عامان) أما الأول ففي كل المكلفين وأما الثاني ففي كل المسلمين في جميع الأعمال فلذا كان الأول أخص حيث لم يعم كل فعل مكان العمل به أولى وذكر الامام في المحصول أن المخصص هو ذلك العمل مع ذلك الدليل وبمجموعهما أخص من ذلك العام وضمنه الشارح العلامة بمنع أن للفعل دلالة على وجوب الشيء بل الموجب هو الدليل العام وحده وشبهه بما إذا قيل إن الدال على وجوب الزكاة هو أدواز كاة أموالكم مع المال وجواب ظاهر وهو أن مجرد إيجاب اتباع النبي عليه الصلاة والسلام لا يدل على وجوب ذلك الفعل مالم يصدر عنه ذلك الفعل (قوله) حكى على الواحد) يعني جعل

التساوي في القوة كما يخص الكتاب والمتواتر بخلاف الواحد قال (مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم يخص الصوم) كالمثل قال عليه الصلاة والسلام الوصال أو الاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فإن ثبت الاتباع لم يخص فنسخ وإن ثبت بعلم فاختار تخصيصه بالأول وقبل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص أولى للجمع قالوا الفعل أولى لتخصيصه قلنا الكلام في العمومين) أقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مثل أن يقول الوصال في الصوم أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم بفعل ذلك فإنه يخص العموم بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل في حكم العموم فإن لم يثبت وجوب اتباع الأمة له فهو تخصيص له فقط وإن ثبت فإن كان ثبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وإن كان بدليل عام في جميع أفعاله فاختار أن ذلك الدليل العام يصير مخصصاً بالأول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الأمة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير مخصصاً ليجب عليهم العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فينبغي في فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الأول تخصيصاً لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع أبطال الأول والجمع أولى من الإبطال قالوا الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص أولى كغيره الجواب أن الفعل لا دلالة له إنما الدليل هو القول الأول ودليل الاتباع وهما عامان والأول أخص فالحمل به أولى وقد يقال الدليل يجرى دليل الاتباع مع الفعل وهو أخص قال (مسئلة الجمهور) إذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم يذكره كان مخصصاً للمعامل فإن تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس أو بحكمي على الواحد لئلا يسكوته دليل الجواز فإن لم يتبين فاختار لا يمدى لتعذر دليله) أقول ذهب الجمهور إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا علم بفعل للمكلف مخالف للعموم فلم يذكره كان مخصصاً للمعامل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من موافقه في ذلك المعنى إما بالقياس وإما بقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة لنا أن سكوته دليل جواز الفعل إذ علم من عاداته أنه لو لم يكن جائزاً لما سكوت عن إنكاره وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعاً بين الدليلين كغيره هذا إذا تبين معنى هو العلة وأما إذا لم يتبين فاختار أنه لا يمتد إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما حكى على الواحد حكى على الجماعة فلتخصيصه إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الأحكام قطعاً وهنا لم يعلم قال (مسئلة الجمهور) أن مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافاً للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا يستلزم دليلاً وإلا كان فاسقاً فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلاً في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظناً لبيته قلنا ولو كان قطعياً لبيته وأيضاً لم يخف على غيره وأيضاً لم يجوز لصحابي مخالفته وهو اتفاق) أقول ذهب الجمهور إلى أن مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون مخصصاً وإن كان هو الراوي للعام خلافاً للحنفية والحنابلة إذ قال بعضهم بمخصص مطلقاً وبعضهم إن كان هو الراوي لنا أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به ولا ترك الدليل للدليل وأنه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستدعي دليلاً ولا وجب تفسيره وهو خلاف الإجماع فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعرف بعينه ويخصص به جمعاً بين الدليلين الجواب أنه إنما يستدعي دليلاً في ظنه وما ظنه المجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على غيره مالم يعلم بعينه مع وجه دلالة فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به لأنه تقييد من مجتهد وأنه لا يجوز قالوا دفعاً لهذا الجواب دليله قطعي إذ لو كان ظناً لبيته

الواحد متعلق الخطاب سواء كان فيما له أو فيما عليه (قوله للاختلاف في الأحكام) يعني قد يجب فعل أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة بالعكس وعلى الطاهر دون المأثني وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك (قوله دفعاً لهذا الجواب) رد لما ذكره الشارحون

من أن هذا دليل آخر لنقص على ما هو دأب المصنف حيث يقول قالوا (قوله معارض بمثله) يعني أن الأجوبة الثلاثة معارضة
للدليل المقدمة الآن أو لا بما بالمثل دون الأخيرين (قوله ولا دليل بالأصل) أي بحكم أن الأصل في الشيء هو العدم حتى يثبت
وجوده وإنما قلنا إنه لا دليل لأن الفرض (١٥٣) أنه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلاً للتخصيص سوى عاداتهم وهي ليس بدليل ونذكر

دفعاً للهمة الجواب من وجوه ثلاثة فأولاً لأنه معارض بمثله فتقول دليله ظي إذ لو كان قطعياً
لبيته دفعاً للهمة وأيضاً لو كان قطعياً لم يخف على غيره عادة وأيضاً لو كان قطعياً لم يجوز مخالفة
صحاب آخر له وأما جاز اتفاقاً قال (مسئلة الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس
بتخصص خلافاً للحنفية مثل حرمة الربا في الطعام وعاداتهم تناول البر لنا أن اللفظ عام لغة وعرفاً
ولا متخصص قالوا يتخصص به كتحصيل الدابة بالعرف والتقدم بالغالب قلنا إن غلب الاسم عليه
كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والقرض فيه قالوا قال اشترى لحماً والعادة تناول الضأن لم
يفهم سواء قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم) أقول إذا ورد عام يتناول أنواعاً من
المتنولات والمتعادين يخاطبون به أما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه المادة لا تخصص
العام بذلك النوع مثاله أن تقول حرمت الربا في الطعام وأنه يتناول البر وغيره ونفرض أن عاداتهم تناولهم
البر فهل تعم حرمة الربا لكل مطعم أو تخص البر بالحق أنه تعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة لنا أن
اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفاً إذ لم يطرأ عليه عرف نقله إذا المفروض أن المعتاداً كلهم البر والطعام
باق على عمومته وإذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالأصل لعمومه لأنه لم
يوجد سوى عاداتهم فرضاً وليس بدليل قالوا ولا يتخصص بالعادة عرفاً كما يتخصص الدابة بذوات الأبع
بعد كونه في اللغة لكل ما يذب وكما يتخصص القديس بالغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد
الجواب أن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفاً بخلاف ما نحن فيه فإن العادة في تناوله لا في غلبة
الاسم عليه إذا المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لا يختص به وكان التخصص غلبة الاسم
لا غلبة العادة والفرض إنما وقع في غلبة العادة فقط قالوا ثانياً لو قال اشترى لحماً والمعتاد في البلد تناول لحم
الضأن لم يفهم سواء فلم أن غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب
واعتبار خصوص المادة دون عموم العبارة الجواب أن ذلك غير محل النزاع لأن المطلق نزل على
المقيد بقرينة ميلهم إلى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وإنما الكلام في العموم هل ينزل على الخصوص
فيترك به الظاهر بمجرد العادة وأين أحدهما من الآخر قال (مسئلة الجمهور إذا وافق الخاص
حكم العام فلا يتخصص خلافاً لأبي ثور مثل إماماً إهاب دبع فقد طهر وقوله عليه الصلاة والسلام
في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لأنما عارض فتعمل قالوا المفهوم بتخصص العموم قلنا مفهوم
اللقب مردود) أقول إذا وافق الخاص العام في الحكم فإن كان بمفهومه بنى الحكم عن غيره فقد
سبق أنه يتخصص وأما إذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصاً له خلافاً لأبي ثور مثاله قوله
عليه الصلاة والسلام إماماً إهاب دبع فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فمعهم الطهارة كل
إهاب ولا يتخصص بالشاة لنا أنه لا تعارض بينهما لعدم المناقاة بين العام والخاص وكان هو الموجب
للتخصص لأنه إذا تعارضت العمل بهما من كل وجه فتصير إلى العمل بهما من وجه، وإذا لم تعارض
فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا قد ذكرتم أن
المفهوم بتخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يتخصصه الجواب
أن هذا من قبيل مفهوم اللقب وأنه مردود والحاصل أن هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فن أثبت
خص به إلا فلا قال (مسئلة رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص الإمام وأبو الحسن بتخصيص

الضمير في ليس باعتبار
الخبر والظاهر أنه ليس
بقوله لغة كثير فائدة ثم
الحق أن هذا الكلام إنما
يصلح في مقام المنع دون
الاستدلال لأن النزاع لم يقع
إلا في أن مثل هذا العرف
والعادة هل يدل على أن المراد
بهذا العموم هو الخصوص
(قوله وأين أحدهما من
الآخر) الحق أن هذا
الاستبعاد بعيد جداً لأن
المراد كما يفهم من المطلق في
مثل اشترى اللحم المقيد الذي هو
المعتاد كذلك يفهم من العام
في مثل لا تشترى لحماً أو لا تأكل
لحماً الخاص الذي هو المعتاد
وكأن في هذا تركاً لظاهر
العموم كداني الأول حيث
لا يبعد مثلاً باشتراء لحم غير
الضأن على ما هو مقتضى
ظاهر الإطلاق وأما ما تكلف
بمفهوم من أن دلالة المطلق
على كل مقيد دلالة الجزء
على الكل ودلالة العام على
كل فرد دلالة الكل على
الجزء وهذه أقوى فلا يلزم
من صرف الأولى بمثل هذه
القرينة صرف ثمانية فلا
يقبح فيما ذكرنا من
التقرير (قوله إذا وافق
الخاص العام في الحكم)
بأن حكم على الخاص بما

حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام
كما إذا قيل في النعم زكاة في النعم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقيد اعتماداً على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم (قوله الإمام
وأبو الحسين بتخصص) قال الأمدى ذهب بعض أصحابنا وبه من لم يزل كالفاضل عبد الجبار وغيره إلى امتناع التخصص بذلك

(قوله ان الضمير كاعادة الظاهر) قد يمنع ذلك والاولى المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره أيضاً فيتمارضان والترجيح مفياً كما سيجي. (قوله يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعاً للمخالفة) يعني لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعاً لما يلزم والمضمر من مخالفة الظاهر حيث رجع إلى الكل وأريد منه البعض أو تخصيص المضمر وذلك بأن يجعل كناية عن الكل لم يقتصر على الرجوع دفعاً لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو أريد بها الرجوعيات ليسكن الضمير على ظاهره والحاصل أن لا بد من تخصيص أحدهما لتدفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين تحكم وجب التوقف هذا ولكن الظاهر السابق إلى الفهم هو أن المراد دفع المخالفة بين المضمر والظاهر الذي هو مرجعه فيرد الاعتراض أن دفع تلك المخالفة إنما يكون بتخصيص أو تعميم (١٥٣) المضمر لا تخصيصه والجواب بأن المراد

تخصيص مرجع الضمير بأن يراد بالمطلقات البواطن والرجعيات جميعاً ويعود الضمير إلى الرجعيات خاصة ظاهر الفساد ويمكن الجواب بأن المراد أنه لا بد من دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر بالرجعيات أو تخصيص المضمر بها بأن يرجع إلى جميع المطلقات ثم يحمل بحسب الحكم مقصوداً على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال أن تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر لقلّة المخالفة فيه يكون أرجح ولما كان هذا ضعيفاً بناء على أن الضمير إنما يعود إلى اللفظ باعتبار مدلوله فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاماً ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر أقوى فيكون الضمير

وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع ويعولن لن لمظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر قالوا يلزم مخالفة الضمير وأجيب بانه كاعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح وأجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى (أقول إذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع إلى بعض ما يتداوله لم يكن تخصيصاً له وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري أنه تخصيص وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال ويعولنن أحق بردهن والضمير في ردهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائتات لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر وصيرورته مجازاً فغايبته أن ظاهر الضمير أن يكون عاماً وقد خص فلم يلزم مثله في الرجوع إليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ماله الضمير مخالفة الضمير للرجوع إليه وانه باطل الجواب أن الضمير كاعادة الظاهر ولا شك أنه لو أعاد الظاهر وأراد به ثانياً الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول ومخالفاً له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعاً للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب أولاً انهما ظاهران في العموم فإذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني وإذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول وما فيه مخالفة لظاهر أول ما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة من المضمر ورفع الاضعف أسهل قال (مسئلة الاثمة لاربعة والاشعري وأبو هاشم وأبو الحسين رحمهم الله جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جلياً ان أبان ان كان العام مخصصاً وقيل إن كان الاصل مخرجاً الجبائي يقدم العام مطلقاً والإمام والقاضي بالوقف المختار إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الاصل مخصصاً خص به وإلا فالعتبر القرائن في الوقائع فإن ظهر ترجيح خاص بالقياس وإلا فعموم الخبر لنا أنها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين واستدل بأن المستنبطة إما راجحة أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب بحجبه في كل تخصيص وقد رجع بالجمع الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من أن الخبر مجتهد فيه في أمرين الخ وأجيب بما تقدم وبأن ذلك عند إبطال أحدهما وهذا أعمال لها وبالتزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لها واستدل بتأخيره في حديث معاذ وتصويبه وأجيب بأنه آخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بأن دليل القياس الإجماع ولا إجماع عند مخالفة العموم

(٢٠ - مختصر انتهى ثاني)

إلى أن ضمير أنها لما يشعر به الكلام من القياسات لا للعلّة وإلى أن كذلك حال لا خبر لأن وإنما الخبر قوله كالنص ولم يجعل الضمير للعلّة على ما هو الظاهر وذهب إليه الشارحون لأن الكلام في تخصص العموم بالقياس لا بالعلّة وليندرج تحت اسم الإشارة كون الاصل مخرجاً بنص فينطبق الدليل على المدعى ثم لا يخفى أن المراد أنها كالنص إذا ثبت علتها بالنص وكالإجماع إذا ثبت بالإجماع لكنه سكت عنه لما سبق من أن التخصيص بالإجماع إنما هو لتضمنه نصاً مخصصاً وأما القياسات التي كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف وقد نبه الهارح بقوله قد استدل بزيادة لفظ قد على أنه مخالف لما جرت به عادة المصنف من كون استدل دليلاً مزيهاً على المذهب المختار وكذا في مذهب الجبائي

وأجيب بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان إلى النص كقوله عليه الصلاة والسلام حكى
على الواحد وما سواهما أن ترجح الخاص وجب اعتباره لأنه المعتبر كما ذكر في الإجماع الظني
وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم لأن
الدليل الخاص بها ظني) أقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل أن يعم قوله خذ من أموالهم
صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياساً على الفقير المنقول عن الآية الأربعة وأبي هاشم
وأي الحسين جوازه وقال ابن سريج إن كان القياس جلياً جاز وإلا فلا وقال ابن أبان إن كان
العام مخصصاً قبل بنص جاز وإلا فلا وقيل إن كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من ذلك العموم
بنص جاز وإلا فلا وقال الجبائي لا يجوز بل يقدم العام مطلقاً جلياً كان القياس أولاً ومخصوصاً كان
العام أولاً وقال الإمام والقاضي بالوقف والختار أنه إن ثبتت عليه العلة بنص أو إجماع أو كان
الأصل مخصصاً للعام أي مخرجاً عنه خص به العام وإلا فالمعتبر القرآن في آحاد الوقائع بما يظهر بها ترجيح
أحدهما فإن ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به وإلا عمل بعموم الخبر لنا إن القياسات إذا كانت كذلك
أي ثبتت علتها بنص أو إجماع أو كان الأصل مخرجاً بنص نزلت منزلة نص خاص في إفادة الظن فكانت
مخصصة جماً بين الدليلين وقد استدل على أن غيرها لا يخصص بأن العلة إن كانت مستبعدة فاما أن
تكون راجحة على العام أو مرجوحة أو مساوية وإنما يخصص إذا كانت راجحة إذ لا يعمل بالمرجوح
وفي المساوي يتوقف وإذا ثبت ذلك فاللتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفي بأحد احتمالين مبهما
ولاشك أن وقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص أقرب
في النفس وأرجح في الظن فوجب العمل به وهو المطلوب الجواب أن هذا بعينه يجري في كل تخصيص
وقد رجحتم الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بأن فيه جملاً للدليلين فما هو جوابكم ثم فهو جوابنا
هنا احتج الجبائي بأنه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى وأنه باطل وبين
الملازمة بما تقدم في خبر الواحد أن الخبر يجتهد فيه في أمرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة
أمور حكم الأصل وعلته وجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الشرع وخلوها عن
المعارض فيه مع الأمرين إن كان الأصل الخبر الجواب أولاً بما تقدم من أن ما ذكرنا من الصور بمثابة نص
خاص وثانياً بأن الألزام بما ذكرتم لا يرد علينا لأن ذلك إنما لا يجوز عند إبطال أحدهما فإن الأقوى
يبطل الأضعف والأضعف لا يبطل الأقوى وهما ليس كذلك فإنه أعمال لها ولا إبطال لشيء منهما
وثالثاً بالزامة بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم منطوق الكتاب والسنة مع
أنه أضعف وقد استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقاً بحديث معاذ رضي الله
عنه حيث قال له عند بعثته إلى اليمن بم تعمل فقال بكتاب الله فقال فإن لم تجد قال بسنة رسوله قال فإن لم
تجد قال أقيس الأمر بالأمر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول له لما يرضاه رسوله فتقديم معاذ الخبر
على القياس وتصويب الرسول له فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس وأنه لا عبرة بالقياس مع
وجود الخبر خلفه وأما الجواب أولاً أنه آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب
اتفاقاً وثانياً أنه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غاية أنه لا يبطل الخبر
بالقياس وأما العمل بهما جملاً للدليلين فلم يمنعهم وقد استدل عليه أيضاً بأن الدليل على وجوب العمل
بالقياس به إنما هو الإجماع ولا إجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل
به إذ لا يثبت حكمه بدليل الجواب أن العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص أو الإجماع ومحل التخصيص
وهو الذي يخص الأصل فيه بنص وهي التي ذكرنا أنها يقدم فيها القياس على النص يرجعان إلى النص
وهو قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة فإذا ثبت العلية أو الحكم في حق واحد ثبت في حق

(قوله في ستة أمور) جعل
فيما تقدم الأمر الثاني
والثالث تعيين حكم الأصل
في الجملة ووصف التعليل
أي تعيين الوصف الذي به
التعامل وهما العلة
ووجودها في الأصل
والمقصود واحد (قوله
وهنا ليس كذلك) هذا
ما ذكر في خبر الواحد
والقياس أنه إذا تعارض
من وجه دون وجه فالجمع
ما أمكن كما سيأتي ولهذا
كان الاستدلال بكون
القياس أضعف ومحدث
معاذ ههنا مردوداً وفيما
سبق مقبولا حيث كان
الكلام فيما إذا لم يمكن
الجمع وكان أحدهما مبطلا
للآخر بالكلية (قوله
وهي) يعني الصور المذكورة
وهي ما إذا كانت العلة
معتبرة بنص أو إجماع أو
كان الأصل قد خص فيه
بنص هي التي حكى فيها
بتقديم القياس

(قوله والكبرى ضرورة من الدين) عدل عما هو المشهور في ذلك من التمسك بالاجماع والمعقول وهو أنه لو لم يعمل بالراجح فاما أن يعمل بالطرفين فيجتمع النقيضان أو لا يعمل بشيء منهما فبترفع للنقيضان أو يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول لما عليه من الاعتراضات لكن الاعتراض على ما ذكره أظهر للقطع بأنه لا يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز وبحث آخر وهو أنه ان أريد بوجوب العمل قطعاً أنه لا يجوز الترك أصلاً فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع أو لم يقيد والقطعى بهذا المعنى لا يقابل الظنى وان أريد أنه معلوم قطعاً بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بأن الدلائل الخاصة بذلك الحكم الجزئى كوجوب النية في الطهارة ظنى والمأخوذ من الظنى ظنى وسيأتى زيادة تحقيق لذلك في مسئلة أن في الاجتهادات المصيب واحد أو كل يجتهد حيث تبين كيفية تعلق الظن والقطع بحكم واحد

(١٥٥)

(المطلق والمقيد)

(قوله ومعنى ذلك) أى شيوخ المدلول في جنسه كون المدلول حصّة محتملة أى ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المدرجة تحت مفهوم كلى لهذا اللفظ والظاهر أنه لا حاجة إلى قوله من غير تعيين لأن المعارف ليست بحصّة محتملة للحصص وانما فسر الفارح بالحصّة نفيّاً لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لأن الأحكام انما تتعلق بالأفراد دون المفهرمات ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ وإلا فقل جامدى ورجل متعين في الواقع لكنه أعم من أن يكون الوضع أيضاً على التبيين كما في الاعلام أولاً كما في المضمرات واسماء

الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصاً بالنص لا بالقياس واما ما سواه مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقراين فلا شك أنه إذا ترجح الخاص صار مطلقاً فوجب اعتباره للقطع أن الظن هو المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظنى ثم أنه نبيه على نكته فقال هذه القضية وأمثالها قطعية عند القاضي لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعاً فيحصل قياس مكنى هذا مطلقاً فيجهدا وكل ما هو مطلق فيجهدا يجب على العمل به فهذا يجب على العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورة من الدين وقال قوم انها ظنية لأن الدليل الخاص به ظنى والمأخوذ من الظنى ظنى وسيأتى في باب الاجتهاد لهذا تنمة وتحقيق قال (المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما أخرج من شائع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد) أقول من أقسام المثنى المطلق والمقيد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما عقيماً وحدث المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصّة محتملة للحصص كثيرة ما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين فتخرج المعارف كلها لما فيها من التبيين شخصاً نحو زيد وهذا أو حقيقة فهو الرجل وأسامة أو حصّة نحو مفصى فرعون الرسول أو استغراقاً نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نسكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه بما انضم اليه من كل والثنى صار للاستغراق وانه يناق الشيوخ بما ذكرناه من التفسير وأما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو ما يدل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج من شائع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فاما وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرج من الشائع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشائع عنه وقيد بالمؤمنة فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه واعلم أن جميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجرى مثله في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسئلة هي هذه قال (مسئلة إذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكلس وأطعم فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقاً ومثل ان ظهرت فاعتق رقبة مع لائلك رقبة كافرة واضح وان لم يختلف حكمهما فان اتحد وجهيهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا بالعكس بياناً

الإشارة على ما سبق تحقيقه في بحث الحرف وأن المراد بالمعارف المخرجة ماسوى اليهود الذمى مثل اشهر اللحم لما سبق من أنه مطابق (قوله ولو نسكرة) نفي لما زعم الامدى من أن المطلق هو النسكرة في سياق الاثبات (قوله فهو ما يدل على شائع) يعنى ليس المراد بخلافه ما لا يدل على شائع حتى ينتقض بالمحملات وذلك لأن الكلام في أقسام المثنى فلا بد من الدلالة في هذا لا واسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو الثاني أعني ما أخرج من شائع وفي تسكير شائع إشارة إلى أنه لا يلزم فيه الاخراج من الشائع بحيث لا يبقى مطلقاً أصلاً بل قد يكون مطلقاً من وجه ومقيداً من وجه كرقبة مؤمنة (قوله ويزيد مسئلة) هذه المسئلة ما مر مثله في التخصيص وهو أن الخاص إذا وافق العام في الحكم لا يخصه لكن لما كان الحكم هنا مخالفاً لما هنالك مع زيادة تفاصيل أوردها

(قوله بنى الكفر) دون أن يقول بالإيمان إشارة إلى أن معنى حل المطلق على المقيد تقيده بذلك القيد بحسب مقتضى الحال اثباتاً أو نفيًا (قوله لا بالعكس) يشعر بأن ههنا مذهباً آخر هو حل المقيد على المطلق وبه يشعر كلام الشارح العلامة إلا أن الامدى ذكرنا لا نعرف خلافاً في حل المطلق على المقيد وينبغي أن يعلم أن ذلك فيما إذا كان الإطلاق والتقييد في الحكم أما إذا كانا في السبب مثل أدوا عن كل حروهم من المسلمين فعند أن حنيفة رحمه الله لا يحمل المقيد على المطلق لجواز أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً (قوله بياناً للمطلق لا نسخاً له) معنى البيان أنه يدل على أن المراد بالمطلق كان المقيد ومعنى النسخ أنه أراد بالإطلاق رفعه وانتهى (قوله لأنه) أي التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد إذ كل منهما نقض للشيوع ومعنى كونه نوعاً من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق المتقدم مجازاً (١٥٦) والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل في المقصود فلاولى أن يقال لأنه مثله في نقض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل في التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق فحل نظر فإن قصر العام إذا كان بكلام مستقل فتراخى فهو نسخ فتقدم وكان المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخاً وليس كذلك بالاتفاق وحيث قد فالكلام في بيان الزوم وهو الموجب يعني أن سبب كون المقيد نسخاً للمطلق هو أن المطلق يجوز الإتيان أى فرد كان والخروج عن العدة بذلك والمقيد يثبت فيه دلالة على أنه لا يخرج عن العدة بالاتيار بالمقيد فكأن التقييد اللاحق ينافى الإطلاق السابق وبرهفه فكذلك العكس بل هذا أظهر في إزاله حكم شرعى هو إيجاب القيد كإيمان الرقة

لا نسخاً وقيل نسخاً تأخر المقيد لتأخره جمع بينهما فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق وأيضاً يخرج يقيين وليس بنسخ لأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً وأيضاً لكان تأخير المطلق نسخاً قالوا لو كان تقييداً لوجب دلالة رقية على مؤنة مجاز أو إيجاب بأنه لازم لهم إذا تقدم المقيد في التقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقة من الرقاب فيرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً وإن كانا منفين عمل بهما مثل لا تعق مكاتباً لا تعق مكاتباً كافر أو أن اختلفت موجهها كإظهاره والقتل فمن الشافعى رحمه الله حل المطلق على المقيد فليل مجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على عمل التخصيص وشذذه بغير جامع وأو حنيفة لا يحمل) أقول إذا ورد مطلق ومقيد فاما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف القسم الأول أن يختلف حكمهما نحو أكل سم تميمياً أكل سم تميمياً عالملاً فهنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقاً سواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتحد موجههما أو اختلف اللهم إلا لو مثل أن يقول إن ظهرت فأعق رقية ويقول لا تمك رقية كافرة فانه يقيد المطلق بنى الكفر وإن كان الظاهر والمالك حكيم مختلفين اتفاقاً لتوقف الاعناق على الملك وهذا واضح ولذلك لم يذكره صريحاً القسم الثانى أن لا يختلف حكمهما نحو أكل سم تميمياً أكل سم تميمياً عالملاً وهذه أقسام ثلاثة لأنه إما أن يتحد موجههما أو يختلف وإن اتحد فاما أن يكونا مثبتين أو منفين الأول أن يتحد موجههما مثبتين مثل أن ظهرت فأعق رقية إن ظهرت فأعق رقية مؤنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بياناً للمطلق لا نسخاً له تقدم عليه أو تأخر عنه وقبل نسخ له أن تأخر المقيد فهنا مقامان أنه يحمل المطلق على المقيد وأنه بيان لا نسخاً أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلا لأنه جمع بين الدليلين لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعلم بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصره في ضمير غير ذلك المقيد وأيضاً فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العدة بقتناً سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمل به فلا يخرج وأما أنه بيان لا نسخ فلا لأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً لا نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وأيضاً لو كان نسخاً للمطلق لكان تأخير المطلق نسخاً للتقييد لأن التثاني إنما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وأتم لا تقولون به وقد يجاب عن الأول بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الأول فقط وعن الثانى بانه يظهر بالتأمل قالوا لو كان تأخير المقيد بياناً للمطلق لكان المراد بالمطلق هو

لا نسخاً وقيل نسخاً تأخر المقيد لتأخره جمع بينهما فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق وأيضاً يخرج يقيين وليس بنسخ لأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً وأيضاً لكان تأخير المطلق نسخاً قالوا لو كان تقييداً لوجب دلالة رقية على مؤنة مجاز أو إيجاب بأنه لازم لهم إذا تقدم المقيد في التقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقة من الرقاب فيرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً وإن كانا منفين عمل بهما مثل لا تعق مكاتباً لا تعق مكاتباً كافر أو أن اختلفت موجهها كإظهاره والقتل فمن الشافعى رحمه الله حل المطلق على المقيد فليل مجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على عمل التخصيص وشذذه بغير جامع وأو حنيفة لا يحمل) أقول إذا ورد مطلق ومقيد فاما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف القسم الأول أن يختلف حكمهما نحو أكل سم تميمياً أكل سم تميمياً عالملاً فهنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقاً سواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتحد موجههما أو اختلف اللهم إلا لو مثل أن يقول إن ظهرت فأعق رقية ويقول لا تمك رقية كافرة فانه يقيد المطلق بنى الكفر وإن كان الظاهر والمالك حكيم مختلفين اتفاقاً لتوقف الاعناق على الملك وهذا واضح ولذلك لم يذكره صريحاً القسم الثانى أن لا يختلف حكمهما نحو أكل سم تميمياً أكل سم تميمياً عالملاً وهذه أقسام ثلاثة لأنه إما أن يتحد موجههما أو يختلف وإن اتحد فاما أن يكونا مثبتين أو منفين الأول أن يتحد موجههما مثبتين مثل أن ظهرت فأعق رقية إن ظهرت فأعق رقية مؤنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بياناً للمطلق لا نسخاً له تقدم عليه أو تأخر عنه وقبل نسخ له أن تأخر المقيد فهنا مقامان أنه يحمل المطلق على المقيد وأنه بيان لا نسخاً أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلا لأنه جمع بين الدليلين لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعلم بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصره في ضمير غير ذلك المقيد وأيضاً فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العدة بقتناً سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمل به فلا يخرج وأما أنه بيان لا نسخ فلا لأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً لا نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وأيضاً لو كان نسخاً للمطلق لكان تأخير المطلق نسخاً للتقييد لأن التثاني إنما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وأتم لا تقولون به وقد يجاب عن الأول بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الأول فقط وعن الثانى بانه يظهر بالتأمل قالوا لو كان تأخير المقيد بياناً للمطلق لكان المراد بالمطلق هو

مثلاً وقد يجاب فإن قيل لا يكفي في النسخ اثبات حكم شرعى لم يكن ثابتاً بل لابد من رفع حكم شرعى ويبدو انتهاء مدته قلنا المقصود إيقاع الفرق ونفى المماثلة بين التقييد والتخصيص لينبئ عليه منع الملازمة أى لا يلزم من كون التقييد الذى هو حكم شرعى نسخاً كون التخصيص الذى ليس نسخاً كذلك وأما تحقيق كون التقييد نسخاً دون التخصيص فهو أن فيه حكماً شرعياً رفع حكماً شرعياً وفي التخصيص لا حكم ولا رفع بل مجرد دفع (قوله وعن الثانى بمثله) وهو أن في التقييد المتأخر عن الإطلاق إثبات حكم لم يكن كإيجاب الرقة مثلاً بخلاف العكس فانه لا يثبت حكمه بل لا وجوب المطلق قد كان ثابتاً مع الزيادة فهو إنما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون إثبات حكم مناف لحكم نسخاً كون ما ليس كذلك نسخاً وإن تحققت المنفعة هذا ما ظهر بالتأمل وهو المائل لما سبق وإن كان للمناقشة فيه مجال وقد يتوهم أنه إشارة إلى ما ذكر في بعض الشروح من أن التقييد المتأخر يرفع حكماً شرعياً لإجزاء الكافرة بخلاف الإطلاق المتأخر فانه لا يرفع حكمه نقيد بل يثبت مع حكم آخر لم يكن وهو أجزاء الكافرة

وعدم اجزاء غير المقيد كالسكر من مقتضيات التقييد حتى تكون ازالته نسخاً وهذا مع أنه ليس مثل ما سبق فاسد لظهور أن حكم المقيد وجوب القيد والاطلاق لا يثبت بل يرفع (قوله وهو فرع الدلالة) بيان لبطان اللازم وهو كونه مجازاً ولم يقتصر على ما ذكره الشارحون من أن المجاز خلاف الأصل لظهور أن النسخ أشبه محذوراً منه (قوله فاهو جوا بكم اما في الصورة الاولى فجاوبهم أن تقدم المصدر بما يصلح قرينة لا انتقال الذهن من المطلق إلى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الأصول والبيان وأما في الثانية فهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصاً في كونه رقبة وهو قات جنس المنفعة حتى تكون دلالة على السليمة مجازاً ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق إلى الكامل في معناه ظاهر الامدفع له (قوله إلا أنه على البدل لا على الجمع) يوافق ما ذهب إليه الخنفية من أن العموم قد يكون يتناول كل أحد على سبيل الشمول مثل من يأتي فله درهم أو على سبيل البدل مثل من يأتي أولافه درهم لكن القول بعموم النكرة في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلماذا ذهب جمع من الشارحين إلى أن العام المخصص هو المقدر المجزوء بن أعني الرقيات وأن اللفظ وإن كان ظاهراً في رقبة من الرقيات العامة إلا أن المراد رقبة مؤمنة من الرقيات المؤمنات وبالجملة فقد اختلفت كلمتهم في شرح هذا التحقيق وكيفية تطبيقه جواباً عن شبهة الخصم والشارح المحقق تخلص (١٥٧) عن ذلك بجعله تحقيقاً في المسئلة

لا في الجواب والالفاظ أن ثمة هذا التحقيق وهو قوله فكما تقدم الخاص بياناً للعام فكذلك يقيد المقيد بياناً للمطلق على ما في النسخ كلام لا حاصل له بل لا معنى لتقييد المقيد ومقابلته بتقدم الخاص وكأنه من سهو القلم والصواب تقدم المقيد ومع ذلك فالكلام في تأخر المقيد لا تقدمه والمقرر أن تأخر الخاص بيان وقصر للعام على البعض لا تقدمه فإن عند الخصم العام المتأخر ناسخ فالصواب أن يقرأ يقدم على لفظ المضارع أي كأن الخاص

المقيد فيجب أن يكون مجازاً فيه وهو فرع الدلالة وأنها منتفية إذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص الجواب أنه لازم لهم إذا تقدم المقيد فأنهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالة عليه مجازاً وأيضاً فإنه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازاً فاهو جوا بكم في صورتين فهو جوا بكم إذا كان التحقيق في هذه المسئلة أن رقبة معناه رقبة من الرقيات أي رقبة كانت فيصير عاماً إلا أنه على البدل لا على الجمع ويصير تخصيصه بالمؤمنة أو السالبة تخصيصاً واهو جوا بكم بعض المسميات من أن يصلح بدلاً فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً اصطلاحاً فحكمه حكم التخصيص فكما تقدم الخاص بياناً للعام فكذلك يقيد المقيد بياناً للمطلق الثاني إن يتحد موجهين منفين فيعمل بهما اتفاقاً مثل أن يقول في الظاهر لا تمتع مكاتباً لا تمتع مكاتباً كافراً فلا يجزى اعتناق المكاتب أصلاً وانت تعلم أن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق الثالث أن يختلف موجهيهما كما أطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه يحمل المطلق على المقيد فقال أكثر الشافعية مراده أنه يحمل عليه بجامع إذا كان وهذا هو المختار فيكون كتخصيص عام ليس محلاً للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص ويجيء ما ذكرناه من الدليل والسؤال والجواب وقد روي شذوذ من الشافعية عن الشافعي أنه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لأن كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضاً ليس بسديد كما ترى وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يحمل عليه ولو بجامع إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخاً والقياس لا يصلح ناسخاً والجواب منع كونه نسخاً كالتقييد بالسليمة

المتأخر يقدم في الاعتبار ويعمل به على أنه بيان للعام المتقدم لانسح فكذا في المقيد المتأخر (قوله وأنت ته) مناقشة في المثال وهذا كما يمثلون للاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حرو عبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبنى على أنه يعتبر أولاً الاطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم والمثال المطابق لا تمتع المكاتب من غير قصد إلى الاستغراق كافي لاشتراك العموم وانت تعلم أن قوله لا من تخصيص المطلق ليس على ما ينبغي والصواب من تقييد المطلق (قوله ويجيء ما ذكرناه من الدليل) المذكور فيما سبق هو أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة بفقر المديون قياساً على الفقير ولا ذكر لتخصيص عام ليس محلاً للتخصيص قياساً على عام هو محل للتخصيص ولا يراد بدليل وسؤال وجواب يصلح إيرادها في هذا المقام (قوله وليس بسديد) لأنه إن أريد بالكلام الأزل فليس الكلام فيه مع أنه تختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات وإن أريد العارة الدالة عليه فلا خفاء في تكررها واختلافها (قوله والجواب منع كونه نسخاً) هذا منع للقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهماً والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم لأنهم لا يسلمون أنه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون أن المطلق لا يتناول إلا الكامل في مدلوله كاللواء لا يتناول ماء الورد على أن عمدتهم في إبطال حمل المطلق على المقيد ليست لزوم النسخ والقياس بل عدم صحة القياس بناء على أن المقيس عليه ليس حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً هو عدم اجزاء السكارة في كفارة القتل لأن اجزاء المؤمنة ثابت بالنص المطلق

ومن شرط القياس أن يكون المقيس عليه حكماً شرعياً أو أيضاً من شرط القياس أن يوجد في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه وقد دل النص المطلق على اجزاء الكافرة وعدم الوجوب قيد الايمان وغاية ما أدى اليه نظرنا أن القياس وجوب قيد الايمان في رقبة كفارة القتل وهو حكم شرعي وقد بسطنا الكلام فيه في شرح التتبع

(المجمل) *

(قوله وهو غير مطرد ولا منعكس) يمكن دفع أمثال هذه الاعتراضات بالناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح إطلاق لفظ الشئ عليه لغة وإن لم يكن ثابتاً في الخارج وبفهم الشئ ففهمه على أنه مراد لا مجرد الخطور بالبال كما سبق في بحث المشترك والمقصود تعريف المجمل الذي هو من أقسام (١٥٨) أداتين وهو لا محالة لفظ (قوله ما لا يمكن معرفة المراد منه) مبنى الاعتراضين على أن

قال المجمل والمبين المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالة وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شئ ولا يطرد في المبهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل المجمل كالقياس من الركعة لا يزال الجواز والسهو أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين أولم يبين) أقول ومن أقسام أداتين المجمل والمبين فأخذ فيهما فالجمل لغة هو المجموع وجملة الشئ مجموعته ومنه أجل الحساب إذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل وأما في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالة والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة وإلا ورد عليه المبهمل وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطىء وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شئ وهو غير مطرد ولا منعكس أما الطرد فلأن المبهمل كذلك وليس بمجمل وأيضاً فللفظ المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشئ اتفاقاً وأنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه وأما العكس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شئ فلا يصدق الحد عليه وأيضاً فالجمل قد يكون فعلاً كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز والسهو فكان مجملاً بينهما وهو غير داخل في الحد إذ ليس لفظاً وقال أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو أيضاً غير سديد إذ يرد على طرده اللفظ المشترك المترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه إنما يعرف من البيان لانه وأيضاً فاللفظ الذي يراد به مجازة سواء بين أولم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لانه أن لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لانه من البيان في الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال قال (وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال كالختار وفي مركب مثل أو يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة) أقول المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب أما في المفرد فكالمشارك لتردده بين معاليه أما بالاصالة كالعين وأما بالاعلال كالختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختبر بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول فاتفق الاجمال وأما في التركيب فانواع منها في المركب بمحمله فهو أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمر فضرته لتردده بين زيد وعمر ومنها مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين الماهرة مطلقاً والمهارة في الطب ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره ومنها ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص مجهول

منه متعلق بالمعرفة دون المراد إذ لو تعلق به لم يصدق الحد على شئ من أفراد المجمل لانه يمكن معرفة ما أراده منه بالبيان وقد يهاب عن الاعتراضين بأن المشترك المترن بالبيان مجمل بالنظر إلى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبنياً بالنظر اليه ولا منافاة كذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازاً من حيث استعماله فيقال يوضح له وليس بشئ إذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على أن الحق أنه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين لا يمكن أن يعرف منه مراده بل إنما عرفت من البيان فان قيل سيجيء أن اللفظ إذا تعدد مجازاته فهو مجمل فامعنى نفى الاجمال عن المجاز قلنا معناه على ما يشعر به كلام الامام الغزالي أن اللفظ الدائر بين معناه الحقيقي والمجازي ليس بمجمل فيها لانه ان اشتمل على القرينة فللمجازى

وإلا للحقيقي وأما إذا اشتمل على القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعددت معانيه المجازية من غير بيان فلا كلام في أو اجماله فيها وإلى هذا ينبغي أن يصرف كلام الشارح قوله وفي التركيب) الاضافى اجمال المشترك وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فلذا جعل الاجمال في نفس المركب ومرجع الضمير والصفة من الاجمال والتركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر الحقيقة وتعدد المجازات (قوله مثل تخصيص مجهول) أراد بالتخصيص ما يكون بالمتنصل على ما هو اصطلاح الحنفية فصح عطف الاستثناء والصفة عليه وأما وقع في ذلك لاختصاره لفظ الامدى حيث قال ويكون بسبب تخصيص للعموم بصورة مجهولة مثل اقتلوا المشركين بعضهم أو بصفة مجهولة كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبنوا بأموالكم محصنين فان قيد الحل بالاحسان مع المجمل أو وجب الجمال فما أحل أو باستثناء مجهول كقوله تعالى أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما تبلى عليكم

(قوله فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض) أى في صحة اطلاقه

(١٥٩)

بشرية قوله وإن ثبت عرف في

أو استثناء مجهول أو صفة مجهولة قال (مسئلة لا اجمال في محو حرمت عليكم الميتة وأما اتكم خلافا
للبحرى والكركشى لنا القطع بالاستقراء أن العرف الفعل المقصود منه قالوا ما وجب للضرورة
يقدر بقدرها فلا يضمرا الجميع والبعض غير متضاح بما تقدم وأجيب متضاح بما تقدم) أقول الجمهور
على أنه لا اجمال في التحريم المضاف إلى الأعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم
أمهاتكم وخالف فيه الكركشى والبحرى لنا أن من استقرأ كلام العرب علم أن مرادهم في مثله إذا
أطلقوه إنما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالأكل في المأكل والشرب في المشروب واللبس في
الملبس والوطء في الموطوء فإذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الخمر أو الأمهات فهم ذلك سائبة
إلى الفهم عرفاً فهو متضاح الدلالة فيه فلا اجمال قالوا تحريم العين غير متصور فلا بد من إضمار فعل
يصح متعلقاً له والأفعال كثيرة ولا يمكن إضمار الجميع لأن ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين إضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
الجواب لا نسلم أن ذلك البعض غير متضاح بل هو متضاح بما سبق من العرف في إرادة المقصود من مثله
قال (مسئلة لا اجمال في نحو قوله وامسحوا برؤسكم لنا أن لم يثبت في مثله عرف في بعض كالك
والقاضي وابن جنى فلا اجمال وإن ثبت كالشافعى وعبد الجبار وأبى الحسين فلا اجمال قالوا العرف
في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لأنه آلة بخلاف مسحت بوجهى وأما الباء للتبعض فاضعف)
أقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافاً لبعض الحنفية لنا أنه لغة لمسح الرأس وهو
الكلمة لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالاته في الكل للمقتضى السالم عن المراض
كما هو مذهب مالك والقاضي أبى بكر وابن جنى فلا اجمال وإن ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض اتضح
دلالاته على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعى والقاضي عبد الجبار وأبى الحسين البصرى
فلا اجمال أيضاً وقد قالوا في بيان العرف للبعض أولاً العرف في مسحت بى بالمنديل إنما هو البعض
لتبادر ذلك إلى الفهم عند اطلاقه الجواب أن الباء للاستعانة والمنديل آلة العرف في الآلة ما ذكره
بخلاف غيره مثل مسحت وجهى وبوجهى حيث الباء صلة وقالوا ثانياً الباء إذا دخل على اللازم كان
للتعدية وإذا دخل على المتعدى كان للتبعض للفهم في المثال المذكور والأصل الحقيقة الجواب أن هذا
اضعف من الأول لأنه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعض قال (مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن
أمتى الخطأ والنسيان خلافاً لأبى الحسين والبحرى لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذه والعقاب
ولم يسقط الضمان أمال لأنه ليس بعقاب أو تخصيصاً لعموم الخبر فلا اجمال قالوا وأجيب بما تقدم في
الميتة) أقول نحو قوله ﷺ رفع عن أمتى الخطأ والنسيان بما ينفي صفة والمراد لازم من
لوازمه لا اجمال فيه خلافاً لأبى الحسين والبحرى وللبحرى أعنى أبى عبد الله لنا أن العرف في مثله
قبل ورود الشرع رفع المؤاخذه والعقاب قطعاً فان السيد إذا قال لعبد رفعت عنك الخطأ كان المقصود
منه أن لا يؤخذ به ولا أعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال فيجب أن يسقط عنه الضمان
إذا تلف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لا نقول إنما يسقط الضمان
أما لأنه ليس بعقاب إذ يفهم من العقاب ما يتصد به الإيذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه
ولذلك وجب الضمان على الصبي وأنه لا يعاقب إلا بالتخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب
اجمالاً قالوا لا بد من إضمار متعلق الرفع وهو متعدد الجواب أنه متضاح عرفاً تقرير الجواب والسؤال
تقدم في مسئلة حرمت عليكم الميتة قال (مسئلة لا اجمال في نحو لأصلاة إلا بظهور خلافاً للقاضي

صحة اطلاقه للبعض
وظهر أنه على الأول للكل
لا يحتل البعض وعلى
الثاني للطلق يحتل الكل
والبعض أى بعض كان
ولهذا يحصل بآدى ما ينطلق
عليه الاسم وهذا هو المصرح
به في كلام الامدى
وقد أشار الشارح في قوله
وقد قالوا بزيادة الواو ولغة
قد إلى أن هذا ليس دليلاً
للبخالف في أصل المسئلة
على ما هو أدب الكتاب بل
للقائل بثبوت عرف في
البعض لكن لا يخفى أن
موجب الاستدلال ليس
ما سبق من كونه للطلق
بحيث يصح اطلاقه للبعض
بل كونه للبعض خاصة أى
بعض كان على ما نقل عن
بعض أصحاب الشافعى
رحمه الله ودل عليه قوله
اتضح دلالاته على البعض
فكان الأولى أن يقول أن
يثبت عرف في اطلاقه
على البعض خاصة بخلاف
قيد الصحة وأما دليل
الحنفية على أنه يحمل في
حق المقدار بين بفعل النبي
عليه السلام حيث مسح
على ناصيته فهو أن الباء
مق دخلت في آلة المسح
تعدى الفعل إلى محله
فيستوعبه دون الآلة
نحو مسحت رأس اليتيم

بيدى ومتى دخلت في محله تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كافي الآية فيقتضى مسحاً بعض الرأس وليس المراد أقل
ما ينطلق عليه اسم البعض بمصولة في ضمن غسل الوجه فيكون بحملاً لاحتمال السدس والثالث والربع وغيرهما (قوله لا اجمال في
نحو رفع) فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى أنه يحمل وأنه أقرب من تعميم المقدار قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم

ليس المقدر أمر أمينا وهذا على طريق التحقيق (قوله) فالعرف في مثله) فان قيل التعديرا انتفاء العرف الشرعي واللغوي فامعنى هذا
العرف قلنا ذكر الشارح (١٦٠) العلامة أنه العرف الاصولي ورد ذلك في بعض الشروح بأنه لا معنى لحمل

العرف قلنا ذكر الشارح

كلام الشارح على اصطلاح

يحدث بعده بل المراد عرف

الاستعمال المجازي وهو

لا يتنا في انتفاء الحقيقة

الشرعية والعرفية ولا خفاء

في أن حمل هذا العرف

على ما هو المتعارف في

الاستعمال المجازي لمثل

هذا الكلام جيد إلا أن

حمل اللغوي على الحقيقة

العرفية مع حمل العرف

الشرعي على الحقيقة

الشرعية بعيد (قوله) وأنه

ظاهر الكلام أن المراد أن

الاجمال خلاف الأصل

فيكون نفيا للزم للزم في

الملزوم أغنى الاشتراك وهو

هنا مستلزم لنفي اللازم

لتحقق المساواة إذا لاجمال

في الآية إلا على تقدير

الاشتراك ولما كان في هذا

نوع بعد بناء على أن نفي

الاجمال هو نفس المدعى

ذهب الناظرون في هذا

الشرح إلى أن المراد أن

الاشتراك خلاف الأصل

وظاهرة غير موجه لكونه

استثناء لنقيض المقدم لكنه

يفيد المطلوب بناء على

المساواة وبعضهم لم يراع

محاذاة المتن فقال المراد أن

الآية إنما تكون بحمل لو

كان اليد مشتركا والاشتراك

لنا إن ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال وإلا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم إلا ما نفع فلا
اجمال ولو قدر اتفاؤهما فالأولى نفي الصحة لأنه يصح كعدم فكان أقرب إلى الحقيقة المتعذرة فان قيل
اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله وهو جائز قالوا العرف شرعا يختلف في السكال
والصحة قلنا يختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرناه أقول بحoque صله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة إلا بطور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح إلا بولي بما
يتق فيه الفعل والمراد نفي صفة لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا أنه ان ثبت عرف شرعي
في إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مساهم يمكن فتعين فلا اجمال وان لم
يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا
ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا طاعة إلا الله فتعين فلا اجمال ولو قدر اتفاؤهما أي أن لا عرف شرعا
ولا لغويا فيه فالأولى حمله على نفي الصحة دون السكال لأن ما لا يصبح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا
يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هو اثبات
اللغة بالترجيح وقد منعه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو
كالعدم إذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف في فهم منه نفي الصحة تارة ونفي السكال تارة
أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب أن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف في
أنه ظاهر في الصحة أو في السكال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لأنه متردد بينهما
فهو ظاهر عندهما لا يحمل إلا أنه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء
بل نفي الصحة راجح بما ذكرناه من أنه أقرب إلى نفي الذات قال (مسئلة لا اجمال في نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما لنا أن اليد إلى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد مادونه والقطع أمانة المنصل
فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال وأجيب بأنه لو لم يكن
لزم المجاز واستدل بمحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما وقوع واحد من اثنين أقرب
من واحد معين وأجيب اثبات اللغة بالترجيح وبأنه لا يكون بحمل أبدأ قالوا تطلق اليد على الثلاث
والقطع على الأمانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور) أقول نحو قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا لشرذمة لنا أنه لو كان اجمال فأما
في اليد أو في القطع أما اليد فهو جملة العضو إلى المنكب حقيقة لقطعنا صحة بعض اليد على مادونه وكان
ظاهرا فيه فلا اجمال وأما القطع فهو الأمانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة وهو ظاهر فلا اجمال وقد
استدل بأنه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب لزم الاجمال وأنه خلاف
الأصل فيكون حقيقة لأحدهما دون الآخر فلا اجمال الجواب أنه لو لم يكن مشتركا في الثلاث لزم المجاز
وأنه خلاف الأصل وقد مر غير مرة واستدل أيضا بأن لفظ اليد محتمل أن يكون مشتركا في الثلاث
لفظا وأن يكون متواطئا بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لأحدهما مجازا للآخرين وإنما
يكون بحمل على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال إذ لو كان متواطئا حمل
على القدر المشترك وأن كان حقيقة لأحدهما حمل عليه ووقوع واحد لا يعينه من اثنين أقرب من وقوع
واحد يعينه فيقلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب أولا أنه اثبات اللغة وهو تعيين
ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وأنه باطل على ما عرف مرارا وثانيا يلزم أن لا يكون

خلاف الأصل واعلم أن في الاستدلالين اختصارا حيث حذف بيان عدم اشتراك القطع بمثل ما ذكر في اليد وحيتند بحمل
يكون توجيه الاستدلالين أنه لو كان اجمالا فإما باشتراك اليد أو باشتراك القطع وكلاهما منف بابين فسقط اعتراض العلامة بأن
ما ذكر لا يصلح استدلالا على نفي الاجمال (قوله) وقد مر غير مرة) يعني أن المجاز خير من الاشتراك

(قوله وقد يقال) جواب عما ذكر من التقيض الإجمالي للدليل المذكور يعني أن جريانه (١٦١) في المجمل إنما يكون إذا لم يثبت

بالدليل كونه بجملًا كما في
اللفظ المعلوم اشتراكاً
ولفظ الصلاة قبل لحوق
البيان (قوله في أحدهما)
أي أحد المذكورين
الذين هما المعنى الواحد
والمعنيين الإثنين (قوله)
فكان جعله من الأكثر
هو الأظهر (فإن قيل
فيكون ظاهراً في أحد
الأمرين أعني المعنى
الواحد وهذا يستلزم
خلاف المقدر ونفي
الإجمال قلنا المراد أن
ما ذكرتم افتضى الظهور
في المعنيين وما ذكرنا في
المعنى الواحد فيدققان
ويبقى الإجمال وعدم
الظهور (قوله أحدهما
أمر لغوي) أي حكم
يتعلق باللغة ويستفاد
من اللغوي مثل تسمية
الطواف بالصلاة وتسمية
الائتين بالجماعة لغة
والآخر أمر شرعي أي
حكم يتعلق بالشرع
ويستفاد من الشارع
مثل اشتراط الطهارة في
الطواف وحصول فضيلة
الجماعة بالائتين فهذا
قال بجملان ولم يقل
معنيين بخلاف المسئلة
الآتية فإنها في اللفظ
الذي يكون له معنى وضع
اللفظ له لغة ومعنى آخر
وضع له شرعاً فيبين الفرق

بجمل أبداً إذ ما من بجمل إلا يجرى فيه ذلك بعينه وقد يقال أن ذلك عند عدم دليل على الإجمال قالوا
اليد تطلق على اليد من الكعوك والمرفق والمنكب والقطع على الإبانة وعلى الجرح يقال لمن جرح
يده بالسكين قطع يده فجاء الإجمال الجواب لا يلزم من مجرد الإطلاق الإجمال إنما يلزم ذلك إذا لم يكن
ظاهراً في أحدهما وأما مع الظهور فلا وقد بينا أن اليد ظاهرة في العضو من المنكب والقطع في الإبانة
قال (مسئلة المختار أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور بجمل لنا أنه معناه قالوا يظهر
في المعنيين لتكثير المائدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بأن الحقائق لمعنى واحد أكثر
فكان أظهر قالوا يحتمل الثلاثة كالسارق) أقول إذا أطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين أخرى
مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى فإن ثبت ظهوره في أحدهما فذاك وإلا فاختار
أن يكون بجملًا لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره في أحدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك
فيكون بجملًا قالوا أولاً ما يفيد معنيين أكثر فائدة فالظاهر إرادته لتكثير المائدة الجواب أولاً أنه
إثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة المائدة حينئذ وأنه باطل ولو سلم الجواز فهو
معارض بأن أكثر الألفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الأكثر هو الأظهر قالوا ثانياً يحتمل
الثلاثة التواطؤ والاشتراك حقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه
وتقريره وجوابه ما مر في مسئلة السارق والسارقة قال (مسئلة ما له عمل لغوي ويحمل في حكم شرعي
مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشرع تعريف الأحكام ولم يبعث لتعريف اللغة
قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه) أقول اللفظ قد يرد من الشرع وله حملان أحدهما
أمر لغوي والآخر أمر شرعي مثاله الطواف بالبيت صلاة فإنه يحتمل أنه يسمى صلاة في اللغة وأنه
كالصلاة في اشتراط الطهارة مثال آخر الاثنين فما فوقهما جماعة فإنه يحتمل أنه يسمى جماعة حقيقة
وأنه يحصل بهما فضيلة الجماعة فكل هذا اللفظ إذا صدر من الشارع لا يكون بجملًا بل يحمل على الحمل
الشرعي لنا أن عرف الشارع أن يعرف الأحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات
اللغوية فكان ذلك قرينة واضحة للدلالة فلا إجمال قالوا اللفظ يصلح للحمل اللغوي والشرعي لأنه
هو المفروض ولم تنصح دلالاته على أحدهما لعدم الدلائل فرضاً وهو معنى الإجمال الجواب لا نسلم أنه
لم تنصح دلالاته بل متضح بما ذكرناه من أن عرف الشارع تعريف الأحكام دون اللغة غاية أنهم لم تنصح
بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الانضاح مطلقاً قال (مسئلة لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى
شرعي ونالها الغزالي رحمه الله في الإثبات شرعي وفي النهي بجمل ورابعها في النهي لغوي والاثبات شرعي
مثل أني إذا الصائم لنا أن عرفه يقتضى الظهور فيه الإجمال يصلح لهما الغزالي في النهي تعذر الشرعي
للزوم صحته وأجيب ليس معنى الشرعي الصحيح والإلزام في دعوى الصلاة الإجمال الرابع في النهي يعذر
الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر وأجيب بما تقدم وبأن دعوى الصلاة للغوي وهو باطل) أقول
قد يكون اللفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول بالحقائق الشرعية مثاله النكاح معناه
لغة الوطء وشرعاً العقد وقد يقع في الإثبات فهو قوله عليه الصلاة والسلام وقد دخل على عائشة
أعندك شيء فقالت لا فقال أني إذا الصائم وفي النهي كنهيه عن صوم يوم النحر فكل هذا اللفظ إذا صدر
عن الشارع هل يكون ظاهراً في معناه الشرعي أو بجملًا بينهما فيه مذهب أحدهما المختار أنه ليس بمجمل
بل هو للشرعي في الإثبات والنهي ثانياً أنه بجمل ثالثها للغزالي إن كان في الإثبات فهو للشرعي وإن
كان في النهي فمحمل رابعها القوم لا إجمال فيهما إذ يتعين في الإثبات الشرعي وفي النهي اللغوي لنا أن
عرف الشارع استعماله فيه وذلك بقضيه بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا إجمال احتج القائل

(٢١ - مختصر المنتهى ثاني) بين المسئلتين (قوله لنا عرف الشرع) في المنتهى إن كلا من كون من عرف

الشرع تعريف الأحكام وكون الشارع لم يبعث لتعريف اللغات دليل على حدة لسكونه صالحاً للقرينة

(الجمهور المراد بالشرع) يعنى لا يعنى بالشرع إلا ما يوافق أمر الشارع وهو بعينه معنى صحيح فلو حل على الشرع لكان صحيحاً وصورة القياس هكذا الشرع ما وافق أمر الشارع وكل ما وافق أمره فهو صحيح (قوله أو لا يدل على الصحة) يعنى ان تم ما ذكرنا أن النهى يدل على الفساد (١٦٢) فذاك وإلا فقد سبق أنه لا يدل على الصحة وهذا كاف في الإجمال لأنه إذا لم يكن فيه

بالإجمال بأنه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الإجمال الجواب ما مر أنه متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالي بأن الإثبات واضح بما ذكرتم وأما النهى فلا يمكن حمله على الشرعى وإلا لكان صحيحاً واللازم منتفأ أما الملازمة فلأن الصحيح ما وافق أمر الشارع وهو المراد بالشرعى وأما انتفاء اللازم فلأن النهى يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة كما مر الجواب أن الشرعى ليس هو الصحيح شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة والالزم في قوله دعى الصلاة أيام أقرئك أن يكون بحملها بين الصلاة والدعاء واللازم منتفأ لأنه ظاهر في معناه الشرعى قطعاً احتج الرابع القائل بظهوره في الإثبات في الشرعى عليه بما ذكرتم أتم وفي النهى في الغزالي بأنه تعذر الحمل على الشرعى لزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والمال بيع والمضامين كل ذلك بما نهى عنه الشرع وثى منها بما لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعى ليس هو الصحيح وبأنه يلزم في قوله دعى الصلاة أيام أقرئك أن يكون المنهى عنه اللغو وهو الدعاء وبطلانه ظاهر قال البيان والمبين يطابق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي إخراج الشيء من حيز الأشكال إلى حيز التجلي والوضوح وأورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكرير الوضوح وقال القاضي والأكثر الدليل وقال البصرى العلم عن الدليل والمبين تقيض المجمل وقد يكون في مفرد وفي مركب وفي فعل وإن لم يسبق إجمال) أقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من يأن إذا ظهر أو انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين وعمله هو المدلول وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر إلى الأول هو الإخراج من حيز الأشكال إلى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاث إشكالات أحدها البيان ابتداء من غير تقرير أشكال بيان وليس ثمة إخراج من حيز الأشكال ثانيها أن لفظ الحيز في الموضوعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثالثها أن الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكرراً ولا يخفى أنها مناقشات واهية وقال القاضي والأكثرون نظراً إلى الثاني أنه هو الدليل وقال أبو عبد الله البصرى نظراً إلى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين تقيض المجمل فهو المنضج الدلالة وكما انقسم المجمل إلى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما يسبق له إجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق إجمال كمن يقول ابتداء الله بكل شيء عليم قال (مسئلة الجمهور الفعل يكون بياناً لنا أنه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقوله خذوا عنى وصلوا كما يدل عليه وأيضاً فإن المشاهدة أدل إذ ليس الخبر كالمعاني قالوا يطول فيتأخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تأخر للشروع فيه ولو سلم فلسلوك أقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة) أقول الفعل هل يكون بياناً الجمهور على أنه يكون بياناً خلافاً لشرذمة لنا أنه صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل فإن قيل إنما البيان بقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عنى مناسككم لا بالفعل قلنا البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بياناً لأنه هو البيان ولنا أيضاً أن مشاهدة الفعل أدل في بيانه من الإخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاني فلا بعد في العدول

دلالة على الصحة لم يكن دلالة على كونه شرعياً وفيه نظر لأن عدم دلالة النهى على ذلك لا يوجب انتفاء الدلالة مطلقاً لبثت الإجمال وههنا بحث آخر وهو أن مذهب الغزالي والمذهب الرابع المنسوب إلى الآمدي بإشراكه المختار في جانب الإثبات وإنما يفارقانه في النهى فلذا انتصر المصنف في استدلالها على جانب النهى ثم إنهما يفترقان في النهى بأنه عند الغزالي يحمل وعند الآمدي ظاهر في اللغو ولا يعرض في الدليل إلا مجرد تعذر الشرع من غير دلالة على ثبوت الإجمال أو الحمل على اللغو فلا بد في كل من ضم مقدمة (قوله عليه وبما ذكرتم) متعلق باحتج وفي النهى في اللغو عطف على في الإثبات في الشرع وبأنه يقتدر متعلق باحتج ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعميد (قوله وأنه باطل) إشارة إلى انتفاء اللازم والضمير للنهى والمعنى لو حل على الشرع لكان صحيحاً واللازم منتفأ

إليه

(لأنه باطل ليس بصحيح كما في الصور المذكورة وحمل الضمير للزوم مما لا معنى له

(البيان والمبين)

قوله قد يكون فيما يسبق له إجمال إشارة إلى أن قوله وإن لم يسبق إجمال ليس مختصاً بالفعل على ما وقع في بعض الشروح (قوله ليس الخبر كالمعاني) مروي في الحديث ولا ينافي كونه مثلاً سائراً

(قوله لا نسلم أن الفعل أطول) إشارة إلى أن قولهم الفعل يطول معناه أنه أطول من القول ليصح أنه مستلزم للتأخر دون القول (قوله والمرجوح لا يكون تأكيداً) مقتضى ظاهر الكلام أنهما إذا (١٦٣) تساويا كان البيان أحدهما من غير تعيين (قوله أقل ما يكون

اليه روما لزيادة الدلالة قالوا الفعل يطول فلويين به لوم تأخير البيان مع إمكان تعجيله وأنه غير جائز الجواب أولاً لا نسلم أن الفعل أطول من القول إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل فإن ما في كرتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زماناً أكثر مما يصل في الركعتين بكثير وثانياً لا نسلم لزوم تأخير البيان إذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وإنما الفعل هو الذي يستدعى زماناً ومثله لا يعد تأخيراً كما قال لعلنا قد أدخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيرة عشرة أيام حتى دخلها فإنه لا يعد بذلك مؤخر أبداً أمثلاً بالفور وثالثاً بأنك ما تعني بقولك لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل إذ لم يكن فيه غرض أو إذا كان متوقفاً فإنه أنه وان كان تأخير البيان فقد فعله لسوءك أقوى البيانيين وهو الفعل لكونه أدل كما مر ورابعاً أن تأخير البيان لا يمتنع مطلقاً إنما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز قال (مسألة إذا ورد بعد الجملة قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تأكيداً بجهل فاحدهما وقيل يتعين غير الأرجح للتقديم لأن المرجوح لا يكون تأكيداً واجباً بأن المستقل لا يلزم فيه ذلك وإن لم يتفقا كالجواب بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد فاختار القول وفعله ندب أو واجب متقدماً أو متأخراً لأن الجمع أولى أبو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدماً مع إمكان الجمع) أقول إذا ورد بجملة وورد عقيب قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بياناً له فإما أن يتفقا أن يختلفا فان اتفقا كالجواب طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد فإما أن يعرف المتقدم منهما أولاً فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله والثاني تأكيداً وان جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين وقيل ان كان أحدهما أرجح تعين هو للتأخر والآخر للتقدم لأن التأخر تأكيداً كيد والمرجوح لا يكون تأكيداً كيد الجواب ان ذلك إنما يلزم في المفردات نحو جاء في القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجملة التي يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد فان الثانية وان كانت أضعف من الأولى لو استقلت فانها بانضمامها إليها تقيدها تأكيداً وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير هذا إذا اتفقا وأما ان اختلفا كالجواب طوافين وأمر بطواف واحد فاختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه بما اختص به ولا فرق فيه بين أن يكون القول متقدماً أو متأخراً وذلك لأن فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما استدل كره وقال أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان أياً كان وهو باطل إذ يلزمه نسخ الفعل إذا كان هو المتقدم مع إمكان الجمع وأنه باطل بانه إذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عننا قال (مسألة المختار أن البيان أقوى والكرخي يلزم المساواة أبو الحسين يجوز الأدنى لنا لو كان مرجوحاً ألغى الأقوى في العام إذا خصص وفي المطلق إذا قيد في التساوي التحكم) أقول قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المدين والأكثر على وجوب كونه أقوى وقال الكرخي يلزم المساواة أقل ما يكون وقال أبو الحسين يجوز الأدنى لنا أما أنه لا يجوز بالمرجوح فلا يلزم إلغاء المرجوح وأنه باطل بانه العام إذا بين والمطلق إذا قيد بما ليس دلالة على الخرج منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فقد ألغى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة الخرج عنه وهو أضعف وذلك ما دعينا وأما أنه لا يجوز بالمساوي فلا يلزم التحكم إذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالابطال من الآخر هذا كله في الظاهر وأما المجلد فيكون في بيانه أدنى

غير تعيين (قوله أقل ما يكون إشارة إلى أنه لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان أقوى على ما فهمه الشارح بل امتناع كونه أدنى (قوله على الخرج) على لفظ اسم المفعول بمعنى البعض الذي أخرج من العام ومن المطلق كالكافر من قولنا الرقيات المؤمنة أورقة مؤمنة وفي دلالة المطلق عليه نوع تحمل وقوله قيد الذي دلالة العام يعني العام والمطلق عليه أي على الخرج وهو أي العام وقوله بدلالة الخرج متعلق بالثاني وهو على لفظ اسم الفاعل يعني اللفظ الذي يفيد التخصيص أو التقييد وهو له العام وهو للخرج (قوله هذا كله) يعني ما ذكرناه من أن البيان يجب أن يكون أقوى إنما هو في غير بيان المجلد ولذا خصص الدليل بتخصيص العام وتقييد المطلق وأما بيان المجلد فيجوز أن يكون بالمرجوح لأنه لا تعارض بين المجلد والبيان يلزم إلغاء الأقوى بالأضعف وهذا معنى ما قال في المنتهى وأما المجلد فواضح فإن قيل بل معناه ما ذكرني

العلامة وهو أن كون بيان المجلد أقوى دلالة منه واضح لأن المجلد لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يدين أحدهما لأنه أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحاً على ما ذهب إليه المحقق قلنا عدم اقتضاح دلالة المجلد على المعنى المعين المراد منه لا يقتضي قوة دلالة على معناه الإجمالي أعني أحد الاحتمالين كما في قوله تعالى ثلاثة قروء فانه قوى الدلالة على ثلاثة أفراد من الظاهر أو الخفي

فيجوز تعيين أحدهما بلفظ تكون دلالة أضعف من ذلك بأن لا يكون قطعياً في مدلوله وهذا ما قاله الآمدي إنه المبين أن كان مجازاً كفي في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وإن كان عاماً أو مطلقاً لا بد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى (قوله عن وقت الحاجة) أي وقت ترجيح التكليف (قوله وهو الظاهر) أي من غير المجمل فما يحتاج إلى البيان هو الذي يكون ظاهراً في معنى وقد أريد به غير الظاهر كالعامة أريد به الخاص (١٦٤) والمطلق أريد به المقيد وكالمندوخ فذهب الكرخي أن ما انفقر إلى

دلالة لو مرجوحاً إذ لا تمارض قال (مسئلة تأخير البيان عن وقت الحاجة تمتنع إلا عند مجوز تكليف ما لا يطلق وإلى وقت الحاجة يجوز والصير في والغنابلة والكرخي تمتنع في غير المجمل وأبو الحسين مثله في الإجمالي لا التفصيل مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجباي تمتنع في غير النسخ لنا فإن فقه خمسة إلى ولذي القربى ثم بين عليه الصلاة والسلام أن السلب للقاتل إما هو ما وإما برأى الإمام وإن ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية وبني نوفل ولم ينقل اقتران إجمالي مع أن الأصل عدمه أيضاً أقيموا الصلاة ثم بين جبريل والرسول عليهما السلام وكذلك الزكاة وكذلك السرقة ثم بين على تدريج وأيضاً فإن جبريل عليه السلام قال اقرأ قال عليه الصلاة والسلام وما أقرأ وكرر ثلاثاً ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض بأنه متروك الظاهر لأن الفور تمتنع تأخيرها وقرأه يخفى يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمتنع تأخيرها وأجيب بأن الأمر قبل البيان فلا يجب به شيء وذلك كثير) أقول قد اختلف في جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً إلا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطلق وأما عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالتحتم أن يجوز وقال الصيرفي والغنابلة تمتنع وقال الكرخي تمتنع في غير المجمل وهو الظاهر إذا أريد به غير ظاهره وقال أبو الحسين بمثل ما قال به الكرخي لكنه في البيان الإجمالي وأما التفصيل فيجوز تأخيرها فيجب أن يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجباي يوافق أبا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك إجمالاً لنقله في المنع فإن فقه خمسة إلى قوله ولذي القربى ثم بين أن السلب للقاتل إما عمومياً على رأي وإما إذا رآه الإمام على رأي ويبرأ أن ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية وبني نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه إذ ورد من غير بيان تفصيل وهو ظاهر ولا إجمالي إذ لو اقترن به لنقل ولأن الأصل عدمه وأنا أيضاً أنه قال وأقيموا الصلاة ثم بين جبريل ثم بين الرسول بتدريج وكذلك قالوا الزكاة فأوجب الزكاة ثم بين تفاصيل الجنس والنصاب بتدريج وكذلك قال والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فأوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج ولنا أيضاً أنه روى أن جبريل عليه السلام قال له صلى الله عليه وسلم اقرأ فقال ما أقرأ ثم قال اقرأ فقال ما أقرأ ثم قال اقرأ فقال ما أقرأ كرره ثلاث مرات ثم قال بعد الثالثة اقرأ باسم ربك فين المراد واعترض عليه بأن هذا استدلال بظاهر الخبر وإنما يصح فيما لم يعلم أنه متروك الظاهر وهذا معلوم أنه متروك الظاهر لأن الأمر أن كان على الفور فلا يجوز تأخيرها لأنه تأخير عن وقت الحاجة وإن كان على التراخي فإن الوجوب يتراخي دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فإن أحداً لم يقل بوجوب التأخير والجواز أيضاً حكم يحتاج إلى البيان كما يحتاج الوجوب إليه لافرق بينهما في ذلك فيمتنع تأخيرها أيضاً لأنه تأخير عن وقت الحاجة الجواب منع كونه قبل البيان على الفور أو على التراخي فإنه قبل البيان لا يجب به شيء أصلاً لا بالفور ولا بالتراخي إنما يجب ذلك التردد بعد الفهم ثم قال المصنف وذلك كثير أي الصور التي أخر فيها البيان كقوله الزانية والزاني

والبيان أن كان مجازاً تأخير بيانه عن وقت الحاجة وإن كان غير المجمل تمتنع ومذهب أبي الحسين أن كان مجازاً جاز تأخير بيانه مطلقاً وإن كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيل وامتنع تأخير بيانه الإجمالي مثل أن يقول هذا العموم مخصوص وقد أشار المحقق إلى أن هذا مثال للبيان الإجمالي دون التفصيل على ما فهمه الشارح العلامة من ظاهر عبارة المتن فاعترض وإلى أن ما وقع في نسخ المتن وفي الإجمالي ما لو ليس بمستقيم والصواب في الإجمالي بدون الواو أي أبو الحسين يوافق الكرخي في امتناع تأخير بيان غير المجمل في الباري الإجمالي ولا يوافقه في البيان التفصيلي وغاية توجيه المتن أن أبا الحسين يوافق الكرخي في بيان المجمل مطلقاً وفي البيان الإجمالي لغير المجمل وبخالفه في التفصيلي ومذهب الجباي وأبوه والقاضي عبد الجبار أنه يجوز تأخير النسخ دون غيره صرح بذلك الآمدي وغيره

ومقتضى كلام الشارح المحقق أن عبد الجبار يجوز تأخير النسخ وبيان المجمل مطلقاً وفي غيرهما يجوز تأخير البيان التفصيل دون الإجمالي (قوله واعترض عليه) جمهور الشارحين أن هذا الاعتراض على الوجوه الثلاثة وأن قوله وذلك كثير من جهة الجواب على معنى أن عدم وجوب شيء بالامر قبل البيان كثير كقول السيد لعبد الله الشارح المحقق جرى على ما هو مقتضى الفكر الصائب فخصص الاعتراض بالتأمل وجعل ذلك إشارة إلى تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الموافق لكلام الآمدي

(قوله طابق الامر لذبح المعين) يعني أنا قاطعون بان حصول الامتثال إنما كان بذبحهم تلك البقرة المعنية لامن حيث انها بقرة ما وهذا التقرير يندفع ما يقال ان المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين (قوله الجواب منع كونها بقرة معينة) فإن قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في (١٦٥) الدليل ولا للاستدلال على نفي ما صنع

قلنا المراد المنع بالمعنى اللغوي والاستدلالات معارضة وهو ظاهر في بقرة غير معينة هذا هو الموافق لما قال في المنتهى وهو ظاهر في أي بقرة كانت لا ما قيل من أن كون بقرة نكرة غير معينة ظاهر (قوله وهو رئيس المفسرين) إشارة إلى أن الاستدلال بقول ابن عباس ليس من حيث انه خبر واحد في مقابلة الكتاب حتى يدفع بل من حيث انه تفسير للكتاب فلا يدفع (قوله دل على أنهم كانوا قادرين) علم أن الاشتغال بالسؤال كان تفناً وتعللاً ومنع ذلك تعنت (قوله احتجج إليه لجهل المعترض) نفي لما توهمه الشارحون من أنه زيادة بيان لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وإنما النزاع في التكليف ليسقط به مآذبه إليه الشارحون من أن المراد أنه خبر واحد والمسئلة عليه لا يجوز إنباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرج عن كونه من باب الأحاد لما مر في الإجماع من أن تلقى الأمة لا تجتمع أمقى على الضلالة لا يخرج

فاجلدوا ثم بين ان المحسن يرحم وكما نهى عن بيع الزانية ثم شكك الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا ومن استقرأ علم ذلك قطعاً (قال واستدل بقوله تعالى أن تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخرأ وبدليل أنه لا يؤمر بتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح وأجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهم ما لا يجوز أنهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تعالى أنكم وما تعبدون من دون الله فقال ابن الزبيرى فقد عبت الملائكة والمسيح فنزل إن الذين سبقت لهم منا الحسنى وأجيب بأن ما لا يعقل ونزول إن الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرأ واستدل بأنه لو كان ممتنعاً لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظراً وهما منتفیان وعورض لو كان جائزاً (الح) أقول هذه دلائل للذهب المختار ضعيفة وهى ثلاثة قد استدلل بقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معينة لا أى بقرة كانت كما هو الظاهر فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانتقض دليله وإنما قلنا انها كانت معينة بدليل أنهم لما قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هى أولا وما لو أنها ثانياً عينها بسؤالهم فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء قاعع لو أنها والضمير في السؤال ضمير المأمور بها فكذا في الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بتجدد ولو كانت بقرة ما لكان الأمر بالمعين أمرأ بالتجدد لا بالأول وينفيه سياق الآية والاتفاق وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر لذبح المعين ويعلم قطعاً أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فلم أن المأمور بها معينة الجواب منع كونها بقرة معينة ل هي بقرة ما فلا تحتاج إلى بيان في تأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فتحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أى بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً واستدل أيضاً بقوله تعالى أنكم وما تعبدون من دون الله حسب جهنم لما نزلت قال ابن الزبيرى أليس قد عذت الملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فتأخر البيان الجواب أن ما لا يعقل نقل ان الرسول عليه السلام قال له ما جهلك بلغه قومك ألم تعلم أن ما لا يعقل وأما نزول قوله إن الذين سبقت لهم منا الحسنى فلم يكن بياناً لظهور خروج الملائكة والمسيح بل زيادة توضيح وبيان احتجج إليه لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وإنما النزاع يوفى التكليف التي يحاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسئلة في التأخير إلى وقت الحاجة واستدلوا بأنهم لو كان تأخير البيان ممتنعاً لكان ممتنعاً لذاته أو لغيره ولو كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما منتفیان أما الضرورة فبالضرورة ولأنها لا تسمع دعواها في محل الخلاف وأما النظر فلا نلوه امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع ذلك وأنه لا يصلح ما نأى كما في النسخ الجواب المعارضة بالمثل إذ يقال لو كان جائزاً لعرف ضرورة أو نظراً وكلاهما منتف فالضرورة للخلاف والنظر لأنه لو جاز فلعدم المانع ولا جزم به غاية عدم الوجدان (قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان إلى مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به أو إلى الأبد فيلزم المنذور وأجيب إلى معينة عند الله وهو وقت التكليف

عن الأحاد (قوله كافي النسخ) فإن المخاطب جاهل بانتهاء الحكم وعدم تكريره مع أنه تبين آخرأ (قوله ولا جزم به) أى بعدم المانع عن تأخير البيان لأن غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وإن استدلل بأن الأصل عدم المانع كان ظناً لا جزمأ نعم يتجه أن يمنع استناد الجواز إلى عدم المانع بل إلى وجود الدليل كما مر ومع ذلك فتقرير هذا الاستدلال والمعارضة بما لم يحجج به الشارحون

(قوله ويلزم المحذور) قال في المنتهى هو المخالفة للمراد وما ذكره الشارح ناظر إلى ما ذكره الآمدى وهو أنه يلزم بقاء المكلف بأعماله بموجب أريد به الخصوص ونحوه وهو في غاية التجهيل (قوله فلاه) أي المتكلم بالعام مخاطب على لفظ اسم الفاعل وحقيقة الخطاب توجيه الكلام إلى المخاطب أي إلى ذات من قصد خطابه لا من حيث هذا المفهوم ليلزم الدور (قوله وإنه) أي التفهيم لناطق الخطاب متعذر لأنه لم يبين بعد (قوله النقض بالنسخ) مشعر بالشبهة انماهى من قبل من يجوز تأخير بيان النسخ عن وقت الخطاب اجمالاً وتفصيلاً (قوله كان عبد الجبار) لم يلاحظ الشارح المحقق في هذا المقام كلام الآمدى ففسر مذهب الجبائي على خلاف ما هو المشهور عنه وظن أن للقاضي عبد الجبار مذهبا آخر والحق أن مذهبه مذهب الجبائي إلا أن ما ذكر في هذا المقام كلامه خاصة يتضح جميع ذلك بايراد ما خص كلام (١٦٦)

جواز تأخير بيان النسخ دون غيره ويرد عليهم أنه لو امتنع تأخير البيان فاما لذاته وهو باطل وإما غيره وليس سوى جهل المكلف بالمراد إذ لا يحصل من البيان إلا العلم به فليزم أن يمتنع تأخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال على التكرير ثم قال واعترض القاضي عبد الجبار قائلا الفرق بين تأخير بيان النسخ تأخير بيان المجمل هو أن الأول مما لا يحل بالتسكن من الفعل في وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة فإنه لا يتأتى منه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تأخير بيان تخصص العموم وتأخير بيان الشك من وجهين الأول أن الخطاب المطلق الذي أريد نفيه معلوم أن حكمه مرتفع

قالوا لو جاز لسكان مفهما لأنه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر وأجيب بحججه في النسخ لظهوره في الدوام وبأنه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا إحالة أقول هذه شبهة المخالفين فلما نؤمن من جواز تأخير البيان في الظاهر قالوا ولا لوجاز ذلك فاما إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل أما إلى مدة معينة فلا نه تحكم ولأنه لم يقل به قائل وأما إلى الأبد فلا نه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم العلم الجواب بتخار جوازه إلى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذي يعلم أنه مكلف به فيه ولا تحكم ونحن نقول به قالوا ثانيا لوجاز تأخير البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصداً به التفهيم واللازم باطل أما الملازمة فلا نه مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم لأن حقيقة توجيه الكلام إلى المخاطب لأجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجناد وخطاب الزنجى بالعربى وأما بطلان اللازم فلا نه لو قصد التفهيم فاما لظاهره وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا تصح مقصوداً للشارع وإما لباطنه وأنه متعذر ويلزم القصد إلى ما يمتنع حصوله وأنه سفة الجواب أولاً النقض بالنسخ لأنه ظاهر في الدوام مع أنه غير مراد فيجىء فيه ما ذكرتم بعينه وثانياً لحل وهو أنه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة إذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا إحالة إذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلاً (قال عبد الجبار تأخير بيان المجمل يحل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ وأجيب بان وقتها رقت بيانها قالوا لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده وأجيب بأنه يفيد أنه مخاطب بأحد مدلولاته فطبيع ويعصى بالعزم بخلاف الآخر وقال الجبائي تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ وأجيب بأن ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان أجدر أقول كان عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تأخير بيان المجمل والظاهر سوى النسخ وان لم يذكره في أول المسئلة ولهم مقامان الأول منع تأخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان قالوا أولاً تأخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشيء يحل بفعله في وقتها فامتنع بخلاف النسخ فإنه لا يحل بذلك لجاز الجواب أن وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله فلا يحل بفعلها في وقتها قالوا ثانياً لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنه لو امتنع لامتنع

لعلنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص الثاني أن تأخير بيان تخصص العموم مع تجويز اخراج بعض الأشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل من المكلفين هل هو مراد أم لا بخلاف تأخير بيان النسخ ثم أجاب الآمدى عن الأول والثالث بما في المتن وعن الثاني بأن العلم بالارتفاع والاقطاع بما بهم التخصيص والنسخ ثم قال ومن السنة الخاصة بالمجمل أنه لا فرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بالغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وهذا ما بينه المحقق بطريق السؤال والجواب ونه عليه المصنف بقوله ثم يبين مراده ثم أجاب عنه بما في الكتاب ومعنى يطيع ويعصى بالعزم أي على النعل والترك وقد سقط لفظه وتركه من بعض نسخ الشرح فوحيتم أن يكون المراد بفعله أعم من الإتيان بالأمور به والسكف عنه أو المراد أنه بالعزم على فعله بطبيع في الواجب ويعصى في المحرم وقد ظهر بما ذكرنا وجه ما وقع في المتن أولاً فلفظ قالوا وثانياً لفظ قال وان ما ذكره المحقق من قالوا أولاً وقالوا ثانياً ليس على ما ينبغي وأن ما ذكره العلامة من أن المصنف لم يوسط شبهة ما نفي تأخير بيان المجمل بين قول عبد الجبار لسكان أحسن حسن

لأنه غير مفهم والمفروض أن عدم الافهام لا يصلح مانعاً وإلا لم يجوز الخطاب المجمل لا يقال المجمل له معنى
فيعينه آخر والمحمل لا معنى له فافترقا لانا قول الكلام فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير
اصطلاح مع المخاطب فخطابه به مریداً به ما وضعه له ثم يبين مراده آخر الجواب منع الملازمة والفرق
بأن في المجمل يعلم أن المراد أحد مدلولاته فيطبع ويصعب بالعزم على فعله وتركه إذا بين بخلاف المحمل
فانه لا يفهم منه شيء الثاني منع تأخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال
تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد واحد من أفراد العام هل هو مراد للتكامل أولاً
فلا يعلم منه تكليف أحد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فان الشك
داخول إلى أن ينسخ الجواب أن ذلك التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل وفي النسخ
يوجب الشك في الجميع إذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ
أجدر بأن يمنع من التخصيص فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ قولاً باطلاً قال (مسئلة
المختار على المنع جواز تأخيرها صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة للقطع بأنه لا يلزم
منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما أنزل اليك وأجب بعد كونه للوجوب والفور أنه لا فرق
أقول إذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم إلى المكلف بجملاً فتأخير تبليغ الرسول عليه الصلاة
والسلام الحكم إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز إذ لا يلزم منه شيء بما كان يلزم في تأخير البيان من
المفاسد وأما على تقدير منعنا لتأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا للقطع بأنه لا يلزم
منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله أوجب عليه المصلحة في التأخير قالوا قال الله تعالى بلغ ما أنزل
اليك والأمر للوجوب وهو للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب تبليغ في الجملة ضروري يقضى به
العقل الجواب بعد تسليم أن الأمر للوجوب بانتفاء التجوز وأنه على الفور لأنه خلاف المختار وما
ذكرتموه ضئيف لجواز تقوية ما علم بالعقل بالنقل أن هذا الأمر ظاهر في تبليغ أمم القرآن لافي كل
الاحكام قال (مسئلة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص الموجود لنا أنه أقرب من
تأخيرها مع العدم وأيضاً فان فاطمة رضى الله عنها سمعت يوصيكم الله في أولادكم ولم تسمع نحن معاشر
الانبياء وسمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة أهل الكتاب الا بعد
حين) أقول إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة لجواز اسماع العام الداخل تحت
العموم مع عدم اسماع المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز لأن عدم الاسماع أسهل من العدم
وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا أن تأخير اسماعه مع وجوده
أقرب من تأخيرها مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل
كلامه على أن النزاع إنما هو المانع وقد أثبتنا مع الابعد فالأقرب أجدر ولنا أيضاً أن ذلك لو لم يجوز
يقع وقد وقع أنه فان فاطمة رضى الله عنها سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وهو عام ولم تسمع
مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين ومنه أن الصحابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الجحوس
سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد حين قال (مسئلة المختار على تجويز جواز بعض دون بعض
لنا أن المشركين بين فيه الذي ثم العبد ثم المرأة بتدرج وآية الميراث بين عليه الصلاة والسلام
الكافر والقاتل بتدرج قالوا يوم الوجوب في الباقي وهو تخييل قلنا إذا جاز إيهام الجميع فبعضه
أولى) أقول إذا منعتنا تأخير المخصص مثلاً فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورية وأما

منع التأخير في التخصيص
وتجويزه في النسخ قولاً
باطلاً وما وقع في الفارح
من قوله فيكون تجويزه
في التخصيص دون النسخ
قولاً باطلاً قول باطل وجعل
ضمير تجويزه للنسخ تبادلي
الباطل (قوله وهو للفور)
أى هذا الأمر الذي هو
بلغ للفور انظر له فائدة
وأن لم يكن مطلق الأمر
للفور وأشار في الجواب
بقوله بانتفاء التجوز إلى
أن لا يمنع كون الأمر
للو جوب على ما في شرح
العلامة بل يمنع كون هذا
الأمر على حقيقته التي هي
الوجوب ومنع كونه للفور
بما ذكرتم من الدليل
لجواز أن لا يكون للفور
ويفيد تأيد الفعل بالنقل
وبهذا يظهر أن قوله لأنه
خلاف المختار ليس على
ما ينبغي لأن ذلك في مطلق
الأمر (وعدمه) أى
عدم البيان وقوله للدخل
مفعول ثان للاسماع والمراد
به المكلف الذي شمله العام
وضميره للدخل وضميره فيه
لجواز الاسماع وضمير
اسماعه ووجوده للمخصص
وضمير تأخيرها لاسماعه
(قوله وأنت تعلم) يعنى
إذا بى الكلام على منع تأخير
البيان وجعل النزاع فيما
بين المانعين منه لم يستقم
هذا الاستدلال أصلاً لأنهم

يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه يجب أن يحمل كلام المصنف على أنه زاع مع من يمنع تأخير البيان بمعنى نحن نقول بجواز اسماع
أم دون المخصص وثبت ذلك بالانقضاء على المانعين جواز تأخير اسماع المخصص مع عدمه فمعه وجوده أولى لأنه بما يمكن أن يسمع في الجملة

(قوله نقل المصنف) يشير إلى أن الصير في مخالف فلا اجماع لكن ذكر الفارح العلامة أن مراده أنه قبل وقت العمل وقبل ظهور
 المختص يجب اعتقاد عموم جزم ثم إن لم يبين الخصوص فذاك ولا تغمد الاعتقاد صرح بذلك امام الحرمين ثم قال وهذا غير معدود
 عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وإنما هو قول صدر عن غياوة واستمرار في عناد وقال الامام الغزالي لا خلاف في أنه لا يجوز
 المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المختص لأن شرط دلالة العام انتفاء المختص وكذا كل دليل يمكن أن يكون له معارض فهو
 إنما يكون دليلاً بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط وبهذا يظهر أن معنى قوله وكذلك كل دليل مع معارضه أنه يتمتع
 العمل به قبل البحث عن المعارض (١٦٨) وأنه يكفي غلة الظن عندنا ويشترط القطع عند القاضى (قوله لا طلع

عليه) أى لكان من
 المتكلم اطلاع المخاطب
 على أنه أريد بالعام الخاص
 لأن حكم العام مع عدم
 اطلاعه المخاطب على
 المختص عموم قطعاً
 بحيث لا يحتمل الخصوص إذ
 لا معنى للتخصيص سوى
 نصب دليل يفيد الاطلاع
 على قصر العام على البعض
 (قوله كثير أما يبحث) على
 لفظ المبنى للفعول أى تكون
 المسئلة بما كثر فيها البحث
 أو يبحث على لفظ المبنى
 للفاعل أى المجتهد

* (الظاهر المؤول) *

(قوله دلالة ظنية) يخرج
 النص لتكون دلالة قطعية
 والمجمل والمؤول لتكون
 دلالة متساوية ومرجوة
 فظاهر كلام المصنف أن
 قوله أما بالوضع أو بالعرف
 من تمام الحد احتراماً عن
 المجاز وبه صرح الأمدى
 وكلام الفارح مشعر بأنه
 تقسيم للدلالة بعد تمام الحد

إذا جوزناه فهل يجوز ذلك أو يجب إذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لأن
 قوله تعالى اقتلوا المشركين بين فيه اخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا في آية السرقة
 والميراث وغيرها قالوا تخصيص البعض يوم وجوب الاستعمال في الباقي وأنه تخيل فيمتنع من
 الفارح الجواب لا نسلم امتناعه منه وإن العموم مع تأخير البيان يوم وجوب الاستعمال في
 جميع ما أخرج وهذا يوم وجوب استعماله في بعضه وإذا جاز إيهام الجميع فإيهام البعض أولى بالجواز
 قال (مسئلة يتمتع العمل بالعموم قبل البحث عن المختص اجماعاً ولا كثر يكفي بحيث يغلب انتفاؤه
 القاضى لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا واشترط القطع لبطل العمل بالأكثر
 قالوا ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع ولا في بحث المجتهد يفيد لأنه لو أريد لا طلع عليه ومنعوا واستدبانه
 قد يجد ما يرجع إليه) أقول نقل المصنف أن العمل بالعموم قبل البحث عن المختص يتمتع اجماعاً ثم
 اختلفوا في مباحث البحث فقال الأكثر يكفي بحث يغلب على النفس ظن انتفاء المختص وقال القاضى
 لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضه
 كذلك لنا واشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها اتفاقاً إذا القطع لا سبيل إليه والغاية
 عدم الوجدان قالوا إن كانت المسئلة بما كثر فيها البحث قطعاً ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية
 بالقطع بانتفائه إذ لو كان لو جدمع كثرة البحث قطعاً وإن لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد وجب
 القطع بانتفائه لأنه لو أريد بالعام الخاص لا طلع عليه إذ الحكم مع عدم اطلاعه على المختص هو
 العموم قطعاً الجواب منع المتقدمين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد
 واستدبانه كثير أما يبحث أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر قال (الظاهر والمؤول
 الظاهر الواضح وفي الاصطلاح مادل دلالة ظنية أما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالفأط والتأويل
 من آل يؤل أى يرجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وإن أردت الصحيح زدت
 بدليل يصيره راجحاً الغزالي احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر ويرد أن الاحتمال
 ليس بتأويل بل شرط وعلى عكسه التأويل المقطوع به) أقول من أقسام المتن الظاهر والمؤول فالظاهر
 في اللغة هو الواضح ومنه الظاهر وفي الاصطلاح مادل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنصر وهو مادل
 دلالة قطعية قسم له وقد يفسر بأنه مادل دلالة واضحة فيكون قسماً منه ثم دلالة الظنية أما بالوضع
 كالأسد للحيوان المفترس وأما بعرف الاستعمال كالفأط للخارج المستفتر إذ غلب فيه بعد أن كان في
 الأصل للسكان المطمنين من الأرض والتأويل مشتق من آل يؤل إذا رجع نقول آل الأمر إلى كذا أى

رجع
 فيدخل المجاز وهذا أقرب (قوله وقد يفسر) أى الظاهر بما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسماً من الظاهر
 لأن الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية وكذا المبنى يكون أخص منه لأن الدلالة الواضحة لا تقتضى سابقة احتياج إلى البيان
 (قوله والتأويل) فإن قيل من أقسام المتن الظاهر والمؤول فالمناسب تفسرهما أو تفسير الظهور والتأويل قلنا المشهور بحسب
 الاستعمال هو الظاهر دون الظهور والتأويل دون المؤول ومراد الغزالي بالتأويل المؤول إليه أى المعنى الذى صرف إليه الظاهر
 كما في قوله التأويل قد يكون قريباً فيترجع بآدى مرجح وبالا احتمال المحتل ومثل هذا شائع في عبارة القوم وقيد بغلبة الظن لما تقر
 عندهم من أن التأويل ظن بالمراد والتفسير قطع به وفي أصول الحنفية المؤول ما ترجع من بعض الوجوه المعتبرة بغالب الرأى فيندفع

رجع إليه ومآل الأمر مرجعه وفي الاصطلاح حل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول
 التأويل الصحيح والفساد فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصير راجعاً لأنه بلا دليل
 أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد وقال الغزالي التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على
 الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف إذ يرد عليه أن الاحتمال ليس بتأويل وإنما التأويل
 هو الحل عليه والاحتمال شرط له إذ لا يصح حل اللفظ على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التأويل المقطوع
 به فإنه تأويل ولا يصدق عليه الحد إذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن بل دليل يفيد القطع وهو
 ضد الظن قال (وقد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيداً فيحتاج إلى الأقوى وقد
 يكون متعذراً فيرد فن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وقد أسلم على عشر
 نسوة أمسك أربعاً وفارق سائرهن أي ابتدئ النكاح أو أمسك الأوائل فإنه يبعد أن يخاطب بمثله
 متجدد في الإسلام من غير بيان مع أنه لم يتمثل بتجدد قط وأما تأويلهم قوله عليه الصلاة والسلام لفيروز
 الديلمي وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت فأبعد لقوله أيتهما ومنها قولهم في طعام ستين مسكيناً
 أي أطعام طعام ستين مسكيناً لأن المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوماً فجعل
 المعلوم مذكوراً والمذكور معدوماً مع إمكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدماء
 للبحسن ومنها قولهم في أربعين شاة أي قيمة شاة بما تقدم وهو أبعد إذ يلزم أن لا يجب الشاة وكل معنى
 إذا استنبط من حكم بطله باطل ومنها حل أيما امرأة نسكت نفسها بغير إذن وليها فتكاحها باطل
 باطل باطل على الصغيرة والأمة والمكاتبه وباطل أي يؤل إليه غالباً لاعتراض الولي لأنها مالكة لبعضها
 فكان كبيع سلمة واعتراض الأولياء لدفع نقيصة إن كانت باطل ظهور قصد النعم بتمهيد أصل مع
 ظهور أي مؤكدة بما وتكرير لمظ البطلان وحمله على نادر بعيد كالغز مع إمكان قصده لمنع استقلالها
 فيما يليق بحاسن العادات ومنها حملهم لاصيام إن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت
 عندهم من صحة الصيام بنية من النهار لخلوه كالغز فإن صح المانع من الظهور فيطلب أقرب تأويل
 ومنها حملهم ولذي القربى على الفقراء منهم لأن المقصود سد الخلة ولاخلة مع الغنى فطلوا لفظ الموم
 مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى) أقول التأويل ثلاثة أقسام لأنه قد يكون قريباً
 فيترجح لقربه بأدنى مرجح وقد يكون بعيداً فيحتاج لبعده إلى المرجح الأقوى ولا يترجح بالمرجح الأدنى
 وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولاً بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من
 تأويلات الحنفية عدة وحكم ببعدها فيها تأويل قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان وهو الصحيح وفي النسخ
 لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعاً وفارق سائرهن قالوا مؤول إما بأن أمسك أي
 ابتدئ النكاح وفارق سائرهن أي لا تتكهن وإما بأن أمسك أربعاً أي الأوائل منهن وفارق سائرهن
 أي الأواخر ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح إن تزوجن معاً وأمسك الأربع الأوائل أن
 تزوجن مرتباً ويرى أنه يمسك في صورتين أي أربع شاء بلا تجديد وجه بعده أن غيلان كان
 متجدداً في الإسلام لأنه في شيئاً من الأحكام حتى يخاطب بغير ظاهر اعتياداً على سبق عليه ولا شك أنه
 يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع أنه لم ينقل تجديد قط لأمته ولا من غيره أصلاً مع كثرة إسلام الكفار
 المتزوجين ولو كان لنقل قطعاً وما يشبه ذلك تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد أسلم
 على أختين أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى بمثل ما مر وهذا أبعد مما تقدم إذ فيه ما مر من وجوب
 البعد وهو تجديد إسلامه وعدم نقل التجديد ويخص ثالث وهو التصريح بقوله أيتهما شئت فدل على
 أن الترتيب غير معتبر ومنها تأويلهم قوله تعالى فاطعام ستين مسكيناً قالوا المراد أطعام طعام ستين
 مسكيناً لأن المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصاً كحاجة واحد في ستين يوماً ولا فرق بينهما عقلاً

الاعتراضان وأضعف
 منهما اعتراض الأمدى
 بأنه لا يتناول ما يفيد أصل
 الظن دون غلبته (قوله
 وهو الصحيح) إذ ليس في
 أسامي الصحابة ابن غيلان
 وإنما هو غيلان بن سلة بن
 شرحبيل الثقفي أسلم يوم
 الطائف وعنده عشر
 نسوة كذا في الاستيعاب
 وغيره من الكتب المعتبرة
 (قوله لأمته ولا من غيره)
 نفى لما ذهب إليه
 الشارحون من أن المراد
 أنه لم ينقل أن غيلان جدد
 النكاح

قوله وتضافر قلوبهم) بالاضاد المعجمة هو التعاون والظاهر من غلط التماسيح (قوله على الحكم وبالأبطال) متعلق بيرجع والبارز من
أبطاله يرجع إلى حكم والمستمر وباقي الضمائر إلى معنوخ صغير أنه إلى الاجتماع والفرع من هذا التطويل جعل قوله وكل معنى الخ وجهاً
آخر في البعد لا كما زعم الشارحون أنه من تمة الأول بمعنى أن كل فرع إذا استنبط من أصل أبطل ذلك الفرع ذلك الأصل فهو باطل
وذلك لأن مجرد مخالفة الاجتماع مستقل باطل التأويل لكن لا ينبغي أن عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم اجرائها ليلزم مخالفة الاجتماع
وأن الحكم على تقدير هذا التأويل ليس وجوب الشاة بل قيمتها والمطلقة المستنبطة إنما تبطل وجوب الشاة نعم لو قيل أنها تبطل وجوب
القيمة الذي هو حكمها بناء على اجزاء الشاة وان دفاع الشاة بها أيضاً لكن شيئاً لممكن كلام الحنفية أن الواجب هو الشاة صورة أو معنى
وأن التلليل يدفع الحاجة والنجاز (١٧٠) وعد رزق الفقراء إنما هو لا بطلان قيد الشاة وتغيير وصف المنصرح أعني الشاة صورة
ومعنى ذلك ثابت بضرورة

النص أعني قوله تعالى وما
من دابة في الأرض إلا على الله
رزقها على ما بين في موضعه
(قوله قالوا المراد بقوله أيما
امرأة) ظاهر سوق كلام
الشارح خصوصاً قوله لعله
على نادر ثم حل قوله الخ مشعر
بأنهم محتاجون إلى التأويل
في الموضوعين حتى أن نكاح
الصغيرة نفسها ليس يبطل
بل يؤول إلى البطلان وليس
كذلك بل المراد أنهم يؤولون
أيما امرأة بالصغيرة والامة
والمكاتب والمجنونة ليكون
باطل على حقيقة أو يؤولون
إلى الباطل بما يؤول إلى البطلان
ليكون أيما امرأة على عمومها
ثم أن اعتراض الولي في نكاح
الحررة المكاتبه نفسها إنما
يكون في غير الكف والغبن
القاحش في المهر وهو المعنى
بالنقيصة ولا ينبغي أن ليس
بغالب فقوله يؤول إلى البطلان

وجه بعده أنه جعل المدحوم وهو طعام ستين مذكوراً بحسب الإرادة والموجود هو اطعام ستين بمسكيناً
عندما بحسب الإرادة مع امكان أن يكون المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يتصدق اطعام ستين دون واحد
في ستين يوماً بفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب إلى الإجابة ولعل
فيهم مستجاباً بخلاف الواحد ومنها تأويلهم قوله في أربعين شاة قالوا المراد قيمة شاة لما تقدم أن
المقصود دفع الحاجة والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة وهذا أبعد عما قبله لأنه إذا وجب قيمة
الشاة فلا يجب الشاة فيجب أن لا تكون مجردة عنها أيما تجزى اتفاقاً وأيضاً فيرجع المعنى المستنبط من
الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من إيجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالأبطال وكل معنى إذا
استنبط من حكم أبطله فهو باطل لأنه لا يجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع
صحته وبطلانه وأنه محال فينتفي صحته فيكون باطلاً ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة
نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا المراد بقوله أيما امرأة إنما هي الصغيرة
والامة والمكاتبه ويقولون ففكاحها باطل أنه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي عليه وإنما قلنا
المراد بذلك لأن المرأة غير من ذكرنا مالكة لبعثها ورخصها هو المعتبر فيصبح كبيع السلعة قلنا اعتراض الأولياء هنا لدفع نقيصة
فكان ينبغي أن لا يجوز للولي الاعتراض كفي بيع السلعة قلنا اعتراض الأولياء هنا لدفع نقيصة
إن كانت فإن الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فإذا علم عدمها بدم اعتراض الولي فقد حصل
المقصود ولا يأتى مثله في السلعة ووجه بعده أنه أبطل ظهور قصد النبي عليه الصلاة والسلام التعميم
في كل امرأة بشهادة أصل من الأصول فإن واضحاً القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه
قصد الموم وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم فكيف واللفظ صريح
في العموم وهو أي وأيما من صيغ العموم صياها هي مؤكدة بما لحمله على نادر وهي الصغيرة والامة
والمكاتبه ثم حل قوله باطل باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تأكيداً يؤتى به نفياً لاحتمال
السهر والنجوز على نادر أيضاً وهو مصدوره إلى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة أن كانت لاشك أنه
بعيد ينزل منزلة الغفر ولذلك لو قال السيد لبعدها كرم أيما امرأة لقيتها ثم قال أردت المكاتبه عد لغزاً
هذا مع امكان قصد تعميمه ويكون الفرع منع استقلال المرأة عن نفسها بنفسها بما لا يليق بمحاسن

غالباً ليس على ما ينبغي وأعلم أنه إذا حل الباطل على ما يؤول إليه وجب تخصيص أيما امرأة
بغير الصغيرة والامة ونحوها بما يبطل نكاحها حقيقة لا يلزم الجمع بين الحقيقة والنجاز (قوله قصد النبي عليه السلام التعميم الخ)
يعني لما وقع في بعض الشروح أن قوله تمهيد أصل متعلق بظهور على معنى أنه أبطل ظهور قصد العموم بسبب تمهيد أصل هو وضع
الالفاظ العامة (قوله وأيما من صيغ العموم) الظاهر وأنها لحمله مبتدأ خبره لاشك أنه بعيد وفيه إشارة إلى أن قول المصنف لحمله
على نادر إشارة إلى التأويلين جميعاً وأنه مبتدأ خبره قوله بعيد وكالغفر حال أو خبر بعد خبر وفي بعض الشروح أنه على لفظ الفعل عطفاً
على أبطل وبعيد وكالغفر صفتان لنادر أي حل التأويل أو القائل به الحديث على نادر بعيد بمنزلة الغفر لحفائه وبعده عن الفهم
(قوله عن نهوضها) متعلق باستقلال ولا ينبغي ما فيه من التوبة إذ لا يقال منعت استقلال الرجل عن فعل كذا بل منعت عن
الاستقلال به أو منعت استقلاله وكأنه وقع في نسخة الشارح فيما لا يليق وفي جميع النسخ فيما يليق أي في الأمر الذي يليق بمحاسن
العادات منع الاستقلال فيه

(قوله لبيان المصرف) حتى يجوز الصرف إلى صنف واحد لا للاستحقاق حتى يجب الصرف إلى جميع الأصناف فعده بعض العلماء كامام الحرمين وغيره من التأويلات البعيدة لأن الآية ظاهرة في استحقاق جميع الأصناف ووجوب الاستيعاب حيث أصناف الصدقات اليهم بلام الملك وعطف البعض بلام التشريك وقال الإمام الغزالي وليس كذلك لأن قوله إنما الصدقات عطف على قوله ومنهم من يلزم أن قوله راغبون أي منضم إليه متعلق به بمعنى أن طمعه في الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم حد شرط الاستحقاق لبيان من يجوز صرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه الشافعي (١٧١) فلهذا في دليل التأويل

لا لتفاء الاحتمال وقال الآدمي أن سلنا أنه لبيان المصرف فلا لسل أنه لا مقصود سواء فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضاً مقصوداً عملاً بظاهر اللفظ

(المنطوق والمفهوم)

(قوله وما هنا مصدرية) هذا وإن كان مصححاً لكون المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة لكنه يحوج إلى تكاف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونه صريحة في كونها من أقسام المدلول كما قال الآدمي المنطوق ما فهم من اللفظ قطعاً في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق فعل ما ذكره الشارح المنطوق أن يدل اللفظ على معنى في محل النطق واسم كان في قوله أي يكون ضمير ذلك المعنى والمفهوم أن يدل اللفظ على معنى لافي محل النطق بأن يكون ذلك المعنى حكماً لغير المذكور

العادات نهوضها به بنفسها ولا شك أن نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن إنكاره ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو يحول على قضاء الصوم ونذره وإنما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده أنهم حملوه على النادر فصار أيضاً كالآخر فإن صح المانع من الحل على الظاهر وهو ما زعموه دليلاً على صحة الصيام بنية من النهار فينبغي أن يطلب له أقرب تأويل مثل نفي الفضيلة ومنها تأويلهم قوله تعالى ولذي القربى حملوه على الفقراء منهم لأن المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه بعده أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة ولو مع الغنى سبب مناصب للاستحقاق قال (وعد بعضهم حل مالك إنما الصدقات للفقراء إلى آخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لأن سياق الآية قبلها من الرد على لزوم في المعطين ورضاهم في إعطائهم ويخطئهم في منعهم يدل عليه) أقول حل مالك قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على أنه لبيان المصرف للاستحقاق فعده بعض العلماء من ذلك أي من التأويلات البعيدة لكون اللام ظاهراً في الملكية فقال المصنف ليس منه لأن سياق الآية قبلها وهو الرد على لزوم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم ويخطئهم عليهم إذا منعوهم اقتضى بيان المصرف لتلايتهم في المعطين أنهم يختارون في الإعطاء والمنع فيندفع الذم فدل أن ذلك هو المراد وقد يقال إن ذلك يحصل ببيان الاستحقاق أيضاً فلا يصلح صار فاعن الظاهر قال (المنطوق والمفهوم) الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه أي لافي محل النطق أقول ومن أقسام الماتن المنطوق والمفهوم وذلك أن اللفظ إذا اعتبر بحسب دلالاته فقد تكون دلالاته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للذكر وحالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونظن به أو لا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لافي محل النطق بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله وما هنا مصدرية لتصلح قسماً للدلالة قال (والأول صريح وهو ما وضع اللفظه وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن أمي الخطأ والنسيان واستل القرينة واعتق عبدك عني على ألف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق عليه وإن لم يتوقف واقرن بحكم لم يكن تحليله كان بعيداً فنييه وإيما كما حياقي وإن لم يقصد فدلالة إشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال عليه الصلاة والسلام تمسكت أحداهن شطر دهرها لا تصلى فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ولكنه لزوم من أن المالئة في نقصان دينهن تقتضي ذكر ذلك وكذلك وجهه وفصالة ثلاثون شهراً مع وفصالة في عامين وكذلك أحل لكم ليلة الصيام الرفق إلى لسائكم يلزم منه جواز الإصباح جنباً ومثله فالآن بأشروهن إلى حتى يتبين لكم) أقول المنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ

والمنطوق الصريح ما وضع اللفظه أي دلالة اللفظه على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير فيشمل المطابقة والتضمن وغير الصريح دلالة اللفظه على ما لم يوضع له وقوله سواء ذكر ذلك الحكم أو لا ليعم الصريح وغير الصريح فإن الحكم فيه وإن لم يذكر ولم ينطق به لكنه من أحوال المذكور وأحكامه على ما سيحى من الأمثلة فدلالة لا تقل لها أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمسكت أحداهن شطر دهرها لا تصل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل نظر

(قوله بحكم الاستقراء) دفع لما ذكره العلامة من أن المصنف لما زاد على عدم التوقف قيد الاقتران الذي لم يذكره الآمدي ولا انتهى بطل الانحصار بخروج (١٧٢) مالا يتوقف عليه ولا يقرن بحكم كذلك من الانقسام (قوله وثانيهما

أن يقرن) أى المانوط الذى هو مقصود التكلم بحكم أى وصف لولم يكن ذلك الحكم أى الوصف لتلخيص ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيداً مثل قصة الاعراب فإنه اقترن الأمر بالاعتناق الواقع الذى لولم يكن هو علة لوجوب الاعتناق لكان بعيداً وسيصرح المصنف بهذا المعنى فى باب القياس والشارح بتفسير الحكم بالوصف وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن المراد بالحكم هو الاعتناق والاقتران الواقع والمقصود أن المقرن علة للحكم وفساده ظاهر على التام (قوله يعلم منه جواز الاصباح جنباً) كلام المتن أن قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث إشارة إلى جواز الاصباح جنباً لأن اليلة اسم للجموع فيجوز الجمع فى آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنباً وكذا فى قوله فالأن بأشروهم إلى قوله حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض لأن حل المباشرة إلى الفجر يقتضى ذلك وكلام الشارح قاصر عن هذا التقرير لكن قوله من

له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم بما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيحاء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصوداً للتكلم أولاً فإن كان مقصوداً للتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء أما الصدق فنحو رفع عن أمى الخطأ والنسيان ولولم يقرن المؤاخذه ونحوها لكان كاذباً لأنها لم يرفعها وأما الصحة العقلية فنحو واسئل القرية لاذلوم يقدراً هل القرية لم يصح عقلاً لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً وأما الصحة الشرعية فنحو قول القائل أعق عبدك عنى على ألف لأنه يستدعى تقدير الملك أى ملك على ألف لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعاً وثانيهما أن يقرن بحكم لولم يكن لتلخيص لكان بعيداً فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهاً وإيحاء وسياى فى باب القياس باقسام مفصلة وإن لم يكن مقصوداً للتكلم سمي دلالة إشارة وضرب لها أمثلة فنما قوله عليه الصلاة والسلام فى النساء من ناقصات عقل ودين فقتل وما نقصان دينهن قال تمكث أحداً من شطر دهرها لاتصل أى نصف دهرها فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وكذا أقل الطهر ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث أنه قصد به المبالغة فى نقصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهراً مع قوله وفصاله فى عامين علم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ولا شك أنه ليس مقصوداً فى الآيتين بل المقصود فى الأولى بيان حق الوالدة وما تناسيه من الصب فى الحمل والفصال وفى الثانية بيان أكثر مدة الفصال ولكن يلزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم الآية فإن قوله حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر يعلم منه جواز الاصباح جنباً وعدم افساده الصوم ولا شك أنه لم يقصد فى الآية ولكن لولم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة أنه إلى التطهر يكون جنباً فى جزء من النهار قطعاً قال (ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالأول أن يكون المسكوت موافقاً فى الحكم ويسمى لحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحریم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لها أف وكالجزء بما فوق المثقال من قوله فن يعمل مثقال ذرة وكثايرة مادون التقطار من قوله يؤده اليك وعدم الاجر من لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان فى غير أولى ويعرف بمعرفة المعنى وهو أشد مناسبة فى المسكوت) أقول ما ذكرناه أقسام المنطوق وأما المفهوم فينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لأن حكم غير المذكور وأما موافق لحكم المذكور نفيًا وإثباتاً أولاً الأول مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذى سماه غير محل النطق موافقاً للحكم المذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى لحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له أمثلة منها قوله تعالى فلا تقل لها أف ولا تنهرهما فعلم من حال التأنيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو إثبات الحرمة فيهما ومنها قوله تعالى فن يعمل مثقال ذرة خير أرى ومن يعمل مثقال ذرة شراً أرى المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحدوهو الجزء بهما إذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تعالى ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تأدية مادون القنطار وقوله ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك فعلم منه عدم

استغراق الليل بالرفث والمباشرة لا يخلو عن إشارة إلى الاشارتين
فليتأمل (قوله لحن الخطاب) أى معناه قال الله تعالى ولتقرنهم فى لحن القول والحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب تأدية

(قوله وهو تنبيه بالآدنى) المذكور في الأصل تنبيه بالآدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى فالأول كالتنبيه بالتأنيف والذرة والدينار على ما فوقها والثاني كالتنبيه بالقطار على مادونه وذكر العلامة أنه (١٧٣) إنما لم يذكر في المتن التنبيه بالأعلى على الأدنى اعتماداً

على فهم المتعلم والشارح المحقق جعل التنبيه بالآدنى شاملاً لجميع الصور على ما هو دأبه في التدقيق وحاصله أنه جعل الأدنى عبارة عن الأقل مناسبة لترتب الحكم عليه والأعلى عن الأكثر مناسبة له فالتأنيف أقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة أقل مناسبة بالجزاء بما فوقها والقطار أقل مناسبة بالتأدية عما دونه والدينار أقل مناسبة بعدم التأدية عما فوقه ولكون الأعلى المسكوت عنه أشد مناسبة كان الحكم فيه أولى من المذكور ولهذا احتج إلى معرفة الحكم وكونه في المسكوت عنه أشد مناسبة وبني هذا الكلام على أنه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة (قوله قبل شرع القياس) إشارة إلى أن المراد أنه ليس من القياس الذي جعله الشارح حجة ولا فلا نزاع في أنه الحاق لفرع بأصل لجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي (قوله مناقشة)

تأدية ما فوق الدينار وقوله وهو تنبيه بالآدنى أي مفهوم الموافقة تنبيه بالآدنى على الأعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور فالجواب ما أكثر من المنقال أشد مناسبة منه بالمنقال والتأدية بالدينار أنسب منه بالقطار وعدم التأدية بالقطار أنسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك أعنى كون الحكم أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالأكرام في منع التأنيق وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في أداء القطر وعدمها في عدم أداء الدينار وقوله تنبيه بالآدنى أي بالآدنى وهو الأقل مناسبة على الأعلى وهو الأكثر مناسبة وفي المنتهى بالآدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى ولا يخفى تقريره قال (ومن ثمة قال قوم وهو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وأيضاً فاصل هذا قد ينسدرج في الفرع مثل لا تمطه ذرة فاما مندرجة في الذرتين قالوا لولا المعنى لما حكم وأجيب بأنه شرطه لغة ومن ثمة قال به الثاني للقياس) أقول ومن أجل أن البعدية باعتبار معنى مناسب قال قوم أنه قياس جلي وأنه غير شديد لنا أنا قاطعون بإفاده هذه الصيغة لهذه المعاني قبل شرع القياس وإن من أراد المبالغة قال لا تمطه ذرة وفهم المنع عما فوقها قطعاً مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياساً شرعياً ولنا أيضاً أن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع اجماعاً وهناك قد يكون مندرجاً مثل لا تمطه ذرة ويدل على عدم إعطاء الأكثر والذرة داخلة في الأقل وفي المقدمة الأولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه أكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس إلا إذا كان الجواب أنه شرط لتناوله لغة لأنه يثبت به الحكم حتى يكون قياساً ولذلك أن كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياساً لما قال الثاني للقياس بوقوعه يقال أن الجلي لم ينسكرك قال (وقد يكون قطعياً كالأمثلة وظنياً كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس) أقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعياً وهو إذا كان العمل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعياً كالأمثلة المذكورة وقد يكون ظنياً كما إذا كان أحدهما ظنياً كقول الشافعي إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى وإذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وإنما قلنا أنه ظني لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للضررة وربما لا يقبها للعمد والغموس لمظهرهما قال (مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفاً ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وإن كن أولات حمل والغاية مثل حتى تنسكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلد وشرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا يخرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فإن ختمت أيماء امرأة نكحت نفسها بغير إذن ولها ولا السؤال ولا حادثة ولا تقدير جمالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول الثاني من قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للذكور في الحكم اثباتاً ونقياً ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام الأول مفهوم الصفة مثل في الغم السائمة زكاة يفهم منه أن ليس في المعلوفة زكاة الثاني مفهوم الشرط مثل وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن يفهم انهن ان لم يكن أولات حمل فأجلهن بخلافه الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل لمن بعد حتى تنسكح زوجها يفهمه أنها إذا نكحت زوجها غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فأجلدوه ثمانين جلد فيفهم ان الزائد على الثمانين غير

إذ لا إجماع على امتناع قياس الكل على الجزء (قوله ان الجلي لم ينسكرك) يعني لان الثاني القياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الأولى حتى يصح أن يقال أنه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على أنه ليس بقياس والحق أن النزاع لفظي

(قوله ومنه) أي من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء يعني أنه وإن اقتصر في هذا المقام على الأربعة لكثرتها وشهرتها لكن له أقسام أخرى سذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبراً فلا يشمل الاستثناء وإنما نحو ذلك ولا يخفى أن في مثل لا إله إلا الله المفهوم هو أن الله لا يوصف إلا بما لا يوصف به غيره من الموصوف في العالم زائد المفهوم في أي لا يعمل بدون التيقن لا عالم غير زيد أو ما بعض نماذج كره الأمدى كالنخبص بالوصاف التي تطرأ وزول بالذكور كقوله الاسم المشتق الدال على الجنس مثل (١٧٤) لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع إلى مفهوم الصفة إذا المراد بها ما هو أهم من

الشيء الثوري وما يجب التنبيه أن المراد بتخصيص الوصف ما يفيد بعض الشيء وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر صفة الموصوف فلا يرد ما يكون للشيء أو ذم أو تأكيد أو نحو ذلك على ما توهمه صاحب التنقيح (قوله) فكان مفهوم موافقة ظاهر في أنه لا يشترط في مفهوم الموافقة الأولوية بل تكفي المساواة وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من أن المراد أنه يكون مفهوم موافقة على تقدير الأولوية وأما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعد من اللفظ (قوله) بغير إذن وليها هو في المعنى صفة للنكاح أي نكاحاً غير مقترن بإذن الولي أو للمرأة أي امرأة غير مأذونة من جهة الولي وبالجملة ذكر الإمام في البرهان أن جميع جهات التخصيص راجعة إلى الصفة فإن الحدود والمحدود

واجب فهذا ما ذكره ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا إله إلا الله ومفهوم إن أمثل إنما الأعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر أن شرط مفهوم المخالفة باقسامه أمور الأول أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه والاستلزام ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة الثاني أن لا يكون قد خرج يخرج الاغلب المعتاد مثل ورر بابكم اللاتي في حجوركم فإن الله لبكون الرائب في الحجور ومن شأنه ذلك فقيد بذلك لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى فاني جفتم أن لا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك أن الخلع غالباً إنما يكون عند خوف أن لا يقرم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يفهم منه أن عند عدم الحرف لا يجوز الخلع ومثل قوله صلى الله عليه وسلم إياها امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن الغالب أن المرأة إنما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه أنها إذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلاً الثالث أن لا يكون لسؤال سائل عن المذكور وللحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه والافتراف ترك التعرض لعدم العلم بماله ولا يكون خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فإن وجه الدلالة فيه أن للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم متفيد عليه فإذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه قال (و) وأما مفهوم الصفة فقال به الشافعي وأحمد والاشعري والامام وكثير ونفاة أبو حنيفة والقاضي والقرائي والمذنب البصري أن كان للبيان كالسائمة أو للتعليم كالتخالف أو كان ماعدا الصفة دخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين وإلا فلا المثبتون قال أبو حنيفة في الواجد يحمل عقوبته وعرضه يدل على أن ليس بواجب لا يحمل عقوبته وفي مغل الغنى ظم مثله وقيل له في قوله عليه الصلاة والسلام خير له من أن يمتلئ شعراً المراد الهجاء وهجاء الرسول صلى الله عليه وسلم فقال لو كان كذلك لم يكن يذكر الامتلاء معنى لأنه قليله كذلك فالزم من تقدير الصفة المفهوم وقال به الشافعي رحمه الله وهما عالمان بلفظ العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا بنينا على اجتهداها وأجيب بأن اللغة تثبت بقول الائمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز وعورض بمذهب الاخفش وأجيب بأن لم يثبت كذلك ولو سلم فاذكرناه أرجح ولو سلم فالمثبت أولى وأيضاً لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالدلالة فائدة وتخصيص آحاد البلاء بغير فائدة متمتع فالشارع أجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وأجيب بأنه يعلم بالاستقراء إذا لم تكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وأيضاً ثبت دلالة التنييه بالاستبعاد اتفاقاً فهذا أولى واعترض بمفهوم اللقب وأجيب بأنه لو استقط لاختل الكلام فلا مقتضى للفظ فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى

موصوفان بمعددهما وخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيها لا يتوهم (قوله) تقدير جهالة الظاهر ما ذهب إليه المحقق من اعتبار الجهالة أو الخوف في المتكلم إذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارح حتى يمنع ذلك فيه إلا أن زيادة لفظه تقدير ربما يشعر بما ذهب إليه جمهور الشارحين من اعتباره في جانب المخاطب بأن يكون الحكم في المسكوت معلوماً له وفي المذكور مجعولاً فيحتاج إلى البيان ولم يتعرض العلامة للخوف سوى أن قال فيه نظر وتكلف بعضهم بأن المراد دفع خوف كما إذا قيل لا تخاف من ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت

(قوله أن تخالف المتبايعان) كأنه نقل بالمعنى وإلا فلا يوجد بهذه العبارة في الكتب المتبعة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط
وكان البصري لا يفرق بينهما أو يجعله في معنى المتبايعان المتخالفان يتخالفان (١٧٥) وكذا حكم بشاهدين من

مفهوم العدد الخاص دون
الصفة إلا أنك قد عرفت
أن مرجع الكل إلى الصفة
(قوله أن أبا عبيد) هو
معمر بن المثنى صرح
بذلك الإمام في البرهان
والقول ما قال الإمام إلا
أن المشهور في أئمة اللغة
أبو عبيد القاسم بن سلام
على ذكره الامسدي في
الاحكام وكنية معمر بن
المثنى إنما هو عبيدة بالثناء
(قوله هذا وقد قال) إشارة
إلى قوله في المتن وقال به
الشافعي جملة حالية من
تتمة الدليل يعني علم بما
ذكرنا أن أبا عبيد يقول
بالمفهوم والشافعي أيضاً
قال به وهما من أئمة اللغة
عالمان بها فالظاهر أنهما
فهماه بحسب اللغة (قوله
فظهر أفادته لغة) وفي
هذا إشارة إلى ما عليه
الاكثرون من أن دليل
إثبات المفهوم هو اللغة
لا الشرع أو العرف العام
على ما قبل (قوله على
اجتهادها) لا يريد
الاجتهاد في الاحكام
الشرعية بل النظر
والاستدلال في المباحث
اللغوية وحاصل الجواب
أن هذا المنع لا يضرننا
لأننا لا ندعي القطع بمفهوم

لا يؤم تخصيص وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به وإن سلم في بعضها خرج فإن الفرض أنه
لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة واعتراض بأن فائدة ثواب الاجتهاد بالقياس فيه وأجيب بأنه
بتقدير المساواة يخرج وإلا اندرج) أقول قد عرفت أقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها فأما مفهوم
الصفة فقال به الشافعي وأحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والفرزاني والمعتزلة
وقال به أبو عبد الله البصري في ثلاث صور دون ما عداها أحدها أن يكون ذكره للبيان كما قال
خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة وثانيها أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة
كخبر التخالف وهو قوله أن تخالف المتبايعان في القدر أو في الصفة فليتحالفا وليتفرادا وثالثها أن
يكون ما عدا الصفة داخل فيها له الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه
فيدل على عدم الحكم به لنا أن أبا عبيد لما سمع قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
أي مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته
وعرضه ولما سمع قوله مطل الغنى ظالم قال يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وقيل له في قوله عليه
الصلاة والسلام لأن يمتلي بطن الرجل قبحاً خير من أن يمتلي شعراً المراد بالشعر ههنا الهجاء مطلقاً
أو هجاء الرسول خاصة فدممه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لأن قليله وكثيره سواء
فيه لجعل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أن غير الكثير ليس كذلك
فاحتج به فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال الشافعي
بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر ففهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر أفادته
لغة وهو المطلوب واعتراض عليه بأننا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز أن يبينها على اجتهادهما الجواب
أن أكثر اللغة إنما ثبت بقول الأئمة رضوا الله عنهم أجمعين معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه
لا يقدح في أفادته الظن ولو كان قادحاً لما ثبت مفهوم شيء من اللغات واعتراض عليه أيضاً بالمعارضة
بمنهـب الاخفش فإنه نفاه مع كونه عالماً بالعربية فدلائله ليس من مفهوم اللغة الجواب أنه لم يثبت
نفي الاخفش له كما ثبت إثبات أبي عبيد والشافعي له فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كاعتلت فصار
القدر المشترك مستفيضاً والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك
الاخفش ولو سلم فن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي أرجح من الاخفش لأنهما اثنان أعظم منه في
العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالإثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت أول بالقبول من النافي
لأنه إنما يبنى لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود إلا ظناً والمثبت يثبت للوجدان وأنه
يدل على الوجود قطعاً ولنا أيضاً لو لم يدل على أن المراد بخالفة المسكوت عنه للذكر في الحكم
لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم
أن يثبت تخصيص آحاد البغلاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله أجدر واعتراض بأنه إثبات لوضع
التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت الوضع بما فيه
من الفائدة وإنما يثبت بالنقل الجواب لا نسلم إثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء
عنهم أن كل ما ظن أن لفائدة للفظ سواء تعينت لأن تكون مرادة وهذه كذلك فاندرج في
القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته بالاستقراء لا بالفائدة وأنه يفيد الظهور فيه فيمكن في

الصفة بل الظن وهو حاصل بقولها وهما من أئمة اللغة سواء استند قولها إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كما كثر اللغات فإن طريق
معرفة قول الأئمة أن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع كونه كلاماً على السند ضعيف لأن
اللغة إنما ثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنها لو نقلنا لم يفد لسكونه من أخبار الأحاد

(قوله) ولا أيضاً أنه ثبت دليل التنبيه (١٧٦) الصائر إليه الشارحون من أنه جواب ثان للاعتراض المذكور ثم رده

لا نسلم بطلان اثبات
الوضع بالفائدة وأسندناه
إذا جاز ذلك فغداً عن لزوم
المستبعد فالأولى أن يجوز
تفادياً عن لزوم المنتفع
والشارح المحقق جعله
دليلاً ثالثاً على المطلوب
لكونه على وزن قوله
وأيضاً لو لم يدل لكن لا يخفى
أنه زيادة تقرير لا ابتداء
استدلال وأنه لا وجه
لتخصيص بعض الاعتراضات
بأحد الوجهين والبعض
الآخر وأن الأنسب حينئذ
ترك الواو من قوله واعتراض
بمفهوم اللقب على ما هو دأبه
أولاً في الاعتراضات ولهذا
تركه الشارح (قوله) لا نسلم
أنه لا اختصاص فائدة
حاصل الدعوى أنه إذا لم
تكن فائدة أخرى تعين
المفهوم فائدة لثلاث يلزم
الخلو عن الفائدة وحاصل
هذا الاعتراض والذي بعده
أننا لا نسلم الخلو عن الفائدة
الأخرى في شيء من الصور
بل تقوية الدلالة ونيل ثواب
الاجتهاد فائدة في كل صورة
وحاصل الجواب أن ما ذكرتم
من الفائدة ليس يلزم فيجوز
عدم الفائدة بحكم الأصل
بل عدم ظهورها بحكم
الوجدان وهو كاف في
المطلوب فيكون هذا دفماً
للمنع لا مجرد كلام على السند
(قوله) وذلك أي كون الغنم
الموصوفة بالسائمة عاماً

ولنا أيضاً أنه ثبت دليل التنبيه والإيحاء وهو أن يذكر ما لو لم يرد به التعليل لكان بعيداً والمفهوم لو لم
ثبت لزم أن لا يكون الكلام مفيداً ولا شك أن البعد أخف محذوراً من عدم الفائدة فإذا أثبتنا التنبيه
حذراً من لزوم البعد فلان ثبت المفهوم حذراً من لزوم غير المقيداً حذراً واعتراض عليه بمفهوم
اللقب إذ يحتمل فيه مثل ذلك وهو أنه لو لم يثبت به نفي الحكم مما عداه لم يكن مفيداً لزم أن يعتبر
وليس يعتبر اتفاقاً الجواب أن اللقب لو أسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو أعظم
فائدة فلم يصدق أنه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً وهو المقضي لاثبات المفهوم فتتقى دلالته
على المفهوم واعتراض أيضاً بأننا لا نسلم أنه لا اختصاص فلا فائدة بل فائدته تقوية دلالته على
المذكور لثلاث يتوهم خروجها على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاة جاز أن يكون المراد
المعلوفة تخصيصاً فلما ذكر السائمة زال الوهم الجواب أن ذلك فرع عموم مثل الغنم وقوله في الغنم
السائمة زكاة حتى يكون معناه في الغنم سبباً للسائمة زكاة وذلك مما لم يقل به أحد فيجب رده ولو سلم العموم
في بعض الصور كان خارجاً عن محل النزاع لأن النزاع فيما لا شيء يقتضي التخصيص سوى مخالفة
المسكوت عنه للمذكور ودفع ووم التخصيص فائدة سواء راعى أو لم يراعى أيضاً أن فائدته ثواب الاجتهاد
بالتقاييس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع وهذه أيضاً فائدة فلا يتعين التخصيص
الجواب أنه بتقدير المساواة في المعنى المقضي للحكم يخرج عن محل النزاع إذ قد شرطنا عدم
المساواة والرجحان وأما إذا لم يصر فيندرج في قولنا لا فائدة سوى التخصيص فيتنق ما ذكرتم ويتعين
التخصيص فائدة قال (واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك إذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق
وأجيب إن عن السائمة فليس محل النزاع وان عن إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة على واحد منهما
الأمام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه بمعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه
ان عن لفظة السائمة فليس محل النزاع وان عن الحكم المتعلق بها فلا دلالة على الحصر ويجريان
معاني اللقب وهو باطل واستدل بأنه لو قيل الفقهاء الخنفية ائمة فضلاء لنفرت الشافعية ولو لا ذلك
مانفرت وأجيب بأن النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم أو التوهم المعتقدين ذلك
واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال عليه الصلاة والسلام لازيدن على السبعين ففهم
ان ما راد بخلافه والحديث صحيح وأجيب بمنع فهم ذلك لانها مبالغة فتساوا وأولاهم باق على أصله في
الجواز فلم يفهم منه واستدل بقوله تعالى بن أمية لعمر ما بالنافق فوردنا وقد قال انه تعالى فليس عليكم
الآية فقال عمر تعجبت مما تعجب منه فسأله عليه الصلاة والسلام فقال انما هي صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهمنا نفي القصر حال عدم الخوف وافر عليه الصلاة والسلام عمر وأجيب
بجواز انها استصحاباً وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيراً للفائدة
وانما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما قبل من انه دور لأن دلالته تتوقف على
تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه ان دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة
عندها لا على حصول الفائدة واستدل لو لم يكن مخالفاً لم يكن السبع في قوله عليه الصلاة والسلام ظهور
انه أحدكم إذا ولغ الكلب فيه ان يفلسه سبعاً مطهرة لأن تعصيل الحاصل محال وكذلك
خمس وضعت بمرمن) أقول قد استدلل على المذهب المختار بوجوده ضعيفة ما هي تذكرها
استدل بأنه لو لم يكن ظاهراً للحصر لزم الاشتراك اعني اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم
واللازم متنفذ اما الملازمة فالعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه يثبت الحكم في
المذكور قطعاً فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك وهذا ترديد بين

(قوله لا واسطة بينهما) بالغ في توضيح ذلك رداً لما قيل لا نسلم عدم واسطة بين الحصر والاشتراك (قوله والحاصل) يعني كأن المذهب أن اللفظ ظاهر في عدم الاختصاص ولا لزوم الاشتراك لعدم واسطة واللازم باطل للاتفاق على أنه ليس للاشتراك فائدة كور في بيان الملازمة نفس الاشتراك وفي بيان انتفاء اللازم كون اللفظ له مفيداً إياه فتمرض في الحاصل لنتيجهما جميعاً أي عدم إفادة الاختصاص لا يستلزم الاشتراك ولا إفادة اللفظ (قوله لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به) لا تفاوت بين المقدم والتالي إلا في اللفظ ولذا قال لأنه بمعنى كان لفظ الاختصاص أوضح دلالة لفظه التالي (قوله والاولى أن يقال) ظاهره جواب عن تقرير الإمام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق أيضاً وحاصله أنه إن أراد باختصاص الحكم بالمد كور دون المسكوت أن الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي مختص به بمعنى أنا حكمتنا على السائمة مثلاً ولم نحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وإن أراد أن متعلق الحكم النفسي وهو النسبة الواقعة في نفس الأمر المعبر عنها بالحكم الخارجي مختص بالمد كور بمعنى أن الزكاة واجبة في السائمة (١٧٧) ليست واجبة في المعلوفة فممنوع إذ غاية الأمر عدم الحكم بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بعدم الجواز أن تثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذاتية دون الخارجية فقد سبق مثل ذلك مراراً خصوصاً في تحقيق أن الاستثناء من التثني إثبات وبالعكس لكن لا يخفى أن هذا إنما يصح في الأخبار دون الإنشاء إذ ليس لنفسه متعلق هو الخارجي إلا أن يؤول بالخبر ومن هنا يذهب الوم إلى أن المراد بالمتعلق هنا هو طرف الحكم كالسائمة مثلاً على ما سبق من أن متعلق الذكر النفسي هو الطرفان ليصح فيها جميعاً ولفظه في قوله عدم الحكم فيه أي في المتعلق وبما يشعر بهذا المعنى ثم وجه الأولوية أن كلام المستدل

التثني والإثبات فلا واسطة بينهما وأما انتفاء اللازم فلا لأنه ليس للاشتراك اتفاقاً غاية أنه محتمل الجواب أن عى بالحصر أن السائمة اتقى عن المعلوفة فسلم لكنه غير محل النزاع وإن عفى به أن إيجاب الزكاة في السائمة اتقى عن المعلوفة فلا سلم أن اللفظ لو لم يدل عليه ثبوت الاشتراك لأنه لم يمرض لاحدهما لا بنفي ولا بإثبات فلا دلالة له على أحدهما والحاصل أنه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم إفادة الاختصاص الاشتراك وإفادته له والإمام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم متنفذ أما الملازمة فإذا لمعنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فإذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فلمعنى الضرورى أنه يفيد اختصاص الحكم بالحكم بالمد كور وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب فإنه إن عفى مثل لفظ السائمة وأنه متنفذ في المعلوفة فهو غير محل النزاع وإن عفى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وأنه متنفذ في المعلوفة فهو ممنوع بل لادله لفظ عليه إثباتاً أو نفياً ولا يلزم من لزوم أحد الأمرين دلالة اللفظ على أحدهما والاولى أن يقال إن أراد به اختصاص الحكم النفسي فلا نزاع فيه وإن أراد اختصاص متعلقه فممنوع إذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بعدم فيه ثم إن الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم القلب فإنهما يحرران فيه مع بطلانه اتفاقاً بانه أن يقال القلب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وأنه يفيد قطعاً واستدلالاً أيضاً بانه إذا قبل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا والجواب لا نسلم الملازمة بل النفرة أما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكر لاحتمال أن يكون للفضيل وإن جاز أن يكون لغيره وأما لتوهم المنتقدين لإفادة التثني عن الغير قصد ذلك في الصورة المذكورة فننفروا عن أن تذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم أو أن النفرة إنما هو للبعثدين ذلك بحسب اعتقادهم وأنه توهم واستدل أيضاً بقوله تعالى أن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلى الله عليه وسلم لا يزيدن على السبعين دل أنه صلى الله

(٢٣ - مختصر المنتهى ثانياً)

ظاهر في أن المراد اختصاص الحكم ولا يلزم ومن إلى أن لفظ السائمة يتناول المعلوفة فلا معنى للاستفسار (قوله منقوضان بمفهوم القلب) لا يخفى أن تقرير النقض على ما ذكره المحقق لا يندفع بان فائدة القلب أنه لو لا لم يصح الكلام على ما أشار إليه العلامة وزعم أن المصنف غفل عنه أو تغافل وفي بعض الشروح أن كلا من الدليلين صحيح والمراد لإيجاب الحكم في المسكوت بمعنى أنه لو لم يفد الحصر لكان ذكر الوصف بمنزلة تركه لأن التقدير أنه لا فائدة له سوى المخالفة ولا خفاء في عموم الحكم عند ترك الوصف فكذلك عند ذكره مع أنه باطل بالاتفاق وبهذا يعرف اندفاع النقض وأنت خبير بأن هذا ليس تقريراً للدليلين بل لما سبق من أنه لو لم يكن للتخصيص خلاص الفائدة لأن التقدير أنه لا فائدة له سواء ومنهم من لم يفهم كلامه فاجاب بأنه لا خلاف ولا خفاء في عدم الاشتراك وعدم إيجاب الحكم في المسكوت كالمعلوفة مثلاً (قوله أو أن النفرة) عطف على قوله وأما لتوهم المنتقدين وليس المراد أن هذا وجه آخر مقابل له بل أن معنى قول المصنف أو لتوهم المنتقدين ذلك معناه ذاك أو هذا فلذا عدل من أما إلى أو يعني لا نسلم حصول النفرة للشافعية عامة بل لمن اعتقد التثني عن الغير لتوهمهم ذلك

(قوله والحديث صحيح) دفع لما قال امام الحرمين من ان هذا الحديث لا يصححه أهل الحديث (قوله وهو مبادرة) أي الحكم المشترك بين السبعين وما فوقها ما يتبادر إلى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافها وأما ذكر النبي عليه السلام لا يزيد على السبعين فله علم ان هذا المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد في هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه هذا الكلام ولو سلم أنه فهمه من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة أن الأصل قبول استغفار النبي عليه الصلاة والسلام وقد تحقق النبي في السبعين فبق ما فوقها على الأصل (قوله وخولف في حال الخوف بالآية) ولهذا ذكروا الآية عند التعجب (١٧٨) يعني أن القصر حال الخوف إنما يثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق

على ما هو الأصل من الأعمام (قوله وقد علمت) أي في الدليل الثاني للقائلين بمفهوم الصفة أنا لا يجعل تكثير الفائدة دالاً على الوضع بل نقصره على النقل تواتراً أو آحاداً على ما مر في مبادئ اللغة (قوله فيجب) يعني لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يثبت شيء لفائدة لأن ثبوته يتوقف على الفائدة والفائدة على ثبوته ولا يختص على ما ذهب إليه الصلاة بالوضع لفائدة مثبتاً بأن دلالة اللفظ الموضوع لفائدة تتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة أو بطلاق الوضع مثبتاً بأن دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة العبث في فعل الحكم والفائدة تتوقف على الدلالة فيدور (قوله

عليه وسلم فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا ندفع في رواته الجواب منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين للبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة وله علم عليه الصلاة والسلام علم أنه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه وله باق على أصله في الجواز إذ لم يتعرض له بنفي ولا إثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ففهم من حيث أنه الأصل لا من التخصيص بالذكر واستدل أيضاً بقول يعلى ابن أمية لعمر ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف عدم قصرهما عند عدم الخوف وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه ولولا إفادته له لغة لما فهمناه ولما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام الجواب لا نسلم انهما فهما منه لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب اتمام الصلاة وذلك لأن الأصل الاتمام وخولف في الخوف بالآية فبق في غيره فلا يعدل عنه إلا لدليل وإذا جاز ذلك لم يمتنع أن يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه واعلم أن هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض منه الزام من لا يفصل بينهما واستدل أيضاً بأن إفادته للتخصيص تقتضي إلى تكثير الفائدة فإن إثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده وكثرة فائدته ترجع المصير إليه لأنه ملائم لغرض العقلاء وهذا إنما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالاً على الوضع وقد علمت أنا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بأن دلالة على النفي عن الغير حينئذ تتوقف على تكثير الفائدة إذ به تثبت وإنما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور ظاهر الجواب أن هذا لازم في كل موضع يثبت الشيء لفائدة سواء كان وصفاً أو حكماً شريعياً أو غيرهما فيجب أن لا يثبت الشيء لفائدة أصلاً فتفتنى المقاصد والحكم وأنه ظاهر البطلان وجوابه الذي تنحل به الشبهة أن حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس بواحد وإن اتحد لفظاً فلا دور وذلك أن المتوقف عليه الدلالة على تكثير الفائدة حقلاً وهو أن يعقل أنه لو دل لكثرت الفائدة لا على تكثير الفائدة حيناً وهو حصول الفائدة في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة حيناً لا عقلاً أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل أيضاً لو لم يكن المسكوت عنه مخافاً للذكور في الحكم في نحو قوله طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً إحداهن

وجوابه (خاصله) أن ما توقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصوله بالترايب كثرة الفائدة لا تعقلها وفي قوله لا على تكثير الفائدة ميل إلى جانب المعنى وإلا فالصواب حذف كلمة على (قوله واستدل) لم يصرح بتزييفه على ما هو دأبه وزيفه الأمدى بأنه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة لجواز أن تثبت النجاسة بدليل آخر فإن قيل هذا إنما يتم في الرضاع بناء على أن الأصل عدم التحريم وما في الإناء فالأصل هو الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والأصل عدمه قلنا الدليل القاطع قائم وهو الإجماع على التنجس بوجود التنجس فإذا لم يدل العدد على النفي فيها دونته بغير ما كان ثابتاً من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل

(قوله والثاني لما مر) أي في جواب الاعتراض على الدليل الثاني للشائين من أنه ثبت بالاستقراء أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواء تعين أن يكون مراداً (قوله والجواب الحق أن) هذا منع للملازمة بالفرق بين الخبر وغيره فان قيل الفرق إنما يقدح لو كان الاستدلال قياساً للخبر على غيره وما لو كان احتجاجاً بأنه ثبت بالاستقراء أن ما لا فائدة للفظ سواء تعين أن يكون مراداً به فلا قلنا حاصله أن في الخبر قائد التخصيص بالوصف من مخالفة المسكوت عنه للذكور في الحكم النفسي فابقاؤه عن المسكوت عنه يتعين مراداً اقضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي بخلاف الحكم الذي هو الخطاب فانه نسبة (١٧٩) نفسية ليس لها متعلق هي

النسبة الخارجية فإذا انتفى في المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم الذي هو الإيجاب والتعريم ونحوهما فالخبر كقولنا في الشام الغنم السائمة وإن دل على أن المعلوفة لم يخبر عنها بالكون في الشام لكن لا يلزم منه أن لا يكون الخبر أي مضمونه الذي هو وجود المعلوفة في الشام حاصلًا في الخارج لجواز أن يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط بخلاف حكم الشارع بأن في السائمة الزكاة فإن معناه أن خطاب الطلب لم يتعلق بالزكاة في المعلوفة فلم يجب قال المصنف في المنتهى وهذا دقيق نفيس لكن اعتراض الحق عليه قوي وهو أنه اعتراف بما ذهب إليه الخصم من أن الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلاً - عدم مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات لانه

بالتراب يلزم أن لا يكون السبع مطهرة لأن الطهارة إذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه تحصيل الحاصل وأنه محال وكذلك في قوله عليه السلام خمس رخصات يحرم من يلزم أن لا يكون الخمس محرمة لأن الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال (الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقل ونقلي الخ وأجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الأحاد كالأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه قالوا ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لأن من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعاً وأجيب بالتزامه وبأنه قياس ولا يستقيم أن الحق للفرق بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلًا بخلاف الحكم إذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك قالوا الوصح لما صح أد زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له أف واضربه لعدم الفائدة والتناقض وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لانا كلوا الربا اضعا فاضاعة أجيب بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو ويجب مخالفة الأصل بالدليل أقول هذه أدلة الثافين للمفهوم قالوا أولو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه إما عقل ولا مدخل له في مثله وأما نقلي أمانتاً فربما كان يجب أن لا يختلف فيه وأما آحاد وانه لا يفيد في مثله لأن المسئلة أصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد في مثله ولا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام لعدم التواتر في مفرداتها وإيضاً فإننا قطع أن العلماء في الأعصار والامصار كانوا يكتبون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كقولهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه قالوا ثانياً لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل أما الملازمة فلأن الذي به ثبت في الأمر هو الحذر من عدم الفائدة قائم في الخبر وأما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعاً وقد أجيب عنه بمجوابين أحدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم أن الخبر فيه مثل الأمر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها إلا لدليل ثانيهما أنه قياس للخبر على الأمر والقياس في اللغة لا يصح وهذا أن الجوابان لا يستقيمان فالأول لانه مكابرة والثاني لما مر أن مثله استقرائي لا قياسي والجواب الحق أن الخبر وإن دل أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلًا في الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فإن وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبته فإذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه قال وهذا دقيق لكنه رجوع إلى نفي المفهوم وكونه مسكوتاً وعدم حكمه وتعرض وهو بعينه مذهب الخصم قالوا ثالثاً لو صح القول بالمفهوم لما صح أن يقال أد زكاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة لا مجتمعاً ولا متفرقاً واللازم ظاهر البطالان بيان الملازمة أن وزانه في منافاة مفهوم كل لمنطوق

يسلم أن غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الإنشاء يتنفي عنه القول الذي هو أوجبت فقدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لأعلى دليل عدم وجوبه وهذا نفس ما ادعاه الخصم واعلم أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والانتفاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغنى ظلم عند قصد الأخبار إلى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع بموثة القرآن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك (قوله لا مجتمعاً) مثل أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة ولا متفرقاً مثل أد زكاة الغنم السائمة أو زكاة الغنم المعلوفة والغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن في صورة الاجتماع أيضاً قد تحقق التخصيص بالصفة حيث علق الحكم بالسائمة تارة بالمعلوفة أخرى فيندفع ما يقال أن هذا ليس من التخصيص

(قوله وانما لم يجر ذلك) لاختصاصه إذا كان وزانه وزان مفهوم المرافقة في منافاة المفهوم المنطوق كان عدم صحته غيباً عن البيان وانما المتقرر الى البيان تحقق المناقاة في مفهوم المرافقة على ما يشعر به لفظ ذلك لظهور كونه اشارة الى قولك لا تقل له أف واضربه لكن تقرير الوجه الاول صريح في انه بيان لا متنازع ان يقال أد زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا ومتفرقا بناء على أنه لا يبقى لذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة لا بيان للمنافاة في مثل لا تقل له أف واضربه نعم يمكن تقرير الوجه الثاني وهو لزوم التناقض على وجه يجرى في مفهوم الموافقة بأن يقال مفهوم لا تقل له أف وهو حرمة الضرب يتناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضرب وهو جواز أن يقال له أف يتناقض منطوق لا تقل له أف وانما جرى الشارح على ذلك اتباعا للذين لأن قوله للمنافاة وانما يمكن إجراؤه في مثل لا تقل له أف واضربه لكن قوله ولعدم الفائدة انما يجرى في أد زكاة السائمة والمعلوفة فتأمل وفي بعض الشروح ما يشعر بأن قوله للتناقض مقرون بالواو حتى (١٨٠) كانه بين الملازمة بثلاثة أوجه القياس والتناقض وعدم الفائدة وسكت في الجواب عن القياس لظهوره (قوله

والاصل عدم التعارض) اشارة الى بيان انتفاء اللازم من القياس الاستثنائي المؤلف لبيان الملازمة في اصل الدليل وتقريره أنه لو ثبت المفهوم لما ثبت خلافه وأما الملازمة فلا نه لو ثبت ثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الاصل وأما انتفاء اللازم فثبت خلافه في مثل لا تأكلوا الربا الآية فان قوله أضعافا مضاعفة في معنى الوصف على ما سبق وقد تحقق التحريم عند انتفاءه وأجاب أولاً يمنع الملازمة في أصل الدليل لجواز أن يكون المفهوم حقاً وثبت خلافه أحياناً بناء على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيّاً وثانياً يمنع انتفاء اللازم لجواز أن يثبت التعارض لقيام دليل عليه

الأخر وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له أف واضربه ولا شك أن ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجر ذلك لوجهين أحدهما أن المنطوقين مع المفهومين متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيدين إذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك أد زكاة الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما ثانيهما أنه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر الجواب لا نسلم أنه كفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا وأما ما ذكر في بيانه فالجواب عن الأول أن الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام فان العام ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج أحدهما عنه تخصيصاً له وإذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن الثاني أنه لا تناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها للدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه قالوا رابعاً لو كان المفهوم حقاً لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل أما الملازمة فلا نه يلزم التعارض بين المفهوم دليل خلافه والاصل عدم التعارض وأما انتفاء اللازم فلا نه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة إذ مفهومه عدم النهي عن القليل منه والنهي ثابت في القليل والكثير الجواب لا نسلم الملازمة قولك يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقع في مقابلة الظاهر فلا يقوى الظاهر للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين سلنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما أن الاصل البراءة ويخالفها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى واعلم انه قد يوردها على وجه يندفع الجوابان وهو أنه لو كان المفهوم تابالزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الاصل وأما إذا لم يثبت لم يلزم وما يفرض إلى خلاف الاصل مرجوح إلا للدليل يدل عليه فان أقام عليه دليلاً صح دليلنا فكان ذلك معارضة قال (وأما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع للقائل به ما تقدم وأيضاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وأجيب قد يكون سبباً قلنا أجد أن قيل بالاتحاد والاصل عدمه أن قيل بالتعدد وأورد أن اردن تحصناً واجيب بالأغلب وبمعارضة الاجماع) أقول مفهوم الشرط أقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من مفهومه أيضاً للقائل به ما تقدم في

وان كان الاصل عدمه (قوله وانما إذا لم يثبت) أي المفهوم لم يلزم أي التعارض الذي هو خلاف الاصل فان قيل انتفاء المألوم لا يستلزم انتفاء اللازم قلنا هذا لازم تساويان التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه انما يتصور على تقدير ثبوت المفهوم (قوله فان أقام) يعني أن دليلنا على نفي المفهوم بأن نبوته قد يفرض إلى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزومه وكل ما قد يفرض إلى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة إلى ما لا يفرض اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو منتف ما لم يقم عليه دليل صحيح فان عجز الخصم عن إقامة الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا من التعارض وان أقام كان دليله معارضة والمعارضة لا تندح في صحة الدليل نعم يمكن إبطال هذا الدليل بعد تسليم أن التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بأن الافضاء إلى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي إلا المرجوحية في الجملة وهي لا تقتضي إلا

(قوله من مقبول) كالنقل عن أئمة اللغة وعدم فائدة التقييد لولا المفهوم ومزيف كحديث يعلى بن أمية وتكثير الفائدة وغير ذلك (قوله ويرى بما يقال هو) أي المذكور بعد كلمة أن ونحوها شرط لا يقع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الإيقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك أنه أن أريد أنه شرط للنسبة النفسانية فسلم ولا يلزم من انتفائه إلا عدم حكم النفس وأن أريد أنه شرط لمتعلقها الخارجي فممنوع ومرجعه إلى الاختلاف في أن أثر الشرط في منع السبب أو في منع الحكم فقط لكن الحق هو الثاني للقطع بأننا إذا قلنا إن دخلت الدار فأنت حرة فإن الدخول شرط لوقوع العتق لا إيقاعه الذي هو تصرف منا بالتبجيل أو التعليق وبحسب آخر وهو أنه إذا كان شرطاً للنسبة النفسانية في الإنشاء يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ضرورة أنه لا معنى لانتفاء الوجوب مثلاً سوى عدم تعلق الطلب على ما سبق تحقيقه وقد سبق الجواب أيضاً وهو أن هذا اعتراف بمذهب الخصم حيث جعل غير المذكور بمنزلة المسكوت عنه لم يتعلق به الطلب فإن كان الأصل انتفاءه بقي عليه مثل أد زكاة الغنم إن كانت معلوفة (١٨) وإن كان الأصل ثبوته لقيام دليل عليه لم يذهب كما في قوله تعالى

ومن لم يستطع منكم طويلاً الآية فإنه لا يدل على جواز نكاح الأمة عند طول الحرّة ولا على حرمة بل يكون في حكم المسكوت عنه ويقي الجواز بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأما من يجعل الشرط شرطاً للوقوع دالاً على انتفاء الحكم عند انتفائه فهذا الحكم عنده مخصص بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الآية (قوله وقد اعترض) حاصله أن ما علق به الحكم ككلمة أن ونحوها يسمى شرطاً محسباً اللغة لا يلزم أن يكون شرطاً بمعنى ما يلزم من انتفائه انتفاء الشيء لأعلى وجه السببية فإنه في الغالب يكون سبباً وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب والجواب أنه

مفهوم الصفة من مقبول ومزيف فنقل إلى هنا بعينها وله أيضاً دليل يختص به وهو أنه إذا ثبت كونه شرطاً لزم من انتفائه انتفاء المشروط فإن ذلك هو معنى الشرط ويرى بما يقال هو شرط لإيقاع الحكم لا لثبوته وقد اعترض عليه بأنه لا يتعين أن يكون شرطاً لجواز استعماله في السببية بل غلبته فيها اتفاقاً الجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب أو بجواز تعدده أما أن قلنا بالاتحاد فلا نه إذا اتقى التثني المسبب لا متاع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب أجدر بالانتفاء من المشروط لا انتفاء شرطه مع وجود السبب وأما أن قلنا بجواز التعدد فلا أن الأصل عدمه وإن جاز فإذا اتقى فقد اتقى السبب مطلقاً فينتفي السبب وقد اعترض عليه بإيراد نقص وهو قوله تعالى لا تكرهوا فتياتكم على البغاء أن أردن تحصناً فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن والإكراه عليه غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً الجواب أولاً أنه بما خرج مخرج الأغلب إذا الغالب أن الإكراه يكون عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانياً أن المفهوم اقتضى ذلك وقد اتقى لما مضى أقوى منه وهو الإجماع وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الإكراه حينئذ لأنهم إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والإكراه إنما هو الزام فعل مكره وإذ لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الإمكان ولا يلزم من عدم التحريم الإباحة قال (مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بشرط كالتقاضى وعبد الجبار للقائل به ما تقدم وبأن معنى صوموا إلى أن تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخراً) أقول مفهوم الغاية أقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالتقاضى وعبد الجبار ومنه البعض من الفقهاء واحتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخراً وهو خلاف المنطوق وقد يقال الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعد الآخر ففي قوله إلى المرافق المرافق آخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق

أن لزم اتحاد السبب فذاك وإن لم يلزم بل جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وإن كان جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهراً وإن لم يثبت قطعاً (قوله ثبت جواز الإكراه) لأنه أدنى مراتب انتفاء التحريم (قوله إذ الغالب أن الإكراه يكون عند إرادة التحصن) مبناه على تصور الإكراه على البغاء بدون إرادة التحصن وإلا لكان دالاً لاغياً (قوله وقد يجاب) حاصله سلطنا دلالة الشرط على عدم حرمة الإكراه لكن بناء على أنه غير متصور وهذا لا يستلزم الإذن فيه وقوله لم يكرهن البغاء أي لم يكن البغاء مكرهاً عندهن وهذا كاف في امتناع الإكراه عليه ولا حاجة إلى ما يقال أنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء مع أنه ممنوع لجواز أن لا يردن شيئاً منهما (قوله وقد يقال) اعترض وهو أخذه على قوله فلو قدر وجوب بعده بمعنى سلطنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخراً لكن النزاع لم يقع فيه إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وإنما النزاع في نفس الغاية فإن غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم عنه ولا معنى بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها هذا ولكن عبارة الأمدى وغيره أن مفهوم الغاية في الحكم فيما بعد الغاية

(قوله ظهور الكفر) لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور دون التقطع (قوله بل كان زيد موجوداً ظاهراً كذبه) وجه الاضطراب إليه أن بطلان اللازم فيه أظهر (قوله كما علمت) أن شرط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية ولا مساواة وأنه إذا حصل ذلك ثبت مفهوم الموافقة لكن (١٨٢) قد علم أيضاً أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية ولا تكفي المساواة ولو صح ما ذكر

هنا من أن القياس يستدعي المساواة وإذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوماً والثابت ثابتاً بالاصول ولم رفض كثيراً من القواعد (قوله وقد اتفق على حقيقة مفهومه) أي مفهوم ما هو قسوى كالشرط والصفة ونحوهما والمراد اتفاقاً واتفاق القائلين باللقب لا اتفاق الكل (قوله مفهوم إنما) يعني أن مفهوم المخالفة الذي يدل عليه إنما هو نفي غير ما ذكر آخراً في الكلام المصدرية لأنه يدل على الحصر في الجزء الأخير من كلامه بمعنى الإثبات فيه والنفي فيما يقابله وقد استدلل على ذلك باستعمال الفصحاء والثقل عن أئمة النحو والتفسير وأما أن ذلك مفهوم لا منطوق فتدل عليه أمارات مثل جواز أنما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد إلا قائم لا قاعد ومثل أن صريح النفي والاستثناء يستعمل عند إصرار المخاطب على الإنكار بخلاف إنما وقد

قال (وأما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وأيضاً فإنه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجوداً وأشباهه ظهور الكفر واستدل بأنه يلزم منه إبطال القياس لظهور الأصل في المخالفة وأوجب بأن القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف هنا قالوا لو قال لمن يخاصمة ليست أي برانية ولا أخفى تبادر نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته ووجب الحد عند مالك وأحمد قلنا من القرآن لا بما نحن فيه) أقول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما يتناوله الاسم مثل في الغنم زكاة فينتقي من غير الغنم قد منعه الجمهور وقال به أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم أن المفهوم إنما يعتبر لتعنيه فائدة لأجل أن لا فائدة غيره واللقب قد اتفق فيه المقتضى لا اعتبار المفهوم إذ لو طرح لاختل الكلام ولنا أيضاً أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهور الكفر لأن مفهومه نفي رسالة غيره من الأنبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر إذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجوداً ظاهراً كذبه والوازم باطله إجماعاً واستدل بأن القول بمفهوم اللقب يلزم منه إبطال القياس والقياس حق وللنقض إلى إبطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلاً ببيان اللزوم أن النص للدال على حكم الأصل إن تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان إثباته بالقياس قياساً في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعي مساواة فرع لأصل في المعنى الذي أثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط بما هو أقوى وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف في اللقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد أنكره كثير ممن أثبت ذلك والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقاً فإذا لم يجتمع ما في عمل فكيف يدفع القياس قالوا لو قال لمن يخاصمة ليست أي برانية ولا أخفى تبادرت منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد ولو لا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك الجواب أن ذلك مفهوم من القرآن الحالية وهي الخصام وإرادة الإيذاء والتقييد فيما يورد فيه غالباً وليس بما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه أمة قال (وأما الحصر) إنما فقيه لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الأول إنما زيد قائم بمعنى أن زيداً قائم والزائد كالعدم الثاني إنما الحكم الله بمعنى ما الحكم إلا الله وهو المدعى وأما مثل إنما الأعمال وإنما الولاء فضعيف لأن العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولواء ظاهراً) لقول مفهوم إنما هو نفي غير المذكور في الكلام آخراً مثل إنما زيد قائم وإنما العالم زيد وإنما ضرب زيد عمراً يوم الجمعة أمام الأمير قائماً وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو أن وما مؤكدة فقوله إنما أنت نذير في قوة أنك نذير وقيل يفيد بالمنطوق فلا فرق بين إنما أنت نذير وبين ما أنت إلا نذير وقيل يفيد بالمفهوم قال الأول وهو القائل بأنه لا يفيد لافرق بين أن زيداً قائم وإنما زيد قائم وماهنا زائدة فهي كالعدم وقال الثاني وهو القائل بأنه يفيد بالمنطوق لافرق بين إنما الحكم الله وبين لا إله لكم إلا الله وكلاهما تقرير المدعى وإعادته بعبارة أوضح استدلالاً والمنع عليهما ظاهر

فصلنا ذلك في علم المعاني (قوله وكلاهما تقرير المدعى) شرح لقوله وهو المدعى وإشارة إلى أنه من كلام المعترض وقد لا المستدل على ما ذهب إليه بعض الشارحين لقلة جدواه حينئذ (قوله والمنع عليهما ظاهر) أي لا نسلم عدم الفرق بين إنما الحكم الله وبين ما الحكم إلا الله بل نفي الغير في الأول مفهوم وفي الثاني منطوق وحاصله أن قولنا إنما أنا تيممى بمعنى ما أنا إلا تيممى وإنما قام زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام إلا زيدا

(قوله وقد يحتاج) ذهب جمهور الشارحين إلى أن قوله وأما مثل انما الأعمال وإنما الولاء فضعيف إشارة إلى استدلال عدم إفادة الحصر مع جواب عنه تقرير الاستدلال أنه لو أفاد الحصر لما صح عمل بغير نية ولما ثبتت ولادة غير المعتقد واللازم باطل لعموم صحة العمل بالنية وغيره وعموم الولاء للمعتقد وغيره كمن باع العبد من نفسه وتقرير الجواب أن عموم صحة العمل وكذا عموم الولاء انما ثبت بغير هذا الحديث كالأجرام والحديث يدل بحسب الظاهر على أنه لا يستقيم الولاء لغير المعتقد لأن الظاهر قديم يدل عنه بدليل قطعي ولما كان هذا في غاية التكلف سيما تقرير الجواب ذهب المحقق إلى أنه استدلال على إفادته الحصر وهو المذكور في المنتهى حيث قال وانما الأعمال وإنما الولاء لمن أعتق فالحصر بغير انما لما فيه من العموم لأنه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق لزم خلاف ظاهر الولاء لمن أعتق وقد تنبه الشارح العلامة أيضاً لهذا الوجه إلا أنه قال الوجه الأول أقوى (قوله فان فات) يعني أن قوله فلا يستقيم لغيره ولما ظاهراً إشارة إلى جواب سؤال تقريره أنا لاسلم أن مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلاً بدون كلمة انما يفيد الحصر فان غايته أن كل الولاء للمعتقد وهذا لا يناق في ثبوت كله أو بعضه لغير المعتقد لجواز اشتراكهما في إضافة الكل إليهما والجواب (١٨٣) أنه يفيد في الولاء عن غيره

ظاهره إذ لو ثبت لغيره ولما كان ثابتاً للمعتقد ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتقد وقد كان كل ولادة منتف فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاد المعتقد مغايراً لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز أن يكون تغايرهما بمجرد الإضافة فلا يصدق أن الولاء الذي لغير المعتقد ليس للمعتقد قلنا لا يمكن ذلك لأن هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وإن أمكن شركة زيد وغيره في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا في الولاء فإنه لو كان لغيره ملكية وليس لزيد لم يصدق

وقد يحتاج في إفادته للحصر بمثل انما الأعمال بالنيات انما الولاء لمن أعتق إذ يتبادر منه عدم صحة العمل بالنية وعدم الولاء لغير المعتقد الجواب أن الحصر نشأ من عموم الأعمال والولاء إذ معناه كل عمل بنية وكل ولاد للمعتقد وهو كل موجب فينتفي مقابلته الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية وبعض الولاء ليس لمن أعتق بل لغيره فان قلت يحتتم الولاء للمعتقد ولغيره إذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره وإلا كان ما للغير ولاد وليس للمعتقد ولا يمكن أن يقال هذا تغاير بالاضافة لا تغاير وجودي وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان لم تتمتع الشركة بما ذكرنا إذ ملكية غيره ملكية وليس له قال (وأما مفهوم الحصر فنقل صدقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو أفاده لافاده العكس لأنه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم وأيضاً لو كان لكان التقديم بغير مدلول الكلمة القائل به لو لم يفده لا خبر عن الأهم بالأخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهي بمعنى الكامل والمنتهى قلنا صحيح واللام للبيان فأن الحصر وأوجب بل جعله لمعهود ذهي مثل أكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف وأيضاً يلزمه زيد العالم بعين ما ذكره والذي نص عليه سيدي به في زيد الرجل فان زعم أنه يخبر بالأغم فغاط لأن شرطه التشكيك فان زعم أن اللام لزيد فغاط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعاً عن زيد كالموصول) أقول مفهوم الحصر أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول إليه قصد التفي عن غيره مثاله إذا لم يقل زيد صدقي أو زيد العالم بل قال صدقي زيد أو العالم زيد والمراد بصدقي وبالعالم هو الجنس باقياً على عمومه لعدم قرينة العهد إذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقاً وهذا مثل انما فقيل لا يفيد أصلاً وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لإفادة الحصر قال لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه

أن كل ملكيتها لزيد والحاصل أن الحكم ضروري وهذا المقال منه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه (قوله وأما مفهوم الحصر) يريد بالحصر هنا بعض أنواعه وهو أن يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ماهو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علماً أو غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قریش وصدقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكاً باستعمال النصحاء ولا في عكسه أيضاً زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ماهو وقانون الخطايات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا وأما المنطوقون فيأخذون بالأقل المتيقن فيجعلونه في قول الجرمية أي بعض المنطلق زيد على ماهو قانون الاستدلال وأما كون هذا الحصر مفهوماً لا منطوقاً لا ينبغي أن يقسح فيه خلاف للقطع بأنه لا ينطق بالنفي أصلاً (قوله خبراً له) حال من الموصوف الخاص لامن الوصف لأن مبنى كلامه على أن الوصف المتقدم مبتدأ على ماهو الحق وقد صرح بذلك في أثناء هذا البحث غير مرة لاخبر على ما ذهب إليه الامام الرازي

(قوله) لو انهم مفهوم العالم مقدما ومؤخرا) يدفع بهذا التفرير ما ذكره الفارح العلامة من أن الحصر ليس مدلول الكلمة بل الهيئة وقد تغيرت ولو سلم فتغير المدلول بالتقديم والتأخير جائز معهود مثل ما ضرب يزيد إلا عمر أو ما ضرب عمر إلا يزيد وما ضرب إلا يزيد عمرا (قوله) وهو خلاف المفروض) لأن التقدير أن صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيرها فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه (قوله) وقد يقال عليهما) أي على الدليلين أن في صورة التقديم الوصف مبتدا محكوم عليه في رادبه الذات الموصوفة بالوصف العنوان في صورة التأخير هو خبر محكوم به في رادبه مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا القدر يدفع الدليل الأول لأن اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المفروضات فيه واتحاد كل منهما بمحصة منه والحق أن ما ذكره انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا (١٨٤) أو جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا في دفع المنع والسند

جميعاً وأما وجه اندفاع الدليل الثاني بهذا الكلام فهو أنه إن أريد بتغير المفهوم مجرد القصد إلى الذات الموصوفة عند التقديم وإلى التعارض الذي هو ذات موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة أن المراد بالموضوع للذات وبالمحمول المفهوم وإن أريد بتغير هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى أن هذا استفسار ومنع بمسدد البيان إذ قد بين أن المراد بالتغير هو العموم وعدمه وأنه لازم للقول بالحصر هذه التقديم دون التأخير (قوله) وليس للجنس) أي الحقيقة الكلية لا متنازع الاخبار عنها بزيادة الجزئي (قوله) وأما بطلان التالي

أن دليام في العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لأن الاخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة إلى العهد فرضاً فمكان لما يصدق عليه الجنس مطلقاً فيفيد أن كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم والاشترك في الدليل بوجوب الاشتراك في الحكم وأيضاً لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم غير المفهوم الكلمة واللازم باطل أما الملازمة فلا لأنه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيدو العالم الاتحاد به وهو وكون ذات أحدهما هو ذات الآخر للزم اما شمول الحصر إن أفاد العموم أو شمول عدمه إن لم يفده وهو خلاف المفروض وأما بطلان اللازم فظاهر لأنه انما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما إن الوصف إذا وقع مستندا إليه قصد به الذات الموصوفة وإذا وقع مستندا قصد به كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للأول فاندفع الأول وأما الثاني فإن أردت بتغير المفهوم هذا القدر متعنا بطلانه وان عنيته غير متعنا الملازمة الثاني وهو القائل بالحصر قال لو لم يفد الحصر لآدى إلى الاخبار بالخاص عن العام وأنه باطل أما الملازمة فلا لأنه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم فلوفرض غير زيد وهو عمرو مثلاً يصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمرو وقد أخبرت عنه بزيده وأما بطلان التالي فلا لأن الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيازم ثبوت زيد وعمرو وإذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين وما ذلك إلا لجعله لمعهود ذهني وهو شخص كامل أو مثله في العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتغير عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بأنه زيد الجواب أولاً أن ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل يتنافى لأنه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملاً أو متنبهاً في العلم ويكون حاصله أن اللام للبالغة في علمه لا حصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وثانياً أنه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتامه هنالك وربما توهم للفرق بين صورتين بأحد الوجهين الأول أن الاخبار بالاعم عن الخاص جائز قطعاً

مغالطة لأن اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو هو أن يكون أعم منهما بحسب الصدق والعام الذي يلزم من ثبوت الخبر له ثبوت جزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع الإيجاب الكلي ألا ترى أن الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم أي الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق (قوله) وتبين الملازمة) يعني أن اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس أي الحقيقة الكلية لا متنازع حملها على زيد بل لما صدق عليه فلوصدق على غير زيد أيضاً لكان أعم منه ويتمتع حمل العالم مع بقاء العموم على شيء من الجزئيات فيكون للسكامل والمتنهي في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر ولا يخفى أن أكثر المقدمات من خرف وأن بيان بطلان التالي بمثل ما مر وجبتان في الشكل الثاني لأن العالم هنا محمول (قوله) وربما توهم) توجيه الاعتراض الأول أن بيان انتفاء اللازم بما ذكرتم تشكيك في الضروريات وحاصل الجواب منع الضرورة والتوضيح بمثل الإنسان هو الحيوان ليس على ما ينبغي لأن كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد أن غير

الإنسان ليس بحيوان وإنما الكلام في مثل قولنا الإنسان الحيوان وتوجيه الثاني منع المقدمة الثالثة أن العالم ليس للعهد لعدم القرينة وحاصل الجواب أن العالم المحمول على زيد ينبغي أن يكون مستقلاً بمعناه الفرادي والمعهود ليس بمستقل لكونه إشارة إلى زيد فيقتلر إلى اعتبار تعلقه به لا يقال أن أريد بالاستقلال أن يتقل المراد به مع قطع النظر عن زيد فاشترطه ممنوع وأن أريد أنه لا يقتلر في إفادة معناه الفرادي إلى ما ينضم إليه فانتفاؤه ممنوع وما ذكره يقتضي أن لا يصح زيد العالم على قصد العهد بل الجواب أن كلامنا فيما إذا لم يكن العالم للعهد وإلا فلا نزاع في عدم إفادته حصر العلم على زيد سواء قدم أو أخر لا نقول المراد الأول والمنع ضعيف لأنه لا بد في القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعلقه ثم إيقاع النسبة بينهما فلا يجوز أن يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعلقه بمعونة إسناده إلى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره على ما هو المعترض وهذا بخلاف ما إذا حصل العهد (١٨٥) من قرينة أخرى كما تقول أكرمت عالماً

والعالم زيد وزيد العالم من غير فرق بين التقديم والتأخير وأعلم أن ما ذكره في بحث مفهوم الحصر يشهد للصنف بقلة التدريب في علم المعاني والشارح المحقق لما حاول تقرير كلامه بقدر الإمكان (قوله على كون الخاص شاملاً فيه) أي مشتركاً في العام مندرجاً تحته

(مباحث النسخ)
(قوله دون الإجماع)
لم يتعرض للقياس لأنه لم يكن له دخل فيما سبق أيضاً من أقسام المتن وما سيجيء من أن النياس القطعي في حياة النبي عليه السلام قد نسخ لا عبرة به لقوله وكونه بمنزلة النص (قوله ونسخ النحل) المنقول الحاء المهمة وقال السجستاني النسخ أن يحول ما في الخلية من النحل والعسل إلى أخرى (قوله

فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لأنه إنما صح الاخبار بالعام عن الخاص إذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شاملاً فيه وأما إذا كان معرفة فلا نقول الإنسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم الثاني أن اللام في العالم إذا تأخر عن زيد كان معلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم وما يصلح أن يكون له فيصدق ثمة أن لا عهد وهو إحدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا وهذا أيضاً غلط لأن العالم ينبغي أن يكون زو هو منقطع عن زيد مستقلاً بإفادة معناه الفرادي ثم ينسب كالموصولات فإنك إذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلاً عند أفراده ولم يكن إشارة إلى زيد وإنما يتعلق به ويصير هو إياه بعد الإسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه قال (النسخ الإزالة لسخت الشمس الغل والنقل لسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات فقبل مشترك وقبل الأول وقبل الثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فيخرج المباح بحكم الأصل والرفع بالنوم والغفلة ونحوه إلى آخر الشهر ونفى بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن فإن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعاً فلا يردو الحكم قديم فلا يرفع لأننا لم نعهده والقطع أنه إذا ثبت تحريره شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع) قول ما مر كان يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الإجماع لما سبين أنه لا ينسخ ولا ينسخ به والنسخ في اللغة يقال لمعينين للإزالة لسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أي أزالته وللنقل لسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخره ونسخت النحل أي نقلتها من موضع إلى موضع ومنه المناسخات في الموارث لا انتقال المال من وارث إلى وارث والناسخ في الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقبل الأول وهو الإزالة التامة لنقل مجاز باسم اللزوم إذ في النقل إزالة عن موضعه الأول وقبل الثاني وهو النقل وللإزالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض على وأما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقوله رفع الحكم الشرعي ليخرج المباح بحكم الأصل فإن رفعه بدليل شرعي ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متأخر ليخرج نحوه صل عند كل زوال إلى آخر الشهر وإن كان يمكن أن يقال أنه ليس برفع فإن الحكم لم يثبت بأول الكلام لأن الكلام

(٢٤ - مختصر المنتهى ثاني) إذ في النقل إزالة عن موضعه) مشعر بأن الإزالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما وقع في بعض النسخ من كونه للنقل مجازاً باسم الملزوم وللإزالة باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر أن في الإزالة تقيلاً من حالة إلى حالة يصح ذلك وأما ما ذكره السكاكي من أن ذكر اللازم وإرادة الملزوم كتابة لا مجاز فتكلف لا ثبت له بل التحقيق أن الانتقال لا يكون إلا من الملزوم لكنه قد يكون لازماً فيجعل ملزوماً بنوع تكلف كإطلاق النبات على المطر (قوله ليخرج رفعه بالموت والنوم) اعترض العلامة بأن الرفع بالنوم والغفلة أيضاً بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وأوجب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعمل ويستوى في امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة في ذلك ليست صريحة بل مثبتة أن مثل النوم والنسيان هو الرفع (قوله وإن كان يمكن) إشارة إلى اعتراض أورده العلامة وذكر أنه مصرح في كلام الإمام حيث قال في البرهان قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ولا يحتاج إلى التقييد بالتأخر فإن اللفظ الذي ينظم لقصد التأسيس ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في نفسه

الشارع ثم قال والموجب من المصنف انه سلم ورود هذا على الغزالي وغفل أو تغافل عن وروده عليه وما ذكره المحقق من انه للتصريح
أو لرفع الوم جيد إلا انه ينبغي ان لا يمتنع بمثله على غيره ومثله (قوله فلا يتصور رفعه ولا تأخره) فإن قيل ليس في التحريم ما يدل
على تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم لانه إنما يثبت به فإذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فغير رفع للوجوب وتأخر للتحريم (قوله ما ثبت
على المكلف) يعني الخطاب المتعلق بعلق التنجيز وهو بهذا المعنى إنما يحدث بحدوث شرائط التكليف والقديم إنما يتعلق تعلقاً معنوياً
ضرورياً للطلب على ما مر في مسئلة (١٨٦) تكليف المعلوم (قوله لانه فسر) ظاهر العبارة ان الإمام صرح بهذا التفسير

لكنه بعيد جداً وكان المراد
ان ذلك لازم من كلامه
حيث اضاف الشرط إلى
دوام الحكم ودوام الحكم
انتفاء النسخ ولهذا دفعه
المحقق بأن ما ذكره الإمام
لا يتوقف فهمه على فهم
النسخ وإن كان في الخارج
هو النسخ على ما هو حكم كل
حد مع محدود من الاتحاد
ذاتاً والتغاير مفهوم ما فتفاء
شرط دوام الحكم نفس
حصول النسخ بالذات
ومغايرته بالمفهوم ولا يخفى
ان هذا إنما يصح في غير
الحد التام إذ لا تغاير فيه إلا
بحد اجمال وتفصيل وكأنه
جعل ذلك تغايراً في مفهوم
(قوله فيكون الشرط) هكذا
وقع في بعض النسخ والظاهر
انه إن قد سقط عن القلم
لفظ انتفاء أى فيكون
انتفاء الشرط انتفاء انتفاء
النسخ على ما صرح به في
الشروح ويحتمل أن
يراد فيكون الشرط أى
الأمر الذى شرط دلالة
اللفظ على ظهوره حتى

يكون نسخاً (قوله فقاطع الدوام هو ذلك القول) لا يخلو عن اعتراف بورود الاعتراض فإن القاطع هو النسخ وهو ما
لا للنسخ بالمعنى المصدري اللهم إلا ان يحصل القول أيضاً على معناه المصدري فيؤول إلى ما في بعض الشروح من أن المراد باللفظ التالف
أى تلفظ الشارع على أن اطلاق التالف أيضاً محذور وليس هو بدال بل نفس اللفظ وأيضاً إذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول
الخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذى هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وأيضاً لو كان النسخ هو قول
الله تعالى فقط لم يكن قول الرسول ناسخاً اللهم إلا ان يفرق بينه وبين الفعل بأنه وحى فسكاً نه قول الله بخلاف الفعل فإنه إنما يدل عليه

(قوله فلائنه لولاه) أي لولا تراخي الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلاً كما في الغاية والشرط ونحو ذلك لم يتقرر الحكم لأن الحكم إنما ثبت بعد تمام الكلام فكان الخطاب الثاني دافعاً لثبوت الحكم فيما وراء المذكور مثلاً لا رافعاً لما هو ثابت (قوله وقد يجاب عن الرابع) بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احترازاً عن قول العدل أن حكم كذا قد نسخ (قوله) فانه وإن كان خطاباً دالاً على ارتفاع الحكم لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتاً في نفس الأمر وإن اعتقد المسكف ثبوته مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التزام ولا يقدح في التعريف التصريح بما علم التزاماً حينئذ يندفع الاعتراض الثاني أيضاً مع أن المفهوم من الخطاب هنا خطاب الشارع فلا يدخل فيه قول العدل على أنه لو أريد الدال بالذات كما سبق اندفعت الثلاثة وكان قوله لولاه للتصريح بهذا المعنى ودفع ما يقادر إلى الفهم من إطلاق الدلالة فإن قيل إن الشارع جمل الاعتراض الرابع استدراك قبيح نظر إلى ظاهر قوله الخ أي آخر التعريف والانسب أن يكون المراد آخر ذلك القيد فإنه يتم بقوله لكان ثابتاً وقوله مع (١٨٧) تراخيه ابتداء قيد آخر متعلق بالخطاب

الدال وذلك لأن المصنف قد صرح بقيد التأخر وهو بعينه معنى التراخي فكيف يصح المنع الاعتراض بالتأخر كقولنا منه أنه على أن الغزالي وطلعت الخطاب الأول بالمقدم وهو كالتصريح بالتأخر الثاني بخلافه المصنف فإنه يخالف عن طلقه بل غاية إن الرفع يفهم عن آخر الأجزاء كاللذان في رفع في تعريف الغزالي فليأت على التحقيق أن قيد التراخي بما لا بد منه في حقيقة النسخ والتأخر لا يستلزمه إذ المتأخر قد يكون متبوعاً كالاستثناء والغاية لا يربح إن فاء الوطيف قيد التأخر ولا تفيد التراخي نعم الواجب المصنف بالتأخر للتأخر

مفهومه الثاني قال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم التابع بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه واعتراض عليه بالثلاثة الأولى وهي أن اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد من أسوال يخصه وهو أن قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج إليه المألول لكان ثابتاً فلا ترفع لا يكون إلا إذا كان كذلك وإمام مع تراخيه عنه فلائنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعاً لارتفاع كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل لأنه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا ومع تراخيه عنه كقوله متأخراً احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء النص الدال على انتهاء أمداً للحكم الشرعي مع تراخيه عن مودعه واعتراض عليه بالثلاثة الأولى الموردة على الغزالي والإمام والجواب ما عرفت مع أن قول الراوي ليس بنص وقد يلزم كون الفعل إذا أفاد حكماً نصاً فيه فانه يوصف بما يوصف به الألفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى لفرارهم من الرفع إلى الانتهاء لأن ذلك يحتمل أموراً ثلاثة اثبات فاسد إن يروا أحد نزاع لفظي أحدها أنهم فروا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً فلا يتصور رفع شيء منه لهذا وهذا فاسد فإن انتهاء أمداً الوجوب لا يتصور مع درام الوجوب وعندهم هو أنه هو رفعه فقد قال بالرفع معنى وإنكره لفظاً فناقض ثانياً أنهم فروا منه لأن التعلق بفعل مستقبل لا يمكن وفيه فساد للنسخ علم أنه لم يكن متعلقاً به وهذا أيضاً فاسد لأنه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لأنه إذا طردق أن ما نسخ فالخطاب لم يتناول صدق محكم عكس النسخ أن ما يتناول الخطاب لا ينسخ ولا شك أن الخطاب في قوله صل يوم الخميس قديماً والفعل في الجملة فيجب أن لا يمكن نسخه كانهيب إليه المعنوية وهو خلاف مذهب الفقهاء ثالثاً أنهم فروا لأنهم يرون النسخ بيان أمداً التوقي بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستمراً في نفس الأمر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس خلافاً للمعنى لأنه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعاً وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظاً الرابع قالت المعنوية اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنسخ

الذي هو أخص من مدلوله ولذا قاله الشارع أن قول الغزالي مع تراخيه عنه مثل قول المصنف متأخراً احترازاً عن الغاية ونحوه ما لا يدخلها حقيقة أو توهمها (قوله مع تراخيه) أي ذلك النص عن مودعه أي زمان ورود ذلك الحكم ولا يخفى أن هذا الإخراج مثل الغاية (قوله واعتراض عليه بالثلاثة) وهي أن النص دليل النسخ لأنفسه وأنه غير مظهر له حول قول العدل أن حكم كذا قد نسخ ولا منه كس بخروج فعله عليه السلام إذا نسخ حكماً ولا بدوا استدراك قبيح تراخي لأنه لا إشعار في تعريفهم بذلك والجواب عما سبق أن النسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وقول الرسول التاميد لأن بالذات على ذلك القول لأعلى الانتهاء وقد يجاب عن الآخرين بأن قول الرافي ليس بنص لما فيه من الاحتمال وفعل الرسول قد يكون ظاهراً أو مجزئاً هذا إن أريد بالنص ما يقابل الظاهر وإن أريد ما يقابل الاحتمال والقيام به هو الكتاب والسنة فخرج قول العدل وقول الرسول ظاهر (قوله فساد قال) أي من الرفع إلى الانتهاء (قوله فناقض) حيث أنكره ولم يذكره (قوله) بانتهاء ما زاد الشارحون في هذا المقام على إعادة المتن والظاهر المحقق أن ما بالغ في التعمير لم يكشف عن حقيقة الحال وكان لما قصود أن النسخ كما يكون لتعلق الخطاب بالفعل في المستقبل لأن

لا يجوز نسخها والنظر إلى المستقبل صريح البيان أي الإعلام بأن الخطاب لم يتعلق ولا يصح الرفع لاختصاصه سابقة الترتيب
وجاصل الاعتراض أن النسخ إذا كان هو البيان والإعلام بأن الخطاب لم يتعلق فإذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق النسخ كما في الخطاب
المتعلق بفعل والمستقبل مثل صل يوم الخميس فإنه يتناول فعلاً في الجملة يتعلق به ضرورة وكل ما هذا شأنه يتمتع بنسخه فإن قيل بل يتمتع
بنسخه مطلقاً لتحقيق التناول والتعلق قلنا إذا كان ظاهر الخطاب متناولاً للمستقبل وغيره أمكن لنسخه بمعنى بيان عدم التعلق بالاستقلال
(قوله واعتراض عليه بالأربعة) أما الثلاثة الأولى فبجانبها إذا لفظ دليل النسخ لأنفسه ويدخل قول العدل ويخرج فعل النبي عليه السلام
وأما الرابع فيجوز له لا شمار الزمان بأنه لولاه لكان ثابتاً لا بجميعه لعدم قيد التراخي وتقرير الاعتراض الخامس على ما في الشروح أن
الأمر المقيد بمرة إذ ورد بعده (١٨١) نص يدل على زوال حكمه فإنه نسخ مع أن الزمان نفس ذلك الحكم لا مثله واعتراضاً بأنه

لا يجوز مثل ذلك لأنهم
يعنون النسخ قبل الفعل
ورد بأنه يجوز أن ينسخ في
وقته وهم يعنون النسخ
قبل الوقت لا قبل الفعل لما
كان هذا التقرير لفظاً
ينقل حشو اقتصره الفارح
المحقق بما لا مزيد عليه وهو
أن المقيد بالمرة إذا قل مرة
يصدق هذا التحريف على
اللفظ الذي يفيد تقييده
بالمرة مع أنه ليس بنسخ كما
إذا قال الشارع يجب عليك
الحج في جميع السنين مرة
واحدة وهو قد حج مرة فإن
قوله مرة واحدة لفظاً
على أن مثل الحكم
الثابت بالنص السابق
وأما عن الخطاب على
وجه لولاه ذلك اللفظ لكان
مثل ذلك الحكم ثابتاً بحكم
عموم النص الذي لم يرفعه
أي ذلك العموم التقييد
بالمرة أي على تقدير عدمه

المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً واعتراض عليه بالأربعة التي وردت على الغزالي بعينها
وبخاس ينحصر وهو المقيد بالمرة بفعل وصورته أن يقول يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة
وهو قد حج مرة قلنا هذا لفظ دال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عنه على وجه
لولاه لكان ثابتاً بحكم عمومته الذي لم يدفعه التقييد بالمرة قال (والاجماع على الجواز والرقوع وخالف
اليهود في الجواز وأبو مسلم الاصفهاني في الوقوع لنا القطع بالجواز وأن اعتبار المصالح فالتقطع أن
المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات وفي التوراة أنه أمر آدم عليه السلام بتزويج ناته من بنه وقد حرم
ذلك باتفاق واستدل بأباحة السبب ثم تحريمه بجواز الختان ثم إيجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين
ثم التحريم وأجيب بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ) أقول اجمع أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه
وخالف اليهود غير العيسوية في جوازه فقالوا يتمتع عقلاً وأبو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال إنه وإن جاز
عقلاً لكنه لم يقع لنا أنا قطع بجوازه عقلاً وإنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت
المصالح أم لا أما إذا لم تعتبر فظاهر لأن الله يفعل ما يشاء وأما إذا اعتبرت فلنا قطع أن المصلحة تختلف
باختلاف الأوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا بد أن تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك
الحكم وفي وقت رفعه وأما الوقوع فإنه جاء في التوراة أن آدم عليه السلام أمر بتزويج ناته من بنه وقد
حرم ذلك باتفاق وهو النسخ وقد استدل عليه بأن السبب كان قبل موسى عليه السلام مباهاتهم حرم وكان
الختان جائزاً ثم أوجب يوم الولادة عندهم واجمع بين الاختين كان جائزاً ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ
الجواب منع كونه نسخاً لأنه رفع لا مود كانت مباحة بالأصل ورفع مباح الأصل ليس بنسخ كما عرفت قال
(قالوا لو نسختم شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلف قيل
من ابن الراوندي والقطع أنه لو كان عندهم صحيحاً لفضت العادة بقوله له صلى الله عليه وسلم قالوا إن نسخ
الحكمة ظهرت لهم تكن ظاهرة له فهو البدء والإفبعث وأجيب بعد اعتبار المصالح أنها تختلف
باختلاف الأزمان والأحوال كمنفعة شرب دواء في وقت أو حال وضرره في آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن
قالوا إن كان مقيداً فليس بنسخ وإن دل على التأيد لم يقبل للتناقض بأنه مؤبد ليس بمؤبد ولا يؤدى إلى
تعذر الاخبار بالتأيد وإلى في الوثوق بتأيد حكم ما دل على جواز نسخ شريعتكم وأجيب بأن تقييد الفعل
الواجب بالتأيد لا يمنع النسخ كالأمر كان معيناً مثل صم رمضان ثم ينسخ قوله فهذا أجدر وقوله صم رمضان

أبدأ
قوله وقد حج مرة ليتحقق الحكم والمثل وقوله هو الحج يجوز أن يكون الضمير للمثل والحج إشارة
إلى المرات الأخرى وأن يكون للحكم والحج إشارة إلى ما فعل من الحج ويمكن المنقشة في ثبوت الحكم وزواله فإن الكلام بالتام واعلم أن
شيء من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة اللهم إلا أن يقال إنه عبارة عن نسخ الأحكام المتعلقة بنفس الظم كالجواز في الصلاة وحرمة
الترامة على العيب والعائض ونحو ذلك (قوله غير العيسوية) قوم من اليهود ذهبوا إلى جواز النسخ عقلاً ووقوعه سمياً واعتبروا بنبو
محمد عليه السلام لكن إلى العرب خاصة لا إلى الأمم كافة (قوله بتزويج ناته من بنه) يعني ورد في التوراة باللفظ الإطلاق أن العموم
لكن على ميل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين وزمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل بل
ينبغي ظاهر العلم بمكونه منفي (قوله ثم حرم عندهم) لفظ عندهم زيادة ليس في المتن كأنه قصد بها التصریح بالانزاع

(قوله فلا يمكن بطلانه مثلاً) الأولى أن يقول سنداً لأن التواتر إنما يصح السند وهو طريق الاخبار عن المتن الذي هو نفس اللفظ وكأله
غير عن السند بالمتن ليوافق سنده الآخر وهو بطلانه معنى على ما قال (١٨٩) قاضي قم حين كتب اليه بعض الحكماء

أيها القاضي بقم

قد عز لناك فقم

واقه ما عزلتني إلا هذه

السجعة (قوله التزام

بطلانه) أي متا ومعنى

يعني أنه ليس بتواتر ولا قول

رسول فصرح بمنع الأمر

تحقيقاً المقصود ولا الفصح

كونه قول موسى يستلزم

منع كونه متواتراً ولا يجوز

أن يكون منع التواتر

مبنياً على النزول لأن تسليم

كونه قول موسى يستلزم

المطلوب وإن لم يتواتر (قوله

إما مقيد بغاية أو مؤيد)

أي مقرون بما يفيد

التأيد على ما يهمل به قول

المصنف وإن دل على

التأيد ويفصح عنه

الاستدلالات المذكورة

ليبين عدم قبوله النسخ

لظهور أنه لو أراد التأيد

بحسب الظاهر بأن يكون

مرسلاً غير مقيد بغاية لم

يتنهن ذلك وعلى هذا

يتوجه منع المحصر لجواز

أن لا يكون مقيداً بغاية

ولا مقروناً بتأيد وهذا

حقيقة جواب الشبهة لأن

ترديد المستدل وقس في

الحكم أنه مقيد أو مؤيد

فاجيب بأن النزاع لم يقع في

الحكم المقيد أو المؤيد بل

فيما لا دلالة فيه على التقييد

أبداً بالنسخ يوجب أن الجميع متعلق بالوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وإنما الممتنع أن يخبر
بأن الوجوب باقٍ أبداً ثم نسخ قالوا لجاز لكان قبل وجوده وبعده أو معاً وارتفاعه قبل وجوده أو بعده
باطل ومعه أجدر لاستحالة النفي والإثبات قلنا المراد أن التكليف الذي كان زال كالموت لا أن الفعل
يرتفع قالوا أما أن يكون الباري سبحانه وتعالى لم يستمراره أبداً فلا نسخ أو إلى وقت معين فليس
بنسخ قلنا إلى الوقت المأمين الذي علم أنه ينسخه فيه وعليه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ (أقول هذه
جميعاً ما نعى النسخ قالوا أولاً لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى هذه شريعة
مؤيدة ما امت السموات والأرض والتالي باطل لسكونه متواتراً فلا يمكن بطلانه متناً وقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلا يمكن بطلانه معنى الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواتراً
بل هو مخلق قيل إنما اختلقه ابن الراوندي والدليل على أنه مخلق أنه لو كان صحيحاً عندهم
لقضت العادة بأن يقولوه لنبي ويحتجوا به عليه ولم يقع وإلا لا شهر عادة قالوا ثانياً أن نسخ الله
الحكم ما لمصلحة ظهرت لم تكن ظاهرة قبله أولاً ولا كليهما باطل فالأول لأنه هو البداية وأنه على الله
محال والثاني لأن ما لا يكون لمصلحة فهو عبث وهو أيضاً على الله محال الجواب إننا لا نعتبر المصلحة فان
عنيت بالمعنى ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم أو غيره فلا يلزم سلبه لكن المصلحة تختلف باختلاف الأحوال
والأزمان كنقطة شرب الدواء في وقت أو حالة ومضرة في حالة أخرى أو وقت آخر فقد تتجدد مصلحة
تكون موجودة لا أنه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة لم يلزم بقاء المعاصل أن عنيت بظهور مصلحة
تجدد ما اخترنا الإثبات ولا بداءاً وتجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث قالوا ثالثاً الحكم لأولاً إما مقيد
بغاية أو مؤيد وكيف كان لا ينسخ أما إذا كان مقيداً غاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون
نسخاً كما يقول صم إلى العيد ثم يقول في العيد لا نصم إذ ليس فيه رفع قطعاً وأما إذا كان مؤيداً فلا نه
لا يقبل النسخ أما أولاً فللتناقض إذ حاصله مؤيد ليس مؤيداً وأما ثانياً فلا نه يؤدي إل تعذر الاخبار
عن التأيد بوجه من الوجوه إذ ما من عبارة تذكر له إلا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة أن ذلك
كسائر المعاني النسبية يمكن التعبير عنه والاخبار به وأما ثالثاً فلا نه يؤدي إلى نفي الوثوق بتأيد حكم
ما وقد ذكرتم أحكاماً مؤيدة كالصلاة والصوم وأما رابعاً فلا نه يؤدي إلى جواز نسخ شريعتكم وأنتم
لا تقولون به الجواب أن التأيد يمكن أن يجعل قيداً في الفعل المتعلق للوجوب وأن يجعل قيداً في الوجوب
نفسه والمبحث جملة قيداً في الفعل نفسه أي الفعل أبداً وجب في الجملة وحيث فلا نسلم أنه يقبل النسخ
وذلك كما لو كان الوقت معيناً بأن يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفاً للصوم
والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه وإذا جاز ذلك مع الخصوصية في الوقت فمع قيد التأيد سواء
ظاهر في تناوله ويمكن أن لا يتناوله أجدر وتحقيقه أن قوله صم رمضان أبداً يدل على أن كل صوم شهر
من شهر رمضان إلى الأبد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب
ومعناه عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا
الخطاب وإذا ما انقطع الوجوب قطعاً لم يكن نفياً لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب
له نعم الممتنع أن يجعل التأيد قيداً للوجوب بأن يخبر أن الوجوب ثابت أبداً ثم ينسخ حتى يأتي زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه إنما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه والتلخيص
أن زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الأول بالأبد دون الثاني قالوا رابعاً لو جاز النسخ وهو

ولا التأيد وقد تعلق بفعل مؤيد وإذا ثبت جواز النسخ فيما إذا كان الفعل مقيداً بالتأيد ثبت فيما هو خال عن التأيد بطريق الأولى
وما ذكرتم من الأدلة على أن المؤيد لا يقبل النسخ إنما هو في الحكم المؤيد لا الحكم المطلق بالفعل المؤيد

(قوله هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع) يعني أن ترديد المستدل وإن وقع في الحكم لكن ما ذكرنا من أن هذا يدل على ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وإنما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى ذوال تعلقه وانقطاع استمراره وإن كان نفس الحكم أزليا لا يرتفع فإن قيل فيجوز في الحكم المتعلق الترديد المذكور قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك بعد التحقيق فإن قيل فيردد في التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الأول ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فإن ارتفاعه وانقطاعه والاستمرار الذي كان يتحقق لولا النسخ وأعلم أن مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه وانقضائه على ما فهمه الشارحون وصرح به (١٩٠) ألا تدعى حتى قال إمامنا أن يكون رفعه قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده وامتناع

الارتفاع حينئذ ضروري وأما على ما ذهب إليه المحقق من أن المراد بعد تحقيق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة بل أمكانه ضروري بل لا يتصور انعدام الشيء وارتفاعه إلا بعد حصول الوجود له وأيضا البعدية بهذا المعنى تناول المعية فلا تقابلها اللهم إلا أن يراد المعية في حدوث الوجود وحصوله وما ذكر من أن ما صار موجودا يستحيل أن يرتفع وينعدم هو بعينه إن أراد مع قيد الوجود حتى يلزم أن لا يوجد حين لا يوجد بل يمكن اجتماع النقيض والاثبات أمر أزلي على ذلك على ما مر ادعائه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود لا بعده وإن أراد غير ذلك فلا نسلم استحالة بل هو ظاهر الاستقامة وأعلم أن هذا شبهة بالمغلطة المذكورة في إيجاد الممكن

ارتفاع الحكم فيما قبل وجوده أو بعده أو معه والسكل باطل أما قبل الوجود فلا نه إذ لم يوجد كيف يرتفع والعدم الأصلي لا يكون ارتفاعا وما بعد وجوده فلا نه إذا وجد فيه متنع أن يرتفع لأن ما صار موجودا لا يصير منه ما هو بعينه بل عسى أن لا يوجد منه ثانيا وأما أن يرتفع هو بعينه فحال وأما مع الوجود فمثل ذلك مع أمرنا وهو أنه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النقيض والإثبات فيوجد حين لا يوجد وأنه مستحيل الجواب أن هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد أن التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لا نعلم بالضرورة أنه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد أن كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لأن الفعل يرتفع قالوا خامسا لما أن يكون الباري عالما باستمراره أبدا أولا وعلى التقديرين فلا نسخ أما إذا علم استمراره أبدا فظاهر ولا يلزم الجهل وأما إذا لم يعلم استمراره أبدا فلا نه يعله إلى وقت معين فيكون الحكم في عله وقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي ينبغي فيه لا يكون رافعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب نختار أنه يعله إلى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم أنه ينسخ فيه وعله بارتفاعه بنسخه إياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف يتأنيه قال (وعلى الأصفهاني الإجماع على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها ونسخ التوجه والوصية للأقربين بالمواريث وذلك كثير) أمول ما ذكرناه كله مع اليهود ولما على الأصفهاني دليلا على الوقوع أن الأمة أجمعت على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الأحكام ثم نقول صحة شريعتنا إن ترقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ وإلا جاز اثبات النسخ بالأدلة الشرعية لأن كل ما لا يترقق عليه السمع يجوز إثباته به والإجماع منها وأيضا أن التوجه إلى بيت المقدس كان واجبا إجماعا ونسخ التوجه إلى القبلة وأيضا كانت الوصية للأقربين واجبة وقد نسخت بآيات المواريث وأيضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بآيات الواحد لل اثنين وذلك كثير لا يحصى فن أرادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال (مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع الممثلة والصير في لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت وأيضا فكل نسخ كذلك لأن الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه واستدل بأن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح بدليل أفعل ما توهموا بالأقدام وترويع الولد ونسخ قبل التمسك واعتراض بجواز أن يكون موسعا وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الأمر باق عليه وهو المانع عندهم وبأنه لو كان موسعا لقصت العادة بتأخير رجاء نسخه أو موته لعظمه وأما دفعهم بمثل لم يؤمر وإنما توهموا أمر بمقدمات الذبح فليس بشيء وأذبح وكان يلتزم عقبيه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا

وحلها أن الارتفاع والانعدام إنما هو في حال عدمه لكن عندما حاصلا بهذا الانعدام وإنما يستحيل لو كان بانعدام حاصل قبل (قوله ثم نقول صحة شريعتنا) جواب سؤال تقريره لأن نسخ كون النسخ ما يصح أن ياتيه بالإجماع وإنما يصح لو لم تتوقف صحة الشريعة عليه وتقرير الجواب أن هذا المنع لا يضرنا وهو ظاهر فإن قيل كيف يتصور من المسلم انتشار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام الشرائع السالفة بالأدلة الفاطمية على حقيقة شريعتنا ونسخ بعض أحكام شريعتنا بالأدلة الفاطمية من شريعتنا قلنا هو لا ينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع في الانقطاع والارتفاع ويدعم أن حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة بظهور شريعتنا وكذا في أحكام شريعتنا فيرجع النزاع لفظيا

(قوله قبل الفعل) تعبير عن المسئلة بما هو المشهور وإلا فالمدحور في المتن قبل وقت الفعل ولهذا قال في التقرير قبل دخول عرفة وصرح بأن المراد قبل وقت الفعل والحق أن المراد قبل الوقت الذي يتمكن فيه من أداء الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعد دخول الوقت وعدم انقضاء زمان يسع الأسباب لانه يجوز أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثاني مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب لا تحجوا فالنسخ أبدا لا يتعلق بما مضى بل ربما تعدد وقوعه في الاستقبال من أفراد الفعل (قوله فيما تقدم) من أنه لا ينقطع التكليف بالفعل حال خدونه وأنه يصح التكليف بما علم الأمر أثناء شرط وقوعه (قوله لانهما) أي النسخ والموت سواء في انقطاع التكليف بهما وارتفاع تعلق الخطاب (١٩١) وقد يجاب بمنع الاستواء لتحقيق الرفع في

النسخ دون الموت للقطع بأن الرفع يقتضى بمابقة التبريع و"مقل قاض بأنه لا يبرت مع الموت وحاصله أنا لا نسلم تكليف من علم الله أنه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بأنه اجماع أو الزام للمعزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله أنه يموت أو لا يموت فإن قيل التكليف الذي يرتفع قبل التمكن من الفعل يكون عبثا وهو قبيح قلنا بعد تسليم القاعدة لا نسلم العبث إذ يشتمل على الفائدة التي هي الابتلاء (قوله وكل نسخ قبل وقت الفعل) لا خفاء أن النزاع فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل إنما هو وقت مباشرة الفعل فأين أحدهما من الآخر (قوله وهو) أي تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعزلة من

يسمع ويكون نسخاً قبل التمكن قالوا أن كان ما موراً به ذلك الوقت توارد التني والإثبات وأن لم يكن فلا نسخ وأجيب بأنه لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنه كالنسخ (أقول هذه مسئلة النسخ قبل الفعل وصورتها أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا وقد اختلف في جوازها والمختار الجواز ومنعه المدة المتزلة والصير في لنا أنه ثبت بالدليل فيما تقدم أن التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع ولنا أيضاً أن كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل بيانه أن التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه أن فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل وأطاع به فلا يمكن إخراجا عن كونه طاعة بعد تحققها وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئاً من الأفراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الإلزام واستدل بقصة إبراهيم عليه السلام وهي أنه أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل أما الأول فبدليل قوله أفعل ما تؤمر ولانه أقدم على الذبح وترويع الولد ولم يكن ما موراً به لكان ذلك معتماً شرعاً وعادة وأما الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصياً واعترض عليه بأننا لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعاً فيحصل التمكن فلا يعصى بالتأخير ثم ينسخ الجواب أما أولاً فلانه لو كان موسعاً لكان الوجوب متعلقاً بالمستقبل لأن الأمر باق عليه قطعاً فإذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من النسخ فقد جاز ما قالوا بأنه متناه وهو المطلوب وأما ثانياً فلانه لو كان موسعاً لآخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة أما رجاء أنه سينسخ عنه وأما رجاء أن يموت فيسقط عنه لعظم الأمر ومثله بما يؤخر عادة وربما دفعه بوجوه أخر منها أنه لم يؤمر بشيء وإنما تؤمر بذلك توهماً بإراءة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر بالذبح إنما أمر بمقدماته من إخراجها وأخذها المدينة وتله للجبين وهذا ليس بشيء لما مر من قوله أفعل ما تؤمر وأقدمه على الذبح والترويع المحرم لولا الأمر كيف وبدل على خلاف قوله أن هذا هو البلاء المبين وقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الأمر لما كان بلاء ميبئاً ولما احتاج إلى الفداء وعلى أصحابهم هو توريط إبراهيم في الجهل بما يظهر أنه أمر وليس بأمر وذلك غير جائز ومنها أن لا نسلم أنه لم يذبح بل روى أنه ذبح وكان كذا قطع شيئاً يلزمه عقيب القطع وأنه خلق صفيحة نحاس أو حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع أما أولاً فلانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلاً معتبراً وأما ثانياً فلانه لو ذبح لما احتيج إلى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة مع الأمر به لكان تكليفاً بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه وإلا لاثم بتركه فيكون نسخاً قبل التمكن

النسخ على ما سيذكره في تقرير شبهتهم من أنه لو لم يكن ما موراً به في ذلك الوقت لم يتحقق النسخ (قوله ولولا الأمر) أي الأمر بالذبح يعني لو لم يؤمر بشيء أو أمر بالمقدمات دون الذبح لما كان هذا بلاء ميبئاً ولما احتاج إلى الفداء أما على تقدير عدم الأمر بشيء فظاهر وأما على تقدير الأمر بالمقدمات فسهولة الامتثال فيه وعدم تأديته إلى تلف النفس ليستقر إلى فداء (قوله وأنه خلق) عطف على أنا لا نسلم أي ومنها أن خلق صفيحة منعت الذبح مع أنه ما مور به من غير نسخ وجعله عطفاً على أنه لم يذبح أو أنه ذبح بما لا معنى له (قوله وإلا لاثم بتركه) في أصول الحنفية أنه لا ترك ههنا للآمر به حتى يلزم الإثم لأن ذبح الشاة خلف عن ذبح الولد والخلف يقوم مقام الأصل بوضوح أن الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه فلو كان ذبح الولد مرتفعاً لما احتاج إلى ما يقوم مقامه

قوله قالوا ان كان مأموراً به قد اضطرب كلام الشارحين في تقرير هذه الشبهة وجوابها فذهب العلامة إلى أن المراد أنه الفعل المنسوخ لو كان مأموراً به في ذلك الوقت أي قبل دخوله وقت أو بعده قبل انقضاء زمان يسع المأمور به وقد نسخ أي نسخ عنه الزم توارد النفي والإثبات على محل واحد في وقت واحد وإذا لم يكن مأموراً به لا يكون دفعه نسخاً وتوجيه الجواب أنه يكون مأموراً به قبل ذلك الوقت يعني الوقت الذي لحقه النسخ ويتبين انقطاع التكليف عند ذلك الوقت النسخ وقد اعترض بأن هذه الشبهة تنفي النسخ مطلقاً فلا تصلح تمسكاً للفاصل بالنسخ فإن قيل إذا فعل بعض الأفراد التي تناو لها التكليف لم يلزم التوارد لتعلق الأمر بما فعله انتهى بما نسخ قلنا يرد في الفرد الذي لم يفعل وقد نسخ فإن أجيب بأنه يرتفع التكليف الذي تعلق بأصل الفعل ووجد منه بعض الأفراد قلنا وكذلك إذا لم يوجد في دفع أصل الشبهة في الجملة لا تختص الشبهة بما قبل الوقت وتقرير بعض الشارحين أن المكلف إن كان مأموراً به بالفعل في وقته فلو نسخ في ذلك الوقت لزم التوارد وإن لم يكن مأموراً به في ذلك الوقت فلا نسخ وأنت خبير بأن هذا التقرير مع المطلوب على طرفي نقيض لما أنه ينفي النسخ في (١٩٣) وقت الفعل وفي بعض الشروح أن هذا متعلق بقصة إبراهيم وهو بعيد جداً والشارح المحقق

قالوا لو كان الفعل واجباً في الوقت الذي عدم الوجوب فيه لكان مأموراً به في ذلك الوقت غير مأمور به في ذلك الوقت وتوارد النفي والإثبات على محل واحد وأنه محال وإن لم يكن واجباً في ذلك الوقت فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخاً له الجواب مختار أنه ليس مأموراً به في ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا نعم فإنه مأمور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجوز تركه في وقت آخر متعلقاً بالفعل في الوقت الذي كان الوجوب متعلقاً به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت في زمانين فلا تناقض إلا أن متعلقهما هو الفعل في وقت واحد وذلك جائز وأنه محل النزاع قال (مسألة الجمهور على جواز نسخ مثل صوموا أبدأ بخلاف الصوم واجب مستمر أبدأ لنا لا يزيد على صم غداً ثم ينسخ قبله قالوا امتناقض قلنا لا منافاة بين إيجاب صوم غداً وانقطاع التكليف قبله كالصوم) أقول الحكم المقيّد بالتأيد إن كان التأيد قيداً في الفعل مثل أن يقول صوموا أبدأ بالجمهور على جواز نسخه وإن كان التأيد قيداً للوجوب وبياناً لمدة بقاء الوجوب واستمراره فإن كان نصاً مثل أن يقول الصوم واجب مستمر أبدأم يقبل خلافه وإلا قبل وحمل ذلك على مجازه لنا أنه لا يزيد في دلالة على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غداً على صوم غد وقد قدمنا أن ذلك قابل للنسخ وإذا جاز ذلك مع قوة التصورية فيما تناوله فهذا مع ظهوره واحتمال أن لا يتناوله أولى بالجواز قالوا التأيد معناه أنه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضاً فلم يجوز على الله الجواب لاسم التناقض إذ لا منافاة بين إيجاب فعل مقيّد بالأبد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيّد بزمان وإن لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غداً ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غده فلا يوجد في غد تكليف قال (مسألة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا أن مصلحة المكلف قد تكون في ذلك وأيضاً فإنه وقع كنسخ وجوب الإمساك بعد المطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي قالوا نأت بخير منها أو مثلاً واجب بأن الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلبنا السكن خصص سلبنا ويكون نسخه بغير بدل خيراً

بالق في البيان وتوضيح وجعل ذلك الوقت إشارة إلى وقت النسخ الوارد قبل التمكن من الفعل وحاصل الجواب أن الوقت الذي قبل التمكن ذو أجزاء فالإثبات في بعضها والنفي في بعض آخر فلا تناقض ولم يرد على ما ذكره العلامة إلا زيادة تحقيق في الجواب واعتراضه بحاله فقوله متعلقاً حال من تركه والجمهور في قوله متعلقاً به طالع إلى الموصول أو إلى الفعل والعاقل محذوف وقوله في وقت آخر هو وقت النسخ يعني في وقت مغاير للوقت الذي هو مأمور فيه وكلا الوقتين من الأزمان التي قبل التمكن مع الفعل

وقوله قبل الوقت يعني وقت الفعل والتكليف منه وخبر متعلقهما للفعل والترك وقوله في وقت واحد هو الوقت قدره الشارع وتمكن فيه من الفعل وتوضيحه الإتيان بفعل بعد الزوال يكون في وقت الطلوع متعلقاً للوجوب وفي وقت الضحى متعلقاً للحرمة أو الإباحة (قوله الحكم المقيّد بالتأيد) أي المشتمل ذكره على ما يفيد تأييد الوجوب أو الواجب (قوله وإلا قبل) أي وإن لم يكن نصاً لظاهر مثل الصوم واجب في الأيام والأزمان ونحو ذلك قبل النسخ الذي هو خلاف التأيد وحمل ظاهر التأيد على انجازه على التخصيص ونحوه (قوله لنا) احتجاج على جواز نسخ ما يكون التأيد قيداً للفعل وحاصله أنه إذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيّد بالأزمنة المنصوصة بطريق التخصيص عليها فبطريق الظهور واحتمال عدم تناول أولى وكان الشارح العلامة لم يثبت لما أشار إليه المحقق من الفرق بين قيد الوجوب والوجوب فزعم أن مثل صوموا أبدأ يدل على ثبوت الحكم في جميع الأزمان لعمومه وليس تنصيصاً على كل وقت بعينه إذ قد يطلق للبلاغة مثل لازم فلاناً أبدأ (قوله لاسم التناقض) حاصله أن إيجاب الدوام إنما يناقضه عموم إيجاب الدوام لعدم إيجاب

(قوله قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر) قيد بالتكليف لانه لا خلاف في ان النسخ انما يكون بدليل وهو لا محالة
 بنيت حكماً آخر كالإباحة في الصور المذكورة التي نسخ فيها الوجوب والتحريم ولا في ان كل آية تنسخ وفي آية أخرى يكون العمل بها
 أكثر منها ثواباً أو مثلاً والظاهر ان مراد القائلين بوجوب البديل في النسخ هو إثبات (١٩٣) حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي

ارتفع عنه الحكم المنسوخ
 كالإباحة عند نسخ الوجوب
 أو الحرمة على ما ذهب إليه
 صاحب الكشاف من ان
 النسخ هو الاذهاب إلى بدل
 والإنشاء هو الإذهاب
 لا إلى بدل واعترض عليه
 بأن الآية تدل على وجوب
 البديل فيها جميعاً والجواب
 ان المراد بالبديل حكم آخر
 متعلق بذلك الفعل والآية
 الأخرى لا يلزم أن تكون
 كذلك بل قد تدل على مالا
 تعلق له بذلك الفعل هذا
 والحق انه يجوز النسخ بلا
 حكم بأن يدل الدليل على
 ارتفاع الحكم السابق من
 غير إثبات حكم آخر فلا
 يحتاج إلى تقييد البديل
 بالتكليف وعلى هذا
 لا يكون نسخ تحريم ادخار
 لحوم الاضاحى إلى اباحتها
 من جواز نسخ بلا بدل
 (قوله وايضاً لو لم يحزم بقع)
 كان هذا مندرجاً فيما تقدم
 إلا انه حاول تفصيل جواز
 الوقوع (قوله من صوم
 عشرة أيام) من سهو القلم
 والصواب من صوم يوم
 واحد فإن عاشوراء اسم
 له اشر من المحرم أو التاسع
 منه على اختلاف فيه وكان
 الفرض صومه لا صوم

لمصلحة علت ولو سلم انه لم يقع فمرأين لم يحزم) اقول قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف
 آخر يكون بدلا عنه لجوزه الجمهور ومنه قوم لنا انه ان لم يقل برعاية المصالح فلا اشكال وإن قيل
 بها فلا استحالة عقلاً بأن تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضاً انه لو لم يحزم لما وقع وقد وقع منه
 قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة أو جب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه
 ان الإمساك بعد العطر عن المباشرة كان واجباً ثم نسخ بلا بدل ومنه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحى
 محرماً ثم نسخ مبيحاً بلا بدل قالوا اقال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ولا يتصور كونه
 خيراً أو مثلاً إلا في بدل الجواب ان المراد نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللهفظ
 إنما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه في الآية سلباً ان المراد نأت بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص
 فله خصص بما نسخ إلى بدل سلباً ولا يلزم البديل إذا قى بنسخه من غير بدل وهو حكم فعله خير
 للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلباً لكن هذا دال على عدم الوقوع وما على عدم الجواز فلا
 والنزاع في الجواز قال (مسئلة الجمهور جواز النسخ بانقل لنا ما تقدم وبأنه نسخ التخير في الصوم والفدية
 وصوم عاشوراء برمضان والحبس في البيوت بالحد قالوا بعد في المصلحة فلنا يلزمكم في ابتداء التكليف
 وايضاً فقد يكون علم الاصلح في الانقل كما يستقيم بعد الصحة ويضمهم بعد القوة قالوا يريد الله أن
 يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عموم فسياقها للآل في تخفيف الحساب
 وتكثير الثواب أو تسميته للشيء بعاقبته مثل لدوا للدوت وابنوا للخراب وان سلم الفور فخصوص بما
 ذكرناه كما خصت فقال التكليف والابتلاء باتفاق قالوا نأت بخير منها أو مثلها ولا اشق ليس بخير للمكلف
 واجيب بأنه خير باعتبار الثواب) اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف أو مساو اتفاقاً وهل
 يجوز بتكليف اقل منه الجمهور على جوازه ومنه قوم لنا ما تقدم انه ان لم تعتبر المصلحة فواضح وان
 اعتبر فاعل المصلحة في الانقل ايضاً لو لم يحزم لم يقع وقد وقع منه التخير بين الصرم والفدية كان هو
 الواجب أو لا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان الزام أحد الأمرين بعينه اشق من التخير بينهما ومنه ان
 صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ صوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة أيام ومنه ان الحبس
 في البيوت كان هو الواجب على الزاى فنسخ الحد من الجلد والرجم وانه اقل قالوا ولا ينقلهم إلى الاشق
 الاقل ابعاد من المصلحة فلا يجوز الجواب أو لا النقض فإنه يلزمكم في أصل التكليف فإنه نقل من
 البراءة الأصلية إلى ما هو اقل فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقاً وثانياً لا نسلم انه أبعد من المصلحة
 وربما علم الله ان المصلحة في الانقل بعد الاخف أكثر كما ينقلهم من الصحة إلى السقم ومن القوة
 إلى الضعف ومن الشباب إلى الهرم هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وانها ممنوعة وإنما لم يتعرض له لانه
 قد علم قالوا ثانياً قال الله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل إلى
 الاقل بخلاف ذلك فلا يريد الجواب أو لا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر في الآيتين بل هي
 مطلقة ولو سلم فسياقها يدل على إرادة ذلك في المسأل فالنخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تسكين
 الثواب ولو سلم فإنه مجاز من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للدوت وابنوا للخراب فإن التكليف
 سمي تخفيفاً ويسراً باعتبار ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للآل
 ولا مجاز باعتبار المسأل فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالانقل كما هو مخصوص بخروج أنواع

(٢٥ - مختصر المنتهى ثا) العشر من المحرم بلا خلاف (قوله لا للآل ولا مجازاً باعتبار المسأل) الأول تخصيص للتخفيف
 واليسر بما في الآخرة والثاني تعبير بهما عن التكليف الذي يؤول إليهما والمعنى لو سلم ان كلا من التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل

وليس خصص بالأجل ولا مجازاً عما يقوله بل ذلك يجوز أن يكون المعنى لو بعدنا وقد رآه الما قبل خاصاً ثم ثبت بطلانكم قوله
وخالف فيه) أي في جواز التلاوة بعض (١٩٤) المعيزة حيث لم يجوزوا نسخ التلاوة فقط والحكم فقط وأما نسخهما جميعاً فلا

يتصور منه من يقول
يجوز النسخ في القرآن وما
ذكر في المتن من شبههم
القول استدلال على
امتناع نسخ أحدهما فقط
لا على التبيين والثاني
على امتناع نسخ الحكم
فقط ومثله يستدل على
امتناع نسخ التلاوة فقط لأنه
يوم نسخ الحكم فيوقع في
الجهل ولأنه يكون عرباً
من العائدة حيث لم يقد
إثبات حكم ولا رفعه فلما
سكت عنه المصنف وليس
من شبههم ما يدل على
امتناع نسخهما جميعاً لعدم
الخلاف في ذلك فبلى هذا
يكون ممكن بنسخ عشر
رضعات محررات لصبا
الدليل في غير محل النزاع
العلم إلا أن يمنع مفهوم
الهدد فيكون نسخ التلاوة
فقط فيختص الاعتبار
بالشرح دون المتن ثم لا يخفى
أن من قال بثبوت العالمية
وللمفهوم قال بلزومها
قيام العلم والمنطوق فلا
فرق بين منع ثبوتها كما
هو عبارة المتن نصاً للزوم
بالثبوت ودفعاً للزوم ثبوتها
بدون الزوم وبين منع
القائم بين العالمية وقيام
العلم بالذات لينتق التلازم
ولو لم المفهوم للمنطوق

التكاليف الثقل وأواع الإبتلاء في الأبدان والاموال عما هو واقع باتفاق ولا يمتد ولا يمتد ولا يمتد قالوا
ثالثاً قل تعالى ما نسخ من آية لم نفسها ثبات بخير منها أو مثلها فيجب الإخف لأنه الخبر أو المساوى لأنه
المثل والإشقي ليس بخير منها ولا مثل الجواب أنه خير باعتبار الثواب إذ عمل الثواب فيه أكثر قال تعالى
لا يصيبهم ظأ ولا نصب ولا محصة الآية وقال عليه السلام اجرك بقدر نصيبك كما يقول الطبيب
للمريض الجوع خير لك قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معاً
وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وأيضاً الوقوع عن عمر كان في أنزل التفسير والشيخة إذا زنيا
فارجوهما البتة ونسخ الاعتدال بالحول وعن عائشة رضى الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات
عمر مات والأشبه جواز من المحدث للنسخ إفظه قلوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق
مع المفهوم فلا ينفكان واجب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة أمانة الحكم ابتداء لا دواماً فإذا
نسخ لم ينف المألول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة يوم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وأيضاً فتزول
فائدة القرآن قلنا مبنى على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لأن المجتهد يعلم والمقلد يرجع إليه وفائدة
كونه معجزاً أو قرآناً يتلى أقول النسخ إما للتلاوة فقط أو للحكم فقط أو لهما معاً والثلاثة جائزة وخالف فيه
بعض المعتزلة أنا لقطع بالجواز فإن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وماتدل عليه من الأحكام حكم
آخر ولا تلازم بينهما وإذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الأحكام المتباينة ولنا أيضاً
الوقوع وأنه دليل الجواز أما التلاوة فقط فلما روى عمر رضى الله عنه أنه كان فيما أنزل الشيخ والشيخة
إذا زنيا فارجوهما البتة نكلاً من الله وحكمه ثابت وإن خصص بالاحصان وأما الحكم فنكتسخ
الاعتدال بالحول واللفظ مقروء وأما ههنا فمأثرت عائشة رضى الله عنها أنه كان فيما أنزل عشر
رضعات عمر مات وقد نسخ تلاوته وحكمه هل يجوز في النسخ أن يمس المحدث أو يتلوه الجنب فيه
ردد والأشبه أنه لا يجوز فيما نسخ حكمه وأمر تلاوته لأنه قرآن إجماعاً ويجوز فيها نسخ تلاوته وأمر حكمه
لأنه ليس بقرآن إجماعاً قلوا بالولا التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع
المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا تنفك التلاوة والحكم الجواب منع
ثبوت العالمية فإنه فرع ثبوت الأحوال وأنه عندنا باطل فليست العالمية أمراً وقيام العلم بالذات
لازماً له وكذا منع المفهوم فإنه غير لازم ونحن اسنان يقول به وإن سلبنا فلا يلزم من نسخ أحدهما دون
الآخر الانفكاك لأن التلاوة أمانة الحكم ابتداء لا دواماً أي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا
يدل دوامها على دوامه ولذلك فإن الحكم قد ثبت به مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابتداءً وإذا كان كذلك
فإذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل إذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير
مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم أن ثبتا لتلازمهما
ابتداءً ودواماً قالوا ثانياً بقاء التلاوة دون الحكم يوم بقاء الحكم وأنه يقع في الجهل وهو قبيح ولا يقع
من الله تعالى وأيضاً فنزول فائدة القرآن لا تنحصر فائدة اللفظ في أفادة مدلوله فإذا لم يقصد به ذلك فقد
بطلت فائدته والكلام الذي لفائدة فيه يجب أن يزه عنه القرآن الجواب هذا مبنى على قاعدة
التحسين والتحقيق العقليين وقد ابطالنا ما لو سلم فتقولك أنه يقع في الجهل قلنا لا نسلم وإنما يكون كذلك
لو لم ينصب عليه دليل وأما إذا نصب فلا إذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع إليه فينتقي الجهل
قوله نزول فائدة القرآن قلنا لا نسلم وإنما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز أن

تكون
على ما هو عبارة المنتهى والأحكام نصريحاً بنى مالدعى الخصم من اللزوم ولهذا قلنا المحقق فليست
العالمية أمراً وراه قيام العلم بالذات لازماً له ولم يقل أمراً غير العلم لما أنهم يقولون للصفة وراه الذات ولا يقولون غير الذات

(قوله أي بطلان بطلان الإخبار بتقصيه) أي بتقصيه ذلك الشيء. كما إذا قال أخبر بأن النار محرقة ثم يقول أخبر بأن النار ليست بمحرقة فتقول
المستف بالآخبار متعلق بالتكليف وقوله بتقصيه متعلق بنسخ والضمير للمخبر به لا للتكليف ولا للإخبار وفي بعض النسخ لفظ
بالآخبار مكرر الأول متعلق بالتكليف والثاني بنسخ والمعنى يجوز نسخ (١٩٥) تكليفنا بالآخبار بشيء على أي وجه كان

بأن يكون قائمه كونه معجراً بخصاصة لفظه وقرأنا بتلي الثواب قال (مسئلة المختار جواز نسخ التكليف
بالآخبار بتقصيه خلافا للمعتزلة وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمخير كإيمان زيد وكفره مثله
خلافا لبعض المعتزلة واستدلوا بمثل أتم ما مورون بصوم كذا ثم ينسخ رفع الخلاف) أقول الكلام
في نسخ الخبر وله صورتان أحدهما نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء عقل
أو عادي أو شرعي كوجود البارئ وأحراق النار وإيمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز
نسخه بتقصيه أي بأن يكلفه الآخبار بتقصيه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه أصلهم في حكم
العقل لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد عدلت فساد ثابتهما نسخ مدلول الخبر فإن كان مدلوله
عالم لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقاً وأما مدلول خبر يتغير كإيمان زيد وكفره فقد
اختلف فيه والمختار أنه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعي وأبو هاشم خلافاً لبعض المعتزلة
قال شتمهم من أجاز في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلو عليه بأنه إذا قال بنص أتم ما مورون
بصوم رمضان ثم قال لا نصوموا رمضان جاز اتفاقاً وهذا ما رفع الخلاف بينهما لأنه نسخ لوجوب
صوم رمضان فليس بخبر بل هو أمر أخبر عنه وأما مدلول الخبر وهو وقوع الأمر فلم ينسخ وأعلم أنا قد
اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أماً أنا فاعمل كذا أبداً ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ
وإذا لا خلاف محققاً فلا معنى للحجاج قال (مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعديين والمتواتر
بالمواتر والآحاد بالآحاد والمتواتر أو ما نسخ المتواتر بالآحاد ففاه الأكترون بخلاف تخصيص
العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فإن أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم
إلا أن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم أجيب علواً بالقرآن لما ذكرناه قالوا كان
يرسل الآحاد ببلطخ الأحكام مبتدأة وناسخه أجيب إلا أن يكون بما ذكرناه فيعلم بالتقراء لما ذكرناه
قالوا قل لا أحد نسخ بنهي عن أكل كل ذي ناب من السباع فالخبر أجدر أجيب إما بمنته وإما
بأن المعنى لا أحد الآن وتحريم خلال الأصل ليس بنسخ) أقول القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز
نسخ القرآن بالقرآن كالعديين وهنا الاعتداد بالحول واربعة أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر
المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد وذلك كما نهي عليه السلام عن إدخار لحوم الاضاحي
ثم قال كنت نهيتمكم عن إدخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر بل هو
أجدر إنما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد فاه الأكترون وجوره الاقلون وذلك بخلاف
تخصيص المتواتر بالآحاد فانه يجوز الأكترون وفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص
بيان وجه للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا أن النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجوز النسخ
وأنه أقوى شبه الخصم ل أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يقابله المظنون قالوا أولاً
نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً ونسخ بالآحاد هو أن أهل
مسجد قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم يقول إلا إن القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر
عليهم الرسول عليه السلام الجواب أنك علمت أن خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرآن إليه
وهذا من ذلك القبيل لأن نداه منادي الرسول بحضرته على رؤس الأشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة

بأن يكون قائمه كونه معجراً بخصاصة لفظه وقرأنا بتلي الثواب قال (مسئلة المختار جواز نسخ التكليف
بالآخبار بتقصيه خلافا للمعتزلة وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمخير كإيمان زيد وكفره مثله
خلافا لبعض المعتزلة واستدلوا بمثل أتم ما مورون بصوم كذا ثم ينسخ رفع الخلاف) أقول الكلام
في نسخ الخبر وله صورتان أحدهما نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء عقل
أو عادي أو شرعي كوجود البارئ وأحراق النار وإيمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز
نسخه بتقصيه أي بأن يكلفه الآخبار بتقصيه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه أصلهم في حكم
العقل لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد عدلت فساد ثابتهما نسخ مدلول الخبر فإن كان مدلوله
عالم لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقاً وأما مدلول خبر يتغير كإيمان زيد وكفره فقد
اختلف فيه والمختار أنه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعي وأبو هاشم خلافاً لبعض المعتزلة
قال شتمهم من أجاز في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلو عليه بأنه إذا قال بنص أتم ما مورون
بصوم رمضان ثم قال لا نصوموا رمضان جاز اتفاقاً وهذا ما رفع الخلاف بينهما لأنه نسخ لوجوب
صوم رمضان فليس بخبر بل هو أمر أخبر عنه وأما مدلول الخبر وهو وقوع الأمر فلم ينسخ وأعلم أنا قد
اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أماً أنا فاعمل كذا أبداً ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ
وإذا لا خلاف محققاً فلا معنى للحجاج قال (مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعديين والمتواتر
بالمواتر والآحاد بالآحاد والمتواتر أو ما نسخ المتواتر بالآحاد ففاه الأكترون بخلاف تخصيص
العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فإن أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم
إلا أن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم أجيب علواً بالقرآن لما ذكرناه قالوا كان
يرسل الآحاد ببلطخ الأحكام مبتدأة وناسخه أجيب إلا أن يكون بما ذكرناه فيعلم بالتقراء لما ذكرناه
قالوا قل لا أحد نسخ بنهي عن أكل كل ذي ناب من السباع فالخبر أجدر أجيب إما بمنته وإما
بأن المعنى لا أحد الآن وتحريم خلال الأصل ليس بنسخ) أقول القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز
نسخ القرآن بالقرآن كالعديين وهنا الاعتداد بالحول واربعة أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر
المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد وذلك كما نهي عليه السلام عن إدخار لحوم الاضاحي
ثم قال كنت نهيتمكم عن إدخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر بل هو
أجدر إنما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد فاه الأكترون وجوره الاقلون وذلك بخلاف
تخصيص المتواتر بالآحاد فانه يجوز الأكترون وفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص
بيان وجه للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا أن النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجوز النسخ
وأنه أقوى شبه الخصم ل أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يقابله المظنون قالوا أولاً
نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً ونسخ بالآحاد هو أن أهل
مسجد قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم يقول إلا إن القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر
عليهم الرسول عليه السلام الجواب أنك علمت أن خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرآن إليه
وهذا من ذلك القبيل لأن نداه منادي الرسول بحضرته على رؤس الأشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة

أما الأخبار أو إنشاء قلير جمع إليه (قوله ناعلم) إشارة إلى دفع استدلالهم الآخرون وهو أنه يجوز أن يقول أنا فاعمل كذا أبداً ثم يقول أردت
عشرين سنة وذلك لأنه تخصيص لا نزاع في صحته (قوله الخبر المتواتر) لأن نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعكسه لا يكره على كل منعه في كل
على حدة (قوله لا في نفاق) لخصم القوي وفي السلام إشارة إلى دفع ما يقال إن فتح هذا الباب يؤدي إلى تلذذ الجاهل بحبر كبر

لما إذا كان يدعى انضمام القرآن وذلك لان وجود القرأتين هنا ظاهر والمصير اليه لوجود المعارض القطعي واجب وليس كل خبر الواحد كذا لك ومعنى قوله بمحضته بقرب منه بمنزلة الحضور (قوله الا أن يكون المنسوخ) جمهور الشارحين على ان المراد الا أن يكون الخبر بما ذكرنا وهو كونه ناسخا لمتواتر فانه يعلم صدقه حيث يدعى بالقرآن لما ذكرنا من أن القاطع لا يقابله المظنون وما ذكره المحقق أولى من جهة انه جواب بوجهين ومبناه على (١٩٦) انه كاصدق ما تعلق به الاستثناء صدق ما تعلق به الفاء (قوله) لما يمنع ثبوت حكم الخبر هذا

هو الظاهر من اللفظ للموافق الحكم ولا يتحقق ضعف ما في الشروح من أن المراد منع كونه ناسخا لجواز أن يكون تناول الوحي إلى زمان النبي فقط أو يمنع كون النسخ الخبر لجواز أن يكون بقرآن منسوخ التلاوة أو منع كون نسخ الخبر الواحد أو منع دلالة الآية على إباحة الجميع فان غاية عدم وجد أن المحرم بالوحي (قوله) معناه بقاء الإباحة الأصلية (إشارة إلى أن ليس معنى الإباحة الأصلية إذن الشارع في الفصل والترك حتى يلزم أن يكون حكما شرعيا بل هو عدم تحريم الشارع بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النبي وأما الإباحة الثانية بمثل قوله تعالى أحلت لكم جميعا إلا نعام وقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا ونحو ذلك لحكم شرعي قطعاً (قوله لتعيين الناسخ) جعل في الأحكام والختام هذا الفصل خاتمة مباحث النسخ

صدقه عادة ويجب المصير إليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا ثانياً بقطع تنبؤ الآثار إن الرسول عليه السلام كان يبعث الأحاد لتبليغ الأحكام مطلقاً مبتدأ كانت أو ناسخاً لا يفرق بينهما والمبعوث إليهم متبعون بتلك الأحكام وربما كان في الأحكام ما ينسخ متواتراً إلا أنهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالأحاد الجواب هذا مسلم لأن يكون المنسوخ بما ذكرناه من المتواتر وإن سلم فلخصول العلم بتلك الأحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون القاطع قالوا ثالثاً قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير نسخ بما روى أنه صلى الله عليه وسلم نبى عن كل كل ذى ناب من السباع وهو خبر آحاد وإذا جاز نسخ القرآن به فالخبر آحاد الجواب أما يمنع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه والمصنف مالكي لا يقول به وإمامان المعنى لا أجد إلا أن والتحريم في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غاية ان عدم التحريم ثبت بالإباحة ورفع الخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الإباحة الأصلية فالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ومثله ليس نسخاً اتفاقاً قال (ويتعين الناسخ بعلم تأخره أو بقوله عليه السلام هذا ناسخ أو ما في معناه مثل كنت نهيتكم أو بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي إذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين أحاديث الواترين نظرو ولا يثبت بقلبيته في المصحف ولا بعدائه الصحابي ولا بتأخر إسلامه ولا بموافقة الأصل وإذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التحجير) أقول لتعيين الناسخ ومعرفة من المنسوخ وبما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الأول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل أن يعلم أن هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها ومنها أن يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ إما صريحاً وإمامان يذكر ما هو بمعناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الإفروروها كنت نهيتكم عن إدغار لحوم الإضاحي إلا فادخروها وأمثالهما ومنها الإجماع على أنه ناسخ أقسم الثاني الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيه نعم إذا تعارض متواتران فعين أحدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث أنه نسخ المتواتر بالأحاد أو بالمتواتر والأحاد دليل كونه ناسخاً وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل إذا كان المسأل إليه كما يقبل الشاهدان في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة النساء في الولادة وإن ترتب عليه النسب دون النسب فجاء التجريز العقلي ولا دليل على أحد الطرفين فيتوقف ومنها قبلته في المصحف فيشعر بقلبيته في النزول وإنما تدل لأنهم لم ترتب بترتيب النزول ومنها أحاديث الصحابي لانه متأخر الصحة فيعدل على تأخر ما نقله لأن منقول متأخر الصحة قد يكون متقدماً وبالعكس اللهم إلا أن تنقطع صحة الأول قبل صحة الثاني فيرجع إلى ما علم يقدم تاريخه ومنها تأخر إسلامه وهو كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الأصلية فيعدل على تأخره من حيث إنه لو تقدم لم يفد إلا ما علم بالأصل فيعبر عن الفائدة الجديدة

وكانه إنما ورد في ذيل المسئلة المذكورة لكونها أحوج المسائل إليه كذا ذكره العلامة (قوله وما لا يقبل ابتداء) وإذا لم يكن يوم من أن الأحاد لا يصلح ناسخاً فلا يصلح دليلاً عليه (قوله لأن منقول) دليل على كونها من الطرق الفاسدة ولو قال وإنما يدل لانه منقول لكان أظهر (قوله فيدل على تأخره) بيان لكيفية الاستدلال بهذا الطريق ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على أنه لا يزيد على قول الصحابي واجتهاده مع أن العلم يكون ما علم بالأصل ثابتاً عند الشارع حكماً من أحكامه فائدة جديدة والشارح العلامة عكس فتوم أن موافقة الأصل تجعل دليل التقديم والمنسوخية ثم بين ضعفه بأن العكس أولى بناء على ما ذكره المحقق في كيفية الاستدلال

(قوله أفاد الآخر) أي المخالف لحكم البراءة الأصلية (قوله فالوجه الوقوف لا التخيير) مخالف لما في الأصل حيث قال الواجب الوقوف على العمل باحدهما أو التخيير بينهما أن أمكن وظاهر قوله إذا لم يعلم الناسخ معينا شاء لماعلم افتراهما وان لم يتصور ذلك فن الشارع (قوله لما ذكرنا) أنه ليس في الآيات ما يدل عليه ولا يخفى أنه لا دلالة في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على رفع وجوب صوم عاشوراء الأعلى القول بالمفهوم (قوله أن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ) ظاهره كلام على السند لكنه موجه لأن تقريره أنه ثبت من الكتاب ما يدل على رفع هذا الحكم ولم يثبت من السنة ولا ناسخ سواء ما فتين أن يكون (١٩٧) هو الكتاب اذ لو اعتبرنا احتمال كونه

سنة لم تبلغنا لزوم خلاف الاجماع وحينئذ يرد منع اللزوم بجواز أن يعلم تعيين الناسخ بالطرق المذكورة كتخصيص الشارع على العموم أو الاجماع على أن هذا ناسخ وذلك منسوخ ويتم الاعتراض وعليه اعتراض آخر وهو أنا لا نسلم أن الأحكام المذكورة من التوجه وحرمة المباشرة وصوم عاشوراء تثبت بالسنة قولكم لأنه ليس في الآيات ما يدل عليها قلنا يجوز أن تكون الآيات الدالة عليها منسوخة بالتلاوة ويمكن دفعه بأن الأصل هو العدم وأنه لو اعتد بمثله من هذه الاحتمالات لاختل كثير من الأحكام (قوله فلو نسخ) يعني لو نسخ الرسول بعض الأحكام بما جاء به من القرآن لكان رافعا لا مثبتا وبهذا يندفع ما يورد على الجواب من أنه مغالطة لأن المستدل ينبغي أن يكون

وإذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الأصل وهذا رفع حكم الأول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لأن مرجعه رفع حكمهما مع العلم بأن أحدهما حق وأنه لا يجوز قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع إمكان تغيره الأصل عدمه وأيضا التوجه إلى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك وصوم عاشوراء واجب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن وأوجب بأن ذلك يمنع تعيين ناسخ أبدا قالوا التبيين والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ أيضا بيان ولو سلم فإين في النسخ فالو المنفر قلنا إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة أقول قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه وللشافعي رضى الله عنه فيه قولان لنا أنه لو امتنع لا تمتنع غيره والازم منه ما للملازمة فلأنه بالنظر إلى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وأما انتفاء اللازم فلأن الأصل عدم غيره وأنا أيضا الوقوع منه أن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة فإنه ليس في الآيات ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فالأن بأشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعتراض عليه بأننا لا نسلم أن النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن لجواز أن يثبت بالسنة ويوافق القرآن فان الحكم الموافق لنص لا يجب أن يكون منه الجواب أن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبدا بطرق مثل ذلك الاحتمال إليه وأنه خلاف الاجماع ولا يخفى أن ذلك غير لازم فيما علم بطرقه السابقة وقد يقال بما ثبت مما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا لا قال تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم دل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للأحكام وهو الفرض من بعثته فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لا مثبتا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشيء لا يكون بياناً له الجواب أن المعنى بالبيان في الآية تبليغه إليهم لأنه أظهار ولو سلم فالنسخ أيضا بيان لانتهاء أمد الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا يفتي كونه ناسخا أيضا لأنه قد يكون مبينا لما ثبت من الأحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي رضى الله عنه أنه ما تقدم واستدل بأن لا وصية لو ارتث نسخ الوصية للدين والأقربين والرجم للمحسن نسخ الجلود واجب بأنه يلزم نسخ المعلوم بالمقتنون وهو خلاف الفرض قالوا نأت بخبر منها أو مثلها والسنة ليست كذلك ولا به قال نأت والضمير لله تعالى وأوجب بأن المراد الحكم لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون أصله للمكلف أو مساوياً ووضح نأت لأن الجميع من عنده قالوا قل ما يكون لي أن أبدله قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي أقول هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه والجمهور على جوازه ومنعه للشافعي رحمه الله لما تقدم أنه لو امتنع لا تمتنع غيره والأصل عدمه واستدل بأنه وقع فان قوله لا وصية لو ارتث نسخ

المنسوخ بياناً للناسخ والمعارض أجاب بأن الناسخ بيان للمنسوخ نعم يصح ذلك لو استدل بالآية على أن السنة لا تصلح ناسخا للقرآن (قوله وهو) أي المفروض نسخ القرآن بالخبر المتواتر وهذا لو صح لكان نسخاً له بخبر الواحد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وإن جوزوه بعضهم على ما سبق في نسخ المتواتر بالأحاد ويظهر بالتأمل أن قوله هو خلاف المفروض على هذا التقرير ليس حسن الانتظام لأن النسخ بالأحاد لا يخالف النسخ بالمتواتر بل يؤيده فلماذا ذهب بعضهم إلى أن المراد خلاف المفروض الذي هو امتناع نسخ القرآن (قوله بخبر الواحد) على ما هو مفهوم المدعى حيث قيد الخبر بالمتواتر أو خلاف المجمع عليه المفروض لاجتماعنا على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد

وقيل هو اعتراض على الجواب أي ما لا يلزم نسخ المعلوم بالظنون لولم يكن ناعتوا آخرين وهو خلاف فرضه المستدل وهذا في غاية البعد (قوله)
 قالوا أولا قال الله تعالى ما ننسخ من آية (مبنى الاستدلال على أن التغيير أو المثل هو الذي وقع به النسخ وقد سلم ذلك في الجواب
 وهو باطل لأن الأتيان بالتغيير أو المثل كما رتب على النسخ قد رتب على الاستقامه أو اذهاب لا إلى بدل ولان ترتب الأتيان به على
 النسخ يقتضي ساقطة النسخ ولو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك على أن في مقام المتع وهو أن لا نسلم دلالة ذلك على كون النسخ هو
 التغيير أو المثل بل على أنه إذا نسخ به أو أنسخها فقد ياتي بأية أخرى العمل بها أكثر أو بآ أو مساو وقد يستدل بان الآية تدل على
 أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والنسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس ينبغي لأنه إن أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ
 حكمه على ما هو الحق فلا دلالة في (١٩٨) الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانساء اذهاب لا إلى بدل

الوضعية للوالدين والاقربين الثانية بالقرآن وأيضا فرجم المخصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد في حق هو
 ثابت بالقرآن الجواب أنه غير صحيح والالزم في المعلوم بالظنون لأن التغييرين المذكورين من قبيل
 الاتحاد أو اختلاف المرفوعين وهو نسخ القرآن بالمتواتر بل من جملة الصور التي لا تجوز بالاتفاق قالوا أولا
 قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من
 وجهين أحدهما أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيرا أو مثلا والسنة ليست كذلك فانهما
 نأت والضمير في فيجب أن لا ينسخ إلا بما أتى به وإنما هو القرآن الجواب قوله ذلك الآية على أن
 ما ينسخ به القرآن خير منه أو مثله قلنا لا نسلم بل على أن الحكم النسخ خير للمكاف من المنسوخ لأن
 القرآن لا يتفاضل فيه فيكون بفضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلاح بالسنة إلى
 المكلف أو مساو لما ثبت بالقرآن قوله قال نأت والضمير لله قلنا يوضح ذلك وأن كان النسخ بالسنة
 لأن القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى قالوا ثانيا قال
 تعالى قل ما يكون لي أن أبدله الآية في جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتج جوازه منه وهو المطلوب
 الجواب أنه ظاهر في الوحي وعدم تبديل آية بان يضع مالم ينزل مكان ما أنزل فلا يدل على منع تبديل الحكم
 ولو سلم فقد سبق أن السنة بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال (مسئلة الجمهور
 على أن الإجماع لا يفسخ لثا لو نسخ نص قاطع أو بإجماع قاطع كان الأول خطأ وهو باطل ولو نسخ تغييرها
 فابطل الله لم بتقديم القاطع قالوا لو اجتمعت الأمة على قولين فأجماع على أنها اجتهادية قلوا اتفق على أحدهما
 كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت) أقول قد اختلف في جواز نسخ الإجماع وهو رفع
 الحكم ثابته وهو الجمهور على عدم جوازه لنا لو نسخ فاما بنسخ قاطع أو إجماع قاطع أو تغييرها وكلاهما
 باطل أما الأول فلا لأنه يلزم أن يكون الإجماع على الخطأ لأنه على خلاف القاطع وهو محال وأما
 الثاني فلا لأنه بعد من الأول للإجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الإجماع كما في الأول مع
 تقديم الأضعف على الأقوى وهو خلاف الممقول قالوا لو اختلفت الأمة على قولين فهو إجماع على أن
 المسئلة اجتهادية يجوز الأخذ بكليتهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر فاذا اجتمعوا بطل الجواز
 الذي هو مقتضى ذلك الإجماع وهو معنى النسخ الجواب لا نسلم جوازه فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون

وإن أريد الآية الأخرى
 التي تأتي بها فلا نسلم أنه
 النسخ وقد سبق تحقيق
 ذلك (قوله لا يتفاضل فيه)
 يعني بحسب النظم والإ
 فالحمل ببعض الأحكام
 أكثر أو بآ وقد يمنع ذلك
 وهو كلام على السند
 (قوله وكلاهما) أي نسخ
 الإجماع بنسخ قاطع أو
 إجماع قاطع ونسخه بغيرهما
 باطل لاستلزام الأول كون
 الإجماع المنسوخ على
 خلاف القاطع أما إذا كان
 نصا فقدمه قطعا وأما إذا
 كان إجماعا فخلان سنده
 متقدم قطعا واعترض
 بجوازه أن يكون السند ظنيا
 ولا يبعد أن المحقق عدل
 في لفظ الأول في المتن إلى
 لفظ الإجماع تنبيها على
 أن اللازم هو خطأ أحد
 الإجماعين المنسوخ أو

النسخ (قوله ذلك الإجماع) الأول هذا الإجماع لكونه إشارة إلى الإجماع على تقديم
 القاطع (قوما كما في الأول) أي كالزم في الأول وهو نسخ الإجماع بالقاطع خطأ الإجماع (قوله مع تقديم) يعني لزم في الثاني مخدور آخر هو
 تقديم الأضعف الذي هو النسخ الظني على الأقوى الذي هو الإجماع المنسوخ أو الإجماع على تقديم القاطع والأول هو الوجه ومعنى
 ذلك على أن الإجماع المتعارف الذي يتأوله التعريف هو القاطع لا غير قلنا يجوز أن يتصل بطريق الاتحاد فيكون ظنيا قلنا مرجع
 النسخ إلى الدلالة والتميز (قوله لا نسلم جوازه ذلك) أي لا نسلم الإجماع على جواز الأخذ بكل من القولين وذلك لأن مقتضى الإجماع كاف ولا
 حاجة إلى مشع الجواز ولهذا قال في السند فانه مختلف فيه على ما سبق من منع الإجماع على تسوية كل من القولين إذ كل فرقة تجوز ما هو قول
 به وتنتج الآخر قوله ولو سلم إشارة إلى ما سبق أن الإجماع على تسوية كل من القولين على تقدير تسليمه إنما يكون مالم يوجد قاطع يجمعه
 والإجماع على أحد القولين فالتعريف قاطع فلهذا الجواب بها بعبارة مذكورة في جواب المسئلة لو فوج الإجماع على أحد القولين بعد استقراء

للخلاف والذهب الفلام إلى أن المراد بالمتنع الأول منسوخ وقوع الإجماع على أحد القولين كما هو رأي الأكثرين وهو الذي ذكره المصنف
أنه يبعد الإتيان القليل (قوله القياس أمه منظور أو مقطوع) قبل المقطوع ما يكون علته منصوبة والمظنون مستبطل وقيل المقطوع ما يكون
حكم الأصل والعلة وجودها في الفرع قطعياً والمظنون بخلافه (قوله تبين زوال شرط العمل به) أي بذلك الظني المتقدم على القياس
الظني وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظني بأن لا يظهر له معارض راجح (١٩٩) أو مساو إذ بمجرد المعارض المساوي تبطل

نسجاً لما تقدم أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني قال (مستقلاً لجمهور على أن الإجماع
لا ينسخ به لأنه إن كان عن نص فالنسخ وإن كان عن غير نص والأول قطعي فالإجماع خطأ أو ظني
فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما كيف تحجب الأم الأخوين
وقد قال الله تعالى فإن كن له لحورة الأخوين ليسا إخوة فقال حجبا قومك يا غلام قلنا إنما يكون نسجاً
بثبوت المفهوم قطعياً وإن الأخوين ليسا بإخوة قطعياً فيجب تقدير النص وإلا كان الإجماع خطأ أقول
للاجماع كبراً أنه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجمهور وذلك لأن الإجماع إما أن يكون عن نص أو لا
وعلى التقديرين فلا نسخ به أما إذا كان من نص فلأن النص حينئذ هو النسخ وأما إذا لم يكن عن نص
فلأن الأول إما قطعي أو ظني فلن كان قطعياً كان الإجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم
الإجماع على الخطأ وأنه باطل وإن كان ظنياً لم يبق مع الإجماع على خلافه دليل لأن شرط العمل به
رجحانه وإفادته للظن وقد اتفق بمعارضة القاطع له وهو الإجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ
قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس
والإخوان ليسا إخوة فقال حجبا قومك يا غلام وهذا تصريح بإبطال حكم القرآن بالإجماع وهو النسخ
الجواب لا نسلم النسخ فإنه يتوقف على أن الآية أملاط حجب ما ليس بإخوة قطعياً وعلى أن الأخوين
ليسوا إخوة قطعياً فإن ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره وفيما للنسخ لكن دليل شيء منهما
ليس بقاطع فإن الأولى فرع ثبوت المفهوم وإن ثبت في ظاهره والثانية فرع أن الجمع لا يطلق لأثنين
وإن ثبت أنه ليس حقيقته فليجوز مجازاً بما لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعياً ليكون
النسخ بمؤلاً لكان الإجماع على خلاف القاطع فكل خطأ وأنه باطل قال (مستقلاً لجمهور أن القياس
المظنون لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً أما الأول فلأن ما قبله إن كان قطعياً لم ينسخ بالمظنون وإن كان
ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لأنه ثبت مقيداً كان المصيب واحداً أو أولاً وأما الثاني فلأن
ما يعدم قطعياً أو ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو أما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته وأما بعده فتبين
أنه كان منسوخاً قالوا صح التخصيص فيصبح قلنا متقوض بالإجماع والعقل وخبر الواحد) أقول قد
اختلف في القياس هل يكون ناسخاً أو منسوخاً وتفصيله أن القياس إما مظنون أو مقطوع القسم
الأول وهو المظنون لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً أما أنه لا يكون ناسخاً فلأن ما قبله إما قطعي أو ظني فإن
كان قطعياً لم يحز نسجه به لأن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وإن كان ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو
رجحانه وذلك لأنه ثبت مقيداً بعدم ظهور معارض راجح أو مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض
راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب أو قلنا المصيب واحد حينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد
عمل به فلم يرفع ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فغير رفع على التقديرين لحكمه فلا ينسخ وأما
أنه لا يكون منسوخاً فلأن ما بعده لا بد أن يكون قطعياً أو ظنياً راجحاً أو بائناً كان قد زال شرط العمل
به لأنه ثبت مقيداً والتميز ما من القيم الثاني وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع في حياته صلى الله عليه وسلم

ظنيته فكيف بالراجح
والقياس الظني راجح لأنه
فرضناه ناسخاً فيبطل وجوب
العمل بالظني المتقدم لاقتضائه
شرطه لالسكون القياس
ناسخاً له فإن قيل لا ينسخ
بالنسخ سوى بطون حكمه
عند ظهور القياس
قلنا بل معنى النسخ أن
الحكم كان حقه ثابتاً إلى
الآن وقد ارتفع ولتبقى
بالناسخ وهو ساقط
عند ظهور المعلوم حتى
يرفع وفيه نظر لأنه لا معنى
لرفع هنا سوى حصوله
العلم بعدم بقاء ذلك الحكم
ولهذا جوزوا نسخ النص
الظني مع جريان هذا
الدليل فيه لعدم بقاء كونه
لوقنا عند ظهور المعارض
يبطلان حكم القياس
المتقدم عن الأصل ومن
أول الأمر ليسكنهم لا يقولون
بذلك (قوله سواء قلنا)
نفي لما ذكره أبو الحسين
البصري بعد تفاصيل
المسئلة هنا كذا قلنا يتم على
القول بأن كل مجتهد
مصيب لإذلو كل المصيبين
واحداً فقط لم يكن القياس

الأول معتداً به فلا يكون منسوخاً (قوله والتميز ما من القيم الثاني وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع في حياته صلى الله عليه وسلم)
فعل التقديرين لا يرفع (قوله وهو المقطوع) أي القياس القطعي ينسخ بالمقطوع أي بالنص أو بالقياس القطعي وهذا يفيد كون
القياس القطعي ناسخاً أو منسوخاً ولا حاجة إلى تقييد المقطوع بالنسخ بالقياس وصورة ذلك أن ينسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة
متحققة في الفرع أيضاً بالقياس على الأصل فيحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن تثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على الأصل

المعوض العلة ثم تنسخ حرمة الربا في البر تنصيصاً على علة مشتركة بينه وبين الذرة فنقاس عليه وترفع حرمة الربا فيها فيكون نسخاً
للقياس بالقياس ولو ورد نص (٣٠) نسخ الربا في الذرة كان نسخاً بالنص (قوله قد يظهر أنه) أي القياس كان منسوخاً كما إذا

وهو إذا نسخ حكم الأصل بنسخ قياس عليه وأما بعده فلا ينسخ إذ لا ولاية للنسخ للأمة أهم قد يظهر أنه
كان منسوخاً بان يظهر نسخ حكم أصله قالوا يجوز النسخ بالقياس قياساً على التخصيص به والجامع
كونهما تخصيصين وكون أحدهما في الأعيان والآخر في الأزمان لا يصلح فارقاً إذ لا أثر له الجواب أنه
منقوض بالاجماع والعقل وبخبر الواحد فإن ثلاثتها تخصص بها ولا ينسخ قال (مسألة المختار جواز نسخ
أصل الفحوى دونها وامتناع نسخ الفحوى دون أصله ومنهم من جوزها ومنهم من منعها لنا أن
جواز التأنيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب وإلا لم يكن
معلوماً منه التجوز دلالتان لجاز رفع كل منهما قلنا إذا لم يكن استلزام المانع الفحوى تابع فيرفع بارتفاع
متبوعه قلنا تابع للدلالة للحكم والدلالة باقية) أقول الفحوى مفهوم الموافقة والأصل ماله المفهوم
ونسخهما معاً جائز اتفاقاً واختلف في نسخ أحدهما دون الآخر فمنهم من جوزها ومنهم من منعها
والمختار جواز نسخ الأصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الأصل لنا أن تحريم التأنيف
ملزوم لتحريم الضرب وإلا لم يعلم منه معنى غير عكس للأولية في الفرع. نسخ الفحوى دون الأصل
معناه بقاء تحريم التأنيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال وأما
عكسه وهو انتفاء تحريم التأنيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع
القائلون بالجواز فيها قالوا إضافة اللفظ للأصل والفحوى دلالتان متغايرتان لجاز رفع كل واحدة منهما
بدون الأخرى ضرورة الجواب لا نسلم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الآخر وإنما
يصح ذلك إذا لم يكن أحد الغيرين مستلزماً للآخر القائلون بالامتناع فيها قالوا أما الفحوى دون الأصل
فلما قلتم وأما الأصل دون الفحوى فلان الفحوى تابع للأصل فإذا ارتفع الأصل لم يمكن بقاؤه ولو جوب
ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه وإلا لم يكن تابعا له الجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته
على الأصل وليس حكمها تابعا لحكمه فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأنيف لأن
الضرب إنما كان حراماً لأن التأنيف حرام ولو لا حرمة التأنيف لما كان الضرب حراماً والذي يرتفع هو
حكم تحريم التأنيف لا دلالة للفظ عليه فإنها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قال (مسألة
المختار إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا
الفرع تابع للدلالة للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعبرة فيزول الحكم
مطلقاً لا انتفاء الحكمة قالوا حكمتهم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمتنا بانتفاء الحكم لا انتفاء
علة) أقول إذا نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع المختار أنه لا يبقى وقيل يبقى وإذا قلنا
لا يبقى ففي تسميته نسخاً لحكم الفرع نزاع لفظي لنا أنه يستلزم خروج علة الأصل عن كونها معتبرة
شراً حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في الأصل والفرع إنما ثبتت بالعلة فإذا انتفت العلة انتفى
الفرع وإلا لم يثبت الحكم بلا دليل قالوا أولاً الفرع تابع للدلالة للحكم الأصل فلا يلزم من انتفاء
الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه
الذي صرحتم إليه في جواز نسخ الأصل دون الفحوى الجواب لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم بل
ثبت انتفاء الحكمة المعبرة شراً وهو ملزوم لا انتفاء الحكم لاستحالة بقاءه بغير حكمه معتبرة فينتفي
الحكم ولا كذلك في المفهوم إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأنيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب
إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى ارتفاع الأضعف قالوا ثانياً هذا حكم يرفع حكم الفرع قياساً من غير علة

قاس الذرة على البر ثم اطلع
على نص ناسخ لحكم البر
فيان له أن حكم الذرة أيضاً
كان منسوخاً (قوله إنه
منقوض) يعني أن الثلاثة
على تخصيصه ولا نسخ اتفاقاً
بيننا وبينكم وإن نازع
غيرنا في الإجماع وخبر
الواحد كما مروى جعل بعضهم
العقل ناسخاً كذا
وجوب القيام على من
قطع وجلاه وإنما اقتصر
على النقض لأن الحل قد
سبق مراراً وهو الفرق بأن
النسخ رفع وإبطال بالكلية
والتخصيص رفع وجمع
بين الدليلين (قوله للأولية
في الفرع) لما مر من أن
مفهوم الموافقة المسكوت
أولاً بالحكم من المنطوق
كالضرب فإنه أولى بالحرمة
من التأنيف لكون
الابتداء فيه أكثر وقد يعترض
في هذا المقام بأن المعبر في
الدلالة الالتزامية الزوم
في الجملة بمعنى الانتقال إليه
وهو لا يوجب الزوم في
الحكم ولو سلم ففقد
الاطلاق دون التخصيص كما
إذا قيل اقتله ولا تنسخ به
(قوله ولو لا) عطف على أن
الضرب فينسحب حكم النقي
عليهما جميعاً (قوله لاستحالة
بقائه) يعني أن العلة ليست

بمجرد أمانة أو حكمة باعثة على مجرد شرعية الحكم حتى يعتبر ابتداء لبقاء بل هي حكمة باعثة
معتبرة في ثبوت الحكم وبقائه فينتفي الحكم بانتفاء ضروره (قوله إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى) كالحكمة المحرمة للتأنيف ارتفاع

الأحرف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك أن ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأنيب (٢٠١) كان غاية في إيجاب التحريم بل لم

جامعة بينهما موجهة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكماً بالقياس بل بانتفاء الحكم
لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج إلى أصل وفرع وعلة نعم هلنا عدم اعتبار العلة
ببطلان حكم الأصل لا نأقننا الفرع في عدم الحكم بالأصل بجامع عدم العلة قال (مسئلة المختار أن
الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى إلى وجوب وتحريم للقطع بأنه لو
ترك الأول أثم وإيضاً فإنه لو عمل بالثاني عصي اتفاقاً وإيضاً يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو
اتفاق قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف (أقول إذا بلغ الناسخ
من جبريل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بعد لم يبلغ إلى المكلفين في الزمان المنخل بين التبليغين
هل يثبت حكم الناسخ قال قوم أنه يثبت والمختار أنه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لادى إلى وجوب وتحريم
في عمل واحد وأنه محال بيانه أن حكمه تحريم العمل بالأول فيكون حراماً وأنه واجب إذ لو ترك العمل به
وهو غير معتقد نسخه لاثم قطعاً ولنا أيضاً أنه لو عمل بالثاني قبل إعلامه وهو معتقد عدم شريته لاثم
قطعاً ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به ولنا أيضاً أنه لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل
واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده
مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعاً يثبت حكمه عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا
هذا حكم يحدد فلا يعتبر علم المكلف به كما إذا بلغ إلى مكلف فإن حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً الجواب
حق أن العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر وإلا كان تكليفاً بالحال والتسكن في هذه الصورة
منتف فلا يثبت لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف قال (مسئلة العبادات المستقلة
ليست نسخاً وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ وأما زيادة جزء مشروط أو زيادة شرط أو زيادة رفع
مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ وقيل الثالث لنسخ عبد الجبار أن غيرته حتى
صار وجوده كعدمه شرعاً كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين في القذف وكخبر في ثالث بعد
اثنين فنسخ والفقهاء إلى أن أحدث كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار إن رقت
حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لأنه حقيقة وما خالفه ليس بنسخ فلو قال في السائمة الزكاة ثم
قال في المعلوفة الزكاة فلا نسخ فإن تحقق أن المفهوم مراد فنسخ والأفلاو لو زيدت ركعة في الصبح فنسخ
لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فإن قيل مني بحكم الأصل قلنا هذا لو لم يثبت
فخر به فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهد واشيدين ثم
ثبت الحكم بالنص بشاهدين فليس بنسخ إذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فإن لم يكونا رجلين
إذ ليس فيه منع الحكم بغيره ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لأنه إنما حصل وجوب
مباح الأصل قالوا لو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا معنى مجزئة أمثال الأمر بفعلها ولم ترتفع
وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند إلى حكم الأصل وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرماً
أقول زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادات هل يكون نسخاً أم لا ينظر في الثانية أي مستقلة أو غير مستقلة
أما العبادات المستقلة فليست نسخاً بالاتفاق وعن بعضهم أن شرع لإيجاب صلاة سادسة خاصة
نسخ لأنه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيمطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى وأنه حكم شرعي وهو النسخ وحله أنه لا يبطل وجوب ما صدق عليه أنها
وسطى وإنما يبطل كونها وسطى وليس حكماً شرعياً وأما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلاثة وجوه
أحدها أن تكون مع الأولى جزأين لعبادة ويشترط الزيادة في الأولى فلا تعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها

عن الإيذان حتى يستخرج
تحريم الشتم والضرب
وسائر أنواع الإيذاء بخلاف
حكمة تحريم الضرب فإنه
لا يكون في تلك النية
وحاصله أن الرعاية والحماية
في تحريم التأنيب فوقها
في تحريم الضرب وأما
منها وانتفاء ما لا يحل والاعتص
لا وجب انتفاء الأدنى
والأعم وبهذا يظهر فساده
ما يقال أن التأنيب أضعف
من الضرب قلنا سب أن
يقال لا يلزم من ارتفاع
الأضعف ارتفاع الأقوى
(قوله لكن التمكن من
العلم معتبر) لكن
الامتنان وتقرير الخارجين
أن التمكن من الامتنان
معتبر وهو موقوف على العلم
والمال واحد ونقط المثل
محتمل وجه انتفاء التمكن
من العلم أن ما لا يسيل فيه
إلا بأعلام الشارع فله
بدونه محال (قوله وعن
بعضهم) كأنه لم يستخرج
قاعدة الاتفاق أو جعل
ذكرهم بمنزلة الاستثناء
(قوله جزء مشروط)
بطريق الوصف دون
الإضافة وحاصله أن تكون
الزيادة شرطاً في صحة المزيد
عليه ويحصل من مجموع
الشرط والمشروط عبادة
واحدة فتكون الزيادة

(٢٠٦ - مختصر المنتهى ثاني) بالنسبة إليها جزأً وبالنسبة إلى المزيد عليه شرطاً كزيادة ركعة في الفجر
بحيث لا تبقى الركعتان بدونهما معتداهما قال ركعة الزائدة شرطاً للركعتين وجزء من الركعات الثلاث التي هي عبادة واحدة هي صلاة الفجر

أما قوله الخفية نسخ مطلقاً لا يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة الأولى أن يحمل قول المصنف الخفية نسخ على القولين
أعني الجزء المشترك والمرتبط دون ما يرفع مفهوم المخالفة ومثل هذا الاختصار غير غريب في كلامه وعبرة الأمدى سالمة عن هذا
الإشكال (قوله عبد الجبار) تقريره ذهبه على ما في المحصول وجميع الشروح أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شبهها
بمعنى أنه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استغنائه كان نسخاً والأفلا ولا تخلفه أن هذا إنما يصح في زيادة ركة على ركة
المع لاني زيادة عشرين على الثمانين إذ لا يجب الاستئناف بل ضم عشرين إلى الثمانين ولا في التخيير بين الثلاث بعد التخيير بين
الاثنتين لحصول الامتثال بفعل واحد من الاثنين والمصنف لما لم يتعرض لوجوب الاستئناف لم يرد عليه الثاني لأن الثمانين بمنزلة العدم
لأنه لا يحصل بها الحد لكن يورود الثالث ظاهر لأن الإتيان بأحد الأولين ليس بمنزلة العدم فتكلف الشارح المحقق على ما هو دأبه في المضائق
والميل إلى ظهور أن المراد تساوى الوجود والعدم في عدم حصول المقصود وقال إن عدم الأصل أعني ترك الأمرين الأولين
كالاختلاف والعصم مثلاً قد كان محرماً قبل زيادة الإطعام وبعد ما يبق محرمًا بل انتفت عنه الحرمة فنصار وجود الأصل أعني الإتيان بأحد
الأمرين بمنزلة عدمه أعني تركهما جميعاً في انتفاء الحرمة عنهما أي عن الوجود والعدم إذ أنه يأتي بأحدهما وأن يتركهما جميعاً أو يأتي
بالثالث ولما لم يجب من (٣٠٤) المصنف أولاً ومن الشارح ثانياً كيف ذهبا عن كلام الأمدى ووقفاً في ذلك وكيف

لم يتحقق فيه القاضى
عبد الجبار من السكت
المعترف وكيف زاد الشارح
في الأمثلة تغريب العام
وقد قال الأمدى من ذهب
القاضى عبد الجبار أن كانت
الزيادة قد غيرت المزيد
عليه بحيث صار لو فعل
بعضها كما كان يفعل قبلها
كأن وجوده كعدمه ويجب
استغنائه عن زيادة ركة
فقد نسخ كان نسخاً أو كان
تخييراً بين فعلين فمن ذلك
كان نسخاً كتجريم ترك
الأول والأفلا كزيادة

الزيادة كزيادة ركة في العجر ثانياً أن تجعل الزيادة شرطاً للأولى ولا تكون ناجزاً في لعبادة كالمطهرة
في الطواف وثالثاً أن يرفع مفهوم المخالفة الأولى مثل إيجاب الزكاة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة
زكاة فهذه الصور هي محل الخلاف فقالت الشافعية والخابلة أنها ليست بنسخ مطلقاً وقالت الخفية نسخ
مطلقاً وقال قوم الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الأولين وهما الجزء المشترك والمرتبط وقال
القاضى عبد الجبار الزيادة إن غيرت الأصل تغييراً شرعياً حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والأفلا وذكر
أمثلة منها زيادة ركة على ركة في الفجر نسخ لأنها لا يجزيان دونها ومنها زيادة التغريب على الجدة فانه
لا يحصل الحد بالجدة وهو منها زيادة عشرين جلة على حد القذف فانه لا يحصل الحد بدون العشرين ومنها أن
يغير المكلف في أمرين ثم يغير فيهما وفي أمر ثالث يقول اعتق أو صم ثم يقول اعتق أو صم أو
أطعم فان ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرماً فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وقال
الفراي أن اتصلت الزيادة بالأصل زيادة اتحاد فهو نسخ والأفلا مثله زيادة ركة على صلاة الفجر لأنه
لو عدم لم يكن للر كعتين أو أصلاً وكان الثلاث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف إذ لو عدم كان
للباق أثر إذ سقط الباقي به ولا يجب إلا العشرون والمختار أنه أن رفع حكماً شرعياً بدليل شرعي كان نسخاً
والأفلا وذلك أن حقيقة النسخ ذلك فإذا ثبت ثبت وإذا انتفى انتفى ولذلك كراهة أمثلة منها وقال في الغنم السائمة
الزكاة ثم قال في المعلوفة زكاة فان ثبت المفهوم وتحقق أنه كان مراداً فنسخ والأفلا إذ لا رفع إنما

التغريب على الحد وزيادة عشرين على الثمانين في القذف وهذا صريح في أن زيادة التغريب في
المع من نسخ وان التخيير بين الثلاث نسخ لأن حيث دخوله تحت الضابط المذكور وفي معتمد الأصول كذلك بعينه وقد أوردها
عبد الجبار في شرح التقيح (قوله لا ذلوعدم) أي الزائد وهو العشرون كان للباقي وهو الثمانون أثر إذ سقط الباقي أي وجوبه به أي بفعل الباقي
وهو جلد ثمانين (قوله والمختار) ذكر صاحب التقيح أن هذا كلام عال عن التحصيل لأن كل أحد يعلم ذلك ويعترف به إنما الكلام في أن أي
صورة تقتضي رفع حكم شرعي وأي صورة لا تقتضيه ثم عبارة الشرح هنا أحسن من عبارة المتن إشارة إلى أن قوله بعد ثبوته
علاجه إلى ذكره القطع بل يرفع الشيء إنما يتصور بعد ثبوته والحق أن قوله بدليل شرعي أيضاً لا يليق ذكره بالاختصار سواء تعلّق
بثبوته على ما اختاره الشارح حين أو بالرفع على ما هو الظاهر من الشرح لظهور أن ثبوت الحكم الشرعي أو كون زيادة العباد قد فعله لا يتصور
للا بدليل شرعي ثم لا يخفى ما في تقرير المثال الأول في المتن حيث ذكره أولاً ولا أنه لو قال في الغنم السائمة الزكاة ثم قال في المعلوفة الزكاة
فليس بنسخ ثم قال فان تحقق أن المفهوم مراد فنسخ والأفلا وقده الشارح بأنه إن ثبت المفهوم وتحقق أنه كان مراداً فنسخ ضرورة
تحقق رفع حكم شرعي والأفلا لعدم تحقق الرفع إما لعدم ثبوت المفهوم أو لعدم إرادته على تقدير ثبوته في الجملة فهو على الأول إهداء
إيجاب برفع العدم الأصلي وعلى الثاني بيان أن مفهوم المخالفة كان ظاهراً لكنه غير مراد بمنزلة تخصيص العام واقتصر الشارح
على بيان الثاني وكان مراد المصنف أنه لا نسخ إن لم يثبت المفهوم وإن ثبت فان تحقق أنه كان مراداً فنسخ والأفلا

(قوله فان قيل وجوب التغريب) تخصيص للمؤال بزيادة التغريب والشارح العلامة عمنه وقال التقدير فلين قيل الزائد في المصير
منه يحكم الاصل ليشمل وجوب الركعة في الصبح والتغريب في الحد فليس يبعد (قوله وهو غيره) أي الوجوب عيناً غير الوجوب مجزئاً
موجب الاول المنع عن ترك المعلن وموجب الثاني جوازه (قوله فان قيل) يشير إلى أن قوله ولو ثبت (٢٠٣) مفهومه إلحاح جوازه مؤال

هو دفع المفهوم إن ثبت ومنها إذا زاد في صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخاً لأنه قد ثبت
تحريم الزيادة عليه ثم ارتفع وجوبها وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة التغريب على الجلد لأنه قد
ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي فإن قيل وجوب التغريب كان منفيّاً بالأصل
فرفعه رفع الحكم الأصل ومثله لا يكون نسخاً قلنا هذا إنما يصح لو لم يثبت تحريمه فإن التحريم ليس
بالأصل بل بدليل شرعي ومنها لو أوجب غسل الرجلين معيناً ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لأنه
رفع الوجوب عيناً بوجوب أحد الأمرين بخير أو هو غيره وقد ثبتا بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا
شاهدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد وبين فإنه ليس بنسخ لأن المرفوع به عدم جواز الحكم
بشاهد وبين وقوله فاستشهدوا شاهدين لم يثبت فإنه قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شاهدين ومفهوم قوله
فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يمنع الحكم بالشاهد والبين لأنه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم
قلنا دل على طلب الاستشهاد لرجلين ما أمكن ولرجل وامرأتين إن تعذر فإن سلم مفهومهما فهو أن غيره
غير مطلوب وأما أنه لا يحكم بغيرهما إذا حصل فلم يدل عليه بمطوق ولا بمفهوم ومنها لو زيد في الوضوء
غسل عضو فليس بنسخ على الأصح لأنه رفع مباح الأصل قالوا نسخ لأن الأعضاء وانه كانت مجزئة ولم
تبق الآن مجزئة والإجزاء حكم شرعي وقد ارتفع الجواب أن الأجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله
وهو توقيفه على شرط آخر أما الامتثال بفعله فلم يرتفع وأما عدم توقيفه على شرط آخر وإن ارتفع
فليس حكماً شرعياً بل هو مستند إلى حكم البراءة الأصلية ومنها لو زيد في الصلاة ركعتين فإن كان محرماً قبل
فهو نسخ لحرمته لا للصلاة وإن لم يكن محرماً فليس بنسخ لأنه رفع الحكم الأصل قال (مسألة) إذا نقص جزء
العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقبل نسخ للعبادة هذا الجواب إن كان جزءاً لا شرطاً
لنا لو كان نسخاً لوجوبها افتقرت إلى دليل ثان وهو خلاف الإجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير
الركعتين ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب (أقول ما تقدم حكم الزيادة
في العبادة وأما نقصان عنها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل
اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقاً وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ لها
وتحليل نسخ وقال عبد الجبار إن كان جزءاً فنسخ وإن كان شرطاً فلا لنا لو كان نسخاً للركعتين الباقيتين في
الجزء وللاربع في الشرط لافتقرت في وجوبها إلى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها
بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بدونهما الجواب المفروض أنه لم يتجدد وجوب
بل أبطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الأصلي وإنما الزائل
وجوبها فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون نسخاً قال (مسألة المختار جواز نسخ وجوب معرفة
وتحريم الكفر وغيره خلافاً للتعزله وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكليف خلافاً
للغزالي لنا أحكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجب بانه يعلم ما ينقطع
التكليف بهما وبغيرهما واقه أعلم) أقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكليف بأعدام العقل وعلى
امتناع النهي عن معرفته إلا على تجويز تكليف المحال لأن العلم بنهيه يستدعي معرفته واختلف في

تقريره هب أن مجرداً مستقلاً
شاهدين لم يثبت حكمه
الحكم بشاهد وبين
مفهوم النص أنه
حصر البينة في التوحيات
رجلين ورجل وامرأتين
وواجب أنه إذا لم يكن رجلاً
لزم رجل وامرأتان قوله
على أنه لا يثبت به شاهد
وبين والامساك باللازم
عند عدم الرجولين رجلاً
وامرأتين وتقرير الجواب
أن المنحصر طلب الاستشهاد
بمعنى أن اللازم وبطلان
على تقدير الإمكان وبطلان
وامرأتان على تقدير
التعذر فإنه منع المفهوم
هو رأى الخفية فلا نسخ
وإن سلم قلص مفهوم
قوله تعالى واستشهدوا
شاهدين من رجالكم وقوله
فإن لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان سوى أن غيرهما
الاستشهاد ليس بطلب
بمعنى أن طلب الاستشهاد
لم يتعلق إلا بهذين النوعين
وأنه لا يصح الحكم بغير
التوعين فلا دلالة عليه بالنص
لا بالمطوق ولا بالمفهوم
(قوله لو زيد في الوضوء)
قد يتوهم أنه لو كان في

لرفع وجوب الترتيب وليس بشيء نعم لو وجب المؤال كان ذلك رفعاً له فكان نسخاً (قوله وإن لم يكن محرماً فليس بنسخ) يشكك المتدبر
فإن لا يجابه نسخ لكونه رفعاً لحكم شرعي وكذا المكروه (قوله قالوا ثبت تحريمها) تقريره أن تلك العبادة حكماً شرعياً هو تحريمها بدون
الجزء والشرط أعني الركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر هو جوازها أو وجوبها بدون الركعتين والطهارة ولا معنى للنسخ
سوى هذا وأما الجواب بأن المفروض أنه لم يتجدد وجوبه فزعم العلامة أنه مغارضة تقريرها أنه لو كان نسخاً لأصل العبادة لزم أن

يكون الثانية وجوب متجدد ضرورة أنها واجبة ولا يخفى أن مثل هذا مشترك الإلزام إذ الخصم أن يمارض دليلنا بهذا الدليل وفي بعض الشروح أن المراد أنه لا نزاع في نسخ التحريم بل في نسخ الوجوب والتقدير أنه لم يتجدد له وجوب وهذا ما قال في المنهى وأجيب بأن هذا ليس نسخاً للعبادة فإنها لم تكن حرماً ما لم يكن لفرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل في هذا الجواب عدل عنه المحقق وحاصل تحريره أنه لا معنى لتحريم العبادة بدون الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعها ليس بنسخ لأنه ليس بنسخ إلى حكم شرعي لأن وجوب الثاني أزيل غير متجدد وجواز الزيادة أصلي غير شرعي فقول به بل أ بطل الوجوب أي وجوب الزيادة فقط أي من غير إتيان حكم آخر والحكم الثابت في الباقي هو الوجوب الأول الثابت بالنص السابق إذا الفرض أنه لم يتجدد وجوب الزيادة أي الجزء أو الشرط كالركعتين والعبادة باقية على الجواز الأصلي إذ التقدير أنه نسخ وجوبها فقط وكان الزاماً وإلا فقد سبق أن النسخ لا يجب أن يكون إلى بدل ثم السجدة أنه ادعى الاتفاق على نسخ الزيادة التي هي الجزء أو الشرط ثم زعم أن ارتفاع وجوبها ليس بنسخ وفي بعض نسخ الشرح والثابت هو الوجوب الأول والثانية باقية ومعناه ما ذكرنا وأعلم أن النزاع إنما هو في نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع أجزائها وإلا نظر ارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري فصح وجوب الركعات الأربع قد ارتفع وينبغي أن يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط (قوله والمختار جوازه) أي جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره كل منهما إلى بدل أو لا إلى بدل لكن قد علم امتناع نسخ وجوب (٢٠٤) المعرفة إلى بدل مخصوص هو التحريم (قوله إذ لو ثبتا) أي الحسن والقبح العقليان لم

جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار جوازه وخالف فيه المعرفة والمسئلة فرع الحسن والقبح العقليين إذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد ابطالنا ما لنا أنها أحكام جازية نسخها كغيرها من الأحكام قالوا إذا نسخت التكليف المتقدمة فإنما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فتجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض الجواب لا يتمتع معرفته بنسخ جميع التكليف وبالناسخ فليفرض وحيث يرفع التكليف بهما لا تقطعه بعد الفعل اتفاقاً وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف أصلاً قال (القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع لأصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لأنه صحيح وإن تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وإن أريد الفساد معه قبل تشبيه) أقول القياس التقدير والمساواة يقال قست التعل بالنعل أي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع أي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى به وفي الاصطلاح مساواة فرع لأصل في علة حكمه وذلك أنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود إثباته فيه لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك أصلاً لحاجته إليه وإثباته عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك ولا كل مشترك بل وجب الاشتراك

يتغير أو لم يزول فإن قيل فيلزم أن لا ينسخ وجوب ولا يحرم أصلاً لاستلزامها الحسن والقبح العقليين قلنا يجوز أن لا يكونا ثابتين بل مختلفين باختلاف المصالح بخلاف الحسن والمعرفة وقبح الكفر فإنها ذاتيان لا يزولان أصلاً (قوله لنا أنها أحكام) يؤم أنه احتجاج على المختار من الخلافية الثانية أعني نسخ جميع التكليف وإن

لم يعرض لها الشارح وكأنه حاول جعله دليلاً على الأمرين جميعاً أي وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه أحكام فيجوز في نسخها كسائر الأحكام وأيضاً جميع التكليف أحكام كغيرها الذي هو البعض المنفق على جواز نسخها فيجوز نسخها (قوله فتجب معرفته) هل نظر فإن وقوع النسخ وإمكان معرفته ومعرفة الناسخ أعني الشارع لا يستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف اللهم إلا أن يقال النسخ لا يكون إلا بدليل شرعي وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته (قوله فليفرض) أي وقوع الممكن الذي هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق المكلف به ينقطع التكليف به ضرورة وقد ارتفع جميع التكليف التي سواها فثبت أنه لم يبق شيء من التكليف وهو المعنى بنفسها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفتين ولم جراً لا أنه يرد أن هذا لا يكون نسخاً لجميع التكليف بل ارتفاع البعض بطريق النسخ وانقطاعاً للبعض بطريق الإتيان بالمأمور به فإن قيل يصح جميع التكليف الموجودة قد نسخت قلنا يجوز أن تكليف المعرفتين قد وجدت ولم تنسخ فإن قيل يجوز أن يخبره الشارع بأنه ليس مكلفاً بشيء أصلاً قلنا يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام (الكلام في القياس) (قوله القياس التقدير والمساواة) تتميله بالأمثلة الثلاثة مشعر بأن المراد أنه قد يكون بهما جميعاً وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط وقال الأمدى هو في اللغة التقدير وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه وإنما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فإن اتفق الصلة للتضمنين (وقوله وذلك) تحقيق لاشتمال القياس على الأصل والفرع والعلة والحكم وتنبه على أن المراد بالفرع محل الحكم المختار لإثباته وبالأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور وإنما يلزم لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه ونحوه

المراد بهما ذاهب الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفه الفرعية والاصولية (قولوا بذلك يحصل ظن مثل الحكم) اشارة الى انه العلم بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وإن كان يقينا لا يقيد في الفرع الا الظن لجواز ان يكون الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينها مما لا يتصور كما ذكر في العلة (قوله وربوبيتها) أي كون الذرة بما يحرم فيه التفاضل هو الحكم (قوله المساواة في نفس الامر) لانه المتبادر الى الفهم وبهذا يسقط ما ذكر في بعض (٣٠٥) الشروح من ان المساواة اعم من ان تكون في نظر المجتهد أو في نفس الامر فالتعريف المذكور شامل للصحيح والفاقد وعلى النخطة ان يزيدوا قيدي الواقع ليخرج الفاسد (قوله ففهم ان يقولوا) لم يصرح بقوله في علة الحكم فنقولنا في علة الحكم متعلق بالمساواة وقولنا في نظر المجتهد بالمساواة في علة الحكم (قوله تشبيه فرع بالاصل) أي الدلالة على مشاركته في امر هو الشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق والإفتير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فصحيح في الواقع أو في نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاقد واعلم ان القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لا يمكن جميع تعريفاته واجتماعاته منبى عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح المحقق بما حصلت فيه المساواة (قوله قياس

في الحكم بان يستلزم الحكم ونسبته علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوبية الذرة فيدل عليه مساواته للربوبية هو علة لربوبية البر من طعم أو قوت أو كيل فان ذلك دليل على ربوبية الذرة وربوبيتها هو الحكم المثبت بالقياس ونمرته واعلم ان المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من ثبت ما لا مساواة فيه في نفس الامر قياسا فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر أو لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وإن زال صحته بخلاف المخطة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته لإلزامان ظهور غلطه بل بما كان فاسدا وتبين فساده فإذا لا يشترط المصوبة المساواة إلا في نظر المجتهد ففهم ان يقولوا هو مساواة فرع لاصل في نظر المجتهد هذا إذا حددنا القياس الصحيح ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم نشترط المساواة لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها إنه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه قال (وأورد قياس الدلالة فانه لا يذكرفيه علة واجيب) اما بأنه غير مراد واما بأنه يتضمن المساواة فيها وأورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب بالاول أو بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق أو بالسبب وذكرت الصلاة لبيان الالغاء أو قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر) أقول قد أورد على عكس الحد اشكالان الاول انه لا يتناول قياس الدلالة ما شرطه ان لا يذكرفيه العلة لانه قسم قياس العلة مثاله في المكروه باثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص مثال آخر في المسروق عين يجب ردها قائمه وان قطع فيها فيجب ضمانها تامة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة للضمان في صورة المغصوب الجواب اولاه غير مراد لنا ولا نفى بلفظ القياس إذا أطلقناه الاقياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة إلا مقيد ولو أراد غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا وثانيا لا نسلم أنه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وإن لم يصرح به فان المساواة في التائيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة في وجوب الرد دلت على قصده حفظ المال بهما وهو العلة ونحن قد اردنا بالمساواة اعم من الضمنية والمصرح به فابتنا وله الحد الثاني انه لا يتناول قياس العكس فانه ثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علة مثاله قول الخنفيه لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه

الدلالة) هو ما لا تذكرفيه العلة لوصف ملازم لها كمالو على قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وسيجيء ذكره (قوله في المكروه) على لفظ اسم الفاعل ومعنى اثمه بالقتل اثمه بسبب القتل الذي وقع بأكراهه (قوله فانه) أي قياس الدلالة يتضمنها أي المساواة في العلة وان لم يصرح بها أي بالعلة أو بالمساواة فيهما ضمير بهما الاول للتأنيمين وبهما الثاني للوجوبين أعني وجوب الرد في المسروق ووجوبه في المغصوب ووقع في نسخ الاصل في وجوب الضمان وهو من سهو القلم (قوله لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر) هذا هو الصواب لا ما وقع في بعض نسخ الاصل لم تجب بغير النذر لم تجب بالنذر لان انطباقه على قوله لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر

يقضي المكون من شرطه من الجواز المكنى لا بمعنى كونه علة لثبوت الحكم بل للعلم به وكذا في مثال التكاح بلا ولي ولا
 قطع بأن الفرضية حكم وعدم التأدي على الرأحة علة لكن لا بمعنى كونه علة لثبوت الحكم بل للعلم به وكذا في مثال التكاح بلا ولي ولا
 يعني أنه لما كان يؤدي الوتر على الرأحة كان نفلاً كالصبح لما كان لا يؤدي على الرأحة كان فرضاً والمرأة لما ثبت عليها الاعتراض
 لم يطع منها التكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه التكاح لكن السبب وبالجمله الأصل الصلاة والفرع الصوم والحكم في
 الأصل عدم الوجوب بغير نذر وفي الفرع نفيه وهو الوجوب بالنذر وكذا في المثال الثاني حكم الأصل أعنى الصبح من الفرضية والعلة
 عدم التأدي على الرأحة وحكم الفرع أعنى الوتر هي التلفية وعلة التأدي على الرأحة وفي المثال الثالث حكم الأصل أعنى الرجل صحة
 التكاح منه وعلة عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع أعنى المرأة عدم صحة التكاح منها وعلة ثبوت الاعتراض عليها (قوله
 مساواة من وجهين) فعلى الوجه الأول يكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلاً والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعاً واشترط الصوم فيهما
 حكماً والاعتكاف علة وذكر (٣٠٦) الصلاة ليس لكونها الأصل المقيس عليه بل في التقرير الأول لبيان إلغاء الوصف الفارق

للعلة وهو كونها مقترنة
 بالنذر وفي التقرير الثاني
 ليكن ان العلة ليست هي
 الاعشاكف بالنذر وعلى
 الوجه الثاني الاصل الصلاة
 بالنذر والفرع الصيام
 بالنذر والعلة كونهما
 عبادتين والحكم في التحريق
 عدم تأثير النذر في الوجوب
 وبالمقصود إضافة وجوب
 الصوم الى نفس الاعشاكف
 ولهذا قال ويلزمه ان
 يجب بدون النذر كما يجب
 مع النذر وهذا هو المراد
 بالذي فيه عدم المساواة
 والما الذي فيه القياس فهو
 عدم الوجوب بالنذر
 (وقوله كونه) أى
 الاعشاكف بالنذر أى
 مقروفاً بنذر شيء من الصوم

أو الصلاة لا يصلح علة مستقلة لاشتراط الصوم ولا جزء علة بأن تكون العلة هي الاعتكاف مع وصف اقترائه إثبات
بنظر لأنه غير مؤثر لا بالاستقلال ولا بالانضمام بدليل أنه مع الاعتكاف يثبت في الصلاة ولا يثبت الحكم الذي هو الاشتراط فاندفع بهذا
التقرير ما يتوهم من الاعتراض بأن عدم التأثير لا ينافي كونه جزء علة (قوله ولا شك) يعني أنا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم ونفيها
استلزامه بعدم الوجوب بالنذر قياساً على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة في عدم الوجوب بالنذر وإن لم تكن حاصلة
في نفس الأمر وما وقع في بعض نسخ الأصل بينهما وبين الصوم شبهة الضمير لا يعني أنه من شهر القلم (قوله بما هو واضح منها) أي من
الأجوبة السابقة لعل مقدمتها وحاصلها أن الصلاة تتساوى حكماً حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها
في الحالين فكذا الصوم يتساوى حكماً في الحالين وليس التساوي بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين
أن يكونا ثبوت الوجوب واعلم أن أصل الاعتراض هو أنه لا يوجد في قياس العكس ما هو تعريف القياس أعني المساواة في علة
بحكم الأصل والاجوبة المذكورة إنما تثبت المساواة في أمر آخر لسكنها تستلزم المساواة في العلة فيصدق الحمد (قوله وهذا من الخالان)

يريد أنه لا اعتداد بالجوهر الأول لأن قياس العكس من أقسام القياس فلا بد من دخوله في الحدود الجواب الثاني الذي هو سواء اعتمد
أول وجهي المساواة المبني على إلغاء الفارق أو على السير أو ثانی وجهها المبني على أن هذا قياس للصيام بالذرة على الصلاة بالتغير
والجواب الرابع الاوضح المبني على مساواتهما في تساوي حكميهما حالة الذرة وعدمه لاخفاء في اختصاصها بالمثال المذكور والجواب
الثالث المبني على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار في جميع الامثلة مثلا لولم يكون الورق تفلا لما كان يؤدي على الراجحة
قياساً على فرضي الصبح واللازم منتف ولوصح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياساً على الرجل واللازم منتف فتبين
أن يكون هو الجواب عن الاعتراض لقياس العكس على الاطلاق (قوله لأن مقتضاهما قد لا يكون ظاهراً) بهذا يتدفع ما يقال أنه
غير منعكس لعدم تناوله القياس المنصوص العلة المحسوس ثبوتها في الاصل (٣٠٧) والفرع إذ لا بذل جهد في ذلك فإنه

لا بد من بذل جهد في معرفة
صحة النص متنا وسقيا
وعدم المعارض وسقاية
العلقة في الفرع عن ثبوت
مانع أو انتفاء شرط (قوله)
وقد جمع المصنف (نفي ثبوتها)
ذهب اليه بعض الشارحين
من أن كلامه في الاعتراضات
يخص بواحد من
التعريفات على طريق
الف والنشر (قوله)
حمل الشيء على غيره (لم
يتعرض للاعتراض بل
الحمل ثمرة القياس لا نفسه
لما استذكره في تعريفه
القاضي وأما الاعتراض
بأن الشيء لا يتناول
المستحيل فيدفع بأنه
شيء لغة وإن لم يكن ثابتاً
(قوله بلا جامع) أي لا في
نفس الامر ولا في نظر
المجتهد (قوله أو نفيه)
عنها) قد يتعرض عليه

اثبات حكم أو صفة أو نفيها حسن إلا أن حمل ثمرته واثبات الحكم فيها ما ليس به بل هو في الاصل دليل
غيره بجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور وأجيب بأن الحدود القياس
الذري وثبوت حكم الفرع الذهني والجارحي ليس فرعاً له (أقول قد ذكر القياس حيدود من يفقه منها قولهم
بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من اليقين والاجماع لأن
مقتضاهما قد لا يكون ظاهر أفيحتاج إلى اجتهد في صيغ العموم والمفهوم والايام أو الاشارة ورد المطلق
إلى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وأيضاً فإن البذل حال القانس وهو غير القياس فإنه الدليل المنسوب
من جهة الشارع سواء نظر فيه القانس أم لا ومنها قولهم الدليل الموصول إلى الحق وهو أيضاً مردود بالنص
والاجماع ومنها قولهم العلم عن نظره وهو مردود أيضاً بالعلم الحاصل عن النظر في نص أو اجماع وأيضاً فالعلم
ثمره القياس لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع المصنف الثلاثة على الترتيب المذكور ثم قال إنها مردودة
كلها بالنص والاجماع والأول خاصة بأن البذل حال القانس والثالث خاصة بأن العلم ثمره القياس كما قررنا
ومنها ذكره أبو هاشم وهو أنه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو متقوض بحمل بلا جامع فإنه
يصدق عليه الحدود وليس بقياس إذ لا تتحقق حقيقته لا صحيحاً ولا فاسداً فيحتاج إلى قيد آخر يخرج ذلك وهو
أن يقال بجامع محافظة على طرده ومنها ذكره القاضي أبو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات
حكم لم أو نفيه عنهما بامرجاع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما فتقوله معلوم على معلوم يتناول
جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال في حمل شيء لا يستحسن بالموجود
قوله في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي فهو قتل عبد أو ان فيجب
التقصاض كافي للحدود في الحكم العدمي نحو قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب التقصاض كالعضد الصغيرة
قوله بامرجاع بينهما إلى آخره ليتناول الحكم الشرعي فهو العدوانية والوصف العقلي نحو العمدية
ونفيهما كما يقال في الخطأ ليس بعدم ولا عدوان فلا يوجب التقصاض كما في الصبي واستحسنه المصنف ثم
استدرك عليه من ثلاثة أوجه أحدها أن الحمل قد جعله جذاً له وأنه غير صادق عليه لأنه ثمره القياس
ولاشيء من ثمره القياس بقياس ثابتهما أنه يشعر بأن اثبات الحكم فيهما جميعاً بالقياس وليس كذلك
فإن الحكم في الأصل ثابت بغيره ثالثاً أن قوله بجامع بينهما كاف في التميز ولا يحتاج إلى تفصيل

بأنه مستترك إذ الحكم أعم من الإيجاب والسلب وليس بشيء لأن المراد الحكم الشرعي إذ لا يجري القياس في غيره ولو سلم فالنسبة
الحكمية التي يراد بها هو الاثبات أو انتزاعها وهو التثني لا الاستناد التام المتناولي الإيجاب والسلب بقية إضافة إلى ثبات الوجودي
جعل الصفة قسماً للحكم اشارة إلى أن المراد به الحكم الشرعي كما صرح به المحقق ليتناول الحكم الشرعي يريد أن الجامع قد يكون حكماً
شرعياً ثابتاً أو نفيّاً ككون القتل عدواناً أو ليس بعدوان وقد يكون وصفاً عقلياً ثابتاً أو نفيّاً ككونه عدماً أو ليس بعدم ومن الامثلة
الواضحة قولنا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير والنجس المنفصل بالخل ليس بظاهر فلا تصح الصلاة فيه كالمنفوس باللين والنيذير مسكر
فيكون حرماً كالخنزير الصبي ليس بمأكل فلا يكلف كالحنظل وفي تفسيره الحكم الشرعي اشارة إلى دفع ما يقال إن الحكم إما أن يتناول بالصفة
فيكون ذكرها ويستدرك أو لا فيجب أن يقال في اثبات حكم بهما أو صفوه وجه الدفع أن الثابت بالقياس لا يكون إلا حكماً شرعياً كما
سبجه بخلاف الجامع فإنه قد يكون وصفاً عقلياً (قوله واستحسنه المصنف) اتباعاً للجمهور لما فيه من المحافظة على القيود مع ضعف

الاعتراضات الخروجة عليه لأن الأمدى ورد عليه ستة اعتراضات أقواها الثلاثة المذكورة في المتن بتغيير ما في الأول وأجاب عن الكل إلا أن المصنف كأنه استضعف الأجوبة فلم يحول طبعه ولهذا قال في المنتهى أن أريد بالحل التشبيه فجاء إشارة إلى رد ما ذكره الأمدى من أن المراد من حل المعلوم على المعلوم هو التشريك والتسوية بينهما في حكم أحدهما مطلقاً وقوله في اثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك فخلاصه أن المراد من هذا ينظر جوابه المحقق يعني ليس المراد بالحل ثبوت الحكم في الفرع ليسكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد اثبات الحكم فيهما بذلك الحل فقوله إذا أريد تفسير لقوله في اثبات حكم لهما يعني أنه ليس صلة للحمل بل ظرفاً متعلقاً بمضمونه وفي قوله بذلك تأكيداً للاعتراض الثاني وهو الاشعار بلبوت حكم الأصل بالقياس وحينئذ يحتاج في جوابه إلى ما ذكره المحقق وحاصله أن الحكم فيهما جميعاً يثبت بالقياس باعتبار أحد ضريه الذي هو الحكم في الفرع وظاهر أن افتقار المجموع إلى شيء لا يقتضي افتقار كل من ضريه إليه بل يكفي افتقار أحد جزئيه وأنا أظن أن ما ذكره من الاشعار إنما يظهر إذا كان قوله بأمر جامع متعلقاً باثبات حكم أما إذا تعلق بالحل على ما هو الحق فلا (٣٠٨) وقد ظهر بما ذكرنا أن قوله لا يثبت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية وقد سبق

إلى وجه بعض الناظرين في هذا الكتاب أنه عطف على اثبات الحكم وأن قوله بذلك إشارة إلى اثبات حكم وهو المعنى أن المراد بالحل وجوب التسوية إذا أريد بقوله في اثبات حكم الاثبات بها كما هو ظاهر اللفظ إذ لو لم يرد ثبوت الحكم في الفرع لم يصح إرادة التسوية إذ يصير المعنى أنه التسوية في ثبوت الحكم في الفرع وليس بمستقيم ولو لا أني على ثقة من حال الشارح المحقق على ما تقدمت في دار السلام لتأتى في الظنون وقد ثبت في الأوهام عند الاطلاع على أمثال هذه التعريفات فنقرأ الكتاب عليه مع الفحص عن دقائقه

الجامع في الحد وقد يقال عليه يندفع الأول لأن المراد بالحل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك اثبات الحكم لهما لا يثبت الحكم في الفرع والثاني بأن الاثبات فيهما معاً إنما يحصل بالاثبات في الفرع الثابت بالقياس لأن الاثبات في كل واحد به والثالث بأنه تعيين الطريق فأنزعم أن الأوجز أولى قلنا ذلك إذا لم يحصل منه غير التمييز مقصودوهنا يفيد تفصيل الأقسام أيضاً فكان أولى وقد صرح بأنهم إنما عدلوا عن ذكر حكم الفرع إلى حكم شيء أو معلوم لأنه دور وفيه دهوى بطلان حد المصنف فإشارته إلى تقريره وجوابه أما تقريره فإن حكم الفرع فرع قياس ومتأخر عنه فيتوقف عليه فيكون يعرفه به دوراً والجواب أن ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجى فرع للقياس الجزئي الخارجى والذي نريد تعريفه هو القياس الذهني أى الماهية العكبة للقياس وحكم الفرع الذهني أى تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجى وهو حصول الحكم الجزئي ليس شيء منه فرع القياس الذهني أى لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور قال (واركانه الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع الأصل الأكثر عمل الحكم المقيس به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المقسب وقيل حكمه والأصل ما يبنى عليه غيره فلا يندفع في الجميع أن ذلك كان كان الجامع فرعاً للأصل أصلاً للفرع) أقول أركان الشيء أجزاءه في الوجود التي لا يحصل إلا بمحصلها داخله في حقيقة محققه لهويته وأركان القياس أربعة أصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً له أما الأصل فهو المحل المشبه به الذي يثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فإذا قلنا التمييز مسكراً فبحر قياساً على الخبر دليل قوله حرمت الخبر فالأصل هو الخبر لأنه المشبه به والأحرمة لأنها حكمه أو قوله حرمت الخبر لأنه دليله وأما الفرع فتقبل على الأول أنه عمل الحكم المشبه وعلى الثاني أنه حكمه ولم يقل أحد أنه دليله وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه أن الأصل ما يبنى عليه الشيء فلا بد في الكل لأن الحكم في الفرع يبنى على الحكم في الأصل وهو على ما أخذه وعمله فالكل ما يبنى عليه الحكم في الفرع

وصرف شرطاً صالحاً من العمر إلى الكشف عن حقائقه (قوله وقد صرخ) ذكر الأمدى بعد الجواب عن ابتداء الاعتراضات المذكورة على تعريف القاضى أنه رد إشكال لا يحض عنه وهو أن الحكم في الفرع نفيًا وإثباتاً متفرع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركناً له متقدماً عليه حيث أخذه في تعريفه حين قال في اثبات حكم لهما أو نفيه عنها إشارة إلى الفرع والأصل وهذا دور متمنع حيث جعل القياس متوقفاً على حكم الفرع المتوقف عليه فاجاب عنه المصنف بأنه إنما يقتضى توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الأمر أن حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وهذا كلام لا غبار عليه إلا أن الشارح المحقق قد تصرف فيه بما أخرجه عن حد الاستقامة حيث جعله اعتراضاً على من زعم أن القاضى وأباهلشم وأبناهما إنما عدلوا عن حكم الفرع إلى حكم شيء أو معلوم حيث قالوا محل الشيء على غيره وحمل معلوم على معلوم ولم يقولوا محل فرع على أصل لأن حكم الفرع متوقف على القياس لثبوته به فآخذ في تعريف القياس ويكون دوراً والمصنف قد أخذ الفرع في تعريف القياس حيث قال هو مساو لفرع الأصل في حلة

حكمه فيله الدور فاحتاج إلى الجواب بأن المأخوذ في حد القياس ثبوت حكم الفرع الموقوف على وجود القياس لا تمتعه الحدود المادية المعقولة التي لا يتوقف عليها حصول حكم الفرع ولا تمتعه فلا دور وأنت غير بانته ليس في تعريف أبي هاشم وتعريف المصنف ذكر حكم الفرع أصلاً في تعريف المصنف ذكر الفرع نفسه وتوهم الدور فيه إنما يكون من جهة تفسيره بالمقيس المتوقف على معرفة القياس على ما سبق وكلام المصنف هنا تقرير أو جواباً لا يلائم ذلك والدليل على أنه ليس في دعوى كون ذكر حكم الفرع دوراً دعوى إطلاق حد المصنف أن الآمدى بعد ما جزم ورود هذا الدور على تعريف القاضي قال واختار في حد القياس أنه عبارة عن الاستواء بين الأصل والفرع في علة حكم الأصل وهذا يعينه تعريف المصنف ثم قال وهذا جامع مانع لا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة من البعيد ما ذكر في بعض الشروح أن هذا الإشارة إلى تعريف آخر وهو ما به ثبوت الحكم (٢٠٩) في الفرع ثم جواب عما أورد عليه من

استلزامه الدور (قوله الله لا يحصل إلا بمصولها) نفسه للأجزاء وتبينها عن العوارض وقوله داخلة في حقيقته أي بالنظر إلى الوجود العقل حقيقة لحيث أي بالنظر إلى الوجود الخارجي وهذا تأكيداً ذكره توضيحاً (قوله وأركان القياس أربعة) لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع لأصل في علة حكمه وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة المشبه والمشبّه به ووجه التشبه والاداء (قوله وهو الصحيح) لأن في ذلك حقيقة الاقتناء وفيها علة لا بد من تجوز وملاحظة واسطة تظهر بالتأمل (قوله إذ يستنبط) أي الجامع منه أي من الحكم في الأصل يعني بالنظر إلى الأهم

ابتداء أو بواسطة فلا يبعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم في الفرع والحكم فرع له إذ يعلم بثبوته بثبوته وفي الأصل بالعكس فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له إذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته وأما في الفرع فالحكم هو المقتضى والمحل يسمى به مجازاً أو اعلم أن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الأصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر قال (ومن شروط حكم الأصل أن يكون شرعياً) أقول إن للقياس شروطاً كل عدة منها يتعلق بركن من أركانه فمن شروط حكم الأصل أن يكون حكماً شرعياً فلو كان حسيّاً أو عقليّاً لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور إلا بذلك فلو قال شراب مشد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرًا كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام وهذا مبني على أن القياس لا يجري في العلة وقد مر ولا في العقلية من الصفات والأفعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما إذا قاس الشيء في ذاته لم يكن المقتضى ثابتاً في الأصل كان نفياً أصلياً والثني الأصلي لا يقاس عليه الشيء الطاريء وهو حكم شرعي ولا الأصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكري كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الأصل وما ذلك إلا ليكون الشيء حكماً شرعياً قال (وأن لا يكون منسوخاً لوال اعتبار الجامع) أقول ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون منسوخاً لأنه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الأصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم أنه لم يبق معتبراً في نظره فلا يتعدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليلاً للثبوت وقد تقدم قال (وأن لا يكون فرعاً خلافاً للعناية والبصري لنا أن اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربواً كالنخاع ثم يقبض التفاح على البروان لم يتحد فسد لأن الأولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقبض القرن على الحب لفوات الاستمتاع) أقول ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون فرعاً أي مثبتاً بالقياس بل باجماع أو نص وجوزة العناية والبصري لنا أن العلة إما أن تتحد في القياسين أو لا تتحد فان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط أغنى ما هو أصل في قياس وفرع في آخر ضائع لا مكان طرحه من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر مثاله أن تقول الشافعية في السفرجل إنه مطعوم فيكون ربواً كالنخاع فيمنع الخصم كون النخاع ربواً

(٢٧ مختصر المنتهى ثاني) الأغلب ولا فقد تكون العلة منصوصة (قوله فلو كان حسيّاً أو عقليّاً) لا نسب بما ذكر من البيان والمثال أن يقول فلو كان لغويّاً أو عقليّاً وهو الموافق لكلام الآمدى والشارحين (قوله وهذا مبني) أي انحصار المطلوب من القياس في إثباته حكم شرعي حتى يلزم كون الأصل حكماً شرعياً مبني على أن القياس لا يجري في القضايا الغوية والعقلية وإلا فالمطلوب لا يلزم أن يكون إثبات حكم شرعي بل لغوي أو عقلي فلا يشترط كون حكم الأصل حكماً شرعياً وفي هذا دفع لما يتوهم من أن قياس إيجاب الحد على إيجاب السكر أو التسمية بالخمر إنما كان باطلاً خارجاً عن الانتظام من جهة أن الفرع قد أخذ حكماً شرعياً حتى لو أخذ عقلياً أو لغويّاً كالأصل لصحوا انتظم (قوله من الصفات) كاي قياس الغائب على الشاهد في كونه عالماً يعلم من صفة قائمة والأفعال كاي قياس الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره (قوله وهو الصحيح عنده) أي عند المصنف خلافاً لبعض أئمة اللغة حيث يجرّونه في الغنات وأكثر المتكلمين حيث يجرّونه في العقلية (قوله وقد تقدم) في بحث النسخ أنه إذا نسخ حكم الأصل لا يفتي منه حكم الفرع

(قوله فانه قد صرح) لا خفاء في ان هذه قياسين احدهما لاثبات المطلوب والآخر لاثبات اصله فذا فرغ مطلق كالجذام واصل مطلق كالجلب واصل من وجه وخرج من وجه كالقرن وعله لاثبات الحكم في الفرع المطلق كيب يفسخ به البيع وعله لاثبات حكم ما هو اصل من وجه فرغ من وجه كفوات الاستمتاع وإليها الإشارة بالعلة المذكورة ثانيا في إثبات حكم الأصل بغير الأصل الذي هو فرع من وجه وعله لانه لا يست ثابتة في الفرع بغير الفرع المطلق فان الجذام لا يمنع الاستمتاع وقوله المذكورة أو لا ينعى علة لاثبات حكم الفرع المطلق ككونه عيبا يفسخ به البيع فانه وإن ثبت في الجذام لكن لم يثبت اعتباره في حكم أصله الذي هو القرن والرتق فان جواز فسخ النكاح بهما لم يعمل بسكونهما من العيوب التي يفسخ بها البيع بل بفوت الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والأصل الذي هو القرن والرتق في العلة المتبعة التي هي فوات الاستمتاع ولا ينعى على المتأمل ان قوله فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالقرن من سوء العلم والصواب أن النكاح (٢١٠) لانه الحكم في الأصل وأما منع فسخ البيع فانهما هو منع لوجود الوصف في الأصل (قوله جامع

لفي قول لانه معلوم كالبر فانه كان يمكنه أن يقول في السفر جل لانه معلوم كالبر من غير التعرض لانتفاع فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وإن لم تتحد العلة في القياسين فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الأصل وانها ليست ثابتة في الفرع والمذكورة أو لا وان ثبتت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما في العلة المتبعة فلا تعدية مثاله قول المستدل في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لانه مفوت للاستمتاع كالجلب ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لأجله الحكم في الرق والقرن وأنه غير موجود في الجذام والثابت في الجذام وهو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره مثال آخر جامع للصورتين أن يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه التيمم ثم يقول لانه عبادة كالصلاة فتشدد العلة أو يقول أو لا تطهارة كالنيمم ثم يقول لانه عبادة كالصلاة فلا تتحد أو لا يجب أن يثبت في الفرع بما يثبت به في الأصل كالأجاء والنص لجاز أن يثبت في الأصل بعله وفي الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال (فان كان فرعا يخالفه المستدل كقول الحنفى في الصوم بنية النفل أنى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لانه يتضمن اعترافه بالخطا في الأصل) أقول ما ذكرناه كان فرعا يوافق المستدل ويخالفه المعارض وأما إذا كان فرعا يخالفه المستدل ويوافق المعارض فتنا له قول الحنفى في الصوم بنية النفل أنى بما أمر به فيصح كفريضة الحج وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصه هو القائل به وهذا قياس فاسد لانه اعترف ضمنا بمخالفته في الأصل وهو اثبات الصحة في فريضة الحج والاعتراف بطلان إحدى مقدمات دليله اعتراف بطلان دليله ولا يسمع من المدعى ما هو معترف بطلانه ولا يمكن من دعواه مثال آخر أن يقول الشافعى في قتل المسلم بالذى تمكنت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعارض وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه بطلانه فان قيل فذلك يصلح الزاماً للخصم اذ لو التزمه أزم المقصود والا كان مناقضا في مذهبه لعله بالعله في موضع دون موضع والجواب أن الإلزام متدفع بوجهين أحدهما أن يقول العلة في الأصل هندی غير ذلك

للمصورتين) يعنى صورة إجماع العلة في القياسين كقياس الوضوء على التيمم والتيمم على الصلاة بجامع العبادة فيهما وعدم إجماعهما كقياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة وقياس التيمم على الصلاة بجامع العبادة (قوله قالوا لا يجب) ظاهر سوق الكلام أنه دليل للحال بقوله البصرى لكنه في التحقيق اعترض منهم على دليلا المذكور في صورة عدم إجماع العلة حاصله منع لعدم المساواة في العلة بل يجوز أن يثبت الحكم في الفرع بعله وفي الأصل بعله أخرى كما يجوز أن يعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الأصل

بدليل آخر هو نص أو إجماع والجواب الفرق بين العلة والدليل بأنه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس لأن ذلك حقيقة بخلاف اختلاف الدليلين فانه لا يحذور (قوله ما ذكرناه كان فرعا) ظاهر هذا الكلام أن أصل القياس أن كان فرعا يوافق المستدل ويخالفه المعارض كبروكة التفاح وكون القرن ما يفسخ به النكاح فهذا هو محل الخلاف بيننا وبين الحنابلة وأما إذا كان بالعكس أى يخالفه المستدل ويوافق المعارض كصحة فرض الحج بنية النفل وعدم القصاص في القتل بالمثقل فباطل بالاتفاق وهو نقيض صحة فرضية الحج بنية النفل مما ثبت بالقياس وكذا عدم وجوب القصاص بالقتل بالمثقل وفي الشرح إشارة إلى أن معنى الفرعية في ذلك أنه فرع من فروع المذهب وقيل لأن كلامها حكم مختلف فيه فلا بد أن يستند إلى أصل وقيل لانه ليس بمخصوص عليه ولا يجمع عليه وأنت خير بأنك لا تعتد لا يكون ما نحن فيه وكلام الامدى لا يقتضى ذلك لانه قال هذا إذا كان حكم الأصل مقولا به من جهة المستدل فكما في المثال المذكور فلا يفسخ (قوله وإلا كان مناقضا) حيث جعل الوصف علة وليس بعله (قوله أن يقول) الخاضع بقوله أحدهما ثانيهما لكنه وقع في النسخ هكذا.

(قوله في غير محله) أي محل الحكم وهذا أيضاً من شروط الأصل لأن حاصله أن يكون حكم الأصل بحيث يرد بمثل حله في أصل آخر غير محل الحكم وليس المراد أنه يجب أن يوجد في محل آخر هو الفرع لأن هذا معلوم من كون العلة وصفاً مشتركاً ويحتمل أن يكون ضمير محله القياس والحاصل واحد (قوله) وكقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات (قندبر بذلك لما سيجي من جريان القياس في نفس الحدود والكفارات) (قوله لكن هذا الوصف) وهو المعنى المقضى للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد في موضع آخر مما يشتمل على مشقة وإن كانت فوق مشقة السفر من مواصلة الأعمال الشاقة (قوله فروعاً فيه المصلحتان) أي دفع مفسدة القتل للأعداء من غير حضور شاهد شرعية التحايف ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للأشرار لشرعية العدد الكثير وإن لم تعلم حكمة التحسين بالتعيين (قوله ولا يظهر له) أي لا يوجد مثل ذلك في أصل آخر (قوله وهو) أي القياس المركب بل اشتغال حكم (٢١١) الأصل عليه أن يستغنى المستدل عن

اثبات حكم الأصل بالمستدل
استغناء بموافقة الخصم له
أي للمستدل فيه أي في
حكم الأصل مع منع
الخصم بعلته علة المستدل
أو لوجودها في الأصل قال
الآمدى القياس المركب
هو أن يكون الحكم في
الأصل غير منصوص عليه
ولا يجمع عليه بين الإلزام وهو
أما مركب الأصل وهو أن
يعتبر المستدل علة في الأصل
فيعين المعارض علة أخرى
ويزعم أنها العلة في حكم
الأصل وإنما سمي مركباً
لاختلاف الخصمين في
تركيب الحكم على العلة
في الأصل فإن المستدل
يزعم أن العلة مستنبطة من
حكم الأصل وهو فرع علة
والمعارض يزعم أن الحكم
في الأصل فرع على العلة
ولا طريق إلى إثباته سواها
ولذلك يمنع ثبوت الحكم

ولا يجب ذكرى لها وثانيهما أن يقول يلزم منه إما خطي في الأصل أو في الفرع ولا يلزم منه الخطأ في الفرع معناه هو مطلوبك وبما اعترف بخطي في الأصل ولا يضري ذلك في الفرع قال (ومنها أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وأعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة) أقول شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله فإذا علم انتفاء ذلك قيل إنه معدول به عن سنن القياس أي طريقته والباء للتعدية أي جعل عادلاً ومتجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه فنه ما لا يعقل معناه وينقسم إلى قسمين قسم أخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فهو حبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق فإنه علم ضرورة أن القاعدة مقررة شرعاً لم يخرج منها إلا هذا الفرد كالمستثنى منها وثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه شرعاً مقطوع به وقسم لم يخرج عن قاعدة كأعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات ومنه ما لا نظير له وهو أيضاً قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر إذ علة السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع آخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهي تحالف مدعى القتل مع اللوث خمسين قسماً ومعناه التخليط في حق الدما هو إلا لم يتعذر للأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للأشرار الذين لا زعمهم وأزع التقوى الحلف عليه حلقة واحدة فروعاً في المصلحتان ولا نظير له قال (ومنها أن لا يكون ذلقياس مركب وهو أن يستغنى بموافقة الخصم في الأصل مع منعه علة الأصل أو منعه وجودها في الأصل فالأول مركب الأصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فإن صحت بطل اللاحق وإن بطلت منع حكم الأصل فإيتفك عن عدم العلة في الفرع أو منع الأصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصبح قبل النكاح كالأول قال زينب التي تزوجها طالق فيقول الحنفى العلة عندى مفقودة في الأصل فإن صح بطل اللاحق وإلا منع حكم الأصل فما يتفك عن منع الأصل أو عدم العلة في الأصل قلوسلم أنها العلة وأنها موجودة أو اثبت أنها موجودة انتقض الدليل عليه لا عترافه كالأول كان مجتهداً) أقول ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون فيه قياس مركب وهو أن يستغنى عن اثبات حكم الأصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه مع أن الخصم يكون مانعاً

هذا اتفاقاً وإنما سمي مركب الأصل لأنه يظن في علة حكم الأصل وأما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف في وصف المستدل فهل له وجود في الأصل أم لا وسمى بذلك لأنه خلاف في نفس الوصف الجامع وزعم بعضهم أنه إنما سمي قياساً مركباً لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق وإلا لكان كل قياس يختلف في علة أصله وإن كان منصوحاً أو مجماعاً عليه قياساً مركباً هذا كلام الآمدى وبه يظهر كلام المنتهى وذهب الشارح المحقق إلى أنه سمي مركباً لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك أنهما انتفعا على أن الحر لا يقتل بالمكاتب وإنما اختلفا في أن العلة هي كونه عبداً أو جهالة المستحق وكذا اتفاقاً على عدم الصحة في زينب التي تزوجها طالق وإنما اختلفا في أن العلة كونه متعلقاً أو تنجيزاً وفي بعض الشروح إنما سمي بذلك لأن الأصل فيه وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة ولا يخفى ما فيه

(قوله بآدني مناسبة) يعني انهما اتفاقا على علة الوصف حتى لو تحقق القياس وثبت اشتراك الاصل والفرع في العلة كان مركب الوصف وان كان في الظاهر اتفاقا في مجرد حكم الاصل دون الوصف وهذا القدر كاف في التميز (قوله وحاصله) يشير ان ضمير ينفك في الصورتين الخصم والشارحون على أنه في الأولى للقياس الأول وفي الثانية للثاني ولا خفاء في أن منع الاصل أو فرقه بما ذكره وعدم العلة بما ذكره فان قيل قد سبق أن الخصم في مركب الاصل يمنع العلية وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل فكيف يصح أنه في الأولى لا ينفك عن عدم العلة في الفرع أو منع الحكم في الاصل وفي الثاني عن منع علة الاصل أو حكمه فلنا عدم العلة في الفرع نتيجة منع علة المستدل ودعوى علة وصف (٢١٢) آخر لا يوجد في الفرع ومنع حكم الاصل نتيجة بطلان علة ذلك الوصف على سبيل الفرض

والقدير بناء على أنه المانع وكذا منع علة الاصل هو بعينه منع وجود العلة في الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة في الاصل على سبيل الفرض والتقدير فليأمل حتى لا يتوهم أن منع حكم الاصل نتيجة منع وجود العلة ولا زعمه على ما سبق إلى بعض الأوهام الأخرى أنه منع أو لا كون رزب التي تزوجها طالق تعليقا ثم قال لو ثبت كونه تعليقا فلا تسليم محتمل الذي هو الحكم لحمل منع الحكم متفرعا على ثبوت العلة وفي شرح العلامة وبه يشعر كلام الأمدى أن منع حكم الاصل في الصورتين إنما يصح إذا كان الخصم مجتهدا وليس للمقلد مخالفة امامه وقد استبعد في بعض الشروح ما سلمه المصنف في مركب الوصف من منع وجود علة الفرع في الاصل

لكون الحكم فيه معملا بعلة المستدل وذلك أما عن علة لعلها أو لوجودها فيه والأول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف قال في المتن وفي مركبها لا اختلافهما في تركيب الحكم فالمستدل بركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر أنه إنما يسمى مركبها لا لثبوتها في الحكم بل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم إن الأول اتفاقا على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل قسمي مركب الاصل والثاني اتفاقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل قسمي مركب الوصف تميزا له عن صاحبه بآدني مناسبة مثال الأول وهو مركب الاصل ان يقول الشافعية في مسألة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمسكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفية العلة عندى في عدم قتله بالمسكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا بجزءه عن اداء النجوم فيستحق السيد وان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان صححت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مفارقتها له في العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمسكاتب لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع الحكم في الاصل كما لو كانت كونه عبدا وعلى التقديرين فلا يتم القياس مثال الثاني وهو مركب الوصف ان يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق الطلاق فلا يصح كالمال قال رزب التي تزوجها طالق فيقول الحنفية العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل وان قوله رزب التي تزوجها طالق لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق بعدم الجماع والامتناع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله رزب التي تزوجها طالق لانها منعت الوقوع لانه تجزئ فلو كان تعليقا لقلت به وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الاصل كالمال لم يكن التعاقب ثابتا فيه أو منع حكم الاصل كما إذا كان ثابتا وعلى التقديرين لا يتم القياس قوله فلو سلم انما العلة اعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأني فيه دعوى أنه ذو قياس مركب فان الخصم لا يجزئ عن اظهار قيد يختص بالاصل يدعى ان ذلك هو العلة عنده ولا سبيل إلى دفعه بالدليل على ان علة هي العلة عنده بل لو قال علق غير ذلك ولم يعينه يسمع منه فاذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه واحترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة فذاك والا فليستدل ان ثبت وجودها في الاصل بدليل من عقل أو حس أو شرع وعلى التقديرين يلتصق الدليل عليه لانه معترف بصحة المرجح وبثبوته أو وقد ثبت بالدليل فزعمه القول بموجبه كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لا يسمعه المخالفة والمناظر تلوا الناظر اذا غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن بتضافرها

والمعروف في دأب الفروق والافهسة عكس ذلك (قوله يدعى أن ذلك) أي القيد هو العلة إما بالاستقلال أو بالانضمام عند الخصم (قوله فان سلم) أي الخصم انما أي العلة عنده موجودة في الاصل فقد تم المطلوب وان لم يـلم فلم يستدل اثبات وجودها في الاصل بدليله كائنت في المثال المذكور ان قولنا رزب التي تزوجها طالق بمنزلة ان تزوجت رزب فهي طالق بشهادة الاستعمال أو الطابق أئمة المريفة بهذا يظهر انه لو قال من عقل أو حس أو شرع أو غير ما كان احسن (قوله أو وقد ثبت) عطف على قوله وبثبوته على معين أو معترف بصحة المرجح وقد ثبت بالدليل وان لم يعترف بثبوته (قوله والمناظر تلوا الناظر) يعني قد اعتبر في المناظرة أن يكون الفرض اظهار الصواب كما ان غرض الناظر ظهور الصواب بحسب ظنه (قوله بتضافرها) أي تعاونهما وقد وقع في بعض النسخ بالظاهر هو غلط كما سبق

(قوله أو سب) هو حصر الأوصاف وإبطال بعضها لتعيين الباقي أو إخاله تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاتها الأصل لا ينص ولا يبين
وسياق (قوله فثبت الحكم) وهو التحالف والترادف بنص الحديث وثبت عليه التحالف بالإيحاء من النص إذ لو لم يكن افتراء به بالحكم للتعليل
لكان بعيداً وسياق (قوله تسلسل) أي ترتب إنبات المقدمات إلى أن يتهى إلى البديهيات (٣١٣) فيفوت المقصود لكثرة الوسائط

(قوله ربما يفرق) معنى
قد يمنع الملازمة بناء على أن
ما ذكره في بيانها ليس
بتمام لأن حكم الأصل حكم
شرعي مثل حكم الفرع
يستدعي مثل ما يستدعيه
من الأدلة والشرائط فيقبل
طول المقال ونشر الجدال
بخلاف مقدمات المناظرة
فإنها قد تنهى سريعاً إلى
الضروريات ولما كان في
هذا نوع ضعف أحال الأمر
إلى الاصطلاح فيجوز أن
يصطلح قوم على اشتراط
الإجماع مطلقاً أو بين
التخاصمين كما يشترط
الكرخي عند إنبات الأصل
بالنص عدم مخالفة الأصول
أو أحد أمور الثلاثة
التخصيص على العلة أو
الإجماع على التعليل مطلقاً
أو موافقة أصول أئمة
وعثمان البني قيام ما يدل
على جواز القياس عليه
بخصوصه وبشر المربي
الإجماع عليه أو
التخصيص على العلة والكل
ضعيف على ما بين في
موضع (قوله وإلا لم يكن
جمل أحدهما أصلاً) قد
يجاب بأنه يجوز أن يكون
دلالته أقوى فيكون

قال (وكذلك لو أثبت الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح لأنه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل
المنع) أقول ما ذكرناه كله إذا لم يكن حكم الأصل مجمعاً عليه مطلقاً وقنع بإجماع الخصمين فإذا كان مجمعاً عليه
فلا كلام فيه وإذا لم يكن مجمعاً عليه مطلقاً ولا بين الخصمين بل حاول إنبات حكم الأصل بنص ثم أثبت
العلة بطريق من طرقها من إجماع أو نص أو سب أو إخاله فكذلك يقبل منه في الأصح وقيل لا يقبل بل
لا بد من الإجماع إما مطلقاً أو بين الخصمين كما ذكرنا وذلك لضم نشر الجدال مثاله أن يقول في المتبايعين
إذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفاً فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام إذا
اختلف المتبايعان فليتحالفاً ويترادا فثبت الحكم بالنص وعلة التحالف بالإيحاء لنا لو لم يقبل لم
يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة أن من يمنع ذلك ويشترط في حكم الأصل
الإجماع إنما قال لتلا محصل الانتقال من مطلوب إلى آخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث
ويمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا لا يختص حكم الأصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع
وربما يفرق بأن هذا حكم شرعي مثل الأول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الأخرى وبالجملة
فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه قال (ومنها أن لا يكون دليل حكم
الأصل شاملاً لحكم الفرع) أقول من شروط حكم الأصل أن لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع وإلا لم
يكن جمل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس ولكن القياس ضائعاً وتطويلاً بلا طائل مثاله
في الذرة مطعم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلاً قياساً على البر فيمنع في البر فيقول قال صلى الله عليه وسلم
لا تبعوا الطعام بالطعام إلا بدأ بيد سواء بسواء فإن الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وأنف تعلم بما
ذكر أن دليل العلة إذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه مثل أن يقول التبايش يقطع لأنه سارق
كالسارق من الحى فيقال ولم قلت إن السارق من الحى إنما يقطع لأنه سارق فيقول لقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما رتب القطع على السرقة بغناء التعقيب فدل على أنه مقتضى لقطع كما سيأتي
فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع النص فإن ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا غلص للستدل
إلا منع كونه عاماً وسياقك لذلك زيادة بيان قال (ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي
مشتتة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لأنها إذا كانت مجرد أمانة وهي مستنبطة من
حكم الأصل كان دوراً) أقول ما تقدم شروط حكم الأصل وهذه شروط علة الأصل ونعني به ما يعلل
به الحكم في الأصل فنحن أن تكون بمعنى الباعث لا أمانة مجردة ومعناه أن تكون مشتتة على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكليف أو دفع مفسدة أو تقلييل لأنها لو
كانت مجرد أمانة لم تكن لها فائدة إلا تعريف الحكم وإنما يعرف بها الحكم إذا لم تكن منصوبة
أو مجمعة عليها وإلا عرف الحكم أيضاً بالنص أو الإجماع لأنها فإن قوله العرمة في الخمر معللة بالاسكار
تصريح بجرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقى أن يعرف بها وهي مستنبطة وحيث يلزم الدور لأن
المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف بثبوت الحكم بها لزم الدور قاله (ومنها أن تكون وصفاً
ضابطاً للحكمة لا حكمة مجردة لخفتها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح) أقول ومن
شروط العلة أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً في نفسه حتى تكون ضابطاً للحكمة لا حكمة مجردة وذلك

بالإصالة أولى فإن تعاضد الأدلة بما يقوى الظن وقد كثر في كتب الفقه إنبات حكم واحد نوع من الأدلة (قوله ونعني به) يريد أن العلة
وإن أضيفت إلى الأصل فعنما الحكم في الأصل (قوله لا أمانة مجردة) أي وصفاً طردياً مناسباً لاشيائها لهو الألفاظ الدور بيانه على
ما ذكره الأمدى وجمهور الشارحين أن العلة تنفرد على حكم الأصل لكونها مستنبطة منه وإذا كانت مجردة لا فائدة لها سوى تعريف

الحكم بأن الحكم متفرعاً عليها فيلزم المنع والاضطرار عليه في بعض الشروح بأن العلة إنما تنفرع على حكم الأصل والمتفرع على العلة إنما هو الحكم في الفرع فلا دور وفساد هو واضح لأن الوصف إذا كان أمانة الحكم الأصل معرفاً له كان المتفرع عليه هو حكم الأصل وأيضاً لو كان معرفاً للحكم الفرع دون الأصل والتقدير أنه ليس يباحث لم يكن للأصل مدخل في الفرع بقي أنه لا يجوز أن يتفرع حكم الأصل عليها بناء على أنها معرفة لكنها لا تنفرع على حكم الأصل بل تكون منصوبة أو بجما عليها فأرشاد الحق في أثناء التقرير إلى دفع ذلك بأن كونها بما يعرف الحكم لا يتصور إلا إذا كانت مستنبطة لأن التخصيص عليها أو الإجماع تصريح بالحكم فلا يصدق لأن الحكم إنما عرف بها وفيه بحث لأن كون الوصف معرفة الحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف هو وحكم شرعي لا بدله من دليل شرعي أص أو إجماع بل معناه أن الحكم ثبت (٣١٤) بدليله ويكون الوصف أمانة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً إذا

ثبت بالنص حرمة الخمر وعلى بكونها مالاً أحر يقتل بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد ذلك الوصف من أفراد الخمر وهذا يتدفع الدور والاحصاء أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية (قوله وقبل لا يجوز) لوجهين أحدهما أنه لو جاز لوقع من الشارع القطع بأنها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود للأصل المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع بالحكم بها لا يمتثلها التي ربما توهم أنها المقصود واللازم منتف بحكم الاستقرار وثانيهما أنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان

لخفاتها كالرضا في التجارة فينبط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالشفقة فإن لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافاً عظيماً ثم ليس كل مرتبة مناطاً ولا يمكن تعيين مراتب منها إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها واضطربا في نفسها فينبط بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفة جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح لأننا لم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع واعتبر المظنة لاجلها لمانع خفاتها واضطربا بها فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً وقيل لا يجوز وإلا لوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما في الملك المرفق في السفر وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر الجواب المنع لا انتفاء حكمة كذلك عما يقصده الشارع في أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجيء وقال (ومنها أن لا يكون عدم أي الحكم الثبوت لئلا كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وإن كان منشأ مفسدة فافع وعدم المطلق باطل والتخصيص بأمر أن كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وإن كان منشأ مفسدة فافع وعدم المانع ليس علة وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لتقيضه لأنه أن كان ظاهراً تعين بنفسه وإن كان خفياً فتقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة للخفي وإن لم يكن فوجوده كعدمه وأيضاً لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل بأن لا علة لعدم فتقيضه وجوده وفيه مصادرة وقد تقدم مثله) أقول يجوز تعليل الحكم الثبوت بالثبوت كالتهريم بالأسكارو العدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالأسراف وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والأكثر على جوازه واختاره منته لنا لو كان عدم علة للحكم الثبوت لكان مناسباً أو مظنة واللازم باطل بقسميه أما الأولى وهي الملازمة فلا بد وأن تكون علة بمعنى الباعث فهي أما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة وأما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها أن العدم المعلل به إما عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو إليه أما العدم المطلق فواضح أنه لا يعمل به لعدم تخصصه بمحل وحكم واستواء نسبه إلى السكل وأما العدم المخصص بأمر فلا نه أما أن يكون وجود ذلك الأمر منشأ لمصلحة أو لمفسدة ولا يكون فإن كان منشأ لمصلحة فباطل لأن اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصوداً وإن كان منشأ لمفسدة فهو

عند تحقق خلوها عن الحكمة إذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المشبه واللازم مانع منتف لأن قد اعتبرها حيث ناطق الترخيص بالسفر وأن خلا عن المشقة كسفر الملوكة ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الخالين والملاحين فدل ذلك على أن المعتبر وجوداً وعدمياً هو المظنة دون الحكمة والجواب عنها منع الملازمة مستنداً إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملتها بقصده الشارع في أحكامه ولا يخفى في أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الحالية عنها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فإذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبر المظنة لم يرد سفر الملوكة ولا حضر الخالين لأن مظنة الشيء لا يجب اضطرابها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى إذا انتفت الحكمة انتفت المظنة على ما سيجيء من قريب (قوله وأما العدم المخصص بأمر) تقرير الشارع حين لذلك الأمر إما أن يكون وجوده منشأ لمصلحة أو لا وحينئذ إما أن يكون وجوده منشأ لمفسدة أو لا وحينئذ إما أن يكون متافهاً مناسباً أو لا فهذه أقسام أربعة يجب أن يبين امتناع أن يكون عدم ذلك الأمر

مناسباً أو مظنة على ظهور كل واحد منها ولا ينبغي بيان امتناع كونه مناسباً على الأولين ومظنة على الآخرين كما هو ظاهر كلام المصنف
ثم استنبهوا جعل المتأني للناسب قسماً لما هو منشأاً لمفسدة الظهور ان لا تقابل بينهما وأوردوا اعتراضات مثل أنه يجوز أن يكون الوجود
منشأاً لمصلحة والعدم منشأاً لمصلحة أرجح فيكون مناسباً أو مظنة وان يشتمل عدم المانع على مصلحة فيكون علة وان يكون أحد المتقابلين
خفياً دون الآخر وإنما يستعمل ذلك في التضايق وان ظهور المناسب لا ينافي ان يكون عدم المتأني مظنة غايته اجتماع العلتين والمصنف
يقول به ولو سلم أنه لا يكون مظنة فلم لا يجوز ان يكون مناسباً فيجتمع مناسبان والفارح المحقق بالغ في توضيح المقام على ما هو دأبه في مظان
الاشتباه مشير إلى دفع ما يحتاج إلى الدق من الاشكالات وتوحي على ما هو ظاهر كلام المتن من تخصيص بيان امتناع كون عدم مناسباً بما
إذا كان الوجود منشأاً لمصلحة أو مفسدة أو مظنة بما إذا كان الوجود منافياً لمناسب أو ليس بخاف لأنه لو أريد بيان امتناع كونه مناسباً
أو مظنة على كل من التقديرات الأربع لما كان للشرطية الغائبة بأنه لو كان عدماً لكان مناسباً أو مظنة كثير معنى إذ يكتفي ان يقال لو كان عدماً
فاما ان يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً لكن لا ينبغي ما في الكلام من الإبهام ولا يصلح مقصود لأن تفريغ المصلحة مفسدة وما قيل له يمكن
مصلحة أرجح مدفوع بأنه حينئذ يكون الوجود منشأاً لمفسدة لأن ترك المصلحة الراجعة لمفسدة (قوله ولو عل شيء منها) أي من الأحكام
إشارة إلى ان كون عدم المانع غير صالح للعلة ضروري (قوله حتى يكون عدمه) (٢١٥) أي عدم الأمر الذي وجوده منشأاً

لمصلحة أو لمفسدة مناسباً
عليه اشكال ظاهر وهو
ان ما يكون وجوده منشأاً
لمصلحة كيف يتصور ان
يكون عدمه مناسباً
وقد سبق ان لا يصلح هذا
فيما يكون وجوده منشأاً
لمفسدة أيضاً لما سبق من
ان عدمه عدم مانع وهو
لا يصلح ان يكون علة فضلاً
عن أن يكون مناسباً
والجواب ان المراد ان
عدمه يكون مناسباً
بحسب النوم والاحتمال
فيحتاج نفيه إلى البيان

مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد منه من مقتضى يقال اعطاه لعله وانقره وسافر للم
والجارة ولو عل شيء منها بعدم المانع لم يمتنعوا وسمي هذا إذا كان وجوده منشأاً لمصلحة أو لمفسدة حتى
يكون عدمه مناسباً وإن لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافياً لمناسب أو لا
فإن كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة
به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ويكون حاصله انه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا ويجعل عدم
نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصلح لأن نقيضه أعني المناسب ان كان ظاهراً أغنى عن
المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وإن كان خفياً فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضاً خفي لأن
التي تضمن بيان في الجلاء والخفاء ولذلك انا كما علم وجود المحسوسات ضرورة فاعلم عدمها كذلك فيكون
عدم نقيضه أيضاً خفياً والحق لا يصلح مظنة للخي وإن لم يكن منافياً لمناسب فالمناسب يحصل عند
وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما
به فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف ولنوضح ذلك بمثال
وهو انه إذا قيل في المرتد يقتل لعدم إسلامه فذلك اما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة فيلزم من اعتبار
عدمه تفويتها أو فيه مفسدة فغايتها ان الإسلام مانع فما مقتضى لقتله وإلا فاما ان ينافي مناسباً للقتل
هو الكفر مثلاً فإن كان الكفر ظاهراً فيلزم يقتل لانه كافر وإن كان خفياً فالإسلام كذلك فعدمه كذلك

وكذا قوله وان لم يكن أي وجود الأمر كذلك أي منشأاً لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدم ذلك الأمر مظنة أي بحسب النوم فيحتاج
نفيه إلى البيان وقد يجاب أن الغرض أن كون عدم مناسباً بذاته إنما يتصور إذا كان بالنظر إلى نفس عدمه إذ لو كان بالنظر إلى
ما يشمله عدمه يكون مظنة فليس النظر إلى ذلك الوجود من كونه مصلحة أو مفسدة ولا أرى لهذا الكلام معنى (قوله فإن كان) أي
وجود ذلك الأمر منافياً لمناسب لمشرعية ذلك الحكم فذلك الأمر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب تحقيقاً للنافع ويجب أيضاً ان
يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل بذلك عدم الحكمة فيكون مظنة إذا كان ذلك الأمر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب وعدمه
وجود المناسب كان ذلك الأمر يقتضي المناسب نظراً إلى أن المساوي للنقيض في حكم النقيض (قوله لأن نقيضه) أي نقيض ذلك
الأمر الذي هو نقيض المناسب ولا خفاء في أن نقيض نقيض المناسب عين المناسب فلذا قال أعني المناسب ان كان ظاهراً أي وصفاً
منعبطاً ظاهراً بحيث يصلح لترتب الحكم عليه (قوله فيكون وجوده وعدمه سواء) لأن المفروض ان وجوده ليس منشأاً لمصلحة ولا لمفسدة
وبهذا تظهر فائدة تقييد هذا التقسيم أعني كون وجوده منافياً لمناسب أو ليس منافياً بما إذا لم يكن وجوده منشأاً لمصلحة أو مفسدة ووجهه
بحيث يقابله (قوله فلا يصلح) أي عدمه علة (قوله في قتله) مع الإسلام مصلحة ظاهرة غير مطابق للمثل لانا فرضنا التعليل بعد الإسلام
فينبغي أن يقال في الإسلام مصلحة لكن قد سبق ان معنى الباعث أن يكون مشتملاً على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من
تحصيل مصلحة أو تكليها أو دفع مفسدة أو تقليها وحاصله ان في شرعية الحكم لاجتهاد تربيته عليه تحصيل مصلحة مثلاً كالاسكار

فإن هو لم يجر مع الاستكثار مصلحة وليس المقصود أن في الاستكثار مصلحة فليقتضيه ذلك فإن كثيراً من الأمثلة من هذا القبيل فمكثراً منها
 حتى كون الإسلام منشأ المصلحة أن في إيجاب القتل معه محضاً ما في جانب المنافي للناس فله جرى على ما هو الظاهر حيث قال وإلا أي
 وإن لم يكن في قتله مع الإسلام مصلحة ولا مفسدة فلما أن يكون الإسلام منافياً لمناصب القتل هو الكفر مثلاً أو لا يكون فإن كان موجود
 الإسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للنافعة وعدمه يستلزم وجوده تمهيداً للمصلحة فالإسلام يقيض الكفر المناسب وعدمه الذي
 هو المظنة لوجود المناسب عدم تقيض المناسب فالكفر أن كان ظاهراً منضبطاً كان هو الملة لعدم تقيض الكفر وإلا فالإسلام الذي
 هو تقيضه أيضاً غير ظاهر منضبط لعدمه الذي هو تقيضه أيضاً كذلك فلا يصلح للعلية فإن قيل فقد جعلتم للإسلام تقيضين الكفر
 وعدم الإسلام قلنا أحدهما حقيقة التقيض والآخر مساويه بحسب الفرض وإن لم يكن الإسلام منافياً لمناصب القتل بناء على أن المناسب
 ليس هو الكفر بل أمر آخر لا ينافيه (٢١٦) الإسلام فلا يكون في عدم الإسلام تحصيل مصلحة فلا يصلح مظنة (قوله الحل) إشارة

ولأفرق ضرورة بين معرفة الكفر أو معرفة عدم الإسلام في الحفاء وإن كان لا ينافي مناسباً إذ ليس
 الكفر هو المناسب ولذلك قال مالك يقتل وإن رجع إلى الإسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام
 فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة الحل المختار أنه ينافي مناسباً فذلك
 فيكون عدمه مظنة لتقيضه ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو عدمه بعينه لجواز أن يكون تعليل
 الحكم بعدم القتل في مسئلتنا بعدم الإسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الإسلام خوفاً من القتل
 وإن أردت أمراً وجودياً مناسباً فمختار أنه لا ينافيه قوله وجوده كعدمه قلنا ممنوع إذ عدمه يستلزم
 المقصود ووجوده وإن لم يناف فلا يستلزم وإن شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور ولنا أيضاً أنه لم
 يسمع أحديهم قول الملة كذا أو عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحاً لسمع ولو قليلاً وقد يقال قد
 سمع فإنه لا فرق بين أن يقال ملة الاجبار عدم الاصابة أو البكارة وملة تصرف الولي في مال موليه الجنون
 أو عدم العقل والتعبير عن العلة العدمية بعبارات وجودية وقوع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى
 وقد استدلل بأن العلة وجودية فلا يتصف بها العدم بيان أنها وجودية أن تقيضها وهو لا ملة عدم
 لصدقه على المعلوم فهو وجود وإلا عدم التقيضان وقد تقدم تقرير مثله في مسئلة الحسن والقبح
 مع جوابه من النقص بالامكان كون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتاً أو
 منقساً ويزاد هنا أنه يقتضي أن لا يعمل بعدم أصلاً وتعليل العدمي بالعدمي جائز اتفاقاً قال (قوله) قالوا
 صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف وإن لا يكون العدم جزءاً منها قالوا انتفاء مقارضة
 المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا شرط لاجزاء (قوله) أقول للنصم حجتان
 قالوا أم لا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع أن الضرب بموتى وانتفاء الامتثال عدى قلنا لأنسلم
 صحته بل التعليل ثم بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي محقق قالوا ثانياً معرفة كون المعجز معجزاً
 أمر وجودي وهو معلل بالعدمي بالمعجزة مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤه عدم وما جزؤه عدم
 فهو عدم وقد حل به وجودي فبطل سلبكم الكلي وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهي

إلى هنا ذكره مغلفة حلها
 أنا مختار أن ذلك أمر
 الذي يضاف إليه العدم
 كالإسلام في المثال ينافي
 مناسباً ولا يلزم ما ذكر
 من جعل عدم تقيض
 المناسب مظنة المناسب
 لجواز أن يكون عدم
 تقيض المناسب وهو عدم
 الإسلام نفس المناسب
 بأن يتحقق به إيجاب القتل
 ويحصل ذلك المقصود
 الذي هو الزام الإسلام وإن
 أردتم أن هناك أمراً آخر
 وجودياً هو المناسب
 فظاهر أن ذلك الأمر الذي
 يضاف إليه العدم وليس
 مطلقاً بل بجماعه ولا يلزم
 ما ذكرتم من أن وجود
 ذلك الأمر أعني الإسلام
 وعدمه سواء في تحصيل

المصلحة بل عدم الإسلام أعني ترتب القتل على عدم الإسلام يستلزم المصلحة التي هي التزام الإسلام
 ووجود الإسلام أعني القتل مع الإسلام لا يستلزمها كما أنه لا ينافيها (قوله) ولو كان صالحاً لسمع لم يلتفت إلى منع الملازمة لكونه لزوماً
 عاصياً بل أشار إلى منع انتفاء اللازم بقوله وعدمه أي عدم وقوع التعبير عن العلة بالعبارات العدمية مجرد دعوى (قوله) وقد تقدم
 حيث استدلل على وجودية الحسن بأن تقيضه لا حسن وهو عدى لصدقه على المعلوم وأما النقيض بالامكان فعلى تقرير الشارحين أن
 هذا الدليل يقتضي وجودية الامكان مع أنه عدى بالاتفاق وعلى تقرير المحقق أنه يقتضي أن لا يتصف العدم بالامكان وهو باطل وأما
 كون إثبات الوجود بصورة السلب مصادرة فعلى تقريرهم أن صورة السلب قد تكون وجوداً كالعدم وقد تكون منقساً كاللا يمكن
 وإنما يكون سلباً لو كان مادخله النفي وجوداً فاثبات وجوديته يكون صورة النفي سلباً دور ومصادرة على المطلوب حيث صار المدعى
 جزاً من الدليل وعلى تقريره أن مادخله النفي قد يكون ثبوتاً أمر لا ملة كاللا متنازع وقد يكون منقساً كاللا معلوم ولا يلزم كونه وجوداً
 إلا إذا ثبت أن السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجوده وهو مصادرة (قوله) قالوا ثانياً ذكر الآمدى أنه إذا عرف امتناع تعليل

الوجود بالعدم المحض فبمثله يعلم امتناع كون العدم جزءاً من حلة الوجودى والوجه فى الاعتراض والجواب كما تقدم ونخصه اهـ
وهو أن عدم المعارضة جزء من المعارف لكون المعجزة معجزة والعدم عند العدم جزء من الدوران المعارف لمعية المدار والجواب أفا
لاسلم أن العدم فى صورتين جزء من المعارف بل شرطاً ولما كان العدمى أهم من أن يكون عدماً محضاً أو أحد جزاءه وجوداً عند
المصنف ذلك الاعتراض من أدلة القائلين بأن الوجود يطل بالعدمى وذكر بعض الشارحين أن المراد من شروط العلة أن لا يكون العدم
جزءاً من حلة الوجود وهو مصرح فى بعض النسخ ولا خفاء فى أن التعريف لا يحصل (٢١٧) إلا بمجموع الأمرين ولا نفى يكون

العدم جزءاً له سوى هذا
وهذا هو المراد بقوله ولا
ينفى أن نفس التعدي
لا يستقل بتعريف
المعجز بمعنى أن لا يكون لشيء
آخر مدخل فى التعريف
ولم يصرح بأمر الدوران
لأن الجزئية فيه أظهر
(قوله جزء للمحل حقيقة)
أى تركيب على المحكم
منه ومن غيره بحيث يكون
كل منهما متقدماً عليه فى
الوجود لا يحمل عليه
اصلاً فلا حاجة إلى تفيد
الجزء بالخص لأن ما يكون
جزءاً لشيء حقيقة لا يكون
إلا كذلك مثلاً المحل الذى
هو من السكجيين حقيقة
لا توجد فى غيره وأما مطلق
المحل الذى يوجد فيه وفى
غيره فليس جزءاً منه
حقيقة وبهذا يخرج الجزء
المحمول الأعم أيضاً على
أنه لا يسمى باصطلاح
المتكلمين جزءاً بل صفة
نفسية وكذا المساوى
لما سبق من تفسير الصفة

وجوده والدوران دى لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فأحد جزأيه عدم فهو
عدم الجواب العدم فى صورتين شرطاً لجزء ولا ينفى أن نفس التعدي لا يستقل بتعريف المعجز
قال (وأن لا تكون المتعدية للمحل ولا جزءاً منه لا متناع الالتحاق بخلاف القاصرة والقاصرة بنص أو
اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا فى التقدين بجوهريهما خلافاً لآبى
حنيفة رضى الله عنه لنا أن الظن حاصل بأن الحكم لا جملها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص
عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها لم تنعكس للدور والثانية اتفاق وأجيب بأنه
وقف معية قالوا لو كانت صحيحة لسكانت مفيدة والحكم فى الأصل بغيرها ولا فرع ورد بجزئياته فى
القاصرة بنص وبأن النص دليل الدليل وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى إلى القبول
وإذا قدر وصف آخر متعلم يتعدى لا بدليل على استقلاله) أقول العلة تنقسم إلى متعدية تتعدى الأصل
فتوجد فى غيره وإلى قاصرة لا تتعداه أما المتعدية فيشترط فيها أن لا تكون هى المحل أو جزءاً للمحل
حقيقة إذ لا يتصور تعديتها وأما الجزء المحمول الأعم فلا يسميه المتكلم جزءاً بل وصفاً نفسياً وأما
القاصرة أن يجوزت فقد تكون المحل أو جزءاً إذ لا مانع بقى النظر فى القاصرة فى جواز التعليل بها
وعدمه أما إذا كان ثبوتها بالنص أو الاجماع فيصح اتفاقاً وإن كان بغيرهما من مسالك العلية
كالمناسبة والسبب فالأكثر على صحتها مثاله تعليل حرمة الربا فى التقدين بجوهريهما أى بكونهما
ذهباً وفضةً وهو نفس المحل أو بجوهريهما أى كونهما جوهرى النثر وهو وصف قاصر وخالف فى
ذلك أبو حنيفة رضى الله عنه لنا أن الظن حاصل بأن الحكم لا جملها لأنه المفروض وهو معنى صحة
التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقاً وإن لم يفد النص إلا الظن فلو كان معنى التعليل القطع
بأن الحكم لا جملها لما جاز ذلك أيضاً واستدل بأنه لو كانت صحة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن
تعديتها موقوفة على صحتها لا متناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت
العية الموقوف على صحتها والجواب منع الملازمة قولك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور
تقدم وأنه جائز بيانه أن العلة لا تكون إلا متعدية لا أن كونها متعدية ثبتت أولاً ثم تكون علة
والمتعدية لا تكون إلا العلة لأنها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب أيضاً بأن التعدية
شرط العلية بمعنى وجود الوصف فى غيره ومشروطة بها بمعنى وجود الحكم به فى غيره فذلك
غلط نشأ من الاشتراك قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لسكانت مفيدة لأن إثبات ما لا فائدة فيه
لا يصح شرعاً ولا عقلاً لسكانها غير مفيدة لأن فائدتها منحصرة فى إثبات الحكم بها وهو منتف والافا ما فى
الأصل أو فى الفرع أما الأصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص أو اجماع وأما الفرع فالمفروض أنه

(٢٨ — مختصر المنتهى ثان) النفسية وأما خص الأعم بالذ كر لشرح الأمدى بأن الحق التفصيل وهو أنه لا يكون
نفس المحل ويحوز أن يكون غيره لاحتمال كونه أعم (قوله بجوهريهما) أى ذاتيهما وحقيقتيهما وفى بعض نسخ المتن بجوهريهما
أى كونهما جوهرين مثبتيين لثبوت الأشياء (قوله وإن لم يفد النص إلا الظن) لأن المراد ما يقابل الاجماع ويشمل الكتاب والسنة
بأقسامهما لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعياً بالثبوت وخص البيان بالمنصوص عليها لأن الجمع عليها لا تكون إلا قطعياً ومن معكوس
الكلام ما ذكره العلامة من أنه مثل المعنى بصحة القاصرة وحصول اليقين بأن الحكم لا جملها قلنا هذا وإن سلم حصوله فى المنصوص فلا
نسلم فى الجمع عليها إذا الاجماع لا يفيد اليقين (قوله فذلك) أى توهم لزوم الدور غلط من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف فى محل

آخر وبين ثبوت الحكم به في محل آخر والموقوف على العلية هو الثاني والموقوف عليه هو الأول (قوله بل عرف بالعلة) لا خلاف
في ضعف هذا المنع والسند فان الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي والعلة لا تستبطن إلا بعد معرفة الحكم بدليله (قوله وقد يدفع
هذا) وإن كان كلاما على السند لكنه قوي فان الأصل في العلة التعدية لكثرة قائمتها والاتفاق على صحتها وقد يعارض بأن اجتماع
العلمين مختلف فيه ولو سلم فالأصل (٢١٨) عدمه (قوله بمانع أو عدم شرط) لا بد من التقييد بذلك لتمييز عن الخامس ولا

يخفى في أن عكس الثالث
بالتحقيق هو الخامس فكان
الأول بالمنع أن يقول
رابعها عكسه خامسها يجوز
في المستبطنه بمانع أو عدم
شرط دون المنصوصة (قوله
إذا لم يكن مانع) الموافق
لهذا التفسير أن يكون
لفظ المتن إذا لم يكن بذلك
لكنه في النسخ إذا لم يكن
ذلك أي إذا لم يتحقق وجود
مانع أو عدم شرط على أن
كان تامة (قوله لا يثبت
الحكم) ضرورة ثبوت الحكم
بثبوت علة قطعا (قوله
ولا في غيره) أي غير محل
النقض والإفلا تعارض
لأن النص القاطع إنما
يكون على علية في غير
محل النقص ويختلف
(الحكم) إنما دل على علية
في محل النقص ولا تعارض
عند آثار المحلين وحيث
لا تعارض لا نقص لأن
معناه أن الدليل دل على
علة الوصف فيه ويختلف
الحكم دل على عدم علية
فيه ولا يخفى في أنه لو ثبت
العلية في غير محل النقص

لا فرع الجواب أولا النقص بالقاصرة إذا ثبتت بنص أو إجماع فان هذا الدليل بعينه يجري فيها
مع جوازه اتفاقا ثانيا بألا سلم أن الحكم في الأصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على
كونه دليلا فاذا قال جوهر النحر روى فقد عرف كون التقديرين رويين بكون الربوية معللة بجوهرية
الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بأنا لا سلم حصر الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا قائمتان أخريان
إحداهما معرفة الباحث المناسب فان الحكم إذا عرف كذلك كان أقرب إلى القبول والاذعان من
التعبد المحض وثانيتهما أنه إذا قدر وصف آخر متدد وقد علت قاصرة جاز أن يكون أجزاى العلة فلا
تعدية وأن يكون كل مستقلة فحصل التعدية وإذا جاز الأمران فلا تعدى إلا بدليل يدل على كونه
مستقلا لأجزا وقد يدفع هذا بأن الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف قال (وفي النقص وهو وجود
المدعى علة مع تخلف الحكم كالثالث يجوز في المصروحة لا المستبطنه ورابعها عكسه وخامسها يجوز
في المستبطنه وإن لم يكن مانع ولا عدم شرط والمختار إن كانت مستبطنه لم يجوز إلا مانع أو عدم شرط
لأنها لا تثبت عليها إلا ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك لعدم مقتضى وإن كانت
منصوصة فظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع لنا بطلت لبطل المخصص
وأيضا جمع بين الدليلين وبطلت القاطعة كطلت التماسين والجلد وغيرهما) أقول قد بعدم شروط
للعلة أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضا وهو أن يوجد الوصف الذي
يدعى أنه علة في محل مانع عدم الحكم فيه وتختلف عنه وقد اختلف في جواز النقص أي كونه غير قاذح
في العلية فيبقى معه ظن العلية على مذاهب أولها يجوز مطلقا ثانيا لا يجوز مطلقا ثالثا يجوز في
المنصوصة دون المستبطنه رابعها يجوز في المستبطنه بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة خامسها يجوز
في المستبطنه ولو بلا مانع أو عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو أنها إن كانت مستبطنه
لم يجوز إلا بمانع أو عدم شرط لأن العلية لا تثبت عند التخلف إلا ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن
لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم مقتضى قطعا فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة النقص ولم
يثبت فليس مقتضيا وإن كانت منصوصة فلا يكون بقاطع في خصوصية محل النقص ولا يثبت الحكم ولا
في غيره والإفلا تعارض وإنما يكون بظاهر عام وحيث يجب تخصيصه بغير صورة النقص لأن ذلك النص
عام يدل على العلية في محل النقص وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقص وإذا
تعارض عام وخاص فقد علت أن الواجب تخصيص العام مثاله أن يحجى الخارج النجس ناقض للوضوء ثم
ثبت أن البعد لا ينقض فيحمل على غير البعد أو أنه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة
وإن كنا لا نعلمه بعينه لثلا يلزم الحكم بدون العلة فان فيه إبطال العلية لما ذكرنا أن الحكم بدونها
لعدم مقتضى فيبطل الاقتضاء وحاصل هذا المذهب أنه لا بد من مانع أو عدم شرط لكن في المستبطنه يجب
العلم بعينه وإلا لم يظن العلية وفي المنصوصة لا يجب ويكتفى في ظن العلية تقديره وفي صورتين لا تبطل

خاصة بظن فلا تعارض أيضا وإنما يكون النقص والتعارض إذا ثبتت العلية فيها جميعا بظاهر عام
فيكون بصورة على العلية في محل النقص وغيره ويعارضه عدم الحكم في محل النقص دلالة على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام به وهذا
يظهر بأن معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير محل النقص ما ذكرنا لا ما يقال إن التخلف في صورة النقص أما بظن فلا
تعارض لأن الظن لا يعارض القطعي وإما بقطعي فلا يعارضه أيضا لأن القطعيين لا يعارضان فليتا مل (قوله ووجب تقدير مانع)
أكتفى به اقتداء بالمتن والمراد ما يعم انتفاء الشرط فانه أيضا مانع

(قوله بطل الخصص) على لفظ اسم المفعول وكذا سائر الخصصات وقوله إنه أي التخلف (٢١٩) ليس إلا خصصا على لفظ اسم

العلية بالتخلف لادلو بطلت العلية بالتخلف بطل الخصص مطلقا واللازم منتف بيان الملازمة أنه ليس إلا
مخصصا للمعوم دليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعاً فاتفق الفرق بينهما وبين سائر الخصصات
فلو لم يجر لم يجر شيء منها ولذا أيضاً أنه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار إذ يعمل به في غير صورة النقض ودليل
الاهدار إذ يعمل به في محله وهو صورة النقض فوجب المصير إليه كغيره ولنا أيضاً لو بطلت لبطلت العمل
القاطعة كعلة القصاص وهو القتل عند العدوان للتخلف في الولد وكلمة الجلد وهو الزنا للتخلف في
المحصن وعلة القطع وهو السرقة للتخلف في مال الابن والغريم إلى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة أن
المفروض منفاة التخلف للعلية لادلو لا فلا مانع من صحة المظنون قال (أبو الحسين النقض يلزم فيه مانع
أو انتفاء شرط فيقين أن نقيضه من الأولى قلنا ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظياً قالوا لو صحت
للزم الحكم وأوجب بان صحتها كونها باعثة للزوم الحكم فإنه مشروط قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل
الاهدار قلنا الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة قالوا تفسد كالعقبة وأوجب بأن العقلية بالذات
وهذه بالوضع) أقول هذه حجج القائلين بعدم جواز النقض فقال أبو الحسين النقض إنما يصح مع
وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزء من العلة لأن المستلزم هو
العلة مع ذلك فلا تكون الأولى تمام العلة فتندفع عليها مثله إذا علم أن الربا لا يثبت في الحديد لكونه
موزوناً فنقض بالخاص فقبل المانع البياض أو الشرط السواد فقد علم أن العلة كونه موزوناً مانع أنه ليس
أبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موزوناً هو العلة بل جزء العلة الجواب لا يلزم من كونه لا بد
منه أن يكون جزءاً من العلة إذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء وعلى هذا فيرجع النزاع
لفظياً مبني على تفسير العلة فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض وإن فسرت بما يستلزم وجوده
وجود الحكم لم يجر قالوا ثانياً لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لأن من
ضرورة صحة العلية لزوم المعلوم لعلته الجواب منع كونه من لوازم العلية لأن مرادنا بها كونها باعثة
للزوم الحكم لها مطلقاً فإن لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم
إذ لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير متحقق فيتنفي اللزوم قالوا ثالثاً تعارض دليل العلية وهو وجود
الحكم معه ودليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقط فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب الجواب لا سلم
أن التخلف دليل الاهدار فإن الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد اتفق لمعارض وهو لا يبطل
العلية وذلك كالشهادة إذا عارضت بشهادة فتعارضت البيتان فإنه لا يبطل حكم الشهادة مطلقاً فالعلة
شاهدة بالحكم والتخلف في صورة معينة للمانع ينحصرها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قولها
مطلقاً قالوا رابعاً التخلف يفسد العلية كما يفسد العلة العقلية فإنه إذا وجدت الحركة لم توجد العالمية علم
قطعا أن الحركة ليست علة للعالمية الجواب إن العمل العقلية على الذات وتستلزم معلولها استلزاماً ذاتياً
وما بالذات لا ينفك لا يجرم دل الانفكاك على عدم العلية وهذه على الوضع فقد لا تستلزم معلولها ولا يضر
الانفكاك قال (المجوز في المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقيق المانع ولا يتحقق إلا بعد صحتها فكان دوراً
وأوجب بأنه دور معينة والجواب إن استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقيق المانع
يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير يظن أنه لفقره فإن لم يعط آخر توقف الظن فإن تبين مانع
عادوا لال قالوا دليلها اقتران وقد تساقط وقد تقدم) أقول ما تان حجتان لأصحاب المذهب الثالث
وهم المجوزون في المنصوصة دون المستنبطة قالوا أولاً لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان
لتحقق المانع واللازم منتف أما الملازمة فلان التخلف بلامانع قاطع في عدم الاقتضاء كما مر وأما انتفاء
اللازم فلان المانع إنما يتحقق بعد صحة العلية إذ لو لم تصح العلية فعدم الحكم لعدم العلة ولا أثر لما يتصور

الفاعل وخصوصية هذا
المدلول هو كون الوصف
علة وحاصله أن الدليل
العام للحكم يجوز تخصيصه
سواء كان الخصص هو
العلية أو حكماً آخر سواء
(قوله العمل القاطعة) يعني
التي حصل التطوع بطلها
في غير صورة النقض بطريق
الاجماع والاتفاق بعد
دلالة النص على علية
بطريق الظن عمر ما (قوله
فقال أبو الحسين) يعني أن
هذه الحجة له خاصة بخلاف
الثلاث الباقية (قوله إنما
يصح) أي النقض ويختلف
الحكم عند وجود مانع أو
عدم شرط ولما لكان انتفاء
الحكم لعدم المقتضى
نعم (قوله فلا تكون
الأولى) أي العلة بدو
عدم المانع ووجود
الشرط تمام العلة حتى تبطل
عليها بتخلف الحكم إذ
التخلف عند عدم تمام
العلة جائز انتفاء (قوله وهو
وجود الحكم معه) وفي
بعض الشروح أن دليل
الاعتبار هو ما ثبت به
العلية من مسالك العلة
وأن معنى قوله الانتفاء
بمعارض لا ينافي الشهادة
هو أن انتفاء الحكم
لمعارض لا ينافي دلالة
الدليل على العلية في الجملة
والأقرب ما ذكره المحقق

أما الأول فلا نه الموافق لكلام الجمهور والماسيحي من ثلث دليل المذهب الثالث ولأن المقابل لتخلف الحكم عن الوصف هو ربه

عليه وأما الثاني فلأن معنى تعارض الدليلين منافاة كل منهما للدلول الآخر للدلالة عليه والخصم لم يدع أن التخلف أي انتفاء الحكم ينافي دلالة الدليل على عليه الوصف بل أنه ينافي كونه علة شاهدة بثبوت الحكم وهو معنى الافتقار فليتأمل (قوله إذ لا تعلم المانعية) إشارة إلى أن المتعبر في تحقق مقتضى المانع هو العلم بذلك لينافي ترتب الحكم في المثال المذكور لا يعلم أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتضى والاجاز أن يكون عدم الاعطاء بناء على عدم مقتضى ولا يعلم أن الفقر مقتضى إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا في صورة التخلف وإلا لكان التخلف (٢٣٠) قاطعا في عدم مقتضى (قوله فالاصوب) لما كان مذكرا أن الصواب لا يتم فيها إذا

علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية كما إذا سأله فقير أن فاعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس أشار إلى الاصوب الذي يندفع عنه هذا الاشكال وحاصله أن ما يتوقف على العلية هو المانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشيء بحيث إذا جامع الباعث منع مقتضاه (قوله في الأصل) أي في غير محل النقض ولا خفاء في أن الأصل في العلة عدم الانتقاض (قوله لا يبطل الشهادة) أي شهادة العلة بالحكم على ما سبق وإن كان الظاهر أن المراد شهادة الدليل أعني اقتران الحكم بها لما بالاعتبار على ما ذكره غيره من الشارحين (قوله نص عام) إذ لو اختلفت بغير صورة النقض لم يتصور النقض (قوله

مانعا فلا يكون مانعا فتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور وقد أجيب عنه بأن الدور إما يستحيل إذا كان دور تقدم بان يعتبر التقدم في الطرفين وأما إذا كان دور معية فلا وهذا دور معية إذ غاية امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على الآخر إذ لا تعلم المانعية إلا بعد العلم بالاقتضاء ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالمانعية بل الصواب أن ينادى بالرائي والظن إلى المناسبة أو غير ما يظهر لنا صحة العلة ونظما ظنا حتى يتحقق التخلف وعند التخلف أن وجدنا أمرا ينسب إليه لصلوحه لذلك حكينا على ذلك الأمر أنه مانع واستمر ظن الصحة والأزال فإذا استمر الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها الأعلى استمراره فزال الدور مثاله المحقق في العرفيات أن من أعطى فقيرا ظن أنه إنما أعطاه لفقره فإن لم يعط فقيرا آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فإن تبين مانع كفسقه عاذه أن كان للفقير وهما مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه وإلا لظن كونه للفقير واعلم أن هذا مشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارنا له لا متأخرا فالاصوب أن المانعية كونه بحيث إذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها والفسق للاعطاء كذلك وجد الباعث أولا ووجود المانع المتوقف عليه العلية هو هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا دور قالوا أن ينادى دليل المستنبطه اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في الأصل وعليها بالاهدار في محل النقض فتعارضوا وتساقطوا وبطلت العلية الجواب أنه قد تقدم أن الانتفاء لمعارض لا يبطل الشهادة قال (المجوز في المستنبطه المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل وأجيب أن كان قطعيا فسلم وإن كان ظاهرا وجب قبوله) أقول هذه حجة أصحاب المذهب الرابع وهم المجوزون في المستنبطه دون المنصوصة قالوا المنصوصة دليلها نص عام فيتناول محل النقض صريحا فيثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض إذ يلزم إبطال النص بخلاف المستنبطه فإن دليلها الافتقار مع عدم المانع ولا تخلف عنه الجواب أن كان النص العام قطعيا فسلم أنه لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ولا يختص بتخصيص العلة فليس محل النزاع وإن كان ظاهرا وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا قال (الخامس المستنبطه علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر وأجيب بتخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر قالوا لو توقف كونها أمانة على ثبوت الحكم في محل آخر لانعكس فكان دورا أو تحكما وأجيب بأنه دور معية والحق أن استمرار الظن بكونها أمانة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها أمانة) أقول هاتان حجتان لأصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالجواز في المستنبطه وإن لم يكن مانع ولا فوات شرط قالوا أولا المستنبطه علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية إنما يوجب الشك فيه إذ بتقدير المانع لا يبطل وبتقدير عدمه

يلزم إبطال النص) لدلائله على العلية حيث لا علية بناء على انتفاء لازمها الذي هو ترتب الحكم (قوله فان دليلها) أي يبطل دليل المستنبطه اقتران الحكم بهما مع عدم المانع أي ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخلف للحكم عن هذا الدليل لأن انتفاء العلية في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل وحاصله أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطه فان قيل فعند تحقق المانع لا دليل فلا علية فلا نقض قلنا المراد نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبوت عليها فيه فإنه محال (قوله كما ذكرنا) في تحقيق القول المختار أنه لا يدين بتقدير مانع يمنع من العلية لثلاث لزم العلة بدون الحكم فتبطل العلية (قوله وهم القائلون بالجواز في المستنبطه

أى دون المتصورة كما ذكر في المذهب الرابع فلذا لم يتعرض (قوله كلام متفاض) لدلالته مطابقة على أن العلية مظنونة والتزامها على أنها ليست بمظنونة لأنه إذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها فلا تكون مظنونة ضرورة تنافي الشك والظن (قوله وإنما ذلك) أى كون الظن لا يرفع بالشك حكم الظن والشك عند تعارضهما وكذا كون اليقين لا يرفع بالظن ولا تعارض إلا عند تعلقهما بشئ واحد وهو محال لما سبق في تقسيم ما عند الذكر الحكيم أن العلم (٢٣١) والظن والشك وغيرها أنواع متضادة

يتمتع اجتماعها لا اشتغال كل على قيد يتأني الآخر (قوله لا أنه) أى ليس معناه أن الأقوى كاليقين مع الظن والظن مع الشك لا يزول بالاضعف فإن زوال الضد عند طريان الضد ضروري لكن يجوز أن يجعل الشرح حكم الضد الزائل باقيا بأن تجوز الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فإذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار نعم لو ثبت من الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتابعناه (قوله واعلم أن ههنا زيادة تحقيق) ودفع لما ذكره المستدل من أن الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يوجب الشك فلا يدفعه وذلك لأن مقتضى التخلف ليس هو الشك بل ظن عدم العلية كما أن مقتضى الدليل الظاهر ظن العلية فعند اعتبار الاجتماع والتعارض

يبطل وكلاهما جائز على السواء والظن لا يرفع بالشك والتخلف لا يبطل العلية وقد أجيب عنه بالمعارضة وهو أن التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك إذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما جائز على السواء وهذا الجواب جدلي والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فإذا كان التخلف مشككا في عدم العلية كان مشككا في العلية إذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سواء فإذا قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متفاض لا يلتفت إليه فإن قلت فقد كثر في ألسن الفقهاء أن اليقين لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك وإنما ذلك حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور إذ لا يجتمعان في شئ واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ما قررته قلت معناه أن حكم الأول الأقوى لا يزول بحكم الثاني الاضعف الطاريء عليه الراجع له لأنه لا يزول فإن قيل فيقول الخصم بمثله فيما نحن فيه قلنا الكلام ههنا في نفس ظن العلية واعلم أن ههنا زيادة تحقيق وهو أن عند التعارض يحصل الشك في الطرفين وعند الأفراد يوجب كل الظن والشك وإنما من التعارض لأن مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك إذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به قالوا لئلا لو توقف كونها أمانة وهو ثبوت الحكم بها في صورة التخلف على ثبوت الحكم بها في غيرها لا تعكس فتوقف ثبوته في غيرها على ثبوته فيها ويلزم الدور أولم ينعكس ولزم التحكم والترجيح بلا مرجع فقوله أو تحكما ليس عطفًا على قوله فكان دور إذا التحكم ليس لازما للانعكاس بل تقديره أو كان تحكما عطفًا على لا ينعكس وقد أجيب عنه بأنه دور معية لا دور تقدم كما مر وهذا ليس بحق إذ لا علم عليتها إلا بثبوت الحكم بها في جميع صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور التقدم قطعا إذا ما به يعلم الشئ قبل العلم بالشئ والجواب الحق أن الدليل إذا دل على علية الوصف فيبدأي الرأي وأول النظر من غير تتبع الضرور والوقوف على التخلف وعدمه يظن للعلية فإذا أمن فيها هو شرط العلية من أحد الأمرين إما بثبوت الحكم معه في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته إذ لو انتفيا فلا علية فإن علم تحققه استمر الظن والازال فاستمرار ظن كونها أمانة يتوقف على أحدهما على ظهور كونها أمانة وهو ابتداء ظنه فلا دور (قال وفي الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفى في العاصى يسفره مسافر فيترخص كغير العاصى ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصحة شأفة في الحضر لئلا العلة السفر لفسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هي المتبعة قطعا فالنقض وارد قلنا قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظلون ولعله لمعارض والعلية موجودة في الأصل قطعا فلا يعارض الظن التقطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعا وإن بعد بطل إلا أن ثبت حكم آخر أليق بها كالوعلل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فإن الحكمة أن يدلو قطع فنقول ثبت حكم آخر أليق بها تحصل به زيادة وهو القتل (أقول قد شرط قوم في علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة أن تكون حكمتها مطردة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم

يحصل الشك في العلية وعدمها فلا تثبت العلية (قوله أو تحكما) في كثير من النسخ ولا تحكما أى وإن لم ينعكس كان تحكما وهو ظاهر (قوله لانا لا نعلم عليتها) لا خفاء في أن الانسب أن يقال لانا لا نعلم ثبوت الحكم إلا بها وعليتها فلو علم عليها بثبوت الحكم لها في جميع الصور لزم الدور (قوله والجواب الحق) لا خفاء في إشكاله فيما إذا كان العلم بالتخاف مقارنا لا متأخرا ولم يعمده لظهوره (قوله على أحدهما) لأن شرط العلية أحد الأمرين وهما يتوقفان على ظهور كونه أى الوصف أمانة ما ثبتت الحكم فظاهرا وأما وجود المانع فلأنه إنما يمنع العلية وكون الوصف أمانة الحكم وليس المراد بالأمانة مجرد الأمانة أعني ما يعرف بالحكم ولا يكون باعتبار ما يفيد ظن الحكم

(قوله يعبر عنه) أي عن هذا الاشتراط بأن الكسر يطل العليق الكسر على ما ذكرنا أن توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكيم قال في
الحصول هو بالحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأخير وفي جزئها بالنقض وقال القاضي هو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر والا كثرون
على أنه إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة من درجة الاعتبار ونقض الباقي فلم يفرقوا بينه وبين النقض المكسور (قوله
ولامني للعلة لإلا ذلك) أي وصف ظاهر منضبط ينط به الحكم (قوله مساوية لما يراد لنقضه) يعني حكمة الأصل إذا كانت
أقل لم يلزم من عدم اعتبار ما عدم اعتبار الأقوى أضعى التي في غير صورة النقض وكذا إذا كانت أزيد (قوله وذلك) أي وجود الحكمة
المساوية غير متيقن فاعله أي ما وجد في صورة النقض أقل حكمة أو لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عدم المساواة
أو باطلا بالكلية فلذلك أي لكونها (٢٢٢) أقل في نفسها أو ناقصة أو باطلة بواسطة المعارض لم يعتبره الشارع (قوله فإن

قلت) يعني أن قوله حق لو
غيره فوجود قدر الحكمة
إشارة إلى سؤال وجواب
تقرير السؤال أن يفرض
النقض في صورة يكون
وجود حكمة مساوية أو
زائدة متيقنا مقطوعا
فيعارض قطعيا أي
وجود العلة قطعا وانتقاهما
تبع لا تنقض حكمها
للساوية أو الزائدة قطعا
فيستقلان فتبطل العلة
وتقرير الجواب أن هذا
المفروض بعيد التحقق
ولو تحقق وجب أن تبطل
العلة لكن لا في كل صورة
بل في صورة لم يثبت حكم
آخر أبقى بتحصيل تلك
الحكمة من ذلك الحكم
كأن في المثال المذكور
في المتن والبطالان في صورة
لا ينافي صحة العلة وصلاح
الأصل لكونه مقبلا
عليه (قوله الجواب)

فإذا وجدت في محل بدون العلة لم يوجد الحكم فيه سمي كسر أو يعبر عنه بأن الكسر يطل العلية واختار
فيه أنه لا يبطل العلية مثاله أن يقول الجن في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص بسفره كغير
العاصي فإذا قيل له لم يملك أن الضرر على ترخص قال بالمساوية لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف
وهو تقع للمرخص فيعارض عليه بضعة شاقة في الحضر يكمل الانتقال وضرب المaul وما
يوجب قرب النار في ظهيرة القيظ في القطر الحار كما أن العلة هو السفر ولم يردلنقض عليه فوجب العمل به
بيان أن العلة السفر هو أنه وإن كان المقصود المشقة لكنها يعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الأشخاص
والأحوال وليس كل قدر منها موجب للترخص والإسقاط العبادات وتعيين القدر منها الذي
يوجب متعذرا فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل أمارة لها ولا معنى للعلة إلا ذلك قالوا
الحكمة هي المعبرة قطعا والوصف معتبر بما لها فالنقض وارد على العلة لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة
ولم يوجد الحكم علم أن تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبنيها فان المقصود إذا لم يعتبر
فالوسيلة أجدر الجواب أن قدر الحكمة كالمشقة في مثالنا يختلف ولا بد في ورود النقض من وجود حكمة
في محل النقض مساوية لما يراد لنقضه فان عدم اعتبار الأضعف لا يوجب عدم اعتبار الأقوى وذلك غير
متيقن فاعله أقل حكمة ولعله لمعارض ومع المعارض ينقص قدر الحكمة أو تبطل فلذلك لم يعتبره
الشارع ووجود العلة في الأصل قطعي وإذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظني
معارضه فان الظن لا يعارض القطع فان قلت يفرض الكلام في صورة يعلم وجود قدر الحكمة أو أكثر
فيجب أن تبطل العلية لأن الناطع إذا عارض القاطع تساقطا فلنا هذا بعيد ولو تحقق مع بعده ولكن لا في كل
صورة بل إذا لم يثبت حكم آخر أبقى بتحصيل تلك الحكمة منه كما في المثال المذكور وهو أن يقول المعلن إنما
قطع اليد باليد للزجر فيقول المعتز لو قطع في القتل العمد العدوان لحصل الحكمة أكثر لأن مقصود
الزجر عن القتل أزيد من مقصود الزجر عن القطع ويليق بالزجر ألا كثرو هو الزجر عن القتل ولم يشرع
القطع فانتقض عليه الزجر الجواب إنما يقطع لأن حكمة الزجر غير مقصودة بل لأن ذلك القدر الحاصل
منها القطع كاف في الزجر عن القطع ويليق بالزجر ألا كثرو هو الزجر عن القطع ما يحصل به الزجر إلا أكثر
وهو ما يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة فشرع القتل فان القطع يحصل به إبطال اليد والقتل يحصل به
إبطال اليد وإبطال ما عداها فيكون أبقى واشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وأنت تعلم

بما
الاحسن أن يقول فيجب أي المعلل عطفنا على فيقول المعارض يعني عدم قطع
في المثال ليس مبنيا على أن حكمة الزجر غير مقصودة بل على أن ذلك القدر الحاصل من حكمة الزجر بالقطع بطريق القصاص متحقق في الزجر
عن القتل العدوان ثم لا يخفى في أن القتل أكثر عدوانا من القطع فليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع وذلك
الحكم أمر يحصل به ما يحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك فشرع القتل الذي يحصل به إبطال اليد وسائر الأعضاء ليسكون زائدا
على القطع الذي لا يحصل به سوى إبطال اليد والحاصل أنه لما كان القتل أقوى افتقر إلى زجر أقوى ولم يلزم منه عدم اعتبار
حكمة الزجر بل قوة اعتباره فقوله في الزجر خبر أن وما يحصل به الزجر فاعل يليق وضمير وهو الزجر للزجر إلى أكثر وضمير
وهو ما يحصل لما يحصل به الزجر الأكثر .

(قوله ولا يلزم ذلك) أي المساواة في الحكم من حكمة أقل من حكمة الأصل (٢٢٣) لجواز أن لا يعتبر الأقل ولا من حكمة

أكثر منها لجواز أن لا يحصل
تلك الحكمة الأكثر بطل
ذلك الحكم الثابت في
الأصل بل يقتضي حكم
آخر فوقه كالرجوع
القتل العدوان لا يحصل
بمجرد قطع اليد بل يقتضي
إلى شرعية القتل (قوله
وصف المترك) المترك
هو المبيع والوصف كونه
مبيعا ومع ذلك فالأحسن
الوصف المترك (قوله
والحق أنه مبنى) أي
عدم الاشتراط مبنى على
جواز التعليل بظنين
والخلاف في الاشتراط
وعدمه مبنى على الخلاف
في الجواز فمن جوزه لم
يشترط ومن منعه اشترط
(قوله وعلى رأينا) وهو
أن المصيب واحد يمكن
أن يقال بانتفاء الحكم
نفسه عند انتفاء الدليل
لأنه يلزم التكليف بالتحال
لأن الامتثال والإتيان
بالفعل بدون العلم أو الظن
بالتكليف وتعلق الخطاب
بحال وأيضا يمكن أن يقال
أن هذا الدليل بخصوصه
أعني الباعث على الحكم
يجوز أن يفتي الحكم عند
انفائه لكونه لازما للحكم
إما بطريق الوجوب كما هو
رأي المعتزلة أو بظن أن
التفصيل كما هو رأينا

عما ذكرنا أنه يلزم من مساواة الفرع الأصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا يلزم ذلك من الأقل إذ قد لا يعتبر
ومن الأكثر إذ قد لا يحصل بذلك الحكم قال (وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الأوصاف المختار لا
يبطل كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا
فيعرض بما لو تزوج امرأة لم يرها لنا أن العلة المجموع فلا نقض فإن بين عدم تأثير كونه مبيعا كان
كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض) أقول إذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمى
نقضا مكسورا وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وأنه بين النقض والكسر كأنه قال الحكمة المعتبرة
تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار
الحكمة وقد اختلف في أنه هل يبطل العلية والمختار أنه لا يبطل مثله أن يقول الشافعي في منع بيع
الغائب أنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا من غير تعيين
فيقول المعارض لهذا منقوض بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح
فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لنا العلة المجموع
فلا نقض عليه إذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا إذا اقتصر على نقض البعض وأما
إذا أضاف إليه الغامض وصف المترك وكونه وصفا طرديا لا مدخلا في العلية بأن يبين عدم تأثير كونه
مبيعا بأن العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لأنه مستقل بالمتابعة بحيث لا يكون وصف كونه
مبيعا كعدمه فيصح النقض لو روده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا لشرذمة
لأنه بمجرد ذكره لا يصير جزءا من العلة ذا قام الدليل على أنه ليس جزءا ويتعين الباقي لصلوح العلية فيبطله
بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد وهو أن العلة أما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل أما المجموع
فلأنه الملقى وأما الباقي فالتنقض قال (وأما المكسر وهو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فاشترطه مبنى على
تعليل الحكم بعلمين لا انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم أو الظن لأنه لا يلزم من انتفاء
الدليل على الصانع انتفاؤه) أقول شرط قوم في علة حكم الأصل ألا انعكاس وهو أنه كلما عدم الوصف عدم
الحكم ولم يشرطه آخرون والحق أنه مبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمين مختلفين لأنه إذا جاز
ذلك صح أن يفتي الوصف ولا يفتي الحكم لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه وأما إذا لم يجوز فتبوت
الحكم دون الوصف يدل على أنه ليس علة له وإمارة عليه ولا لا تنفي الحكم بانتفاءه لوجوب انتفاء الحكم
عند انتفاء دليله ونعني بذلك انتفاء العلم أو الظن لا انتفاء نفس الحكم إذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه
والأزهر من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وأنه باطل نعم يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع
فإننا لم قطعاً أن الصانع لم يخلق العالم أو لم يخلق فيه الدلالة لزم انتفاؤه قطعاً هذا بناء على رأينا وأما
عند المصوفة فلا حاجة إلى هذا العذر لأن مناط الحكم عند العلم أو الظن فإذا انتفيا انتفى الحكم
وعلى رأينا يمكن أن يقال بسقوط الحكم لتلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على
الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا يكون إلا لباعث إما
وجوباً أو تفصيلاً قال (وفي تعليل الحكم بعلمين أو علل كل مستقل ثالثها القاضى يجوز في المنصوصة
لا المستنبطة ورأيها حكسه ومختار الإمام يجوز ولكن لم يقع لنا ولم يجوز لم يقع وقد وقع فإن البس والبول
والغالب والمذى يشهد بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما القتل قولهم
الأحكام متعددة ولذلك يفتي قتل القصاص ويبقى الآخر وبالعكس قلنا إضافة الشيء إلى أحد دليله
لا توجب تعدداً أو الإلزام مغايرة حدث البول لحدث الغائط وأيضا لو امتنع لامتنع تعدد الأدلة لأنها أدلة)

والحاصل أنه يجوز أن يفتي الحكم الشرعي بانتفاء دليله الذي هو الباعث عليه خصوصية في المدلول أو في المدلول بالمدلول على الإطلاق

(قوله فرع تعدد العلة) لا يريد أن الاشتراط فرع جواز التعدد لأن الأمر بالعكس بل يريد أن هذا البحث والخلاف فرع ذلك على الوجه الذي ذكرنا (قوله ثم بعد الجواز) يشير إلى أن هذا اختلاف آخر في المذهب الأول لامتومه الشارحون أن يختار الإمام مذهب خامس مقابل للأربعة السابقة (قوله ثبوت الحدث بها) أي بكل من المذكورات فإن قيل المبحث توارد العمل ولا تواردها لأنها لو وقعت بالترتيب فالحدث بالأول أو معاً فالحدث بواحد لا على التبيين قلنا ليس المبحث سوى كون الحكم بحيث يكون له عمل مستقلة يقع بأياها كانت ولو سلم فنقد الاجتماع يقع بكل منها للقطع بأنه لو خلف لم يقع له حدث البول مثلاً حث ولهذا لم ينافع المفترض في تعدد العمل بل في إيجاد (٢٢٤) الحكم وسيجيء تفصيل المذاهب في ذلك (قوله لجواز القتل) يعني للاذن فيه على

ما يشل الوجوب (قوله) ليس ثمة أي فبنا ذكرناه من تعدد علة القتل ما به الاختلاف إلا الإضافة إلى العمل منوع بل أحدهما حتى لله تعالى يجب على الإمام ويسقط بالإسلام والآخر حتى للعبد يجوز له بإذن الإمام ويسقط بالعفو بقوله والالزم مغايرة فيه أيضاً بحث لاه أن أريد بالمغايرة جواز الانفكاك فلا نسلم أن عدم الاتحاد يستلزمها وإن أريد عدم الاتحاد فلا نسلم أنها تستلزم جواز انتفاء أحدهما وبقاء الآخر لجواز التلازم في الوجود وبأيضا النزاع في الواحد الشخصي على ما صرح به الأمدى والخصم يمنع كون الحكم فيما ذكر من الصور واحداً بالشخص لا بالنوع (قوله وأيضاً) فلنفرض (بين لزوم التناقض بوجهين أحدهما لزوم

أقول لما علمت أن اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلتنخذ ذلك مبحثاً ولتتكم فيه فنقول المبحث تحليل الحكم الواحد بعلمين أو بعلم كل واحد منهما أو منها مستقلاً باقتضاء الحكم لآه جزء المجموع المركب منها أو منها فإن ذلك بحث آخر سنذكره برأسه وفيه مذاهب أحدها يجوز ثانياً لا يجوز ثالثاً وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعاً عكسه وهو أنه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع واختار الإمام أنه يجوز ولكن لم يقع لئلا يلزم لم يقع ضرورة وقد وقع فإن للمس والمس والبول والمذى والغائط أمور مختلفة الحقيقة وهي على مستقلة لثبوت الحدث بها وهو معنى الاستقلال وكذلك القصاص والردة مختلفتان وهما علمتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فإن قيل لاسلم أن الحكم فيما ذكرتم واحد بل الأحكام متعددة فإن القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولذلك ينتفى أحدهما ويبقى الآخر كما ينتفى قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة وينتفى قتل الردة بالإسلام ويبقى قتل القصاص الجواب أنه لو تعددت الأحكام ثم تعددت بإضافتها إلى الأدلة إذ ليس ثم ما به الاختلاف إلا ذلك واللازم باطل لأن إضافة الحكم إلى أحد الدليلين تارة وإلى الآخر أخرى لا توجب تعدداً وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور أن ينتفى أحدهما ويبقى الآخر ولنا أيضاً أنه لو امتنع تعدد العمل لامتنع تعدد الأدلة لأن العمل الشرعية أدلة لا مؤثرات وقد يمنع ويستدبان الأدلة الباعثة اخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الأعم قال (المانع لوجاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فإذا انفردت بثبوت الحكم بها فإذا تعددت تناقضت واجيب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد قالوا جواز لاجتماع المثالن فيستلزم التقيضين لأن المحل يكون مستغنياً غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العمل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لوجاز لما تعلق الائمة في علة الربا بالترجيح لأن من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للإبطال لا لالتزيم ولو سلم فللإجماع على اتحاد العلة ههنا والالزم جعلها أجزاء) أقول للمانع تعدد العمل صحيح قالوا وأولاً جواز تعدد العمل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالفرض غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا ثبت لا بهابل بغيرها وأيضاً فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يلبس ويس معاً فيلزم التناقض إذ ثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما الجواب لاسلم لزوم الأمرين فإن معنى استقلالها ليس بثبوت الحكم بها في الواقع بل أنها لو وجدت منفردة ثبتت الحكم بها وذلك لا يتنافى ثبوت الحكم لهما إذا لم توجد أو بها وبغيرها إذا وجدت

الاستقلال على ما هو المفروض وعدم الاستقلال على ما هو لازم الثبوت بالغير لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غير ما صرح به في المنتهى ولما كان ظاهر معنى الاستقلال ثبوت الحكم بها نفسها من غير احتياج إلى انضمام شيء آخر ولم يكن لعدم الثبوت بالغير مدخل في ذلك اقتصر الشارح المحقق عليه ولم يذكر دون غيرها لكنه اضطر إليه آخر الأمر حيث قال وقد قلنا ثبت لا بهابل بغيرها لأن هذا معنى استقلال الأخرى فقد أخذ فيه الثبوت بها لا بغيرها وثانيهما لزوم ثبوت الحكم بكل منهما وعدم الثبوت وذلك عند اجتماع العمل والجواب منع لزوم الأمرين اللذين أحدهما الاستقلال وعدمه وثانيهما الثبوت بهما وعدمه وإنما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكرتم وليس كذلك بل معناه كونها بحيث إذا وجدت منفردة ثبتت الحكم بها وهذه الحيثية لا تزول

عنها فيما إذا ثبت الحكم بغيرها وحدها وبهما جميعاً فلا يلزم عدم الاستقلال أصلاً ولا يلزم في صورة الاجتماع الثبوت بها وعدم الثبوت لأن الثبوت حينئذٍ بهما جميعاً وهي في هذه الحالة مستقلة بمعنى أنها بحيث إذا وجدت منفردة ثبتت الحكم بها وأنت خير بأنه إذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتاج إلى جملة مجازاً وبالجملة يندفع اعتراض الشروح بأن ما ذكر يقتضي عدم الاستقلال عند الاجتماع وهو خلاف ما اختاره هذا فظاهر عبارة الفارح أي استحالة عدم الاستقلال على تقدير وجوده ليس من جهة أنه تناقض بل خلاف والمستحيلة من جهة التناقض إنما هو الثاني (قوله لزوم اجتماع المثليين) في بعض الشروح أنه لا حاجة إلى توسط اجتماع المثليين بل يكفي أن يقال لو تعدد العلة لزم أن يكون المحل مستغنياً عنهما غير مستغن عنهما وهو محال ولو قال واستلزم التقيضين لبيكونا دليلين لكان حسناً (قوله فهذا لازم) أي لازم تعدد العلة سواء كانت مترتبة أو معاً وأما إذا كانت مترتبة فتستلزم (٢٢٥) محالاً آخر وهو تحصيل الحاصل

حيث حصل بالعلة الثانية ما كان حاصله بالأولى بخلاف ما إذا كانتا معاً وفي هذا إشارة إلى دفع ما ذكر في بعض الشروح أنه لا جهة لتخصص اجتماع المثليين بصورة المعية وتحصيل الحاصل بصورة الترتيب (قوله الجواب هذا) أي ما ذكر من اجتماع المثليين وتحصيل الحاصل إنما يلزم في تعدد العلة العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا الجواب عن كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضاً بمثل ما سبق من أن كلا من العلة عند الاجتماع يكون جزءاً والعلة هي المجموع وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف عنه المعلول لما منع وهو الحصول بعلة أخرى (قوله أهمية العلم) الضمير عائداً إلى العلة

وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التفاضل عند الاجتماع فإن تنفاه الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسبته بالاستقلال مجازاً قالوا ثانياً لو جاز تعدد العلة لزوم اجتماع المثليين وأنه محال أما الملازمة فلحجوز اجتماعهما في محل واحد منهما بوجوب مثل ما يوجب الأخر فوجبا معاً مثلاً وقد اجتمعا في المحل وأما استحالة اللازم فلأن اجتماع المثليين في محل بوجوب اجتماع التقيضين لأن المحل يستغني في ثبوت حكمهما به بكل واحد من كل واحد فيكون مستغنياً عنهما غير مستغن عنهما مثلاً فرفضنا عليهما معلوم واحد في محل ثبت له حكم العلم وهو العالمية وأنه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجاً إلى كل واحد من العليين مستغنياً عنه بالآخر فهذا لازم مطلقاً وإذا فرضنا الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العالمية بالثاني من العليين بعد حصوله بالأول منهما قوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل أي ويستلزم في الترتيب تحصيل الحاصل أيضاً كما يستلزم اجتماع التقيضين مطلقاً سواء فيه الترتيب والمعية الجواب هذا إنما يلزم إذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما تنفد وجوداً أمراً وإذا كانت شرعية وهي ما تنفد العلم بوجود أمر فلا لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد قالوا ثالثاً لتعلق الآية في علل الربا أي الطعام أو الكيل أو القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما آمنوا بالترجيح لأن من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلة فكان يجب لو جاز التعدد أن يقولوا بالتعدد ولا يتعمدوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفي ما سواها الجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بإبطاله ولو سلم فلا يجمع ههنا على أن العلة واحدة من هذه الثلاثة ولو لا الاجتماع لوجب حمل كل واحد منها جزءاً وعدم المصير إلى الترجيح لأن المفروض أنهم يرون صلاحية كل العلية ولادليل على الفناء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح قال (الفاضي لا بعد في المنصوصة) أما المستنبطة فتستلزم الجزئية لدفع التحكم فإن عينه بالانصر رجعت منصوصة واجيب بأنه يثبت به الحكم في محال أفرادها فتستلزم (أقوله الفاضل) وهو المحجوز في المنصوصة دون المستنبطة له مقامان أحدهما الجواز في المنصوصة فقال لا بعد في تعددها إذ لا مانع أن يعين الله تعالى لحكم أمارتين ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة فقال إذا اجتمعت أو صاف كل صالح للعلة حكماً يكون كل واحد جزءاً من العلة إذا الحكم بالعلة دون الجزئية بحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين أحدهما وإلا رجعت

(٣٩ - مختصر المنتهى ثاني) المفهومة من العلة لا إلى العلة لما لا يخفى (قوله لأن من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال) ظاهره بيان الملازمة وليس كذلك بل ترك لظهوره وهو أنه إذا جاز التعدد كان الترجيح عبثاً بل كان باطلاً لكن لما كان برده عليه أن هذا إنما يتم لو كان كل صالحاً للعلة بالاستقلال ذكر أن صحة الاستقلال من لوازم الترجيح إذ لا معنى للترجيح بين ما يصلح وما لا يصلح ولهذا غرغ المحقق ببيان الملازمة على ثبوت هذه المقدمة فقال يجب الخ (قوله لوجب حمل كل واحد منها جزءاً) إشارة إلى قوله وإلا لوجب جعلها اجزولة كلام مسوق على طريق التوزيع حيث جعل العلة أجزاءً بمعنى أن كلا منها جزء فيندفع ما قال العلامة أن قوله مرجع ضمير جعلها تعسفاً نعم عبارة المنتهى وهو اللازم حمل كل واحد منها جزءاً أو صاف (قوله إذا الحكم بالعلة دون الجزئية بحكم) هذا تقرير واضح لكن لا يخفى

امكان معارضة المثل فان الحكم بالجوية دون العلية ثمكم وتقرير الشارحين انه ثمكم بالجزئية لان الحكم بعلية البعض دون البعض
 ثمكم والمنع عليه ظاهر لجواز الحكم بعلية كل واحد من غير ثمكم وترجيح فان دفع بامتناع اجتماع العلل على ما في بعض الشروح فصادرة
 او لزوم التناقض اعنى الاستثناء وعدمه على ما ذكره بعض الشارحين فباني المقدمات مستدرك لما سبق من انه دليل على حدة (قوله
 فيحكم بذلك) اى يكون كل منها علة مستقلة عند الاجتماع وهذا يخالف ما سبق ان كلا منها عند الاجتماع جزء وتسميته بالاستقلال بحار
 بمعنى انها بحيث لو انفردت كانت مستقلة الا ان مثله لا يبعد في مقام الجواب والافق ما في الشروح انه يستنبط انها عند الانفراد علل
 مستقلة وعند الاجتماع أجزاء الا انه لا يلائم تقرير الدليل اذ ربما يشعر بتسليم مقتضاء فلذلك لم يحمل عليه قوله فيحكم بذلك عند الاجتماع
 (قوله باعثة) مفعول التعيين يعنى ان معنى قطعية المنصوصة ان الشارع عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم فلا يقع فيه الا فيما عينه
 التعارض لامتناع تعارض القطعيات ولا الاحتمال والا لما كانت قطعية وهذا بخلاف المستنبطة فانها وهمة اى ليست بقطعية فيمكن
 ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون ذاك على سواء وقد يرجح كل بما يثبت من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منهما وفي هذا
 دفع لما قيل ان تساوى امكانهما (٢٢٦) لا يفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافي التعليل بواحدة منهما لعدم المرجح والجواب

ان المنصوصة ههنا في
 مقابلة الاستنباط لا الظهور
 حتى يستلزم القطعية ولو
 سلم فلهذا الجوابات مجاز
 فلا يتكون في اجتماعها
 تعارض حتى يلزم تعارض
 القطعيات (قوله لولم يكن
 ممتنعاً شرعاً) ظاهره
 مخالف لما سبق من انما قل
 بالجواز كون الوقوع وايضاً
 ليس لهذا دليلاً على عدم
 الوقوع بل جعل عدم
 الوقوع مقدمة لهذا الدليل
 والجهل بالعلم بوقوع
 ويظهر مقصود المقام
 بيراد كلام الإمام قال في
 البرهان نحن نقول لتعليل
 الحكم الواحد يعلمان ليس

منصوصة وهو خلاف المأمور من الجواب لان سلم لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو
 ان يكون كما اجتمعت في محل يفرد كل في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة كل واحد لا الكل كما
 وجدنا المس وحده والمس وحده في محلين وثبت الحد من ههما فعملنا ان كل واحد منهما علة مستقلة والا
 لما ثبت الحكم في محل افرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع قل (العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة
 وهمة فقد يتساوى الامكان وجوابه واضح) اقول العاكس المذهب القاضى وهو المانع في المنصوصة
 المجوز في المستنبطة فله ايضاً مقامان احدهما المنع في المنصوصة واثبته بأن المنصوصة قطعية بتعيين
 الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبطة واثبته بأن
 المستنبطة وهمة فقد يتساوى الامكان فيهما ويؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما
 والجواب واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وان سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث
 قال في الإمام وقال انه النهاية القصوى وفاق الصبح لو لم يكن ممتنعاً شرعاً لوقع عادة ولو نادراً لان امكانه
 واضح ولو وقع لم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم (اقول الإمام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر في
 بيانه وجهاً وزعم انه الغاية القصوى في القوة وفاق الصبح في الوضوح وهو انه لو لم يكن ممتنعاً شرعاً لوقع
 ولو على سبيل القدرة واللازم منتفأ اما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفي امكانه وجوازه يمكن أن
 يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه وجوازه واضحاً ولو لم يكن مع التكرار والتكرار لموارده
 بما تقتضى العادة بامتناع أن لا يقع احداً وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عاده قولاً لم يعلم علم انه لم يقع
 ثم ادعى لتصحیح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من أسباب الحدوث والقتل ان الاحكام متعددة للانفكاك
 وربما انزله في الحدوث فانه قد قيل انه اذا نوى رفع احداً لم يرفع الآخر والجواب منع انه لم يقع ولم

ممتنعاً عقلاً نظراً إلى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعاً وإمكانه من طريق العقل في غاية الظهور فلو كان ثابتاً شرعاً ينقل
 لما كان ممتنعاً وقوعه على حكم التدوير والتأخر لا بد أن يقع على من الدهور فاذا لم يتفق وقوع هذا في مسألة ولم يتشوق إلى طلبه طالب
 لاح كفتل الصبح ان ذلك ممتنع شرعاً ليس ممتنعاً عقلاً (قوله عدم الوقوع) مفعول دعواه وفيما تقدم متعلق بادعى وان الاحكام متعددة
 مفعول ادعى وللانفكاك علة تعدد ما بمعنى انه قد يوجد القتل للقصاص بدون القتل للارتداد وبالعكس وكذا يوجد حدث المس
 بدون حدث المس وبالعكس ثم ان الوهم بان لم يلز الانفكاك في الوجود لحال في الدم فيجب جواز ان يرفع احدهما ويبقى الآخر فربما
 يلزمه على ظاهر رأى البعض وإنما قال في الحدوث لانه محل الزام اذ لا نزاع في ارتفاع احدهما دون الآخر في القتل (قوله والجواب
 منع انه لم يقع) هو لكم لو وقع لعلم لكن لم يعلم قلنا ممنوع قولكم لو علم لنقل اذ لا طريق لهذا العلم سواء لكن لم ينقل قلنا ممنوع فإن في
 الصورة المذكورة من القتل والحدوث العلل متعددة فمنع عدم الفعل ناظر إلى كلام الإمام حيث قال ولو وقع لعلم ولكن لم ينقل من زمن
 انتهى عليه السلام إلى زماننا من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين انهم استندوا حكماً واحداً إلى علتين فإن زعم الإمام ان الحكم
 ايضاً مستند احتاج إلى اثباته ولا يتيسر فإن اكتفى بأنه يجوز ان يكون الحكم متعدداً كما ذهب إليه البعض لم يكف لانه في معرض

الاستدلال على امتناع التعدد على ان الحكم في صورة تعدد العلل متعدد (قوله) والمختار ان كل واحدة علة مستقلة) يعني حقيقة لا يجازاها
سبق ولا اسكان هذا مذهب القائلين بأن كل واحدة جزء والعلة هي مجموع (قوله) والاحتمالات لا تخرج عن هذه (لا يخفى) ثم
احتمال آخر وهو ان يكون العلة واحدة بعينها إما على سبيل التحكم أو الترجيع فإن قيل فيجوز لا تعدد والتقدير بخلافه قلنا التقدير التعدد
بحسب الظاهر وبمعنى وجود أمور يصلح كل منها للعلة ولا ثبات الحكم في الجملة وإلا فلا تعدد أيضاً عند كون العلة هي المجموع
أو واحداً لا بعينه (قوله) أو كانت العلة واحدة أي مبهمه أو معينة إذ التحكم برفعهما فيتم الدليل ولهذا صرح بهذا التعميم في دليل القائلين بأن
العلة واحدة لا بعينه ويحتمل ان يريد المبهمة لأنه لا قائل بالمعينة وأما لو خص لزوم التحكم بالمعينة على ما هو السابق إلى الفهم الموافق
لما سيحكي فلا يفيد المطلوب (قوله) ثبوت استقلال كل (إن أراد الاستقلال في الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها
وحدها عند الانفراد فغير مفيد وإن أراد الاستقلال عند الاجتماع (٢٢٧) بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل بنفسه

المتنازع (قوله) لما علمت
قد علمت الاعتراض أي
لجواز ان يتمتع بنفسه
كونه دليلاً باجتماع
من امتناع الاخير امتناع
الاعم فلذا لم يعبه (قوله)
وقال أيضاً لا يخفى في
احتياج كل من الوجهين
إلى الآخر والاول ان
يتملأ وجهاً واحداً وهو
أنه لو لم يكن كل واحد منهما
العلة لكانت العلة كل
واحدة منها فيلزم اجتماع
المثلين أو واحدة فقط
فيلزم التحكم لكن اللفظ
لا يساعد (قوله) والفرق
بينه أي بين الثبوت
بالجميع بالمعنى الذي ذكرناه
وبين الثبوت بالمجموع
بالمعنى الذي ادعينا
ظاهر لان ما ذكرناه يندرج
إلى السكالات الإفرادية وما

ينقل كافي الصور المذكورة وأما إثبات التعدد في الحدث والتجوز لا يكفيه لأنه مستدل قال (القائلون
بالوقوع إذا اجتمعت فاختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا بعينها لنالولم تكن كل
واحدة علة لسكانت جزءاً وكانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للتحكم وايضا
لا تمتنع اجتماع الأدلة القائل بالجزء ولو كانت كل مستقلة لاجتماع المثلان وقد تقدم وايضا لزوم التحكم
لأنه ان ثبت بالجميع فهو المدعى ولا يلزم التحكم واجوب ثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية القائل
لا بعينها لزم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية فيتمين (أقول القائلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا
على انها إذا ثبت حصل الحكم بالاولى وأما إذا اجتمعت دفعة كن مسولس وبال معافقد اختلفوا
والمختار ان كل واحدة علة مستقلة وقيل كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها
والاحتمالات لا تخرج عن هذه لنالولم تكن كل واحدة علة مستقلة لسكانت كل واحدة جزءاً وكانت
العلة واحدة وكلاهما باطل أما الملازمة فلا نه إذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها فاما أن تثبت للمجموع
فيكون كل جزء منها أو لبعضها فيكون هي العلة وأما بطلان الأمرين فالاول وهو الجزئية
لثبوت استقلال كل والثاني وهو كون العلة واحدة فلا نه مع تساويها تحكم بعضها ولنا أيضاً أنه لا تمتنع
كون كل علة لا تمتنع اجتماع الأدلة على مدلول ما علمت أن العمل الشرعية ادلة لازم متنف بالانفاق
القائل بأن كل واحدة جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد مر تقريره وجوابه
وقال أيضاً يلزم التحكم لأنه إما أن يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل في ثبوته أو لا بل ببعضها
دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض عدمه فتبين الثاني وهو تحكم بعض الجواب أنه يثبت بالجميع
بمعنى ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال كما يثبت المدلول بالأدلة السمعية والعقلية وكل مستقل بآثاره
حتى لو اتنى الآخر لم يضر عدمه والفرق بين ما ادعيتم ظاهر القائل بان العلة أحدها لا بعينها قال لولا
ذلك لزم التحكم أو الجزئية وكلاهما باطل أما الملازمة فلا تقدم من امتناع اجتماع المثلين فالعلة إما
الكل أو واحد بعينه أو لا بعينه وأما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال
وقد سبق إليهما الإشارة فلم يتكرر والجواب منع الملازمة بل يستقل كل واحدة كما ذكرنا

ذكرتم إلى السكالات المجموعى وأما الفرق بأنه لو اتنى الآخر فعدمه يضركم لا يضرنا فليس بمستقيم إذ لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد
فان قيل قد ثبت أن الاستقلال مجاز عند الاجتماع وان المثبت هو المجموع وكل واحد جزء العلة قلنا لا مذهب للمالك فليس
كل ما يدفع به كلام الخصم يكون مذهب الممتز من فان قيل العمل الشرعية أدلة سمعية فلا معنى لتبطلها ولو سلم ففيها بل في الأدلة العقلية أيضاً
الخلاف قلنا أما التغير فضرورى كيف وان العمل أوصاف ثابتة في الأصل كالاسكار في الخمر والأدلة نص أو اجماع أما ما ادعيت
الأدلة واستقلال كل بافاداة المطلوب فكلهم مشحون به بل الخصم في نفس مطلوبه هذا قد تمسك بدليلين نعم يرد عليه أنه إذا
حصل العلم بالاول فاذا حصل بالثاني وتحقق في الكلام (قوله) وقد سبق إليهما) أي إلى الملازمة وبطلان اللازم الإشارة وكذا الجواب
فلذا اقتصر في المتن على قوله لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية والحاصل أنه لما امتنع استقلال كل بناء على اجتماع
المثلين فالعلة إما المجموع فيبطل الاستقلال أو واحد بعينه فيلزم التحكم أو واحد لا بعينه وهو المطلوب وأنت خير بما فيه من مخالفة

ما سبق حيث أثبت احتمالاً آخر وخص التحكم بعلة واحدة معين (قوله فلا خلاف في جوازه) بل وقوعه كغروب الشمس لجواز الإفطار وجوب المغرب (قوله كالسرقة) فانها وصف مناسب للقطع تحصيل المصلحة الزجر والتفريم تحصيل المصلحة جبرية نص المال قالو وصف السرقة والحكم بالقطع والتفريم والمصلحة الزجر والجبر ولا يبعد في اشتغال وصف واحد على مصالح جمعة وهذا يندفع الاشكال المتوهم على تجوز مصلحة أخرى بأنه حينئذ لا تكون العلة واحدة وأما منع عدم البعد فلا يخفى سقوطه بعد البيان بالامثلة (قوله فيما اصابه عرق الكلب) هو الفرع والاصل ما اصابه لعاب الكلب والحكم بنجاسة المصاب والجامع اصابه نجس يتولد من حيوان نجس قاله عرض يمنع وجود الوصف (٢٢٨) في الفرع ويقول لا نسلم ان العرق نجس فيجيب المستدل بأنه مستقدر

كاللعاب فيكون نجساً وبعبارة تعليل النجاسة بالاستقذار الذي ثبوته متأخر عنها والاضحى في المقصود ان يقال في العرق العرق مستقدر كاللعاب فيكون نجساً مثله فانا وان تكلفنا فلا إشكال قائم لان فيما ذكرنا قياسين قياس ما اصابه العرق على ما اصابه اللعاب وقياس العرق على اللعاب فاذا جعل العلة المتأخرة من الاستقذار المتأخر عن نجاسة اللعاب فالقياس الاول لغو ومنع ثبوت العلة في فرعه هدر هذا حال المثال الاول واما المثال الثاني فكلام الآمدى وجميع الشارحين هو ان يطل ولاية الاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فحان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون وهذا في غاية الظهور واما عبارة الخارج

من الادلة قال (والخيار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث) أما الامارة فاتفق لنا لا يبعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان احدهما حاصلها واجيب بأنه إما أن يحصل أخرى أو لا يحصل (لايهما) أقول ما تقدم تعليل الحكم بعلمتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة (إما بمعنى الامارة فلا خلاف في جوازه) وأما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه واختار جوازه لنا لا يبعد في مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجره وله من العود مثله والتفريم جبره الصاحب المال وكاننا المثبت للجلد والتفريم ليحصل لهما الزجر التام قالوا محال إذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل لان معنى مناسبة الحكم أن مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فاذا حصل الحكم لثاني حصلها مرة أخرى وأنه يحصل الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كما في مثال السارق وأن المصلحة المقصودة لا تحصل الايهما كما في مثال الوائي قال (ومنها أن لا تأخر عن حكم الاصل لالتأخر لثبوت الحكم بتغير باعث وان قدرت اماره فتعريف المرف) أقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجساً كله ايه فيمنع كون عرق الكلب نجساً فيقال لانه مستقدر فان استغفاره (إما يحصل بعد الحكم بنجاسته وكان يطل سلب الولاية عن الصغير بالجنون المعارض لولي لنا لتأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبوت الحكم بتغير باعث) وأنه محال اللهم الا أن لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المرف فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته قال (ومنها أن لا يعود على الاصل بالإبطال) أقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يعود على الاصل بالإبطال أي لا يلزم منه بطلان حكم الملل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم أصله فان التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع التناقض مثاله قال عليه السلام لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواه بسواء ومن حكمه حرمة ذلك في القائل من الطعام لعدمه وعلل الحنفية بالكيل فخرج القليل الذي لا يكال فقد ابطال حكمه ولهم عن ذلك اعتذار وليس المفروض المثال بل التفهيم مثال آخر قال في اربعين شاة فاعلوا يدفع حاجة الفقراء لجوزوا قيمتها فقد افضى هذا التعليل إلى عدم وجوب الشاة بل ثبوت اخير بينهما وبين قيمتها قال (وان لا نكون المستنبطة معارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض) أقول ومن شروط علة حكم الاصل إذا كانت مستنبطة أن لا تكون معارض في الاصل بان يبدى علة أخرى من غير ترجيح والإجاز

وهو أن يطل سلب الولاية عن الصغير بالجنون المعارض للولي فغاية ما أدى إليه نظر الناظرين في هذا الكتاب انه التعليل من وضع الظاهر موضع المضمر والمضى سلب الولاية عن الصغير بالجنون المعارض له والفرع في الاول اثبات الولاية على البالغ المجنون وفي الثاني سلبها عنه والاقرب أن يجعل سلب الولاية عن الولي الذي عرض له الجنون كالأب مثلاً فرعار عن الصغير المجنون أصلاً والجنون حله مع أن الحكم في الاصل ثابت قبله لعلة الصغير والمعنى كان يطل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو معارض في الولي البالغ المتبني على الصغير المجنون (قوله يلزم تعريف المرف) يمكن أن يقال إنها بمنزلة التعليل الثاني بعد الاول وأما ما يقال إنها مستكون لثبوت عكس الفرع فليس بشيء لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه (قوله ولهم عن ذلك اعتذار)

وهو ان لا ينظم أن الطعام يعم القليل والكثير بل يخص الكثير بقريضة قوله الاسواء بسواء فان التسوية المشبهة شرعا في المطعومات هي التسوية في الكيل وهي لا تصور الا في الكثير فكانه قال لا يتبعوا الطعام الذي من شأنه التفاوت والتساوي إلا بصفة التساوي كما يقال لا تقتل حيوانا إلا بالسكين لا يتناول النمل قتل الحيوان الذي ليس من شأنه القتل بالسكين وتحقيقه أن المستثنى منه في الاستثناء المفرغ يجب أن يقدر من جنس المستثنى فيقدر في ما ضربت إلا زيدا أحدا وفي ما كسوت الاجنة لباسا وفي ما سرت إلا ماشيا في حال من أحوال السير فالمعنى لا يتبعوا الطعام على حال من أحوال المقابلة والموازنة إلا حال التساوي ونحن نعتده أعم العموم أي على حال ما وكذا لهم اعتذار عما يلزم في التعليل بدفع حاجة الفقراء وقد خصناه في شرح التتبع (قوله فانه لا يبطل شهادتها) بل يتوقف مقتضاها كالشهادة إذا عورضت بشهادة فان إحداهما لا تبطل الاخرى حتى إذا ترجحت لإحداهما لم يحتج إلى إعادة الدعوى والشهادة ومن ادعى أن المساوي أيضا يبطل فعليه الدليل فان قيل لما كان المختار عنده جواز تعدد العلل المستقلة كان ينبغي أن لا يشترط عدم معارض في الاصل قلنا اراد أنه يشترط ذلك لتكون العلة علة بلا خلاف واحتمال وانما قيد الحكم بالمستنبطة لأن في المنصوصة لا تنتقل العلية إلى المجموع أو إلى الاخرى وفاقا فان قيل اطلاق المعارض على ما في الفرع مناسب (٢٣٩) من جهة أنه ثبت حكما مخالفا لكن

لا جهة لاطلاقه على ما في الاصل كاسباب الحديث مثلا قلنا كلام الآمدي والتمهي صريح في أن المراد بالمعارض في الاصل وجود علة أخرى لا تحقق لها في الفرع فهذا أخص من تعدد العلل ولا يخفاه في أنه إذا كانت العلة هي المجموع أو الاخرى لم يثبت في الفرع الحكم الذي كان يشبهه الاولي فسياء معارضا بخلاف صورة تعدد العلل فان هذا ليس بلازم (قوله أن لا يخالف) بمعنى يشترط في العلة أن لا يكون ما تشبهه في الفرع حكما

التعليل بجموعهما أو بالآخرى وقد مر الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بمعتلين وقيل ولا بمعارض في الفرع بأن يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها وقيل أن لا تكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا بأس بالمساوي لانه لا يبطل وانما يحوج إلى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الرجح فانه يبطل قال (وأن لا يخالف نصا أو اجماعا) وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافيت مقتضاه وأن يكون دليلها شرعيا أقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يخالف نصا أو اجماعا كما يقال الملك لا يمتنع في الكفارة لسوولته عليه بل يصوم وهو يصلح مثالا لها ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكما في الاصل غير ما أثبت النص لانها انما تعلم بما ثبت فيه مثاله لا يتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء فتعلل الحرمة بأثرها فيما يوزن كالتقديس فيلزم التقاض مع أن النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو ما يكرر على أصلها لا يبطل والا جاز قال (وأن لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه أو بخصوصه مثل لا يتبعوا الطعام بالطعام أو من قاذ أو رعى لا تطول بلا فائدة ورجوع قالوا مناقشة جدلية) أقول ومن شروط العلة أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع بعمومه ولا بخصوصه أما العموم فمثل أن يقيس الذرة على البرقي الربوية ويعمل بالطعم فيمنع فيقول لقوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام وترتيب الحكم على الوصف يفيد علته وهذا النص يتناول الذرة بعمومه وأما الخصوص فمثل أن يقيس الخارج بالنقي أو الرعاف في نقضه الوضوء على الخارج من السيلين ويعمل بأنه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم من

يخالف النص أو الاجماع كان يعمل حكم بالسوولة فيقاس عليه أن الملك لا يجوز له السكارة بالاعتاق بل يتعين عليه الصوم فان هذا حكم يخالف الكتاب والسنة والاجماع (قوله وأن يكون دليلها) أي دليل العلة شرعيا وإلا لما كان القياس شرعا حيث لم يثبت حاله الشرع وهذا الشرط بما أمله الشارع (قوله لانها) أي المستنبطة انما تعلم من الحكم الذي أثبت في الاصل فلو أثبت ما أحكم في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص (قوله فيلزم التقاض) يعني أن تعليل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلا بكونه ربويا فيما يوزن كافي الذهب والفضة توجب اشتراط التقاض في المباح في بيع الطعام بالطعام احترازا عن شبهة الفضل كما في التقديس لما في النقد من المزية على الفسنة واشتراط التقاض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد بخلاف ما إذا كانت العلة منصفة فانها بالنص وبعمومهم لم يحمل مجرد الزيادة نسخا بل إذا كانت منافية لحكم الاصل فنهما وجيز غير المنافية له (قوله لا بعمومه ولا بخصوصه) الغرض من هذا التفصيل أنهما يتروم جوازه فيما إذا كان تناول بعمومه بناء على احتمال تخصيصه منه (قوله فيمنع) أي المانع من علة الطعام فيقول القائل أنه عليه رتب الحكم عليه وهو دليل العلة فمثل هذا التعليل لا يجوز لاجل تعدد الحكم إلى الفرع إذ النص يتناوله بعمومه بخلاف الحديث الثاني فان فيه تصريحاً بالنقي والرعاف ووجه ولا نه على غاية الخارج النجس أن رتب الحكم على الامور المذكورة ولا مشتركة بينهما سوى الخارج النجس

(قوله وقالوا) مناقضة لعراض على الدليل المذكور لا استدلال على نقض المدعى والمصنف كأنه معترض بضرورة ما ذكره للشارح ليس جوابا عنه لأن حاصل ما ذكر أن الدليل الأخير أعني الرجوع عن القياس عالم من الاعتراض وهو كاف في إثبات المطلوب (قولوا علم) اعتراض على الدليل المذكور بأنه لا يتم فيما إذا كان دليل العلة بعمومه متناولا لحكم الفرع لظهور الفائدة بوجهين حاصلهما راجع إلى إثبات الحكم (٢٣٠) على من ينزاع في تناول النص (قوله فظاهر) للقطع بالامتناع في جعل التنازع أحد

الحكمين أمانة الآخر بأن يقول إذا حرمت كذا فقد حرمت كذا (قوله وان تأخر) أي الحكم الذي هو العلة لم يجهز لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخرا عن ثبوت حكم الأصل (قوله وهذا انما يصح) اعتراض على ما ذكر لبيان امتناع كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي بمعنى الباعث عليه دفع مفسدة يشتمل هو عليها يعني يجوز أن يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة للدفع فيدفع بحكم آخر شرعي وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة من حفظ النسب وهو حد ثقل لكونه دأرا بين الرجم كافي المحصن وبين جلد وتغريب كافي غيره وفي كثرة وقوعه مفسدة ما من اتلاف النفوس وإيلامها فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوتها أعني الشهادة دفعا للمفسدة القليلة

فإنه أو رغب أو امتدح أو مذهب أو صوره للصلاة وهذا النص بخصوصه يتناول القى والرافع لنا أنه يمكن إثبات الفرع بالنص كما يمكن إثبات الأصل به والعدول عنه إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بما تطويل بلا فائدة وأيضا فانه رجوع من القياس إلى النص وقالوا أنها مناقشة جدلية إذا الفرض الظن بأي طريق حصل فلامعني لتعيين الطريق والجواب أنه رجوع عن القياس وأعلم أنه بما يكون النص مخصوصا والمستدل أو المعترض لا يراه حجة إلا في أقل الجمع فلو أراد إدراج الفرع فيه يعتبر فيثبت به العلة في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع مواز وجود العلة وأيضا فقد يكون دلالة على العلة أظهر من دلالة على العموم كما يقول حرمة الربا في الطعام للطعم فإن العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المرفوع محل خلاف ظاهر قائم (والخيار جواز كونها حكما شرعيا إن كان باعثا على حكم الأصل لتحصيل مصلحة لا لمنع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع (أقول هل يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اما بمعنى الامارة المجردة فظاهر واما بمعنى الباعث فتقبل يجوز للدوران فيستعمل أنه لا يفيد ظن للعلة وقيل لا يجوز لأنه أن تقديم العلة لزم للنقض وإن تأخر لم يجهز لما مر وإن قارن فلا أولوية لأحدهما بالعلة فيلزم التحكم الجواب منع التحكم للمناسبة وغيرهما من المسالك والخيار أنه إن كان باعثا على حكم الأصل لتحصيل مصلحة يقتضيهما حكم الأصل جاز كما يقال في بطلان بيع الحر علة النجاسة لمناسبتها المنع من الملازمة تكمينا لمقصود البطلان وهو عدم الاتفاق والنجاسة حكم شرعي ولما كان كذلك دفع مفسدة يقتضيهما حكم الأصل فلا يجوز لأن الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة للدفع واللام يشرع ابتداء وهذا انما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب بين رجم وجلد مع تغريب وكان حد أخفيل وللم يبال في الشهادة عليه لادى إلى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لذلك المفسدة قال (والخيار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل للعمد العدوان لنا أن الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سببا واستنباط قالوا الوصف تركها لكانت العلية صفة زائدة لا تنقل المجموع ونجمل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية أنها إن قامت بكل جزء فكل جزء علة وإن قامت بجزء فهو العلة وأجيب بجهالة في المتعدد بأنه خبر واستخبار والتحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم علة للحكمة لا أنها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لا تنافيها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد أوله لاستحالة تجديد عدم وأجيب بأن عدم الجزء عدم شرط العلية ولو سلم فهو كالبول بعد اللبس وعكسه ووجه أنها علامات فلا بد في اجتماعها ضربة ومرتبة فيجب ذلك (أقول قد شرط قوم في العلة أن تكون ذات وصف واحد كالأسكار في حرمة الخمر والخيار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل للعمد العدوان في القصاص لنا أنه لا يمنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة بما يظن عليه بالدليل

وهذا معنى كون ذلك علة له بلعنا عليه وجوب الحد المقتضى إلى كثرة الاتلاف والايام حكم شرعي معال اما بوجوب الأربع في الشهود دفعا لمفسدة كثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة (قوله ان تكون ذات وصف) قد اشتهر في ترجمة المسئلة ان العلة تكون ذات وصف او ذات اوصاف المقصود بانها وصف أو أوصاف لا يلفظ ذات كالمقحة وكان ينبغي أن يدرج هذا في قوله ولا يشترط القطع بالأصل الخ إلا أنه لسكثرة مباحثه أفرد بالذكر على حدة

(قوله) إما بدلالة أو إما باستنباط هذا هو الصحيح المطابق للكلام الأمدهو كأنه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط أحط
 المسلك ولا جهة له إلا أن يحمل على تنقيح المناط ولفظ المنهى بأياه حيث صرح بتنقيح المناط أيضاً ثم إنه جعل المناسبة هنا مقابلة
 للنص وفيما سيأتي داخل تحت (قوله) بل تقوم بالجميع لما كانت الشبهة المذكورة مغلفة طردها الإمام الرازي في نفي التركيب في كثير من
 الأمور ومنشؤها دمد استيفاء الأقسام حيث ترك المجموع من حيث هو مجموع كان المنع ظاهراً وهو أنا لا نسلم قيام العلية
 بكل جزء أو بجزء واحد بل بمجموع الأجزاء من حيث هو المجموع وقد أشار الأمدى إلى دفعه بأنه حينئذ يقوم بكل جزء شيء من العلية
 فيستبعد ولا خفاء في ضعفه وذكر في بعض الشروح أنه لا بد للمجموع من وحدة بها يكون المجموع مجموعاً وينقل الكلام إلى
 تلك الوحدة فيلزم التسلسل وهو الذي عول عليه المحقق وذكر أنه إن لم يكن للمجموع جهة وحدة فتمام ما ذكرنا ظاهر لعدم أمر
 آخر سوى الأوصاف المتعددة فالعلة القائمة بها إما قائمة بكل وصف أو ببعض الأوصاف وإن كانت جهة وحدة فقيامها إما بكل واحد
 أو بواحد أو بالمجموع فتحقق جهة وحدة أخرى ويتسلسل فإن دفع بان جهات (٢٣١) الوحدة اعتبارات عقلية ليس فيها

تسلسل ولا اقتضاء محال
 موجودة أجيب بأن العلية
 أيضاً كذلك فصار حاصل
 التقرير أنها إما أن لا تقوم
 بشيء من الأجزاء أو تقوم
 بكل جزء أو بجزء دون جزء
 أو بالمجموع من حيث
 هو المجموع أو تقوم بكل
 جزء جزء منها والكل باطل
 والجواب النقض بكل
 صفة لمركب والحل على
 الإطلاق بأنها تقوم بالمجموع
 الذي صار واحداً باعتبار
 صورة أو هيئة مما تكون
 اعتبارية لائية أو حقيقية
 تقوم بجزء فقط أو بكل
 جزء جزء منها وتام تحقيق
 ذلك في علم آخر وفيها
 نحن فيه بأن كون الوصف
 علة ليس صفة له بل

إما بدلالة صريحة بنصر أو مناسبة وإما باستنباط من شبه أو سبر كما يظن في الواحد وما ثبت به علية الواحد
 يثبت به علية المتعدد من غير فرق والفرق تحكّم قالوا أولاً لو صح تركب العلة لكانت العلية
 صفة زائدة ولللازم باطل أما الملازمة فلأنه قل المجموع ونجمل كونها علة للذبول وللحاجة إلى
 النظر والمجهول غير المعلوم قطعاً وأما انتفاء اللازم فلأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست
 صفة وإن قامت فاما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض خلافه وإما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر
 الأجزاء فإن قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا إن لم يكن له جهة وحدة فظاهر وإن كانت فالكلام
 فيها وتسلسل الجواب أنه منقوض بكون الكلام مخصوص خبراً أو استخبار الجريانه فيه مع
 تعدد حروفه قطعاً والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد قضى بثبوت
 الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة به فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فإنما
 يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية إضافية بل وجودية وليست وجودية ولا لكانت معنى والوصف المعلل به
 معنى أيضاً فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال والحاصل أنه لو لم يصبح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في
 الواحد محال آخر ملازم له قالوا ثانياً لو كانت العلة أو صافاً متعددة لكان عدم كل جزء علة لا انتفاء صفة
 العلية واللازم باطل أما الملازمة فلأن تحققها موقوف على تحقق جميع الأوصاف فيلزم انتفاؤها لا انتفاء
 كل وصف وهو معنى العلية وأما بطلان اللازم فلأنه إذا حصل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان
 لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه وذلك لأن تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور فإن اعدام
 المعدوم كإيجاد الموجود تحصيّل الحاصل والجواب لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم
 الوصف علة لا انتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرطاً للوجود فإن الشيء كما بعدم
 لعلة العدم فقد بعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد البول وكما لا يلزم
 ثم تخلف فكذلك هنا والوجه في تقريره أن الانتفاء أت ليست عللاً عقلية ليلزم ما ذكرتم إنما هي

للتنازع بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلق ما بذلك الوصف فلا يلزم ما ذكرتم من المحالات الناشئة عن كون العلية صفة للأوصاف
 المتعددة ولا خفاء في ضعف هذا فلذا قال ولو سلم أي كونها صفة للأوصاف فإنما يلزم المحال المذكور ولو كانت من الصفات
 الحقيقية التي تقتضي محلاً موجوداً تقوم به وليست كذلك وإلا لما انتقم على علية أعني الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال
 لحصل من هذا المنع أو السد معارضة تقريره ما لو لم يصلح التعليل بالمتعدد للزوم المحال الذي هو كون العلية صفة زائدة وجودية لم يصح التعليل
 بالوصف الواحد محال لازم للمحال الأول وهو قيام العرض بالعرض والتالي باطل اتفاقاً فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد (قوله)
 فلان تحققها الضمير لصفة العلية وكذا ضمير انتفاؤها وعدها (قوله) بل يجوز أن يكون وجوده شرطاً للوجود (قوله) فإن قيل الكلام في تركب
 العلة من الأوصاف فكيف يكون وجود الجزء شرطاً للوجود قلنا هو شرط لصفة العلية وجزء للعلة فلا يخفى (قوله) أن
 الانتفاء أت جعل الشارع ضميراً لها للطل الشرعية على ما يعم انتفاء أجزائه العلة مثل اللمس والبول يعني أنها أمارات لا بعد في
 اجتماعها دفعة أو مرتبة فضلاً عن الاستحالة فيجب أي حتى يجب ما ذكرتم من التخلف المحال والملمس في نظر المحقق جعل الضمير

للاتقاءات يعني أن انتفاءات الأوصاف أمارات وضعية لا ينبغي اجتماعها دفعة أو مرتبة وإذا كان أحدها اماراً في انتفاء الحكم لم
في تحقق الحكم ارتقاء جميع الانتفاءات وهو مقتبس محقق جميع الأوصاف فيجب تركب الامارة في طرف ثبوت الحكم من أوصاف
متعددة فيظهر الجواب عما ذكرتموه ثبوت ما ادعينا ويظهر لك بالتأمل أن تحقق الانتفاءات وكونها أمارات انما هو على تقدير
تركب العلة من الأوصاف لحمل قوله فيجب ذلك على ما ذكره المحقق يكون دوراً ثم إن الإتيان بتقرير السؤال أن يجعل الانتفاءات
أمارات انتفاء العلية والمقابل عبارة ٢٣٢ عن ثبوت العلية وكذا الطرف الآخر لكن لظهور أن المركب من الأوصاف اماراً

للحكم لاللية إذ لا معنى
لجعل العلة اماراً العلية
فسرنا كلام الشارح على
ما فسرنا (قوله) فيها كون
الاصل قطعياً (لا خفاء في أن
هذا يشروط الاصل أليق
وأما مثل القطع بوجود العلة
في الفرع فليق يشروط
الفرع (قوله) والاحتمال
يعني احتمال كون
مذهب الصحابي لعله
مستنبط من اصل آخر
لا يدفع ظهور أخذه من
النص فلذا كان هذا البحث
وهو اشتراط انتفاء
مخالفة الصحابي محل نظر
واجتهاد واعلم أن في نسخ
المتن زياده لم يتعرض له
الشارح وهو قوله ولا نفي
المعارض في الاصل والفرع
واجيب بأن ما تقدم هو
أن من شروط العلة
المستنبطة نفي المعارض
في الاصل فقط لأنه قال
وقيل ولا في الفرع وهنا
نفي اشتراط نفي المعارض
فيها جميعاً في العلة مطلقاً

أمارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من الأمارات مرتبة تارة وضربة أخرى ولا بد في تحقق المقابل
من رفع جميع الانتفاءات وهو يحقق جميع الأوصاف فيجب تركب الامارة في الطرف الآخر من
أوصاف متعددة قال (ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في
الفرع على المختار في الثلاثة ولا نفي المعارض في الاصل والفرع) أقول هذه عدة أمور قد شرطت
في العلة والحق أنها لا تشترط فيها كون حكم الاصل قطعياً والمختار الاكتفاء بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما
يقصده العمل ومنها انتفاء مخالفتها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي
لعله مستنبط من أصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار أنه يكفي الظن لما مر ولعل
من شرط القطع في حكم الاصل وجود العلة في الفرع نظر إلى أن الظن يضعف بكثره المقدمات فربما
يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور
وهو عمل الاجتهاد قال (وإذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود مقتضى لنا أنه إذا انتفى
الحكم مع مقتضى كان مع عدمه أجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم لا انتفاءه قلنا أدلة متعددة)
أقول إذا علل حكم عدمي بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية أو وجد
المانع وهو الجبل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود مقتضى مثل بيع من أهله في عله أو لا يجب المختار
أنه لا يجب لنا أنه إذا تحقق مع مقتضى انتفى الحكم فاذا تحقق بدون مقتضى كان أجدر بأن ينتفى
معه الحكم قالوا إذا لم يكن مقتضى فانتفاء الحكم انما هو لعدم مقتضى لا لوجود المانع أو عدم الشرط
الذي يدعيه المستدل فكان مبطلاً الجواب لا يلزم من اسناده إلى عدم مقتضى أن لا يستند إلى وجود
المانع أو عدم الشرط إذ غاية أنها أدلة متعددة وذلك جائز قال (مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت
بالعلة والمعنى أنها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في
المعنى) أقول اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص
أو بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص وهو لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما لأن الشافعية
تعني بما قالته أن العلية هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته أن النص هو المعروف
للحكم والشافعية لا ينكرونه قال (شروط الفرع منها أن يساوى في العلة علة الاصل فيما يقصد
من عين أو جنس كالشدة في التمييز والجنابة في قصاص الأطراف على النفس وأن يساوى حكمه حكم
الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص في النفس في المنقل على المحدد وكالولاية في الشكاح في
الصغيرة على المولى عليها في المال وأن لا يكون منصوحاً عليه ولا متقدماً على حكم الاصل كقياس
الوضوء على التيمم في التيمم لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل نعم يكون الزاماً وقيل

هذا ولكن صريح كلام الأمدى والمنتهى يقتضي أن يكون قوله ولا نفي المعارض مجروراً عطفاً على الضمير
فيها والمعنى ولا يشترط القطع بنفي المعارض في الاصل والفرع قال في المنتهى واشترط أن يكون في الفرع مقطوعاً به والصحيح يكنى
الظن كما في الاصل وفي حكمها علة وفي نفي المعارض في الاصل والفرع (قوله) إذا علل حكم عدمي) يعني إذا كانت علة انتفاء الحكم
وجود مانع عن ثبوت أو انتفاء شرط لم يلزم وجود ما يقتضي ثبوت الحكم (قوله) كان أجدر) لخلوه عن المعارض (قوله) فكان) أي
المستدل مطلقاً في دعواه اسناد انتفاء الحكم إلى وجود مانع أو انتفاء شرط (قوله) الشافعية لا ينكرونه) الظهور أن حكم الاصل
قد يكون مقطوعاً به والعلة المستنبطة مظنونة ولا سيما متفرقة منه ومتفرقة عليه تابعة له في الوجود فيدور ولا نه قد يكون تعبداً لعله

(قوله فيها ان يكون الفرع مساوياً في العلة لعللة الاصل) عدل إلى هذه العبارة ليسكون ظاهراً في كون هذا من شروط الفرع
انه يشترط في الفرع ان تكون علة مساوية لعللة الاصل وإلا فالمنع انه يشترط أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعللة الاصل
كما هو صريح عبارة الآمدي ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي في الماهية للحكم
الاصل لأن المراد بها عدم الاختلاف في عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف
إلا بالعدد فقوله فيها يقصد من عين أو جنس إشارة إلى أنه لا يجنب المساواة في (٢٣٣) تشخص أو قوة وضعف أو قطع وظ

ونحو ذلك (قوله وإلا ضاع
القياس) قد يمنع ذلك بأن
تعاضد الأدلة فائدة على
ان النص الدال عليه ربما
يكون مختلفاً فيه كالعلم
الخصوص وينبغي أن
يعلم أن النص هنا أهم
من أن يكون هو النص في
حكم الاصل أو غيره فلا
يكون هذا الاشتراط
تكراراً بعد اشتراط عدم
تناول نص حكم الاصل
لحكم الفرع (قولوا لا لم
يجز) أي لا عبرة به ولا حكم
لكونه في معارضة النص
(قوله وشرعية التيمم
متأخرة) لأنها كانت قبله
الهجرة والوضوء قبلها
(قوله لأنه يلزم) يعني أن
ثبوت حكم الاصل
كوجوب التيمم
مقارناً لعلته التي هي كونها
شرطاً في الصلاة فلو تعلّم
حكم الفرع كوجوب التيمم
في الوضوء على حكم الاصل
لزم تقدمه على حكم
المقارنة لحكم الاصل

وأن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بأهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق
واليمين والظهار) أقول قد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع فيها أن يكون الفرع
مساوياً في العلة لعللة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة أو جنس العلة أما العين فكما قيس
التبذير على الحر بجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجودة في التبذير وأما الجنس فكما قيس الاطراف
على القتل في القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فإن جنس الجناية وهو جنس لإتلاف النفس
والاطراف هو الذي قصد الاتحاد فيه فيمكن تحقيق ذلك ولا يجب أن تكون الجناية في القتل
بعينه هو الجناية في الاطراف ومساوياً لها في الحقيقة وذلك لأن المقصود تعدية حكم الاصل إلى
الفرع للاشتراك في العلة واحد الأمرين بحقيقته وأما إذا لم تكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها
ولا بعمومها فلا اشتراك ومنها أن يساوى حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة
فيه من عين الحكم أو جنس الحكم أما العين فكما قيس القصاص في النفس في القتل بالمثقل عليه
في القتل بالمحدد فالحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل وأما الجنس فكما قيس إثبات الولاية
على الصغرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في ما لها من ولاية النكاح من جنس ولاية المال بينهما
سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وأما إذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال
الشافعي يوجب الظهار الحرمة في حق الذي كالمسلم وقالت الحنفية الحرمة في المسلم متناهية بالكفارة
والحرمة في الذي مؤبد لأنه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها أن لا يكون الفرع
منصوصاً عليه لإثبات أو لإضاع القياس ولا نفياً وإلا لم يجز القياس ومنها أن لا يكون متقدماً على حكم
الاصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فتجب فيه التيمم كالنيمم وشرعية النيمم متأخرة عن شرعية الوضوء
وذلك لأنه يلزم أن يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وثبوته مقارناً لعلته والمتقدم على
المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك الزاماً للخصم لصح وأما أن يكون معرفة ثبوت
الحكم مأخوذة منه فلا ومنها شرطاً ثبت أبو هاشم وهو أنه يلزم أن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة
دون التفصيل فيجوز القياس في تفصيل المجلد مثاله أن قد ثبت الحد في الحر بلا تعيين عدد الجلدات
فتعين بالقياس على القذف وهو مردود لأن القوم قاسوا أنت على حرام تارة على الطلاق فيحرم وتارة
على الظهار فيوجب كفارة تارة على اليمين فيكون إيلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص في الفرع جملة
بل كانت واقعة متجددة قال (مسالك العلة) (الاول الإجماع) أقول كون الوصف الجامع علة حكم خبري
غير ضروري فلا بد في إثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك تتوهم صحتها فلا بد من العرض لما ولما
يتعلق بكل منها فالمسلك الاول الإجماع في عصر من الأعصار على كونه علة والظن كاف كما تقدم

(٣٠ - مختصر المنتهى ثاني) فلا يصح أن تكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل نعم يصح ذلك الزاماً
للخصم بأنه يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب أن يقول بحكم الفرع لوجود العلة (قوله لأن القوم قاسوا) فقال أبو بكر وعمر رضي
الله عنهما باليمين وعلى رضي الله عنه بالطلاق ثلاثاً وابن مسعود رضي الله عنه واحداً وابن عباس بالظهار ولو كان نص لنقله فلم
يختلفوا هذا الاختلاف (مباحث مسالك العلة) قوله حكم خبري غير ضروري (قيد بذلك لأن الإنسان لا يتصور إثباته
والضروري يستثنى عن إثباته بدليل فإن قيل أليست الأحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن جامتها طلب قلنا المثبت بالدليل هو أن
فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبري

(قوله وإنما يتصور الاختلاف) قد يتوهم أن الإجماع على الالة بمنزلة الإجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف وإلما بالقياس
 بناءً على ذكر من الاحتمالات وخص احتمال المعارضة بالفرع لأن الأصل بجمع عليه فلا معارض له (قوله وهو مراتب صريح)
 يعني أن النص صريح وإلما ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى تفصيلها بإعادة لفظ مثل وبين الشارح جهة كون كل مرتبة دون
 ما قبلها ولا يبعد أن يكون بين أحاد كل مرتبة أيضاً تماوت ثم كلام الأمدى أن المقرون باللام والباء في المرتبة الثانية هو أن المشددة
 المكسورة وفي المثني والشروع أن الخفيفة المفتوحة ويجعلها الشارح المحقق الخفيفة المكسورة أعني أن الشرطية الموضوعه لسببية
 الشرط وذلك لأن كون أن المشددة المكسورة موضوعه للعلية بعيد جداً والدال على العلية في الخفيفة المفتوحة هي اللام المذكورة أو
 الخفيفة (قوله وإن للشرطية) (٢٣٤) أي الزوم من غير سببية وبمجرد الاستصحاب أي ثبوت أمر على تقدير أمر بطريق

وإلما يتصور الاختلاف في مثله بأن يكون الإجماع ظنياً كالثابت بالآحاد والسكون أو يكون ثبوت الوصف
 في الأصل أو في الفرع ظنياً أو يدعى الخصم معارضاً في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فإنه علة لها
 بالإجماع ثم يقاس عليه التماثل قال (الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لمة كذا أو لسبب كذا أو لأجل
 أو من أجل أو كي أو إذا ومثل لكذا وإن كان كذا أو بكذا أو مثل فإنهم يحشرون فاقطعوا أيديهما
 ومثل قول الراوي سها فسجد وزني ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لأن الظاهر أنه لو لم يقهه لم يقله)
 أقول المسلك الثاني هو النص وهو مراتب صريح وهو ما دل بوضعه ومرتباته وإلما وهو ما لزم مدلول
 اللفظ أما مراتب الصريح فيها وهو أفراما ما صرح فيه بالعلية مثل لمة كذا أو لسبب كذا أو لأجل كذا
 أو كي يكون كذا أو إذا يكن كذا أو منها ما قد ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو أن كان كذا
 أو بكذا وهذا دون ما قبله لأن هذه الحروف قد تجبى لغير العلة فاللام للعاقبة لدو اللوت وابنوا للخراب
 والباء للصاحبة والتعدية والزيادة وإن للشرطية وبمجرد الاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ
 الرسول أما في الوصف مثل زلومهم بكلمهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً وأما في الحكم نحو
 والبارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في
 الخارج يجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما وهذا دون ما قبله لأن دلالة الفاء على الترتيب
 ودلالاتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها
 فسجد وزني ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لأنه لو لم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقله
 وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا أنه لا ينفى الظهور وقال (وتنبه وإلما) وهو الاقتران بحكم لو لم يكن
 هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً مثل واقعت أهل في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كأنه قيل إذا واقعت
 فكفر فإن حذف بعض الأوصاف فتصح ومثل ينقص الرطب إذا جف قالوا نعم فقال فلا إذن أقول وأما
 مراتب التنبه والإلما فضايله كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على
 التعليل دفماً للاستبعاد مثال كون العين للتعليل ما قال الأعرابي هلكت وأهلك فقال صلى الله عليه
 وسلم ماذا صنعت قال واقعت أهل في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فإنه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق
 وذلك لأن غرض الأعرابي واقعت عليه صلى الله عليه وسلم ليبان حكمها وذكر الحكم جواب له

الاتفاق (قوله والحكم
 فيه) أي في دخول الباء
 تأخر في الوصف وتأخر في
 الحكم (قوله يجوز ملاحظة
 الأمرين) أي تقدم
 الباعث في العقل وتأخره
 في الخارج دخول الفاء
 على كل منهما أي الحكم
 والمعلول لا غناء في أن هذا
 الحكم ليس لكل إذ كثيراً
 ما يكون الباعث متقدماً
 في الخارج أيضاً منه
 قوله تعالى والبارق
 والسارقة فاقطعوا أيديهما
 وقوله الراوي سها فسجد
 وزني ماعز فرجم (قوله
 ودلالاتها) يعني أن الفاء
 بحسب الوضع إنما تدل
 على الترتيب ودلالاتها على
 العلية إنما تستفاد
 بطريق النظر والاستدلال
 من الكلام على أن هذا
 ترتب حكم على الباعث

المتضمن عليه عقلاً أو ترتب الباعث على حكمه الذي يقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من التحصيل
 أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة إلى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة (قوله في لفظ الراوي) فإن قيل الفاء في
 هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف مع أن الراوي يحكي ما كان في الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدماً في الوجود كما في قدت عن
 الحرب جنتا (قوله كل اقتران) لما كان هذا ضابطاً لا تعريفاً أي بلفظ كل ليكون كلياً وفسر الحكم بالوصف لأن المراد به العلة
 بشرطه لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل قال الشارح العلامة معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة بحكم كقول الأعرابي
 واقعت أهل في نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم أو نظيره كما في قصة الخنمية للتعليل أي علة لقول الشارع وحكمه كان بعيداً من
 الشارع الإتيان بمثله وبمحتمل أن يكون معناه أنه اقتران الوصف المدعى كونه علة بحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة
 للحكم الشارع كان بعيداً من الشارع الإتيان بذلك الحكم وبعضهم جعل الإلما مسلكاً مستقلاً قسماً للنص نظراً إلى أن دلالة

لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرًا في الجواب كما به قار وقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك التعليل فكذلك هذا السكتة دونه في الظهور لان الفاء ههنا مقدره وثمة محققة ولا احتمال لعدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فبقول السيد اسقني ماء كل ذلك وان بعد فليس بمتع وأعلم ان مثل ذلك إذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلى الباقي يسمى تنقيح المناط مثالة في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابياً لا مدخل له في العلة إذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل أهلاً فان الوفا أجدر به أو يقال كونه وقاعاً لا مدخل له فينتي كونه إفساد الصوم مثال آخر ليكون العين للتعليل أنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال أين تص الرطب إذا جف قالوا نعم فقال فلا إذن فيه ان المقصود ان علة منع البيع وكونه مفهم ما من الفاء وإذا لا يتأني ذلك إذ لو قدرنا انتفاءهما لبقى فهم التعليل ولعل ذكر هذا المثال لهذا الغرض وإلا فأوضح عنه قوله لا بن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تمرات لتجذب ملوحتة ثمرة طيبة وماء طهور فبه على تعليل الطهوية ببقاء اسم الماء عليه قال (ومثال النظر لمأكلته الخشمية أن أبي أدركته الوفا وعليه فريضة الحج أينفعه ان حجبت عنه فقال أرايت لو كان على أيك دين فقضيت به أكان ينفعه فقالت نعم فظنير في المسؤل كذلك وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة وقبل ان قوله عليه الصلاة والسلام لمأكله عمر عن قبله الصائم أرايت لو تضرعت ثم حججته أكان ذلك مقدساً فقال لا من ذلك وقيل إنما هو تقضى لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لا تعليل لمنع الافساد إذ ليس فيه ما يتخيل ما تعاليل غايته أن لا يفسد) أقول مثال كون النظر للتعليل قوله عليه الصلاة والسلام وقد سأله الخشمية أن أبي أدركته الوفا وعليه فريضة الحج فان حجبت عنه أينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرايت لو كان على أيك دين فقضيت به أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى سأله الخشمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الأدي فنبه على التخليل به أي كونه علة للنفع والالزم العبث ففهم ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع وأعلم ان مثل هذا بسمية الاصوليون تنبيه على أصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع به مثال آخر لذلك مع خلاف فيه روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبله الصائم هل يفسد الصوم فقال أرايت لو تضرعت بماء ثم حججته أكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وقد اختلف فيه فقيل انه من ذلك القليل فبه على ان عدم ترتب الماء سود على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود فذكر حكم المضمضة ونبه على علته ايثبت مثله في المسؤل عنه وهو القبلة وقيل ليس من ذلك بل قد توهم عمر ان كل مقدمة لافسدة فانه مفسد فنقض صلى الله عليه وسلم عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلاً لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للافساد لم تقض إليه إذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وإنما يصلح له ما يكون مانعاً من الافساد وكونه مقدمة الفساد لم تقض إليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه قال (ومثل ان يفرق بين حكيمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم ولل فارس سهمان أو مع ذكر أحدهما مثل القاتل لا يرث أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن وإلا ان يعفون) أقول ومن مراتب الايمان ان يفرق بين حكيمين بوصفين إما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرها أما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين مثل للراجل سهم ولل فارس سهمان واما مع ذكر أحدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل وإرثه واما بغاية فمثل لا تقربون حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء فنصف ما فرضتم إلا ان يعفون واما بهر هافكا لشرط مثل

ليست بحسب الوضع
(قوله كل ذلك) اشار على
الاخلاء والتأخير والاحتمال
لا إلى تقدير الفاء ليكون
جواباً لعدم قصد الجواب
لئلا تقدر الفاء فلا يكون
علة على ما توهم (قوله
أو يقال) ما سبق كالسبب
تنقيح المناط على الافاق
وهذا على قول الحنفية
(قوله وجكونه فهوها
من الفاء) يشير إلى انه
لا يتأني في مسلك النص
بين مراتب الصحيح
ومراتب الايمان فله
تجتماع كما في هذا
المثال (قوله فذكر حكم
المضمضة) وهو عدم
الافساد ونبه على علته
وهي عدم ترتب المقصود
اعنى الشرب عليها ليعلم
ان القبلة ايضاً لا تقصد
لعدم ترتب الوقوع عليها

(قوله بخلاف ذلك) أي لا يقتضي اثبات الملزوم فلا يكرن الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران (قوله تناقض) لوجود المناسبة بناء على ان وجود المشروط يستلزم (٢٣٦) وجود الشرط وعدمها بناء على العرض (قوله وأما ما سواه) أي ما سوى

القسم الذي هو المناسبة
من أقسام الأيمان فلا تشترط
فيه المناسبة لأن التعليل
يفهم من غير المناسبة وقد
وجد فلا حاجة إليها ولا
يجوز ضعف هذا فان
وجود ما يفهم منه العلية
لا يقتضي عدم اشتراط آخر
لصحة العلية واعتبارها في
باب القياس (قوله وهذا
إنما يصح) يعني أن كلاهما
في العلة الباطنة لا في مجرد
الإشارة وافترقاها إلى
المناسبة ظاهرة وان لم تكن
ظاهرة (قوله وهو) أي
هذا المسالك الذي يسمى
السبر والتقسيم حصر
الأوصاف ثم إبطال البعض
وبغية التحقيق الحصر
والرجوع إلى التقسيم والسبر
لأن الإبطال فإن قيل
المفروض أن الأوصاف
كلها صالحة لعلية ذلك
الحكم والابطال نفي لذلك
لأن معناه بيان عدم
صلوح البعض فتناقض
قلنا قد أشار إلى الجواب
بأن صلوح الكل إنما
هو في بادي الرأي وعدم
صلوح البعض إنما هو بعد
النظر والتأمل (قوله فتعين
الكييل) بطريق التمثيل
والافتقار الشافعي العلة
الطعم (قوله وتصدق فيه
العلة) في هذا إشارة إلى دفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره تزويجا لكلامه

فاذا اختلف الجنس انفعوا كيف شئتم وكلاستدراك مثل لا يؤخذكم الله بالغفر في أيمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم الأيمان قال (ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقتضي القاضي وهو
غضبان فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستتب مثل وأحل الله البيع أو بالعكس فتأثيرها الأول
إيمان لا الثاني فالأول على أن الأيمان اقتران الوصف بالحكم وان قدر أحدهما والثاني على أنه لا بد من
ذكرهما والثالث على أن ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة) أقول ومن مراتب الأيمان
أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسباً له مثل قوله لا يقتضي القاضي وهو غضبان فان فيه تأثيرها على أن
الغضب علة عدم جواز الحكم لأنه مشوش للنظر وموجب للاضطراب ومثل أكرم العلماء وأمن الجهال
وذلك لأن ف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة
هذا إذ ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه إيمان بالاتفاق فان ذكر أحدهما فقط مثل أن يذكر الوصف
صريحا والحكم مستتب نحو وأحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فلم منه حكمه وهو الصحة
أو نحو أن يذكر الحكم والوصف مستتب وذلك كثير منه أكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر
فقد اختلف في أنه هل يكون إيمان يقدم عند التعارض على المستنبطة بلا إيمان وفيه ثلاثة مذاهب
أحدهما كلاهما إيمان ثانيهما ليس شيء منهما إيمان ثالثها الأول وهو ذكر الوصف إيمان دون الثاني
وهو ذكر الحكم والزاع لفظي مبنى على تفسير الإيمان فالأول مبنى على أن الأيمان اقتران الحكم
والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبنى على أنه لا بد من
ذكرهما إذ به يتحقق الاقتران والثالث مبنى على أن اثبات مستلزم الشيء يقتضي اثباته والعلة كالحل
تستلزم المعلول كاصحة فتسكون بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتا لازما
بخلاف ذلك قال (وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الأيمان ثالثها المختار أن كان التعليل يفهم من المناسبة
اشتراط) أقول قد اختلف في مناسبة الوصف المسمى إليه في كون علل الأيمان صحيحة على مذاهب
أولها يشترط ثانيها لا يشترط ثالثها وهو المختار أن كان التعليل يفهم من المناسبة كافي مثال لا يقتضي القاضي
وهو غضبان اشتراط لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما سواه من الأقسام
فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها وأما نفس المناسبة
فلا بد منها في العلة بما عتق ولا يجب في الأمانة المجردة قال (الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف
في الأصل وإبطال بعضها بدليله فيعين الباقي ويكتفي بمبحث فلم أجدر الأصل عدم ما سواه فان بين المعترض
وصفا آخر لازم إبطاله لا لقطعاه وإنما يجرى جمع إلى ظنه ومق كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والافظي)
أقول الثالث من مسالك العلية هو السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل
الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى أنه العلة واحدا كان أو أكثر مثاله
أن يقول في قياس الذرة على الر في الروية بحث عن أوصاف البر فوجدت ثم ما يصلح علة للروية في
بإدراك الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل
وهنا بحثان الأول أنه يكتفي في بيان الحصر إذا منع أن يقول بمبحث فلم أجدر سوى هذه الأوصاف ويصدق
فيه لعدمه وتدينه وذلك بما يقلب ظن عدم غيره لأن الأوصاف العقلية والشرعية مالم كانت لما خفيت
على الباحث عنها أو يقول لأن الأصل عدم غير ما فان بذلك يحصل الظن المقصود الثاني إن المعترض له أن
يبين وصفا آخر مثل أن يقول وهنا وصف آخر هو كونه خير قوت فاذا بين لزوم المستدل إبطاله إذ

لا يثبت

وإن لم يجد فلم يملك على عدمه .

(قوله ومقتضاه) أى مقتضى منع المقدمة لزوم أن يورد المستدل دليلاً على تلك المقدمة (قوله هذا بما علت) أى فى بادئ الرأي أنه لا يصلح العلية فلم أدخله فى الحصر بخلاف ما ثبت بطلان صلوحه فإنه كفى فى بادئ الرأي صالحاً وإنما تبين بطلانه بعد التأمل (قوله فيكون كالمتجهد) يشبه أن يكون هذا شرحاً لقوله والمتجهد يرجع إلى ظنه بمعنى أن المعارض إذا بين وصفاً آخر فالمستدل إن أبطله فقد سلم حصره والازم انقطاعه كما أن المتجهد إذا ظهر له وصف آخر ظهر بطلانه فذاك والا فيرجع عما حكى بالجملة يجب عليه اتباع ظنه وفى الشروح أن معناه أن ما ذكر حكم المستدل وأما المتجهد فيرجع إلى ظنه ولا يكثر بنفسه ويكون مؤاخذاً بما أوجه ظنه (قوله أحد شق السير) هذا المسلك كما يسمى السبر والتقسيم فقد يسمى السبر (قوله فعلم أن المحذوف لا أثر له) يعنى حصل الظن بأن لا مدخل للوصف المحذوف فى العلية وأن الوصف المستقبى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أو لم يوجد وهذا يتدفع ما يقال يجوز أن تكون العلة أخص فلا يلزم من انتفاءها انتفاء المعلول أو يجوز أن يكون المحذوف جزءاً من العلة وأعم من المعلول وحينئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عنده أن يكون المستقبى علة مستقلة وإنما (٢٣٧) يتوجه ما ذكر لو وجد الحكم بدون

المستقبى فى الجملة ثم إن بيان نفي العلية بالإلغاء نسبة نفي العلية بنفى العكس المبني على اشتراط العكس مع أنه قد سبق بطلانه وبيان أنه ليس بنفى العكس فى غاية الظهور فإن قيل نعم إذا قصد نفي كون كل من المحذوف والمستقبى جزء العلة وأما إذا قصد نفي كون كل منهما مستقلاً بالعلية فلا إذ نفي استقلال المحذوف بناء على وجود الحكم بدونه يكون بعينه نفي العكس قلنا لا حاجة للقائس إلى نفي استقلال كل لأن المعارض إذا سلم استقلال المستقبى فقد تم المطلوب والشارح العلامة إنما استصحب

لا يثبت الحصر الذى قد ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه إذ غاية منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع وإلا كان كل منع قطعاً والاتفاق على خلافه وقيل إنه ينقطع لأنه ادعى حصرأ ظهر بطلانه والحق أنه إذا أبطله فقد سلم حصره وكان له أن يقول هذا بما علت أنه لا يصلح فلم أدخله فى حصرى وأيضاً فإنه لا يدع الحصر قطعاً بل اتى ما وجدت وأظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمتجهد إذا ظهر له ما كان خافياً عليه وأنه غير مستنكر قال (وطرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان إثبات الحكم بالمستقبى فقط وبشبه نفي العكس الذى لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علة لا تنفى عند انتفاءه وإنما قصد لو كان المستقبى جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن الأول ومنها طرده مطلقاً كالطول واقصر أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالكورة فى أحكام العتق ومنها أن لا تظهر تناسبه ويكتفى المناظر بمحت فإن ادعى أن المستقبى كذلك يرجع سبر المستدل بمرافقته للتعمية) أقول قد عرفك أحد شقى السبر وهو حصر الاوصاف فطفق يملك الشق الآخر وهو حذف بعض الاوصاف وإبطال كونه علة ولا بد له من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية وللحذف طرق الطريق الأول الإلغاء وهو بيان أن الحكم فى الصورة الفلانية كإثبات بالمستقبى فقط فلم أن المحذوف لا أثر له وهذا من حيث يثبت بعدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه فى صورة تشبه نفي العكس الذى قد مر أنه لا يفيد عدم العلية فى مسألة أن العكس ليس شرطاً والحق أنه ليس بنفى العكس وإنما يكون إياه لو أريد به أنه لو كان المحذوف علة لا تنفى الحكم عند انتفاءه وأنه غير مراد بل المراد أنه لو كان المحذوف جزء العلة فالمستقبى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستقبى مستقلاً بالحكم فى تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين فى غاية الظهور لكن هذا يشكل من وجه آخر وهو أن يقال لا بد من ضرورة وجود فيها المستقبى بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللاً به وحده وحينئذ يستغنى به عن الأصل الأول وعن إبطال وصفه مثاله إذا قال القوت باطل لأن الملح ربوى وليس بقوت يقال له فقس ابتداء على

هذا المقام وطول فيه لأنه جعل قوله لا ينفى عند انتفاء جملة واقعة صفة علة على لفظ المضارع المنفى من البقاء وإنما هو خاص من الانتفاء واللام جواب لو توهم أن سوق هذا الكلام لبيان أن الإلغاء ليس من الطرق الصحيحة للحذف لكنه لا يكون نفي العكس وإن أشبه بل لأن ثبوت الشيء دون غيره فى بعض الصور لا يدل على أن الغير ليس علة له كالحديث بدون المس وقال إنما قلنا إنه ليس بنفى العكس لأنه إنما يكون إياه لو كان المحذوف علة لا يبقى الحكم عند انتفاء ذلك المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد المستدل ببيان إثبات الحكم بالمستقبى فقط ليمتدح نفي العكس وليس كذلك (قوله مثاله) يعنى فيما إذا قاس الذرة على البر بجامع السكيل مبيناً بأن العلة إما العلم أو القوت أو السكيل والقوت باطل لا مدخل له فى العلية لجرى أن الربا فى الملح مع أنه ليس بقوت والمعارض أن يقول فعلى هذا يذهب أن يقاس الذرة على الملح بجامع السكيل لئلا يحتاج إلى ذكر البر وإبطال علية وصف القوت فيه وهذا معنى سقوط مؤنة التعليل ويمكن أن يجاب بأنه ربما توقع فى مؤنة أكثر بأن تشتمل الصورة التى يوجد فيها المستقبى وحده كالملاح مثلاً على أوصاف كثيرة يحتاج فى إبطالها إلى أكثر مما يحتاج إليه فى البر.

(قوله) فإن قال المعارض المستبقي أيضاً كذا لم يثبت فلم أجده له مناسبة وسيتبين أن اشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبقي وقد خرج عن طريقه إلى طريق آخر وهو الإحالة أعني تعيين العلة بإبداء المناسبة وهذا انقطاع عما كان فيه من الطريق وإن حكنا بعملة المستبقي وعدم عليه المخدوف كان تحكما باطلا فتبين القول بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سببه على الحاصل من سبب المعارض وسجيء (٢٣٨) وجوه الأربع في بابها لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل لكونه وافقاً لتعديله الحكم

المالح يسقط عنك مؤنة التعديل بالقوت وقد يقال إن هذا لا يستمر إذ ربما كان في الملح أو صاف ليست في البر يحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر منه الطريق الثاني في الحذف أن يكون الوصف طردياً أي من جنس ما علم من الشارع الغاؤه ما مطلقاً أي في جميع أحكام الشرع كالإختلاف في الطول والقصر فإنه لم يمتد في القصاص ولا الكفارة ولا الإلزام ولا العتق ولا غير ما فلا يعمل به حكماً أصلاً وإما بالنسبة إلى ذلك الحكم وإن اعتبر في غيره وذلك كالكورة والانونة في أحكام العتق فإن الشارع وإن اعتبره في الشهادة والتضام والولاية النكاح والإلزام فقد علم أنه الغاؤه في أحكام العتق فلا يعمل به شيء من أحكامه الطريق الثالث في الحذف إذا لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل ويكفي للناظر أن يقول بحث فلم أجده له مناسبة ويصدق فيه لأنه عدل بخبر عما لا طريق إلى معرفته إلا خبره فإن قال المعارض المستبقي أيضاً كذلك فلو أوجبنا على المستدل بيان المناسبة خرج عن السبب وصار مخالفاً لطريق إلى التحكم فزعم القول بالتعارض والمصير إلى الترجيح ثم للمستدل أن يرجح سببه بموافقة لتعديله الحكم وموافقة سبب المعارض لعدمها والتعديله أولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة قال (ودليل العمل بالسبب وتخريج المناط وغيرهما أنه لا بد من علة لاجتماع الفقهاء على ذلك ولقوله وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لأن التعقل أقرب إلى الإتيان فيحمل عليه وقد ثبت ظهورها في المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب إعتبارها في الجميع للإجماع على وجوب العمل بالظن في غل الخ الحكم) أقول قد جرحه الكلام في السبب إلى إقامة الدليل على اعتبار السبب في الشرع وكونه دليلاً على العلة فلذلك ذكر منه غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالنسبة المشتركة في الحكم والدليل وتقريره أن يقال لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوباً كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم ثانيهما قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وظاهر الآية التعميم أي يفهم منه ما عاقده صالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة بخالف ظاهر العموم ولو سلمنا انتفاء قولنا لا بد للحكم من علة فالتحليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه منض إلى مصلحته أقرب إلى الإتيان من التعبد المحض فيكون أفضى إلى غرض الحكم فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللاً بمعنى مقول لأن الحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكم الأفضى إلى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال وإذا قد بان أن هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة أي وقد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسالك ويقال في المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لأنها مجردة يغلب ظن العلية كما سيأتي ثم يقال في الجميع أي في المناسبة وغيرهما إذا قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليةا فيجب إعتبارها والعمل بها للإجماع على وجوب العمل بالظن في غل الأحكام قال (الرابع المناسبة والإحالة وتسمى تخريج المناط

أو كون وصف المعارض موافقاً لعدم التعديله لأن التعديله أولى لعموم حكمها وكثرة فائدها وسجيء في باب الترجيح ترجيح الأكثر تعديلاً على الأقل (قوله) فالعلة والحكمة قد تظاهرتا (يعني) أن يكون التعديل هو الغالب على أحكام الشرع والاشتغال على الحكمة والمصلحة هو الأقرب إلى الإتيان قد تعاونا على حل الحكم الذي يريد إثبات علة مناسبة له على كونه معللاً بمعنى يصلح باحشاً على شرحته ثم إذا ثبت ظهوره عليه وصف شيء من المسالك وجب إعتبارها بالحكم بها إلا أن ذلك في المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذي نحن فيه معللاً بل مجرد المناسبة كالف في ظن العلية بخلاف مثل السبب وتخريج المناط وقد أشار المصنف إلى ذلك بعبارة في غاية التعقيد حتى ذكر في بعض الشروح أن قوله ولو سلم فقد ثبت

وهو

ظهورها بالمناسبة مبتدأ خبره قوله في المناسبة ثم قال وإن لم يكن كذلك

نحله إلى غيرى بعبارة الآية وإشارته القاصية وبالجملة لما كان الناظر في الشروح لا يحصل في هذا المقام على طائل حاول الشارع المحقق شكر الله سبحانه على ما هو دأبه في تحقيق المقام وتفسير الكلام على وجه ليس للناظر فيه سوى أن يستفيد وحاشاه أن ينقص ريبه فقوله ثم يقال وإذا قد شرع في شرح قوله وقد ثبت ظهورها أي وإذا قد ظهر بالدليل المذكورين أو بالألحاق بالأغلب كون هذا الحكم معللاً فقام أحجج إلى إثبات ظهور العلة والحال أنه قد ثبت ظهورها أي قد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسالك

كالسبر والتخريج المأط وغيره بقوله أى وقد حصل ليس تفسير القول في التشرح فقد ثبت إطلاجه للراو حينئذ بل لقوله في التشرح فقد ثبت في المكان وقد ثبت ظهوره ثم قوله وقد يقال في المناسبة شرح لقوله وفي المناسبة ولو سلم أى في مطلق المسالك يقال ماذا كرنا وفي المناسبة خاصة ل ولو سلم عدم العلية وعدم الحكمة اللتين ذكرنا لزومهما أو عليتهما في أحكام الشرع فقد ثبت هذه العلة في الحكم الذي نحن صده بالمناسبة فإنها بمجرد ما تفيد ظن العلية من غير أن تتوقف على ثبوت أن هذا الحكم معال ومشتعل على حكمة قوة مصلحة بخلاف المسالك الأخر من السبر والتخريج ونحوه وقوله ثم قال في الجميع شروع في شرح قوله فيجب اعتبارها في الجميع يعنى إذا حصل ظن علية الوصف أما مجموع العلية والحكمة كافي غير المناسبة وأما بدونها كما في المناسبة وجب اعتبارها عملاً بموجب الاجتماع والتقييد بطل الأحكام لانه المقصود بالنظر والإفلاظ واجب الاتباع في غير العمل أيضاً (قوله من ذات الأصل) جمهور الشارحين على أن المراد من ذات الوصف حق قيل إن ما وقع في الشرح إنما هو من سهو القلم أو مراده بالأصل هو (٢٣٩) الوصف على ما قيل إن العلة فرع

و الأصل أصل في الفرع و ظاهر قوله فان النظرى المسكر مشعر بأنه أراد بالأصل ما هو المتعارف وقصدان النظر في ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم بفضى إلى تعيين العلة (قوله واعلم) يعنى أن المناسب يقتضى ما ذكرناه الوصف الذي تتعين عليه بمجرد ابتداء المناسبة لا ينص ولا بغيره ويقال في الاصطلاح على ما هو أعم من ذلك واحترز بالظاهر والمنضبط عن الحق والمضطرب وبقوله عقلا عن الغيبة وفسر المقصود بما يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لقلا يتوهم أن المراد به ما يكون

وهو تعيين العلة بمجرد ابتداء المناسبة من ذاته لا ينص ولا بغيره كالاسكار في التحريم والقول القتل العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فان كان خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عليه عرفاً بالعمد في العمدية وقال أبو زيد المناسب ما لوعرض على العقول تلقته بالقبول أقول المسالك الرابع العلية المناسبة وتسمى إخاله لانه بالنظر اليه يخال أنه علة أى يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابتداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد ابتداء المناسبة بينهما وبين الحكم من ذات الأصل لا ينص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسباً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم أن المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة وسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى ودينوى وأخروى لأن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فانه يصلح مقصوداً قطعاً فان كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفياً أو غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم الحكم وهذا معنى قوله لأن الغيب لا يعرف الغيب بالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف فيوجد وجوده ويعدم بعده سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجمل معرفة الحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان ولا ينطابق الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فينط الترخيص بما يلزمه وهو السفر مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لأن المقصود عدمه أمر نفسى لا يدرك شئ منه فينط القصاص بما يلزم العمدية من أعمال مخصوصة تقضى في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجارح في القتل هذا وقد قال أبو زيد المناسب ما لوعرض على

مقصوداً من شرعية الحكم فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فلوعرف بكونه مناسباً بذلك كان دوراً (قوله لأن الظاهر) تعليل كون هذه الأمور مقصودة للعقلاء (قوله وان كان الوصف) يعنى أن العلة لا بد أن تكون معرفة للحكم وما يصلح أن يكون معرفة لا بد أن يكون ظاهرة منضبطاً فالوصف الذى يلزم من ترتيب الحكم عليه المقصود أن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر علة والألم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الذى يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليه ملازمة عقلية أو عرفية وعادية يعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعده كما اعتبر في الترخيص بما يلزم المشقة وهو السفر وفي شرع القصاص ما يلزم العمدية كاستعمال الجارح بالقتل ولا يخفاء في أنه لا يدخل لعدمه بعدم في الملازمة فالأولى الاقتصار على الوجود بالوجود وكان معارز الأروم من الجانبين وليس بل لازم وقد تبين بما ذكرناه أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها ولا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة وذلك لانه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء وهو الحكمة نفسها

(قوله وهو قريب من الأول) (٢٤٠) تلقى العقول بالقبول في قوة حصول ما يصلح المقصودا للعقلاء من ترتيب الحكم عليه

إلا أنه لم يصرح بالظهور
والانضباط (قوله) وبه يقول
أبو زيد (يعنى أنه قال
بامتناع التمسك بالمناسبة
في مقام المناظرة وإن لم
يتمتع في مقام النظر لأن
العاقل لا يكابر نفسه فيما
يقضى به عقله (قوله) ومقدار
قد أنكرنا) إشارة إلى
ما يكون الحصول مشكوكا
أو وهو ما وعبر عنهما في
المتن بالثاني والثالث لأنه
اعتبر الأقسام أربعة
الأول أن يحصل المقصود
يقينا أو ظنا الثاني أن
يكون الحصول ونفيه
متساويين الثالث أن
يكون نفي الحصول أرجح
الرابع أن يكون نفي
الحصول يقينا والشارح
جعل الأول قسمين نظرا
إلى اليقين والظن فصارت
الأقسام خمسة لأن
الحصول إن كان متيقنا
فالاول وإلا فإن كان
راجحا لثاني أو مساويا
فالثالث أو مرجوحا فالرابع
وإن لم يكن محتملا أصلا
فالخامس (قوله) لنا البيع
أورد مثالين أحدهما
الحصول ونفيه فيه
متساويان وثانيهما نفي
الحصول أرجح ومع ذلك
فقد اعتبرت المظنة فلم
أنه لا عبرة بالحصول في كل
وإنما المعتبر الحصول

العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الأول إلا أنه لا يمكن اثباته في المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقل
بالقبول وتلقى عقلك له بالقبول لا يصير حجة على وبه يقول أبو زيد بخلاف ما ذكرنا فإنه يمكن اثباته قال
(وقد يحصل المقصود من شرع الحكم بقتنا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين
كحد الخمر وقد يكون نفيه أرجح كشكاح الآيسة لمصلحة التو والدوقد ينكر الثاني والثالث لنا أن البيع
مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتبروا أن تنفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر
وأن تنفى الظن في الملك المترفة أمالو كان فائتا قطعاً كحقوق نسب المشرق بتزوج مغربية وكاستبراء
جارية يشترها بأثمان في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية) أقول للمناسبة تقسيمات باعتبار إفضائه إلى
المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الأول منها وحصول المقصود من
شرع الحكم خمسة أقسام الأول أن يحصل المقصود منه يقيناً كالبيع للحل الثاني أن يحصل ظناً
كالقصاص وللانزجار فإن الممتنعين أكثر من المقدمين وهذا بما لا ينكرهما أحد الثالث أن يكون
حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر لأن جرفان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع أن يكون
نفي الحصول أرجح من الحصول كشكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل لأن عدد من لا تنسل منهن
أكثر من عدد من تنسل وهذا قد أنكرنا واختار الجواز لما للبيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد
اعتبروا أن تنفى الظن في بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فإن بيع الشيء مع عدم ظن
الحاجة إلى عوضه لا يوجب بطلانه إجماعاً وكذلك السفر مظنة لبشقة وقد اعتبروا أن ظن عدم المشقة
كما في الملك المترفة الذي يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخصة
الخامس أن يكون المقصود فائتا بالسكينة مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه
الحاق الولد بالآب فإذا تزوج مشرق بمغربية وقد علم قطعاً عدم تلاقحهما فهل يلحق به وهو بالشرق ولد
تلدوه هو بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعاً مثال آخر جعل الاستبراء مظنة لبراءة
الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء فإنه فلو اشترى أحد جارية ثم باعها من البائع الأول في
المجلس واشتراها هو وهما بمجلس العقد لم يغيبا فقد علم عدم وطء المشتري الأول للجارية فهل يجب
على المشتري الثاني وهو البائع الأول أن يستبرئها فثل هذين اتفق الجمهور على أنه لا يعتبر ووجهه
ظاهراً وخاف في ذلك الحنفية نظراً إلى ظاهر الملة قال (والمقاصد ضربان ضروري في أصله هو أعلى
المراتب كالحنسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال قتل الكفار
والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد المحارب والسارق ومكمل للضروري كحد قليل المسكر
وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها أكد من بعض وقد يكون
ضرورياً كالاجارة في تربية الطفل وشراء المطعم والملبوس له ولغيره ومكمل له كراعية الكفأة ومهر
المثل في الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه نحسب كسلب العبد أملية الشهادة
لنقصه عن المناصب الشريفة جرياً على ما ألف من محاسن العادات) أقول هذا ثاني تقسيمي
المتناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي يشرع لها الأحكام ضربان ضروري وغير ضروري
الضرب الأول الضروري وهو قسمان ضروري في أصله ومكمل للضروري القسم الأول
الضروري في أصله وهو أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار كالحنسة الضرورية التي روعيت في كل
ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين يقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل
بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم
الذين يحاربون الله ورسوله القسم الثاني المكمل للضروري وذلك كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل

الوصف (قوله فثل هذين المثالين) يعنى أمثلة القسم الخامس لا يعتبر عند الجمهور لأنه لا عبرة بالمظنة في وحفظ

سارفة المتعة ومن اعتبره نظر إلى ظاهر العلة من غير التفات إلى ما يتضمنه من الحسنة (قوله وإن ظنت أنها ضرورية) دفع قيل إن جئنا بالإجارة والبيع من الضرورية إذ تشتد حاجة الناس إليهما (٣٤١) في الغاية ولهذا لم تخل عنه المصلحة

وبالجملة التعاون في المطالب

ضروري أو مكمل

لأقل (قوله قد اختلف

فإن قيل كيف وقع الاتفاق

على الاعتبارين عند

رجحان المصلحة ولم يقع

على الإلغاء عند رجحان

المفسدة قلنا لشدة اهتمام

الشارع برعاية المصالح

وابتناء الأحكام على ذلك

وذهب البعض إلى أنه

لا يهمل المصلحة ولو

مرجوحة (قوله والإلغاء

حرم) للقطع أو الإجماع

على أن ما يشتمل على

مصلحة راجحة لا يحرم بل

ربما يجب كما في كثير من

الصور ولا تعارض بأن

المفسدة لا تزيد على المصلحة

والأما صحت لأن الحميم

ربما يمنع منافاة المفسدة

الراجعة الصحة (قوله

والدليل) لا خفاء في تمام

الجواب بمجرد منع كون

المصلحة والمفسدة ناشئتين

من نفس الصلاة إلا أن

المصنف تبرع بإقامة الدليل

على ذلك وتقريره أنهما

لو نشأنا من الصلاة لما

صحت واللازم متفق

بالاتفاق بيننا وبين الزوم

أن الصحة موافقة الشرع

الشرع أو دفع وجوب

وحفظ العقل حاصل بتحريم السكر فإنما حرم القليل للتيسير والتكميل لأن قليله يدعو إلى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه إلى أن يسكروا من حام حول الحمى أو شك أن يقع فيه الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم إلى حاجي وغير حاجي القسم الأول الحاجي وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والإجارة والقراض والمساواة فإن المعارضة وإن ظنت أنها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لآدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس وأعلم أن هذه ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها أكد من بعض وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه وكثيره المعلوم والملبوس فإنه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة وإلما أطلقنا الحاجي عليها باعتبار الأغلب مثال المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاة ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة فإن أصل المقصود من شرع النكاح وإن كان حاصلًا بدونها لكنه أشد أفضالاً إلى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو ما لا حاجة إليه لكن فيه تمهين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسب العيد أهلية الشهادة وإن كان ذا دين وعدالة يطلبان ظن صدقه ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل في الحر ولم تكن له مفسدة أصلاً لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من عمارن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة فإن السيد إذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفاً أن يفوض العمل إليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الأفضل للأفضل وإن كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر قال (مسألة المختار انحرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية لنا أن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلاة في الدار المفصولة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها أو تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالكمس ولو نشأنا معاً عن الصلاة لم نصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويرجح بطريق إجمالي وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لم التعبد بالحكم) أقول قد اختلف في الحكم إذا ثبت لو صف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أم لا والمختار انحرامها لنا أن العقل قاض بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ومن قال لما قل بع هذا يرجح مثل ما تنحصر أو أقل منه لم يقبل وعلى أنه لا يرجح حينئذ ولو فعل بعد خارجاً عن تصرفات العقلاء قالوا الصلاة في الدار المفصولة تقتضي محتمة مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة وقد صحت الجواب الكلام في مصلحة ومفسدة شيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فإنه لو شغل المكان من غير أن يصلح لأثم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فإنه لو أدى في غير المقصود لصحت والدليل على أنها لم تنشأ معاً من شيء واحد أنها لو فرضناهما ناشئتين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطماً كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي إلى الأمر بها والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف والأمر عند ذلك محال انخرمت المناسبة أم لا إذ لا نزاع في بطلان حكمها وإذ قد عرفت أن لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق فيها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق إجمالي شامل لجميع

(٣١) — مختصر المنتهى ثاني) القضاء فيها على ورود الأمر أو محتمة لا أقل وعند تعارض المصلحة الباعثة على الأمر بالصلاة والمفسدة الصارفة عنه مساوية كانت أو راجحة فالأمر محال سواء انخرمت المناسبة أم لا وذلك لأنهم وإن اختلفوا في انحرام المناسبة وطائفة عند المعارض المساوي أو الراجح بأن لا يمتنع المصلحة مصلحة لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها وعدم ترتب الحكم عليها

(قوله والمناسب هذا الاعتبار أربعة أقسام) اعلم أن تفاصيل الأقسام في كل من كلام الإمام العزالي والإمام الرازي والأندلسي على طريق آخر في أصول الحنفية على خلاف الجميع ثم اعتبار المين في المين أو في الجنس أو اعتبار الجنس في المين أو في الجنس بحسب إفراده أو تركيبه الثنائي أو الثلاثي أو الرباعي والنظر في أن الجنس قريب أو بعيد أو متوسط وإن ثبوت ذلك بالنص أو بالإجماع أو بمجرد ترتيب الحكم على وفقه فضى إلى أقسام متكررة ويقتضى إيراد أمثلة متعددة وتفاصيل ذلك تحتاج إلى بسط لا يليق بهذا الكتاب وقد أشرنا إلى نبد من ذلك في شرح التقيح فلنقتصر هنا على ما هو مقتضى المقام فقوله أما معتبر شرعاً يعني اعتبار عين الوصف في عين الحكم كميل الحديث (٢٤٢) بالنسب الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع وقوله وهو أي ترتيب

الحكم على وفق المناسب
هو ثبوت الحكم معقوف على
الوصف وقوله فقط أى
من غير ثبوت ذلك بنص
أو إجماع وقوله فذلك لا يخلو
على منبئ منع الخلو دون
الجميع فكون أقسام الملائم
ثلاثة إما هو عند قطع
النظر عن التركيب وجمع
البعض مع البعض وقوله
ويقسم أى المرسل وقوله
والثاني أى ما لا يعلم التأوه
إلى ملائم وغريب وكل
منهما له معنيان هو
بأحدهما من الأقسام
الأولية للناسب وبالأخر
من أقسام المرسل فصار
أقسام الناسب أربعة
مؤثراً وملائماً وغريباً
ومرسلاً وأقسام المرسل
ثلاثة معلوماً لآلة وملائماً
وغريباً فالؤثر مائت
بنص أو إجماع اعتبر عته
في عين الحكم والملائم
مائت ذلك بمجرد ترتيب
الحكم على وفقه لكن ثبت

المسائل وهو أنه لو لم يقتر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه
لا لمصلحة فهو التعبد وقد ايطالياه قال (والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر أو لا والمعتبر
بنص أو إجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط أن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم وإلا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل
فإن كان غريباً أو ثبت الغاؤه فردود اتفاقاً وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله وقد ذكر
عن مالك والشافعي والخاتار رده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية) أقوال
هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب اعتبار الفروع والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام مؤثر
وملائم وغريب ومرسل وذلك لأنه إما معتبر شرعاً أو لا أما المعتبر فإما أن ثبت اعتباره بنص أو بإجماع
أو لا بل بترتيب الحكم على وفقه هو ثبوت الحكم معه في المحل فإن ثبت بنص أو إجماع فهو المؤثر وإن
ثبت لاهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يتخلو إما أن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس
الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب
وأما غير المعتبر لا بنص وإجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى طائفتين الأولى
الم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو
جنسه في جنس الحكم وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فإن كان غريباً أو علم الغاؤه فردود اتفاقاً
وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله وقد ذكر أنه مروى عن الشافعي ومالك والخاتار أنه
مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة أن تكون ضرورية لاجابية وقطعية لازمية وكلية
لاجزئية أي مختصة بشخص مثلاً أن يترسس السفكفار الصائلون بأسارى المسلمين إذا علم أنهم إن لم
يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وإن رموا اندفعوا قطعاً بخلاف أهل قلمة فترسوا بمسلمين
فإن فتحها ليس في محل الضرور فكذا مروى بعض المسلمين من السفينة في البحر لتجاعة بعض وكذا إذا خيف
الاستئصال توهمه لا يقيناً قال (فالاول كالتعليل بالصغر في محل النكاح على المال في الولاية فإن عين الصغر
معتبر في جنس حكم الولاية بالإجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في محل الحضر بالمطر على السفر في الجمع
فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية قتل العمدة المدون في محل القتل
على المحدث في القصاص فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالإطراف وغيرها والغريب كالتعليل
بالعمل المحرم لغرض فاسد في محل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعاضة بنقيض المقصود حتى
صار تورث المبتوتة كحرمان القاتل والتعليل بالاسكار في محل التبيذ على الخمر على تقديم عدم النص

بعض أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه
في جنس الحكم والغريب ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وقفه لكن لم يثبت بعض أو اجماع اعتبار عينه في
جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمرسل ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم أصلاً ولا لئلاهم المرسل
عالم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم أصلاً لكن علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم
والغريب من المرسل ما لم يثبت ذلك ولم يعلم هذا وحكم الأقسام الثلاثة للمرسل أي الغريب ومعلوم الإلغاء مردود بل لا ينشأ وفي
الآثار خلاف

(قوله) هذه أمثلة أقسام المناسب) ترك مثال المؤثر لوضوحه وكثرة ذكر ثلاثة أمثلة للمناسب الملائم باقسامه الثلاثة ومثالين للمناسب الترتيب لحدتهما تحقيق والآخر تقديرى ومثالا لما علم الغاؤه ولم يصرح عند ذكره بالموصوف أعنى المناسب أو المرسل ليحيين أنه مرسل وإن كان متامبا بخلاف الملائم والغريب فإن كلا منهما بحسب الذات قد يكون صفة للمناسب وقد يكون صفة للمرسل وعدم التعرض لمثال المرسل الملائم والمرسل الغريب ربما يؤم نفي ما أشرنا إليه من تغاير الملائمين وتغاير الغريبين نظر إلى ظاهر التقسيم فإن قيل فترك مثالهما لكونهما مردودين مع سبق مشال الملائم وهو اتسار الكفار بالسليدين قلنا فكيف مثل لم يلزم الالغاء مع أنه أدخل في الرد والشارحون جعلوا مثال الهاب في المرض للغريب المرسل ومثال اسكار النبيذ على تقدير عدم النص للغريب الغير المرسل فع مثال الترس نصير أمثلة غير المؤثر كلها مستوفاة (قوله) وعين الصفر معتبر في جنس الولاية بالأجماع) لأن الأجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في

(٢٤٣)

عين ولاية الشكاح فانه انما ثبت بمجرد رقيب الحكم على وقته حيث ثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الاختلاف في أنه للصفر أو للبكرة أو بهما جميعاً وفي قوله هو أى الصفر أمر واحد أى ليس جنساً فحقه نوعان اشارة إلى أنه ليس حق اعتبار الجنس (قوله) وقته اعتبر جذس الحرج في عين رخصة الجمع) للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد توقيف الحكم على وقته إذ لا نطق والاجماع عليه بين حرج السفر (قوله) وقد اهتم جنس الجنائية في جنس

بالتعليل به والمرسل الذى ثبت الغاؤه كاجاب شرين ابتداء في الظاهر) أقول هذه أمثلة أقسام المناسب اما أقسام الملائم الثلاثة فمثال الاول وهو تأثير عين الوصف الملائم في جنس الحكم ما يقال بثبت الاثب ولاية الشكاح على الصغيرة كما ثبت له عليها ولاية المال بجامع الصفر فالوصف "صفر" وهو أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية الشكاح وولاية المال وهما نوعان من النصف وعين الصفر معتبر في جنس الولاية بالاجماع مثال الثانى وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أن يقال الجمع جائز في الحضر مع الخطر قياساً على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد الوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والاقطاع والمطر وهو التأذى به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أن يقال بحسب القصاص في القتل بالثقل قياساً على القتل بالحدود بجامع كونها جناية عمد وان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف وغيرهما من القوى والوصف جنائية العمد وان وأنه جنس يجمع الجنائية في النفس وفي الأطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجنائية في جنس القصاص فهذه أمثلة المناسب الملائم وأما المناسب الغريب فمثاله أن يقال في البات في المرض وهو من يطلق أمر أنه طلاقاً باتاً في مرض موته ثلاثاً ثم يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارتها قياساً على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد فذلك وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهم عن الفعل الحرام لكن لم يشهد لما صلح بالاعتبار بنص أو اجماع مثال آخر تقديرى وذلك لأن المثال لا يراد بنفسه ولكن لفهم أن يقال بحرم النبيذ قياساً على الحز بجامع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه لأن الاسكار مناسب للتحريم حفظاً للعقل وعلماً أن الشارع لم يبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالاياء على اعتبار عينه في عينه لكان غريباً وأما الذى ثبت الغاؤه فكما يجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الاعتاق

(القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وقته إذ لا نص ولا اجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله) وقد اعتبر جنس الجنائية في جنس القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل بترتيب الحكم على وقته ليكون من الملائم دونها المؤثر ووجهه ان لا نص ولا اجماع على أن العدة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالحدود في ترتيب الحكم عليه أى على خفاء الجامع تحصيل مصلحة اشارة إلى أن هذا ليس مثالا للغريب المرسل على ما توهمه الشارحون يعنى ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وقته في الجملة لكن لم يعلم نص أو اجماع اعتبار عين الوصف أو جنسه في عين الحكم أو جنسه (قوله) فلو لم يدل النص) يعنى على تقدير ثبوت النص كان هناك من قبيل المؤثر وأما على تقدير عدمه فقد ثبت اعتبار الاسكار في التحريم بمجرد ترتيب الحكم على وقته فلا يكون من سلاسله غريب من جهة عدم نص أو اجماع على اعتباره في عين التحريم أو جنسه

(قوله في كفارة الظهار) خصه بالذكر وكان كفارة الصوم أيضاً كذلك على ما أشار إليه في الشرح لأن ثبوت الالتزام في الظهار أظهر لأن الصوم قبل العجز عن الاعتاق ليس بمشروع في حقه أصلاً لكونها مقربة بالنص القاطع والاجماع بخلاف كفارة الصوم فإنها على التخيير عند مالك وبالجملة فالجواب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره لانبص ولا باجماع ولا ترتيب الحكم على رفته فهو مرسل ومع ذلك فقد دلم أن الشارع لم يعتبره أصلاً ولا يوجب الصوم على التعيين ابتداء في حق أحد هذا ونحن على أن نورد ملخص كلام الأمدى في هذا المقام قال المناسب أن كان معتبراً بنص أو اجماع فهو المؤثر وإلا فإن كان معتبراً بترتيب الحكم على رفته ففسدة أقسام لأنه إما أن يعتبر خصوص الوصف أو عمومته أو خصوصه وعمومه معاً في عين الحكم أو في جنسه أو في عينه وجنسه جميعاً وإن لم يكن معتبراً فإن ما يظهر الفاؤه أولاً فهذه جملة الأقسام إلا أن الواقع منها في الشرع لا يريد على خمسة الأول ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومته في محل آخر ويسمى هذا بالملائم ثم مثاله قياس القتل بالقتل على قتل القتل بالمحدد مجامع القتل العمد العدوان وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد وتأثير جنسه وهو الجناء على الحل المصوم بالقود في جنس القتل (٢٤٤) من حيث القصاص في الأيدي الثاني ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط

لكن لانبص ولا باجماع ويسمى بالمناسب القريب كاعتبار الاسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه الثالث ما اعتبر جنسه في جنسه فقط ولا نص ولا اجماع وهذا أيضاً من جنس المناسب القريب إلا أنه دون ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة واسقاط الركعتين فقط

في كفارة الظهار بالنسبة إلى من يسئل عليه الاعتاق دون الصيام فإنه مناسب تحصيل المقصود الوجه لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روى أن بعض العلماء قال لبعض الملوكة وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين فأنكر عليه فقال لو أمرته باعتاق رقبة لسئل عليه بذل ماله في شهوة فرجه فليرتدع واعلم أن المؤثر إذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالاسكار في الحرمة فقد شذأ بوزيد منفرداً بعدم اعتباره ويفتدماً إذا علمنا من أحده أنه إذا شتم شتماً شتمتهن يدغلب على ظننا أنه يشتمه ولو لم نعلم أنه يقابل الإساءة بالإساءة في موضع آخر حتى لو ضرب لضرب ولا شك أننا إذا علمنا ذلك في صور أخرى من جنسه كان للظن أقوى لكنه ليس شرطاً في حصول أصل الظن قال (وتثبت عليه الشبه بجميع المسالك وفي إثباته بتخرج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبه إلا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوم المناسبة ويتميز عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي لأن مناسبه عقابية وإن لم ير دشرع كالاسكار في التحريم مثاله طهارة تراد للصلاة فيتمين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحب والصلاة يوم قول الراد له ما أن يكون مناسباً أولاً والأول يجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى أوجب مناسب والجمع عليه المناسب لذاته أولاً واحداً منهما) أقول قد عد من مسالك العلية الشبه وحقيقة الشبه أن الوصف إما أن يعلم مناسبه بالنظر إليه أولاً والأول المناسب والثاني أما أن يكون مما اعتبره الشارع في بعض الأحكام والتفت إليه أولاً والأول الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو تخرج المناط فيه نظر إذ يخرج إلى المناسبة ومن أجل أنه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت

الرابع ما لم يثبت اعتباره ولا الفاؤه ويسمى المناسب المرسل كما في ترس الكفار بالمسلمين الخامس المناسب الذي لم يثبت اعتباره وثبت الفاؤه كما في إيجاب صوم شهرين متتابعين على الملك في كفارة الصوم (قوله قد عد من مسالك العلية الشبه) صرح به الأمدى وغيره وتعرض المصنف أيضاً له في هذا المقام مبنى على ذلك إلا أنه لم يقل الخامس الشبه إشارة إلى أن المسالك المتبعة التي لا كلام فيها هي الأربعة السابقة وحقيقة الشبه ما يحصل من التقسيم الذي أورده الشارح وتحقيق كونه من المسالك أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبيهاً فيفيد ظناً ما بالعلية وقد تنازع في إفادته للظن فيحتاج إلى إنباه بشيء من مسالك العلية إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة وإلا خرج عن كونه شبيهاً إلى كونه مناسباً مع ما بينهما من التماثل وإنما لم يحزم بامتناع ذلك لاحتمال أن يكون الوصف شبيهاً في بادية الرأي ثم تثبت عليه لتخرج المناط بأن يتأمل فتبين له مناسبة (قوله ومن أجل) يريد أن تعريف الشبه بما لا يثبت مناسبه إلا بدليل وما يوم المناسبة مبنى على أنه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبه للحكم من دليل زائد عليه إذ لو ثبت بالنظر إلى ذاته لما كان شبيهاً بل مناسباً وفي هذا نفي لما ذكره العلامة أن أقرب ما قيل في تعريف الشبه هو أنه الذي لا تثبت مناسبه إلا بدليل منفصل وإذا كان كذلك فلا يمكن إثباته بتخرج المناط نعم أن النظر مبنى على التفسير لا التفسير على النظر على ما هو ظاهر العبارة ثم قال ومنهم من فسرهما بما يوم المناسبة يعني من غير تحقيق

وحذف لأن لفظ يومهم شعر به لعل التفسير الثاني ابتداء كلام لا تقريباً على النظر على ما ذكره المحقق وفي بعض الشروح ان إنباء
بتخرج المناطق مبنى على تفسيره فمن فسره بما يومه المناسبة منه لأن تخرج المناطق يوجب المناسبة. ومن فسره بالمناصب الذي
ليست مناسبة لذاته جوزه لجواز أن يكون الوصف الشبهى مناسباً يتبع المناسب بالذات وهذا أيضاً فاسد لأن تخرج المناطق
يقضى كون الوصف مناسباً بالنظر إلى ذاته (قوله مثال) يعنى إذا حاولنا إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث بجامع كونها طهارة تراد
للصلاة كان الجامع وصفاً شبيهاً إذ لا تظهر مناسبة للحكم المذكور لكنه يومه المناسبة من جهة أنه قد اجتمع فيها أعنى إزالة الخبث
كونها طهارة للصلاة وكونها عن الخبث والشارع قد اعتبر الأول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء في الصلاة والطواف ومس المصحف
ولم يعتبر الثاني في شيء من الصور فظهر لنا ان الغاء ما لم يعتبره أصلاً والحكم بخلوه (٢٥) عن المصلحة دون الغاء ما اعتبره

والحكم بخلوه أقرب يعنى
ان الحكم بالغاء غير المعبر
أقرب وأنسب من الحكم
بالغاء المعبر فتوهمنا
من ذلك أن الوصف الذي
اعتبره كالطهارة للصلاة
مناسب للحكم الذي هو
تعيين الماء وان فيه مصلحة
وان الشارع حيث اعتبر
تلك الصفة إنما اعتبرها
للاشتغال على تلك المصلحة
وهذا معنى شبهة الوصف
وضمير اعتبرها للوصف
الذي اعتبره الشارع
بتأويل الصفة لا للطهارة
ولا للأوصاف المجتمعة
ولا للمصلحة على ما يتوهم
وضمير هو ومناسبة وعليته
للتطهارة بالماء لكونها
عبارة عن الوضوء وقد
يقال المراد انه في الطهارة
بالماء في الصلاة والطواف
ومس المصحف قد اجتمع
وصف كونها طهارة وكونه

مناسبتة إلا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يومه المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردى من حيث أنه
غير مناسب ويشبه المناسب من حيث الفات الشرع إليه ويتميز عن الطردى بأن الطردى وجوده كالعدم
كما يقال الخلل لا يبنى عليه القطرة أو لا يصاد منه السمك فلا يزال الخبث كالمرق فإن ذلك بما الغاء
الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والأثوثة فإنه اعتبر في بعض الأحكام ويتميز عن المناسب الذاتي بأن
المناسب مناسبة عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان
وكونه مناسباً للنسب منه بما لا يحتاج في العلم به إلى ورود الشرع مثال الشبه أن يقال في إزالة الخبث
هي طهارة تراد للصلاة فتعين الماء كطهارة الحدث فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعيين
الماء غير ظاهرة لكن إذا اجتمعت أو صاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان الغاء ما لم يعتبره
وخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره أقرب فيتوهم أنه مناسب وأن ثم مصلحة وقد اعتبرها حيث
اعتبرها لذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء هو الوضوء في مس المصحف وفي الصلاة وفي الطواف يوم
مناسبتة فيصدق عليه حد الشبه هذا وقد احتج الراد للشبه بأنه ما أن يكون مناسباً أو لا يكون والأول
يجمع على قوله الثاني هو الوصف الطردى وهو يجمع على رده فشيء منها لا يكون شبيهاً لأن الشبه يختلف
فيه إجماعاً الجواب نختار أنه مناسب قولك فيكون مجمعاً على قبوله قلنا متى إذا كان مناسباً لذاته أو اعم
والأول مسلم والثاني نوع فإن الإجماع ما انعقد إلا في المناسب بالذات فإنه الذي يعنى بالمناسب عند
إطلاقه سلينا أنه ليس بمناسب قولك فيكون طرداً قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسباً ولا طرداً بل واسطة
بينهما يتميز عن كل بما ذكرنا واعلم أن الشبه يقال معنى آخر وهو الوصف المجامع لآخر إذا تردد به
الفرع بين أصليين فالأشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية في العبد المقتول فإنه تردد بهما بين الحر
والفرس وهو بالحر أشبه إذ مشاركته في الأوصاف والأحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبين رجح
أحدهما وليس من الشبه المقصود في شيء أو ردناه لتأمن من الغلط الناشئ من الاشتراك قال في الطرد
والعكس ثالثاً لا يفيد بمجرد قطعاً ولا ظناً لنا أن الوصف المتصف بذلك إذا خلا عن السبر أو عن أن
الأصل عدم غيره أو غير ذلك جاز أن يكوى ملازماً للعللة كرامة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالي
بأن أطراف سلامته من القص وسلامته من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة إلا

من الخارج من السيلين والثاني بما لم يعتبره الشارع فالتأوه أقرب فيتوهم ان في نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع إنما اعتبرها
في صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة (قوله واعلم) قد اختلفت عباراتهم في تفسير الشبه حتى قال امام الحرمين لا ينحصر في الشبه
عبارة مستمرة في صناعة الحدود فتهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصليين يشار كهما في الجامع إلا أنه يشارك أحدهما في أوصاف
أكثر فسمى الحاقه به شبيهاً كالحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف به المناطق قطعاً إلا أنه يقتصر في آحاد الصور إلى تحقيقه
كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان للحسين لا على سبيل الكمال لكن أحدهما
أغلب فالحكم به حكم بالأشبه بالحكم في اللعان بأنه يمين لا شهادة وان وجدا فيه وقال القاضي هو الجمع بين الأصل والفرع بما
لا يتناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فيه الشارع المحقق على بعض هذه المعاني على اشتراك اللفظ وعلى ان ما لم
من مسائل الفقه غير ذلك

(قوله وهو المسمى بالدوران) قد اختلفوا في الدوران صلاح العلية وعتده ظهور مناسبة ما وقد جعل جبره الطرد هنا علية من المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في افادته العلية إذ لا خفاء في أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد يترتب الحكم عليه وجوداً وعتده حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة المحرمة (قوله إذا خلا) يعني أن كون الوصف متصفاً بمجرد الطرد والمكسب إنما يكون عند غلوه عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسب والشبه والنسب والاضمحاض فقوله وهو أخذ غيره معه إعادة لتفسير السبر لترتب عليه تحقيق المغايرة بينه وبين كون الأصل عدم الغير يعني أن في السبر يوجد مع الوصف غيره ثم ينفي ويبطل ذلك الغير وفي كون الأصل عدم الغير لا يفتت مع الوصف إلى غير أي إلى وصف آخر ينفي ويبطل علية بل يكتفى بأنه قد وجد هذا الوصف وعدم غيره بهكم الأصل (قوله أو غير ذلك) عطف على السبر أو على أن الأصل عدم غيره والإظهار صفةهما جميعاً أما بالواو لأن (٢٤٦) الشرط هو الخلو عن الجميع وأما بأو كما في المتن لأن الخلو في معنى النفي يفيد العموم

ومن القريب ما يقال أن قوله من غير الالتفات بيان لما تقدم قصداً إلى التعميم يعني أن كونه مجرداً غير مختص بالذكورين بل معناه أنه إذا خلا عن الالتفات إلى غير ذلك الوصف سواء كان ذلك الغير منفياً كما في الاستعانة بالسبر أو غير منفي كما في الاستعانة بالمناصفة (قوله اللهم إلا بالالتفات) فإن قيل قد سبق أن الالتفات إلى الغير إنما هو في السبر دون الأصل أي كون الأصل عدم الغير قلنا المتن في الأصل هو الأصل هو الالتفات مع الوصف إليه غيره هو منفي أعني إلى وصف آخر ينفي ويبطل لا الالتفات إلى نفي الغير

مصحح والله كمن ليس شرطاً فيها فلا يؤثر واجب قد يكون للاجتماع تأثير كجزاء العلة واستدل بأن الدوران في المتضامين ولا علة وأوجب انتفت به ليل خاص مانع قالوا إذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم أو الظن عادة كما لو دعى الإنسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أن سبب الغضب حتى أن الاطلاق يطعن ذلك قلنا لا يظهر انتفاء غير ذلك يبحث أو بأنه الأصل لم يظن وهو طريق مستغل ويقوى بذلك أقول الطرد والمكسب هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم وجوده وعدمه بنفسه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته العلية أي دلالاته عليها على مذاهب أولها وعليه الأكث يفيد بمجرد ظناً ثانياً يفيد قطعاً ثالثاً وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس إنما يكون مجرداً إذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وعن أن الأصل عدم غيره من غير الالتفات إلى غيره تنفي معه أو غير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك أنه إذا خلا عن هذه الأشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازماً للعة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فإنها تصدم في العصور قبل الاسكار وتوجد مع وجود زول برؤاله ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكماً عضاً اللهم إلا بالالتفات إلى نفي وصف غيره بالأصل أو بالنسب فيخرج عن البحث وقد يقال إن أردت بالجواز تساوي الطرفين منع وإن أردت بعدم الامتناع لم يناف الظن وقد استدلل الغزالي رحمه الله على أنه لا يفيد العلية بأن مقتضى العلية الوصف حينئذ أما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل أما الأول فلأن الاطراد حاصلة أنه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقص فيكون الاطراد هو السلامة عن النقص والنقص أحد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولا يفتي الفساد إلا به سلنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتض الصحة من علة وذلك لأن عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافياً في تصحيح العلية وجعله صالحاً للتعليل به وهو المطلوب وأما الثاني فلأن الانعكاس لو كان شرطاً في صحة العلية لكان شرطاً في العلية وقد علت فيها أنه ليس بشرط الجواب

لا

على الاطلاق وتحقيقه أن الأصل والسبر يشتركان في نفي الغير إلا أنه

فه السبر يلتفت إلى الغير بخصوصه فينتفي ولا كذلك الأصل (قوله فيخرج عن المبحث) حيث أثبتت بمسالك العلة ولم يخرج عن المبحث وعن افادته العلية (قوله سلنا) يعني قررنا وإلا فالمنع والتسليم وظيفة المعتبر من دون المستدل والذي يقتضيه عبارة الغزالي أن تكون عبارة قائلين ولو سلم بالتخفيف من السلامة لا يقال وإن سلم من كل مفسد أيضاً لم يدل على الصحة إذ لا يمكن للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة فلن قيل دليل صحة انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل الفساد انتفاء المصحح (قوله وأما الثاني) عبارة الغزالي أن الوجود عند الطرد محض وقد بين أنه لا يدل على العلية فزيادة العكس مع الوصف لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط في العمل الشرعي فلا أثر لوجوده وعدمه وهكذا قرره الأمدى وسائر الشارحين وأجابوا بأنه لا يلزم من عدم الآفة كل من الطرد والمكسب العلية عدم افادتهما إذ قد يكون للهبة الاجتماعية من الآفة ما لا يكون لكل جزء كما في أجزاء العلة ومنها كلام لا غير عليه إلا أنه لم يكن لتفويج قوله فلا أثر لوجوده وعدمه على عدم كونه شرطاً وجه ظاهر وإن كان مشهوراً بأن لا يؤثر في صحة العلية

العلة لكان شرطاً في العلية ضرورة أنه لا علة بدون الصحة حاول المحقق بيان هذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لأن الالعكس
موجود مع قيد الدليل محتمل العلية أو جزأً لم تتحقق العلية بدونها فكان شرطاً وما يتوهم من أن الالعكاس حيث جزء العلة لا شرط ليس
بمقتضى ذلك العلة هي الموصف المتصف بالاطراد والانعكاس عن أن كون الالعكاس جزء العلة أي عدم كونه شرطاً بل الجواب حيث أنه
لا يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الالعكاس في العلة على الإطلاق (٣٤٧) وهو ظاهر غاية أن العلة مسلكتها

الطرده والعكس يكون
مشروطه بذلك ولا يغسل
فيه (قوله وقد استدله)
تقريره أنه لو أفاد العلية فلا
تختلف الحكم عنه والالزام
متفق كما في المتضامين
والجواب أن التخلّف
لما منع لا يقدح فإن قيل فلا
يفيد بمجرد بل مع عدم
المانع قلنا هذا جار في كل
دليل فإن أريد التجرد عن
كل شيء حتى عن وجود
الشرط وعدم المانع فلا
يزاع (قوله فيعمل به) أي
بالظني في غير صورة
معارضة القاطع لآيه (قوله
ولا مانع) فلا تظن عليه أحد
المتضامين للآخر للمانع
المعية ولا علة العلول
لعلته للمانع التأخر ولا علة
الشرط المساوي لشرطه
للمانع القطع بعدم تأثيره
وقيد بالمساوي ليتحقق
الطرده أي الدوران
وجوداً إذ مع الاعم لا يلزم
وجود المشروط (قوله
حاصله إثبات حكم) هو
التحريم في النيز هو أي
ذلك الحكم وحكم آخر

لا سلم أن مقتضى اما الاطراد وحده أو هو بقيد الالعكاس ولم لا يجوز أن يكون للمبنة الاجتماعية
منها أثر كما في اجواء العلة المركبة فإن كل واحد لا يصلح علة يحصل من اجتماعها بمجرع هو العلة وقد
استدل عليه بأن الدوران ثابت في المتضامين ولا علة ولو اقتضى العلية ثبتت مع ثبوته الجواب منع
اللزامة لأن دلالة ظنية فيجوز للتخلف بدليل خاص لما منع يمنع عنه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية
لغاية أن قاطعاً طرّض ظنياً فبطل أثره فيعمل به في غير ذلك الموضع قالوا إذا وجد الدوران ولا مانع من
العية من معية كما في المتضامين أو تأخر كما في العلول أو غيرها كما في الشرط المساوي حصل العلم
بالمعلية والظن بها وذلك مما تقتضيه العادة ويحققه أنه إذا دعي الإنسان باسم مغضب فغضب ثم
تولّى فلم يغضب وتكرّر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأثر منه النظر
كالأطفال والمجنون ذلك ويتبعونه في الدروب يقصدون اغضابه فيدعونه به ولو لانه ضروري لما علوه
الجواب على النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرد ذلك فيما ذكرتم من المثال منوع إذ
لو لا اتفاده ظهور غير ذلك أما بأنه بحث عنه فلم يوجد وأما بأن الأصل عدمه لما ظن وتحقيقه أن كل
واحد ما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد ظناً ضعيفاً فإذا انضم إليه الدوران قوى الظن وأما العلم
فبذلك والظن بمجرد عدمه فهو لا قوياً ولا ضعيفاً ولا يلزم من افادة الشيء تقوية الظن الحاصل بغيره فادته
للظن بمجرد هو قد يقال بأن هذا أغلر للضرورة وقدح في جميع التجريبات فإن الاطفال يقطعون
به عن غير استدلال بما ذكرتم قال (والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنى الفارق فيه كالامة والعبد
في العتق وينقسم إلى قياس علة وقياس دالة وقياس في معنى الأصل فالأول ما صرح فيه بالعلة والثاني
ما يجمع فيه بما يلزمها كما لو جمع بأحد موجبي العلة في الأصل للزامة الآخر له كقياس قطع الجماعة
بالأحد على قتلها بالأول أو بواحدة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنى الفارق)
أقول القياس تلحقه القسمة باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة الأول باعتبار القوة وهو اما جلي
أو خفي فالجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً مثاله قياس الامة على العبد في
احكام العتق كالتفريم على معتنق الشقص فانا لم قطعاً أن الذكورة والانوثة فيها بما لم يعتبره الشارع
وان لا فارق إلا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظهرنا كقياس النيز على الخمر
في الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه الثاني باعتبار العلة وهو
قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل فالأول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في
النيز مسكر فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس الدلالة أن لا يذكر فيه العلة بل وصفه ملازم لها كما لو علل
في قياس النيز على الخمر برائحه المشتدة وحاصله إثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر وهو الرائحة
توجبها علة واحدة في الأصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له
فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الأصل لوجوده في الفرع بين الأصل والفرع في الموجب الآخر

هو الرائحة بعضهما علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النيز لثبوت الرائحة فيه وهو أي الحكم الآخر الذي هو
الرائحة ملازم للكل الذي هو التحريم فيكون القاس قد جمع أو فيكون الشأن قد جمع على لفظ المبني للفعول بالرائحة التي يوجبها
الاسكار في الخمر لوجوده في النيز بين الخمر والنيز في التحريم الذي هو حكم آخر يوجب الاسكار ملازمة التحريم للرائحة أو بالعكس
ومرجع هذا القياس إلى الاستدلال بالرائحة التي يوجبها الاسكار على الاسكار وبالاسكار على التحريم الذي هو أيضاً مما يوجب
الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار

(قوله لا تنها) أي الدية والقصاص متلازمان نظراً إلى اتحاد عليهما بحسب الجنس بمعنى أن الجنابة توجب الدية في الخطأ والقصاص في العمد وليس تحقق الدية في الخطأ ولا يتحقق القصاص في العمد وبالعكس (قوله أن يجمع) أي بين الأصل والفرع بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لو صف (٢٤٨) هو العلة وإذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعياً كان قياساً جلياً كما إذا كان

ظنياً كان خفياً (قوله) التبعيد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه) هذا مخالف لصريح كلام الأمدى والشارحين ومضمون أوله الفرق في أنهم يطبقون على أن معناه إيجاب الشارع القياس والحاق الفرع بالأصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذي ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين وكان هذا أقرب إلى مقاصد الفن مثل ما سبق من كون الإجماع حجة يجب العمل بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك (قوله ولا يؤمن فيه الخطأ) لأن النزاع في القياس الظني (قوله أحالة) أي لما لا يؤمن فيه من الخطأ وكذا ضمير فيه وعليه وضمير معناه لمنع العقل وضمير أنه العقل والحاصل أن المدعى إيجاب النفي وما ذكر إنما يدل على ترجيحه فإن قيل أنه يستلزم الهدى لأن ما يرجع تركه فلا يمنع التعبد به شرعاً قلنا ممنوع وهو مسألة الجنس والقياس (قوله ولو سلم)

للازمة الآخر له ويرجع إلى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يمكن بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله أن يقال يقطع الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهما في صورتين وذلك أن الدية والقصاص مرجبان للجنابة للحكمة الزجر في الأصل وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية فيوجب الآخر وهو القصاص عليهم لأنهما متلازمان نظراً إلى اتحاد عليهما وحكمتها الثالث وهو الفياس في معنى الأصل أن يجمع بنى الفارق ويسمى تنقيح المناط مثاله قصة الأعرابي بنى كونه أعرابياً فيلحق به الزنهي والمهدي وبنى كونه محل أهلاً فيوجب الكفارة في الزنا وبنى كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرضانات الآخر وكذلك إذا نفى الحنفى كون الفساد بالوقوع فيلحق به المفسد بالأكمل عمداً قال (مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافاً للشبهة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو الحسين يجب عقلاً لنا القطع بالجواز وأنه لو لم يجوز لما وقع وسيأتي قالوا العقل يمنع عما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بأن منعه هنا ليس أحاطوا به فلو سلم في إذا ظن الصواب لا يمنع قالوا قد علم الأمر بخالفه الظن كالشاهد الواحد والعبد ورضيعة في عشر أجنبيات قلنا بل قد علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وإنما منع لما منع خاص) أقول التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه وهو إما يكون ممتنعاً عقلاً أو جائزاً أو واجباً وقد قال بكل واحد منها قائل فمتداً يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمنع وعند القفال وأبي الحسين يجب لنا القطع بالجواز لأنه لو فرض أن يقول الشارع إذا وجدت مشاركة فرع لأصل في حلة حكمه ثابت فيسلكه وأعمل به أيما المجتهد لم يلزم منه محال لأنفسه ولا لغيره وإيضاً لو لم يجوز لم يقع وقد وقع كإسائي قالوا أو لا القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك أن العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ولا معنى بعدم جوازه عقلاً إلا ذلك الجواب لا تسلم أن منع العقل بما لا يؤمن فيه الغلط أحالة له وإيجاب لثبته بل معناه أنه مرجع للترك عليه والمدة هو الاحالة فهو نصب دليل لافي محل النزاع ثم إن مثله لا يمنع التعبد به شرعاً ولو سلم أن منعه عنه أحالة لذلك في الجملة فلا تسلم أن منعه ثابت في جميع الصور فإنه مختص بما لا يظن فيه جانب الصواب وأما إذا ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحاً فلا يمنع فإن المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية وإلا لتعطلت الأسباب الدنيوية والأخروية لما من سبب من الأسباب إلا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخلف الأثر عنه والتضرر به فإن الثاني لا يزرع يقيين أن يأخذ الربيع والتاجر لا يسافروا جازم بأن يرجح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بأنه يعلم ويشعر به ما يتعلم له إلى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وإن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصيل لإلابة على ما لا يخفى في تدبج موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكليف عطل أكثرها قالوا ثانياً لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه أنه ورد بخالفه الظن وكيف الجمع بين إيجاب الموافقة والمخالفة وبين ذلك ثلاثة أمثلة الأول الحكم بالشاهد الواحد وإن أفاد الظن القوي لسكونه صدقاً أو للقرائن الثاني شهادة العبيد وإن كثروا وعلم أنهم دينون عدول في الغاية من التقوى حتى يقوى الظن

لاخفاء في أن الأصل تقديم المنع الثاني (قوله فإن الثاني) أي المزاج من ثناء البلد أقام به ومنه ثناء البلد بشهادتهم (قوله رضيعة في عشر أجنبيات) سوق كلامه أن واحدة من العشرة رضيعة تلويده مثلاً والعشر أجنبيات له بمعنى أن ليست منهن محرماً له بلسب فسكون كل واحدة منهن غير الرضيعة مظنون وقد منع الشارع اتباع هذا الظن والعمل به بتقرير الأمدى والشارحين أنه اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات ولم يجوز نكاح واحدة منهن وإن غلب على الظن بعلامات أنها أجنبية

بشهادتهم الثالث رضية في عشر اجنديات فإن كل واحدة على التمين يظن كونها غير الرضية لتحققه على تسع تقادير ولا يتحقق خلافه إلا على تقدير واحد ومع ذلك فامرنا بمخالفة الظن لحرم الزوج بها الجواب لانسلم أنه علم وروده بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بمتابعة الظن كافي خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل وغير ما كظاهر السنة واعتبار القيم واخبار النساء في الحيض والطمهر في غشيانهن وما ذكرتموه وإنما منع فيه عن اتباع الظن لما عاصر وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب إمكان الأقوى وعدمه أو غير ذلك بما يختلف اختلافًا عظيمًا وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فيضبط بنظام ظاهرة منضبطة فكان ما ذكره نقصًا لمجرد الحكمة الذي سميته كسرًا وقد علمت أنه لا يضر قال (النظام إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل وغيره بالمنى دون البول وغسل بول الصبية والنضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدى الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدًا أو خطأ والردة والزنا والقاتل والوطى في الصوم والمظاهر في الكفارة استحالة تعبد بالقياس ورد بأن ذلك لا يمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعًا أو وجود المعارض في الأصل أو في الفرع ولا شتر الك اختلافات في معنى جامع أو لاختصاص كل بعملة الحكم خلافه قالوا يفضى إلى الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله ورد بالعمل بالظواهر وبأن المراد التناقص أو ما يخل بالبلاغة فاما الأحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا إن كان كل مجتهد مصيبًا فيكون الشيء موقفيته حقًا وهو محال وإن كان المصيب واحدًا فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال ورد بالظواهر وبأن التقيضين شرطهما الاتحاد وبأن تصويب أحد الظنين لابعينه جائز قالوا إن كان القياس كالنفي الأصلي فستغنى عنه وإن كان مخالفًا فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الأصلي بالظن قالوا حكم الله يستلزم خبره عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا يتناقض عند تعارض عشرين ورد بالظواهر وبأنه إن كان واحدًا رجع فإن تعذر وقف على قول وتخبر عند الشافعي وأحمد وإن تعذر فواضح الموجب النص لا يبق بالأحكام فقضى العقل بالوجوب ورد بأن العمومات يجوز أن تنفي مثل كل مسكر حرام) أقول قالوا ثالثًا وهو بما اختص النظام من الأدلة باختراعه قال قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وإذا ثبت ذلك استحالة تعبد بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فنه إيجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن ومسه ومكث المسجد بخروج المنى دون البول مع تماثلها في الاستقذار والفضلة ومنه إيجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي إذا كفى فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب الكثير ومنه إيجاب الجلد بنسبة الزنا إلى الشخص دون نسبة القتل والكفر إليه ومنه ثبوت القتل بشاهدين دون الزنا ومنه الفرق بين عدى الطلاق والوفاة فالأولى ثلاثة أشهر والثانية أربعة أشهر وعشر وأما الجمع بين المختلفات فنه التسوية بين قتل الصيد عمدًا أو خطأ في الفداء في الاحرام ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل ومنه تسوية القاتل خطأ والوطى في الصوم والمظاهر عن امرأتين في إيجاب الكفارة عليهم وأما أنه إذا ثبت ذلك استحالة تعبد بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات الجواب بمنع الثانية فإن ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فإن المتماثلات إنما يجب اشتراكها في الحكم إذا كان ما به الاشتراك يصلح علة

(قوله من شهادة أربعة)
في الزنا رجلين خاصة
في العقوبات ورجل
وامرأتين أيضًا في المالبات
ورجل في هلال رمضان
(قوله النظام) ظاهر
الكلام أنه قياس استثنائي
تقريره أنه إذا ثبت الفرق
والجمع استحالة التعبد
والمقدم حق فكذا التالي
والجواب منع الأول أعني
الملازمة لكن تصريح
الشارح بأن الجواب منع
الثانية يقتضى أن يكون
القياس اقترانًا منع فيه
الكبرى وتقريره أن التنازع
قد ثبت منه الفرق والجمع
وكل من ثبت منه ذلك
استحالة منه التعبد بالقياس

(قوله هو مقتضى الحكم) وصف المعارض في الأصل بهذا ليتحقق امتناع القياس إذ لو أريد به مجرد وجود وصف آخر للمصلحة لا يوجد في الفرع احتمال أن يكون كل منهما على ولا يجمع القياس إذ لا يصح كون المصلحة هو المجموع على ما ذكرنا في بعض المقامات
المعارض في الفرع فلا معنى له سوى مقتضى بخلاف حكم الأصل فصرح به وقيد بالأقوى ليصح إثبات حكم مخالف لحكم المائيل الآخر فيتحقق الفرق إذ لو كان مساوياً أو مرجوحاً لم يكن ذلك (قوله بعدم الاختلاف الموجب للرد) يعني أن قوله إشعاراً بأن الاختلاف موجب للرد لأن قوله لو كان من عند غير الله (٢٥٠) وكلمة لو بحسب اللغة لا تنفاه الثاني لا تنفاه الأول فيفيد أن عدم الاختلاف فيه

سبب أنه من عند الله فتحصل أن ما يكون من عند الله لا يوجد فيه الاختلاف وبالعكس بعكس مقتضى القول أن ما يوجد فيه الاختلاف لا يكون من عند الله بجملة كبرى لقولنا حكم القياس يوجد فيه الاختلاف فينتج أن حكم القياس لا يكون من عند الله لضمه إلى قولنا كل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود فينتج أن حكم القياس مردود وهو المطلوب (قوله في الآية) يعني أن الآية مستقلة بإقامة المطلوب لدلائلها على المقضية الأولى أيضاً حيث دلت على أن ما ليس من عند الله مفضى إلى الاختلاف يلي مستلزم له ومعلوم أن القياس من عند الله وأنت خبير بأنه لو كان هذا معلوماً لاحتج في إثبات المطلوب إلى التمسك بالآية أصلاً لأننا لضمه إلى قولنا وكل

الحكم ليصلح جامعاً ولا يكون له معارض في الأصل هو مقتضى الحكم دون هذا ولا معارض في الفرع لقوله يقتضي بخلاف ذلك الحكم وعني من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ما هو مضموم جامعاً لكونه جامعاً أو وجود المعارض له أما في الأصل أو في الفرع وأما الجمع بين المختلفات فيلزم أن اشتراك المختلفات في معنى جامع هو المصلحة للحكم في الكل فإن المختلفات لا يتبع اشتراكها في صلاتها بوجوب أحكامها وأيضاً فيجوز اختصاص كل جملة بمقتضى حكم المخالف الآخر فإن العلل المختلفة لا يتبع أن توجد في المجال المختلفة حكماً واحداً قالوا أرباعاً القياس يفضى إلى الاختلاف وكل ما يقتضي للملح الاختلاف مردود أما الأولى فلا تختلف الأصول والقواعد والافتقار والافتقار هو الواقع في الواقع وأما الثانية فللغة تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً في معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على أن ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله حكم القياس الاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود إجماعاً وفي الآية أيضاً إشارة إلى المقدمة الأولى الجواب أن الاختلاف المنقضي في الآية عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطرار في النظم المحل بالبلاغة التي لا جأها وقبح التعبد والالتزام بكونه من عند الله لا الاختلاف في الأحكام الشرعية فإنه واقع قطعاً ولا يمكن انكساره قالوا خامساً لو جاز الإجماع بالقياس فاما أن يكون كل مجتهد مصيباً أو يكون المصيب واحداً لا جاز أن يكون كل مجتهد مصيباً لأن حكم أحدهما يقتضي حكم الآخر فليزم أن يكون الشيء من نقيضه حقاً معاً وأنه محال ولا يجوز أن يكون المصيب واحداً لأن تصويب أحد الظنين مع استوائهما تحكم محض وأنه غير جائز شرعاً بل هو أبعد من التصويب بسائر القول اهـ إذ الاجتهاد لا يقتضي بالقياس وثانياً بأننا نختار أن كل مجتهد مصيب فلو لم يكن الله قد نقيضه حقاً مما قلنا ممنوع فإن النقيضين شرطهما الاتحاد في الأمور التي عدت في موضوعها ولم يرد جهنا لأن كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة إليه وإلى مقلديه دون غيرهم ثالثاً بأننا نختار أن المصيب واحد ولك أن نحكم قلنا ممنوع وإنما يلزم لو صوبنا ظناً معيناً وخطأنا ظناً معيناً وأما إذا قلنا أحد الظنين لا يمين ولا ندرى أيهما هو كان جائزاً ولا تحكم فيه قالوا سادساً حكم الله في الواقعة المعتبرة بالوجوب أو بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق إلى الإخبار به للبالغ وذلك بغير التوقيف على خبره منه محال لأنه تكليف الغافل وإذا حصل التوقيف فلا معنى للقياس الجواب إنما يكون ذلك إذا لم يكن القياس نوعاً من التوقيف بأن شرعه الله ونصبه للحكم تعبد المكلفين باتباعه وهو أول المسئلة قالوا سابغاً القياس يفضى إلى التناقض الباطل فيكون باطلاً بانه أنه لا بعد في أن تعارض عتقان تقتضي كل قضيض حكم الآخر وجبته يجب اعتبارهما وإثبات حكمهما لأنهما المفروض

فيلزم ما ليس من عند الله فهو مردود فيتم وجاهل الجواب منع الكبير مما لا نعلم أن ملحقه اختلاف بمعنى الاختلاف في الأحكام فهو مردود ولا دلالة في الآية على ذلك لأن الاختلاف المنقضي في الآية عما من عند الله هو التناقض والتعارض للنظم بأن يكون بعضه بالآحاد والاعجاز وبعضه قاصراً عنه (قوله لأن حكم أحدهما يقتضي حكم الآخر) لأن الاختلاف بين المختلفات في الإثبات والنفي فظاهر وإن كان في مثل الوجوب والتعبد مثلاً فكل يستلزم نقيض الآخر (قوله قلنا ممنوع) يعني أن القياس ممنوع لأن الحكم ليس قضيضين إذ المعنى أن هذا واجب على زيد مثلاً ليس واجباً على عمرو وهذا يتم من أن المراد مع انتهاء القياس إلى الحكم لأن الحكم

القياس إما هو اقتضى الأصل أو مختلف ولا يترتب على الفسخ (قوله وأما الموجب) أي القائل أنه يجب على الشارع إيجاب العمل بالقياس فينبغي على وجوب شيء على الله تعالى وعلى امتناع خلاف الواقعة عن الحكم (٢٥١) ونحن لا نقول بذلك ولو سلم فينبغي

القياس بالتصميم بالعمومات المنسجمة تحت كل قسم لا يتناهى من الجوانب فإن قيل نحن ندعى أن القياس الواردة لما لم تنف بجميع أحكام الوقائع وجوب التبع بالقياس لئلا يلزم الخلو وجواز التبع بالعمومات لا يدفع ذلك لأننا نقول جواز التبع بالقياس يستلزم جواز ترك القياس وهو معنى عدم الوجوب (قوله فانه) أي الدليل السمعى الدال على وقوع القياس عند أبي الحسين ظنى وهذا لا ينافى بوجوب التبع به عنده عملاً إذ الشيء يجب أولاً ثم يقع (قوله لنا أنه ثبت) تمسك أولاً بدليل قاطع يدل على ثبوته الإجماع القاطع وثانياً بقرينة الإجماع ولما كان إجماعاً شكوكياً وهو ظنى لا قطعى دفعه بأن مثل هذا السكوتى ظنى لا قطعى لقضاء المادة قطعا بأن السكوت على مثل هذا الأصل الكلى الدائم لا يكون إلا عن وفاء فإن قيل الوجهان إنما يثبتان القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما سبق من أن

كل يوم القاضى الجواب هذا الفرض إما فى القياس واعتدافى المتعدد فإن كان القياس واحداً رجح بطريق من طرق الترتيب وسما فى فلم يقدراً فاما أن يترقب فلا يعمل بهما كان لا دليل لأن شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المتأولم وبه قال كثير من الفقهاء وإما أن يخبر فيعمل بآيه ما شاء وهو قول الشافعى وأحد من أتباعه فذهب القاضى وأضحى ماحض إذ يعمل كل بقبيلته فلا يتحد متعلقهما هذه دلائل المانع للقياس وأما الموجب على افتقار الأحكام لانهائية فاهم النص لا ينفى بما يقتضى العقل بوجوب التبع بالقياس لئلا يخلو الواقع عن الأحكام الجواب بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم هو أن الذى لا يتناهى الجوانب لا الأجاس ويجوز التصبص على الاجتناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تنفى بالأحكام كلها على كل مسكر حرام وكل مغموم روى وكل ذى ناب حرام إلى غير ذلك قال (مسئلة القائلون بالجواز) قائلون بالوقوع الاداود وانه والقاعاف والنهروانى والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعى خلافاً لأبي الحسين لثابت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وإن كانت التفصيل أحاد أو المادة تقضى تارة بأن مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وأيضاً تكرروا وشاع ولم ينكر والمادة تقضى بأن السكوت فى مثله وفاء فمن ذلك رجوعهم إلى أبي بكر فى قتال بنى حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الأنصار فى أم الأب تركت التى لو كانت هى الميتة ورث الجميع فمترك بينهما وتوريت عمر الجثوة بالرأى وقول على لعمر لما شك فى قتل الجماعة بالواحد أرايت لو اشترك نفر فى سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجذب بالآخر وبعضهم بالأب وذلك كثير فإن قيل أخيراً أحادى قطعى سئلنا لکن يجوز أن يكون عملهم بغير ما سئلنا لکنهم بعض الصحابة سئلنا أن ذلك من غير نكير دليل ولا سلم فى الإنكار سئلنا لکنه لا يدل على الموافقة سئلنا لکنها أقيسة مخصوصة والجواب عن الأول أنها متواترة فى المعنى كشجاعة على رضى الله عنه وعن الثاني القطع من سابقها بأن العمل بها عن الثالث شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع أن المادة تقضى بتقل مثله وعن الخامس ما سبق فى الثالث وعن السادس القطع بان العمل للظهور لا لخصوصها كالظواهر) أقول القائلون بجواز التبع بالقياس كلهم قائلون بوقوع التبع به إلا ما دواود الظاهري والقائمانى والنهروانى والقائلون بالوقوع اختلفوا فى ثبوته بدليل السمع أم بدليل العقل فالأكثر على أنه دليل السمع ثم اختلف هؤلاء فى أن دليله من السمع قطعى أو ظنى فالأكثر على أنه قطعى خلافاً لأبي الحسين فانه عنده ظنى لأنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والمادة تقضى أن إجماع مثلهم فى مثله لا يكون إلا عن قاطع فهو جدد قاطع على حجية قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعاً فالقياس حجة قطعاً فإن قيل لا سلم التواتر فى عملهم لأن جميع ما ذكرناه أخباراً أحاد قلنا القدر المشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتروا أن كنهها التفصيل أحاداً وبذلك يتم مقصودنا ولنا أيضاً أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والمادة تقضى بأن السكوت فى مثله من الأصول العامة الدائمة الأثروفاق ووافقهم حجة قاطعة ولنا دليل على ذلك الدلائل عدة صدور ما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة إلى أبي بكر رضى الله عنه فى قتال بنى حنيفة على أخذ الزكاة ما ذابرى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه فهم من يرى العمل لقرب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكسار فى المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال كمثل ترك المعلاة لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيقطع فيهم وكان من يرى القتال أبو بكر فيجوز الاجتهاد قال الأعدى فقاها رسول الله صلى الله عليه وسلم

معنى التبع بالقياس إيجاب الشارع العمل بوجبه قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب لأن العمل بما حصل القطع بحجته واجب قطعاً (قوله فانه لا ينفى) كنه الشارع يستضعف هذا الكلام ويرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة

من عدم أى الاجتماع والاجراء (٢٥٢) على تركها موجب حل القتال (قوله الدليل فاسد الوضع) لأنه على تقدير صحة ما

تقضى المطلوب أعنى الظن
دون القطع لأن ما ذكر
أخبار آحاد وهى ظنية
ولو سلم صحة وضعها بان
تسكون الأخبار متواترة
فلا تسلم الدلالة وتأنيث
الضمير فى وضعها
بالنظر إلى أن الدليل هو
الأخبار (قوله لمعلم أنكروا
باطناً) فإن قيل فتكون
العبارة بالقلب دون اللسان
فلا يبقى الإجماع القطعى
أيضاً قاطعاً قلنا لا خفاء فى
أن الاعتبار عمل القلب لكن
عمل اللسان دليل عليه
بلا نزاع فيكون مناطاً للحكم
بمخلاف السكوت عن
الانكار فإن كونه دليل
الموافقة محل النزاع (قوله
قد نقل ذم الراى عن عثمان
وعلى رضى الله عنهما)
قالوا كان الدين بالقياس
لكان باطن الخلف أولى
بالمسح من ظاهره وعن ابن
عمر رضى الله عنهما أنه قال
السنة ما سنه الرسول عليه
السلام لا يجعلوا الراى
سنة للسليين وعن ابن
مسعود رضى الله عنه
أنه قال إذا قلتم فى دينكم
بالقياس أحللتهم كثيراً
بما حرمة الله وحرمة
كثيراً بما أحل الله وأيضاً
عن أبى بكر رضى الله عنه
لما سئل عن الكلاله قال
أى مما نظى رآى أرض

فى وجوب أخذ الزكاة لأرباب المصارف ومن ذلك أن أبى بكر ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض
الانصار تركت التى لو كانت هى الميتة ورث جميع ما ترك لأن ابن الابن عصبه وابن البنت لا يرث
وحاصله أن هذه أقرب فى أحق بالإرث فرجع إلى التشريك بينهما فى السدس ومن ذلك أن عمر ورث
الميتة بالرأى وهى المطلقة ثلاثاً فى مرض الموت ومن ذلك أن عمر شك فى قتل الجماعة بالواحد فقال له
على رضى الله عنه أرايت لو اشترك نفر فى سرقة أكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذاهما فرجع إلى
قول على وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجد فبعضهم يلحقه بالأخ فيشركهم فى الارث وبعضهم
يلحقه بالأب فيحجب الأخ به وذلك كثير لا يحصى كثرة ولستأهنا الاحصاء بل للتفهيم والتعليم يكفيننا
هذا القدر والامر إلى المطرلات وكتب السيفان قيل الدليل فاسد الوضع فإن هذه المسئلة قطعية فلا بد
فيها من دليل قطعى وما ذكرتموه أخبار آحاد لو صححت فغايتها الظن سلنا صحة وضعها لكن
لا تسلم دلالتها فانها لا تدل على العمل القياسات المذكورة ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور
بغيرها ولكن الاجتهاد فى دلالات النصوص لحقائقها كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص واثبات
المفهوم ودلالة الايمان وتفتيح المناط ونحوها مما يتعلق بالدلالة النصية سلنا دلالتها على علمهم لكن
لا تسلم دلالة علمهم على وجوب العمل لأن العاملين به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً سلنا أن
فعلهم دليل ولكن ذلك إذا لم يكن تكثير ولا تسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم
الوجود سلنا عدم الانكار ظاهراً لكنه لا يدل على الموافقة إذ لعلمهم أنكر وابطأ ولم يظهر المأمر
فى الإجماع السكوتى من الأسباب الداعية إلى السكوت سلنا دلالة علمهم بها على كونها حجة لكنها أقيسة
مخصوصة فمن أين يلزم مدعاهم وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس وفيه
المصادرة على المطلوب الجواب عن الأول وهو قولهم آحاد فى قطعى انها وإن كانت آحاداً فينبى قدر
مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفيننا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما فى شجاعة على
وكانما خصه بالذكر الزاماً للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فرجما منعمو عناد والجاهل عن
الثانى وهو قولهم لعل علمهم بغيرها أنانعلم من سياقها قطعاً أن العمل بها كما فى سائر التجريبات وعن
الثالث وهو قولهم هم بعض الصحابة أن ذلك لا يقدح فى الاتفاق فانه إذا تكرروا شاع ولم ينكر عليهم أحد
فالعادة تقضى بالموافقة فليس استدلالاً بعلمهم ولكن بعلمهم وسكوت الآخرين مع التكرروا الشيوع
فى قضية معينة يدل بطريق عادى على الاتفاق وعن الرابع وهو منع عدم الانكار أنه لو أنكر لنقل
عادة لأنه مما تتوفر الدواعى على نقله لسكونه أصلاً ما تتم به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الراى عن عثمان
وعلى رضى الله عنهما وابن عمرو وابن مسعود قلنا ذلك للراى فى مقابلة النص الذى يعدم فيه شرط فان
عدم الذم فى الصور الغير المحصورة مقطوع به وعن الخامس وهو قولهم عدم الانكار لا يدل على الوفاق
ما سبق فى الجواب عن الثالث وهو أن استدلالنا بعدم الانكار مع الشيوع والتكرار وأنه يدل عن
السادس وهو قولهم أنها أقيسة مخصوصة أن العلم القطعى حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها
كسائر الظواهر التى عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وإن كان الاحتمال منقوضاً فى علمهم بخصوصياتها
فانما نعلم قطعاً أن العمل بها لظهورها ولا نعلم كانوا بوجوب العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون
الاستدلال الظن قال (واستدل بما تواتر معناه من ذكر العمال ليعتق عليها مثل أرايت لو كان على
أبيك دين أيتقص الرطب إذا جف وليس بالبين واستدل بالحق كل زان بما عرورد بان ذلك لقوله
حكى على الواحد أو للإجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر فى الانعاط وفى الامور العقلية مع
أن صيغة افعل محتملة واستدل بجديس معاذو غايته الظن) أقول ما ذكرناه هو الدليل الصحيح على

هذا إذا قلنا لم يثبت أنه رأى وعن عمر أنه قال أياكم وأصحاب الراى فانهم أعداء السنن أحبهم الأحاديث

فصلوا وأصلوا (قوله) وكانه
بالنسبة) يعني أن المانعين
وقوع التعبد بالقياس
منهم من عزم الحكم
فتنع القياس المنصوص
العله أيضاً ومنهم من اقتصر
على منسج القياس الغير
المنصوص العلة وجوز
المنصوص العلة فلا استدلال
بما تواتر من تخصيصه على
علل الأحكام لأجل
القياس بالنسبة إلى
الأولين مصادرة على
المطلوب لأن كون هذا
العلل لأجل القياس
موقوف على جواز القياس
والإلزام أن يكون مجرد
العلم بالحكمة وبالنسبة
إلى الآخرين نصب الدليل
في غير محل النزاع لأنهم إنما
يأزعون في غير منصوص
العله وهذه الاقصة
منصوصة العلة ولا نزاع
لهم في صحتها (قوله) إلا
أن المتن ظني قد ذكرنا
أن المتن إذا ذكر في مقابلة
الدلالة يراد بكونه ظنياً أن
ثبوته ظني (قوله) فتنبني
أي صحة الاستدلال
بهذا الحديث على جواز
الاكتفاء بالظني في المسئلة
الاصولية والحق أنه لا يجوز
(قوله) فهل يكفي ذلك
حاصله أنه هل يكون
ذلك إذا من الشارع في
هذا القياس المنصوص

التعبد بالقياس والقوم فيه دلائل أخر استدلت عليه بما تواتر معناه وإن كان التفصيل أحاداً من ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم العلل في الأحكام ليقتضى عليها في غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به
لما فصل ذلك فنه أرايت لو كان على أبيك دين أنتقص الرطب فانهم يحشرون إنها من الطوافين فانه لا يدوي
أين باتت يده وفي الصيد وقع في الماء لآناً كل منه فعل الماء أعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بين
في الدلالة على المقصود فانه يمنع أن المقصود من ذكرها أن يقاس عليها لأنه أمر خفي ولعله يعلم حكمتها
ولذلك جاز النص بالعلل الفاصرة وكانه بالنسبة إلى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب
وبالقياس إلى غيرهم نصب الدليل في غير محل النزاع واستدل بمثل قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار
والاعتبار هو قياس الأمر بالأمر واثبات مثل حكم محل في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه
فرض لما ينزل بالغير في حق نفسه والحق أنه ظاهر في الاتعاظ لوضعه له أو لغلته فيه فإذا قال اعتبر بهذا
الرجل فهم منه اتعظ به ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ قال

ما رم يوم على حى ولا ابتكروا * الأ رأى عبرة فيه ان اعتبروا

سلبناه لكنه ظاهر في القياس في الأمور العقلية كما يقال في اثبات الصانع تعالى اعتبر بالدار هل
يمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك بالعالم وأما القياس الشرعي فلا يسمى اعتباراً فإنه إذا قيل اعتبر
لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوص ولا بعموم هذا مع أن اعتبروا أمر والأمر أعنى صيغة
أفضل لالفظه أمر محتملة للوجوب ولغيره من المعاني وللذرة والتكرار ولعموم المفعولات وللإطلاق
وللخطاب مع الخاصين فقط أو معهم ومع غيرهم وكثير الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقاً
وإن خالف الأصل فظن وجوب العمل لكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به في غاية الضعف فلا يصح
اثبات مثل هذا الأصل به واستدل بحديث معاذ وهو أنه عليه السلام قال له فأن لم تجد أهي سنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال أقيس الأمر بالأمر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول له لما يرضاه رسول له
ودلالته واضحة إلا أن المتن ظني لأنه خبر واحد والمصلحة أصولية فتنبني على الاكتفاء بالظن فيها فإن
قيل وفيه شيء آخر وهو أنه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره إلا أن يقاس عليه فيدور قلنا
يستدل عليه بقوله حكى على الواحد كحكى على الجماعة قال (مسئلة النص على العلة لا يمكن في
التعدي دون التعبد بالقياس وقال أحد والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي يكتفي وقال البصري
يكفي في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بأن من قال أعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضى عتق غيره من
حسن الخلق قالوا حرمت الخمر لا سكاره مثل حرمت كل مسكر ورد بأنه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم
يعتق لأنه غير صريح والحق لآدمي قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر قالوا قال الأب لآناً كل هذا لأنه مسموم
فهم عرفاً المنع من كل مسموم قلنا لقربة شفقة الأب بخلاف الأحكام فانه قد يخص الأمر لا يدرك قالوا
لأنه يمكن للتعميم لمرى عن الفائدة وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم إلا بدليل قالوا لو كان
الاسكار علة للتحريم لعلم فكذلك هذا قلنا حكم بالعله على كل اسكار فالخمر والنبيذ سواء البصري من ترك
أكل شيء لا إذا دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا أن سلم فلقرينة التأذى بخلاف
الأحكام) أقول إذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بهادون ورود الشرع
بالتعبد بالقياس أم لا تعدي حتى يرد به وقد اختلف فيه واختار أنه لا يكفي وعليه الجمهور وقال أحمد
والنظام والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي إنه يكفي وقال أبو عبد الله البصري يكفي في التحريم دون
غيره كالوجوب والندب لنا لو قال أعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق
باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله أعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضى عتق غيره من حسن الخلق

وأعلنا بحجته وإيجاباً بالعمل بموجبه وإن فرغنا هدم شرعية القياس في نفسه

وقد يجب أن الخصم لا يقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بأن اللفظ دال على جواز القياس في هذه الصورة على كونه حجة

المراد أن لا يمنع الملازمة بغير ذلك مخطوع به وقد يجب حجة بفتح الملازمة بأن الخصم لا يقول بأن ذلك ثبت بالسهولة بل بأن ذلك من الشارع بعدد بالقياس في تلك الصورة وإن لم يعلم تبعه بالقياس كذا فإن أعدهم من الأجر قالوا أو لا يفرق في قضية العقل بين أن يقول الشارع حرمت الخمر لا سكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يبيح عموم الحرمة لكل مسكر فكذلك الأول وهو المطلوب الجواب منع عنهم الفرق والأول علق من تقدم وهو كل حسن الخلق إذا قال أعتقت غائباً الحسن خلقه كما روي فيه ما مر أنه يقتضي الإيجاب اتفاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال وذلك يقتضي أن أعتق كل حسن الخلق ما اعتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم العلق لأن الحق حتى آدمى ولا يثبت إلا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله فإنه يثبت بالصريح والإيحاء لا إطلاقه على السرائر قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح والظاهر أما لشوق الشارع إليه وأما لأن فيه حقاً لله لأنه عبادة قالوا ثانياً ذكر اللفظ يفيد التعميم غير أن ذلك لا يلو قال الأب لابنه لا تأكل من هذا الطعام لأنه مسموم يفهم منه المنع من أكل كل مسموم الجواب أن فهم التعميم يقتضي شفقة الأب وما علم منها أنها تقتضي عادة النبي عن كل مضر بخلاف أسكمار الله تعالى فإنها قد تخص ببعض المعال دون بعض الأمر لا يترك وقد يقال لفرض الكلام في طيب يقول لا تأكل هذا لبرودته أو لوجوهه أو لأنه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كالزعم والنسب والتخصيص يحصل قالوا ثالثاً لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في حال ثبوت العري عن الفائدة إذ لا فائدة في ذكر العلة وتعميمها إلا لاجتماعها بالبحث الحكم لهما تثبت واللازم منتف لأن فعل الأحاد لا يطر عن فائدة فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وأما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز أن يكون كذلك أن يقتضيه المعنى المقصود من شرح الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم إلا بدليل يدل عليه قالوا رابعاً انفتاقه على أنطوقه علة الحرمة الاسكار لكن عاماً في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لا سكاره بمنزلة لأن اللام التعميل ولا فرق بين أن يذكر التعميل باسمه أو بحرف يدل عليه فيجب أن يكون عاماً الجواب لا نسلم أن العبارتين معناهما واحد قلنا قوله الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار مع فاعل اللام وهو المسموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقوله حرمت الخمر لا سكاره قد علة فيه معرفة الخمر بالاسكار المنسوب إليه فإن حرمة الخمر لا تنيل بكل اسكار قال البصري الدليل على تعميم علة النبي دون غيره ما من ترك شيء إلا إذا عدل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره ولو لم يشر بقرانه لا يدل على تصدقه على كل فقير أو تحصيل كل مشربة الجواب مثل ما جرت في نهي الأب عن التعميم وهو أن ذلك يقتضي التأييد به وكون تركه مؤذناً مطلقاً مكرراً في الطباع وخصوصية ذلك لظهوره في مخالفة عتقاً بخلاف الأحكام فإنها قد تخص ببعضها لا لعمومها (القياس يجري في الحدود والنكاح والطلاق خلافاً للعنفية لأن الدليل غير مختص وقد حدى الخمر بالقياس وأيضاً الحكم الظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل كأعداد الركنات قلنا إذا فهمت الملوحة بالقتل بالقتل وقطع البنائ قالوا فقالوا بقرنا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والاشهادة أقول القياس هل يجري في الحدود والكفارات قد اختلف فيه فنه العنفية والمختار خلافه لأن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصاً بقرن الحدود والكفارات بل هو مشترك لها جميعاً لعمومه فوجب العمل به فيما هو من ضرور التماسك المستطاعة وهو أن الله عليهم على العمل بالقياس أنهم حملوا في الخمر بالقياس حين تشاوروا فيه فقال على رضى

أنحرمة لأن المراد حرمة الخمر قلنا مبنى الكلام على أن المراد علة الحرمة مطلقاً وأما إذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومته بل هو بمنزلة حرمة الخمر لا سكاره من غير فرق

(قوله مقام الضرر مقامه) ظاهر هذا الكلام انه قاس السكر على القذف في غير تيسر وجوبه فان قيل عليه بجميع حكمه مثله للاقتراء وقاس نسبة السكر الى القذف على نسبة الجنس والقبيل الى الزنا في ترتيب حكم المنسوب اليه على المنسوب بجماع كون المنسوبه مظنة المنسوب اليه كلام الشارع من انه قاس شاربا اخر على القاذف بجماع الاقتراء ولا يخفى في ان الاقتراء ليس بمتحقق في الشرعية وانما هو مظنة له (قوله مقام دليله) يعني انه اتفاهم على هذا اخر بالقياس قام دليلا في المتنازع وهو جريان القياس في الحديث بخصوصه كما ان قولنا انه دليل غير مختص قام دليلا عليه بعمومه أي من حيث انه من احكام (٢٥٥) الشرع فقوله كما دل يبين ان

يكون على لفظ المبنى للفعول وان على لفظ المبنى للفاعل فعناء كما دل اتفاهم على المتنازع فيه بعمومه حيث دل على حجية القياس من غير تفرقه ويحتمل انه يريد ان ما ذكرنا من مجموع الدليل قام في المتنازع بخصوصه حيث تعرضنا للصورة الجزئية كما قام فيه بعمومه حيث ذكرنا ان الدليل غير مختص والغرض من هذا الكلام بيان القائمة فيه ذكر قوله وقد حذف في اخر بالقياس والإشارة الى انه لو اكتفى بالعموم لربما توم تخصيصه بنوع المتنازع (قوله فيلزم الدور) لتوقفه على صحة القياس في الحدود والكفارات وحاصلي الجواب ان المتنازع صحة قياس بعض منها على البعض وهذا قياس القياس فيها على القياس في غيرها (قوله والجواب

الله اذا شرب سكر واذا سكر هدى واذا هدى اقرى اقرى فارى عليه حد الاقتراء مقام مظنة الشيء مقامه كشرم مقتضات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلا في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه وثنا ايضا ان الحكم انما يثبت في غير ما في سائر الاقيسة او في سائر الاجتهادات لا فضاء الى الظن وهو حاصل منها فوجب العمل به لا يقال هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور لانا نقول المتنازع فيه اثبات الحدود والكفارات قياسا لبعضها على بعض وهذا اثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها وان سلمنا فنحن لا نثبت بالقياس بل باستقراء او اجماع مفيد للقطع بان الظن يجب العمل به وقد حصل منها قالوا او لاني شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلبه وتعيين ستين مسكينا عما لا سبيل الى ادراك معناه الجواب هذا انما ينفعكم لو عم جميع احكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس في كل حكم حد او كفارة بل لا نوجب القياس فيها في غير ما لا فيما علم معناه ونقول انه اذا علم المحقق فيه وجوب القياس كما في القتل بالمثل على القتل بالمجدد وقطع النباش على قطع السارق فان القلة والحكمة فيما معلومان واما ما لا يعلم فيه المحقق فلا خلاف فيه كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس قلوا نأينا قلل صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب ان يدرك به الحد وهو بان لا يثبت به الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة فان احتمال الخلاف فيهما قائم لانهما لا يفيدان القطع فكان يجب ان يدرك بهما ولم يدركا قال (مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لانا انه يرسل لانه الغرض من تغير الوصفين فلا اصل لو صف الفرع وايضا علنا لا اصل منتفية عن الفرع فلا جمع وايضا لانه كانا لهما مع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها او حياطة لهما اتحاد السبب والحكم وان لم يكن جامع فليس لهما ان يثبتا المقتل على الحدود والواط على الزنا قلنا ليس على الزنا لانه سبب واحد يثبت لهما بطلان واحدة وهو القتل المبدد العدوان ولا جرح في فرج) اقول هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل المصاوح وصفا سببا للحكم في قياس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا قد اختلف فيه فأكثر اصحاب الشافعي على جوازهم ومنهم القاضي وابو زيد الدبوسي واصحاب أبي حنيفة وهو المختار لانا انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاول فلان حاصله انه يجعل سببا للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كانه في الاصل ولا يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت محل فيه يتحقق سببية هذا الوصف معلا باشتغال على الحكمة لانا انما ثبت بل جعل الشارع وصفا آخر مغايرا لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغير الوصفين ولا معنى للتبعية المرسل الا ذلك واما الثاني فلما علمت من انه لا يعتبر اتفاقا او مع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا ايضا ان سببية القياس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول منتفية في القياس

المتعلق (التي لو صح فلا كثرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبه وان الشبهات في الحديث على عمومها توجب درء الحدود اي عدم اثباتها باخبار العامة والاشهاد المشهور لا فرق بين الحدود وبين الكفارات بل المراد بالحدود ما يتناولها جميعا (قوله حاصله) أي حاصل القياس في الاجتهاد فغفل عن صحت ما كان في الواطه مثلا سببا للحكم الذي هو وجوب الجلبه لتحصيل الحكمة التي هي الزجر عن تعصيع الماء في الواطه كما يجعل في الزنا (قوله واما الثاني) وهو ان المناسب المرسل لا يعتبر فلانه ما غريب او معلوم الاتقاء ولا راع في عدم اعتبارهما في ملائمة قد سبق ان انما رده حيث قال المرسل ان كان غريبا او علم العاوه فردوه اتفاقا وان كان ملائمة قد صرح الإمام الغزالي بقوله والخطا انه سرود ولم يذكر وكان الذي سبق ذكر في المصالح الرسالة فقوله لما مر من الدليل محل نظر

(قوله أي لم يعلم) يعني أن المراد بعدم ثبوت العلة في القياس عليه في القياس عدم العلم بثبوتها فيه لا العلم بعدم ثبوتها إذ لا طريق إلى إثبات ذلك ولا حاجة بنا إليه في امتناع القياس لأنه لا بد من العلم بثبوت العلة في الفرع ولعنى بالعلم ههنا ما بهم الظن أيضاً وإذا كانت العلة متتفة امتنع الجمع بين الوصفين في السببية (قوله فإن كان) أي فإن ثبت ما ذكر من كون الحكمة المشتركة ظاهرة منضبطة والقول بإمكان جعلها مناطاً فقد استغنى عن النظر في الوصفين وإثبات سببية أحدهما قياساً على الآخر للقطع بأن المقصود من إثبات الأسباب إثبات ما يترتب عليها من الأحكام مثلاً إذا ثبت أن إبلاخ فرج في فرج مشتبه طبعاً محرماً شرعاً يصلح للملك أو يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس وجوب الجلد في إبلاخ القواطع كافياً لإبلاخ الزنا بجامع ذلك الوصف أو المظنة وكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف أو المظنة لا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض أن هناك حكمتين الجلد والسببية وسببين الزنا والقواطع هذا خلف فظهر أن ما في الشروح من أنه اتحد الحكم والسبب في كونهما معلولاً للحكمة أو المظنة ليس له كثير معنى (قوله وإنما يرد على المصنف) (٢٥٦) يعني أن أبا حنيفة لا يقول بالقصاص في القتل بالثقل ولا بالحد في اللواط فلا

يردها عراضاً على الخفية وإنما يرد على المصنف حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله فيحتاج إلى الجواب بأنه ليس محل النزاع والحق أن دفع النزاع بمثل ذلك ممكن في كل صورة فإن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يعتدون إلا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود إلى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب (قوله قد اختلف) ظاهر العبارة أن الخلاف في جريان القياس في كل واحد واحد من الأحكام فأنشبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان

وهو الوصف الآخر أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لأن معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم ولنا أيضاً أن الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة وقلنا بأنه يمكن جعلها مناطاً للحكم إذ فيه خلاف أو لا تكون فإن كان فقد استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وإن لم يكن بأن لا تكون ظاهرة منضبطة أو يقال لا يمكن جعلها مناطاً للحكم فاما أن تكون لها مظنة أي وصف ظاهر منضبط تضبط هي بها أولاً فإن كان صار القياس في الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب أيضاً وإن لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياساً عاماً عن الجامع وأنه لا يجوز قالوا ثبت القياس في الأسباب فكيف تسكروا ذلك أنهم قالوا المثلث على المحدد في كونه سبباً للقصاص واللواط على الزنا في كونه سبباً للجلد وللخفية في المثاليين متافهة وإنما يرد على المصنف الجواب أنه ليس من محل النزاع لأن النزاع فيما تغاير السبب في الأصل والفرع أي الوصف المنضمين للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وهما السبب سبب واحد ثبت لهما أي لحلي الحكم وهما الأصل والفرع بعلّة واحدة في مثال المحدد والمثقل السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواط السبب إبلاخ فرج في فرج محرماً شرعاً مشتبه طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد (قال) مسئلة لا يجرى القياس في جميع الأحكام لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالعلة والقياس فرع المعنى وأيضاً قد تبين امتناعه في الأسباب والشروط قالوا متائلة فيجب تساويها في الجائز قلنا قد يمتنع أو يجوز في بعض النوع لاسم بخلاف المشترك بينهما) أقول قد اختلف في جريان القياس في جميع الأحكام الشرعية

هذا مستبعداً جداً إذ من الأحكام ما لا يعقل معناه أصلاً فكيف يصح الخلاف في عدم جريان القياس فيه فنقلنا فالتأنيد الخلاف على الوجه الذي في المحصول وحاصله أنه ذهب الجمهور إلى أن في الشرع جملاً من الأحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الأسباب والشروط مثلاً من غير احتياج إلى تفصيل أحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج إلى النظر في تفاصيله وذهب الشذوذ إلى أن ليس في الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة مسئلة فهي بحيث تحتاج إلى النظر في أنها هل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال وظاهر أن ما ذكر في المحصول هو مراد القوم في هذا المقام لكن لو حل كلام المصنف عليه لم يكن الدليل الأول من الدليلين المذكورين نقيضاً لما ذهب إليه المخالف من أن كل مسئلة تحتاج إلى النظر في أنها هل يجرى فيها القياس أم لا ولا يجوز القطع بنفي القياس من غير نظر فيها بخصوصها وذلك لأنه إنما يدل على أن بعض المسائل بما اقتضى النظر فيها بخصوصها امتناع القياس فيها ولم يدل على ثبوت جمل كذلك لا تقتصر إلى النظر في تفاصيلها بخلاف الدليل الثاني فإنه يدل على أن في الشرع جملاً من الأحكام لا يجرى القياس فيها وامتناع القياس في الشروط وإن لم يصرح به فيما سبق لكنه يعلم دليل الأسباب وما هو في غاية السقوط ما ذكره الآمدي أنه لو كان كما حكى ثبت قياساً على أصلاً فإن اتحد أصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وإن لم ينته لوم التسلسل فإن هذا معصي

بأن مذهب المخالف وقف كل حكم على القياس والمعجب أنه قد صرح بأن الاختلاف في جواز اجراء القياس في جميع الأحكام فإن قيل الدليل تام على تقدير الجواز أيضاً على ما قلنا في المنتهى لو جرى في كل حكم يجرى في الاصل ويتسلسل وتحقيقه ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال قلنا اللزوم ممنوع لجواز ان يقاس كل أصل على أصل آخر ولو لكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور لعلم التوقف فان من الاصول التي يجرى فيها القياس ما قد تدبعت بأدلة أخرى (قوله فالمندرج) كالإنسان جنس والآخر أي المندرج فيه كالحيوان نوع على عكس ما في المطلق ومن هنا يقال للاتفاق في الحقيقة نجس (٢٥٧) ولاختلاف فيها تنوع فقوله في

بعض النوع معناه في بعض ما يندرج تحت النوع من الاجناس وقوله لا مر أي يتمتع أو يجوز بسبب امر يختص به ذلك الجنس بخلاف ما يكون بسبب الامر المشترك بين الاجناس فانه يعم الشكل وهذا التقرير موافق في المعنى لما قال في المنتهى قد يجوز لبعض الانواع ما يتمتع على بعضها بنحو لخصها بخلاف ما كان للمشارك بينهما إلا أنه أراد في المنتهى بالنوع الخصوص المتميز كما في المنطق ومنها العام المشترك يحتمل ان يريد بالنوع ههنا الانواع أو يكون على حذف المضاف أي بعض افراد النوع أصنافه وهو ظاهر

(الاعتراضات)

(قوله وبأي) يعني المصنف

في أثناء اعتراضات

القياس على الاعتراضات

التي ترد على غير القياس

فأثبتته شذوذ واختار فيه لئلا يثبت في الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة وإجراء القياس في مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المطل به الحكم في الاصل قال في المحصول النزاع في أنه هل في الشرع جمل من الأحكام لا يجرى فيها القياس أو ينظر في كل مسألة مسألة هل يجرى فيها القياس أم لا ولو كان المراد ذلك لم ينفع هذا الدليل والظاهر أنه المراد فان ما ينبغي أن لا يختلف فيه اثنان وإنما أيضاً أنه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت أن كون الشيء سبباً أو شرطاً من الأحكام الشرعية فهو جهة من أحكام الشرع لا يجرى فيها القياس قالوا الأحكام الشرعية متماثلة إذ يشملها أحد واحد وهو حد الحكم الشرعي والمتماثلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها لأن حكم الشيء حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجر على الشكل الجواب أن هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك في الجنس فان الاجناس المتخالفة قد تندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في النوع ويمتاز كل جنس بأمر يميزه وحيثه فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك بين الجواز والامتناع يكون عاماً أو أما ما يلحقه باعتبار ذلك الامر الخاص فلا واعلم أن اصطلاح الاصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح المطلقين فالمندرج جنس والآخر نوع وعند المنطقي بالعكس وهذا التقرير على اصطلاح الاصولي وهو طرقي في المعنى لما قلنا في المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يتمتع ببعضها وان جرى على اصطلاح المنطقي فيه ولو جريت ههنا على اصطلاح المنطقي كان معناه أنه قد تختلف الامثال بخصيصات صنفية أو شخصية يجوز على بعضها ما يتمتع على الأخرى وذلك أيضاً صحيح والله أعلم قال (الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة والإلام تسمع وهي خمسة وعشرون) اقول نرى الآن في الاعتراضات الواردة على القياس وبأي في لحيها على ما يرد على غيره لانه قليل بالنسبة إليها والاعتراضات كلها راجعة إلى منع أو معارضة والإلام تسمع وذلك لأن غرض المستدل الالتزام بآثار مدعاه بدليله وغرض المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم فالمدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته يمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وينزع ثبوت حكمها فالإيكون من القبولين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه ولا يشتغل بالجواب عنه لأن جواب العاصد بالفاسد ولا نغني به أن الفاسد ينبغي أن يجاب بالعاصد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو فاسد لا يهوان كان صحيحاً في نفسه فانه من حيث هو جراب لمن يذم ان لا يجاب ومن حيث أنه ليس متوجهاً نحو اثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به إليه يكون فاسداً واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلاً وذلك واضح وقد تمنع اجمالاً وطريقه أن يقال لو صححت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية

(٢٣ - مختصر المنتهى ثانياً)

ولما أدرج هذه في تلك لكونها قليلة بالنسبة إليها واعلم أن الشارح المحقق قد بلغ في تحقيق مباحث القياس سبباً الاعتراضات كل مبلغ لسد مأخذه لشرعية الشارحين في تطوير الواضحات والاعضاء عن المضلات والاقتضاض على إعادة المتن حيث لا سبيل إلى نقل ما في المطولات فلم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره والكشف عن خبيات أسرار به الاجتهاد من ثماره والاستضاءة بأنواره (قوله مدعاه) الضمير فيه وفي دليله ومنه ومطلوبه ولا حاجة به للمستدل في اثباته مدعاه وفي مقدماته وسلامته وشهادته وعلته لدليله وفي أحدها لشهادة الدليل ونفاذ ما

(أولاً) أو المانع من التخصيص والتقييد بالاجمال ومنه التخصيص المذكور في ملة القياس (قوله ما يعم ذلك كله) أي المانع تفصيلاً
لأن اجمالاً على مقدمات دليل المدعى أو دليل المقدمة والمعارضة لدليل المدعى أو لدليل المقدمة (قوله وقد علمت) في صدر
الكتاب أن من رام في مثل هذه (٢٥٨) المواضع حصراً عقلياً ركب شططاً (قوله ويعين في مفتاح كل عدة) أي

كما يندرج تحت نوع
(قوله أجناسه) أي
أجناس ذلك النوع وقد
جاء على الاصطلاح
الاصول من تسمية المندرج
جنساً والمندرج هو فيه نوعاً
ويعد تعيين الأنواع
وتعيين أجناس كل نوع
يظهر لك أن الاجناس أو
الاعتراضات كلها خمسة
وعشرون يتوجه منها
على مقام التفهيم النوع
الأول وهو جنس واحد
وعلى مقام لتسكن النوع
الثاني وهو جنسان وعلى
مقام إثبات حكم الاصل
النوع الثالث وهو جنسان
وعلى مقام اثبات علته
النوع الرابع وأجناسه
اثنا عشر وعلى مقام ثبوتها
في الفرع النوع الخامس
وأجناسه خمسة وعلى
مقام استلزامه ثبوت
حكم الفرع النوع
السادس وهو جنسان
وعلى مقام كون ما ثبت
هو المدعى أولاً النوع
السابع وهو جنس واحد
بمعنى أن النوع منحصر
بموجب الوجود في جنس
واحد وقوله والجواب
عن الاستفسار) يشير

لوجوب أن يثبت الحكم فيها وأنه غير ثابت وهذا هو التخصيص وأيضاً فإن المقدمة إذا منعت وانتهض
المستدل لا إقامة الدليل فله مترض منع مقدمات دليته ومعارضة دليله علم فتراد المصنف بالمانع والمعارضة
ما يعم ذلك كله وقد علمت أن الحصر العقلي في مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو أمر
الاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا بأس بالضييق للتقريب فتبين أولاً أنواعها ويعين في مفتاح
كل عدة أجناسه فتبين لك أنها خمسة وعشرون وأنواعها سبعة وذلك أن المستدل يلزمه في القياس وفي
غيره تفهيم ما يقوله سيباق تعيين مدعاه وإذا اندفع إلى القياس فلا بد أن يكون متمسكاً من القياس لعدم
ما يمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد أن يكون
ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وأن يكون ذلك الحكم هو المطلوبه الذي ادعاه أولاً
وساق الدليل إليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الأول وهو ما يتعلق
بالافهام لمداة أو غيره وقد قدمه لأن فهم الكلام أول كل شيء وهو واحد ليس إلا إذ لا يتصور
ثم الاطلب الافهام ويسمى الاستفسار وأنت تعلم أنه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى
جميع الأدلة فلا سؤال أعم منه قال (الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة وبيان
على المترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي له سره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر
والأصل عدمه لسكان جيداً وجوابه بظهوره في مة مسوده بالنقل أو بالعرف أو بقرآن معه أو بتفسيره
وإذا قال يلزم ظهوره في أحد هاتين دفعاً للإجمال أو قال يلزم ظهوره فيما قصده لأنه غير ظاهر
في الآخر اتصافاً قد صوبه بعضهم وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة فن جنس اللعب) أقول الاستفسار
طلب الفسر وهو طلب بيان معنى اللفظ وإنما يسمع إذا كان في ذلك اللفظ إجمال أو غرابة
والأفوه تحت مفوت لعائدة المناظرة إذ يأتي في كل لفظ بفسره لفظ ويتسلسل ولذلك قال
القاضي ما يمكن فيه الاستنباط حسن فيه الاستنباط وبيان كونه بجمل على المترض إذ الأصل
عدمه فإن وضع الالفاظ للبيان والإجمال فيه قليل جداً وإنما البينة على مدعى خلاف الأصل وبكفي
المستدل أنه خلاف الأصل بيانه بان يبين صحة إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر ولا يكلف بيان
التساوي وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به وهو قد ادعى الإجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به
لكه اغتفر ذلك له سره ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود
المناظرة وأيضاً فإنه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنى في حقه وبصدق بعد الله السائلة
عن المعارض مثله إذا قال بان به البطلان فيكون باطلاً فيقال ما معنى بان فانه يقال بمعنى ظهر
وانفصل وإذا قال في المسكره مختار للقتل فيفتن منه كالمسكره فيقال ما معنى بالختار فانه يقال
للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الإجمال وأما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض له
ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده أيل لم يررض فلا تحل فريسته كالسيد فيقال ما الأيل وما معنى لم
يررض وما الفريسة وما السيد واعلم أن المترض مع أنه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعاً وقال
وهما متساويان لأن التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمره والأصل عدم المرجح لسكان جيداً وفاء بما التزمه
أولاً والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا إجمال ولا غرابة وذلك إما بالنقل عن

أجل

إلى أن يحكم جوابه للاستفسار لا للإجمال أو المستدل على مافى الشروح وإلى أن

بيان ظهور اللفظ في مقصود المستدل بنى الإجمال والغرابة جميعاً لا كما قال الشارح العلامة أنه لم يذكر جواب الغرابة لظهوره
وهو بيان شهرته وإلى أن العرف يعم العرف العام والخاص شرعاً كان أو غيره ولا يختص بعرف الشرع على ما توهمه

(قوله فانه) أي لفظ التكاح ذلك أي الوطء لا يستدل إلى المراد فقريته الاسناد يعين كونه للعقد (قوله في دفع الاجمال) ويشير إلى أن لزوم ظهوره في أحدهما على التعيين وإن لم يكن كافياً في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجمال وقيل تنضم إليه مقدمة أخرى وهو أنه لا لزوم ظهوره في أحدهما على التعيين وإن لم يكن كافياً في مقصود المستدل (٢٥٩) لكنه كاف في دفع الاجمال وقيل

تنضم إليه مقدمة أخرى وهو أنه لا لزوم ظهوره في أحدهما وليس يظهر فيما عدا مقصود المستدل اتفاقاً بين ظهوره فيه (قوله وإذ لا يبيح) عطاف على قوله لأنه رجوع يعني لو صح دفع الجمل بهذا الطريق الاجمال الجاري عند كل استفسار لما بقي له فالتقو قوله بتحصيل علة وهذا الطريق جاء على الوجه الثلاثة يعني رده بعضهم لتحصيل ما هو المقصود في المناظرة من اظهار الصواب لإزالة السبل إلى ذلك بدون فهم للمعنى (قوله بما يصلح له لغة) أي يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو غلا والله أعلم يكون بحيث يرخص أهل اللغة في استعماله وليس المراد أنه يجب أن يكون معناه اللغوي ولو قال لغة أو عرفاً لكان أظهر (قوله فإن منع) ضمير يمكنه ومنه وأنه المستدل وضمير منع وكأنه للمعارض

(فساد الاعتبار)

سمى بذلك لأن اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد وإن كان وضعه

أهل اللغة وإما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه وإن عجز عن ذلك كله فالفسير مثال ذلك في الاجمال ان يستدل بقوله حتى تنكح زوجاً غيره فقيل له ما التكاح فانه يقال للوطء لغة والعقد شرعاً فيقول هو ظاهر في الوطء لا انتهاء الحقيقة الشرعية أو في العقد لاجز الحقيقة اللغوية أو قرينة الاسناد إلى المرافعة تعين أحدهما فانه لذلك لا يستدل إليها وعلى هذه التقادير فقد منع الاجمال فلم يقدر عليه كافي مثال بان واختار يقول المراد ظهر أو الفاعل القادر مثلاً مثال ذلك في الغرابة إذا قال في قبلة الصائم مبداً مجرد عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدأ أو ما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وإنما هو من اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب مبداً والمقصود غاية والفقهاء إذا ادعى أنه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بان يدعى أنه يستعمل كذلك في اللغة وفي العرف أو غيره فان لم يقدر كافي مسألة السكب الماعلم قال أريد بالابل السكب ويقول لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الذئب بقى منها بحث وهو ان في دفع الاجمال طريقاً إجمالياً بما يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره في أحدهما والالكان مجمل والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً فلم يكن ظاهراً فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال كذلك فقد صوبه بعضهم لظاهر ورود رده بعضهم لانه رجوع إلى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما دلل المعارض على أنه مجمل بما أمكنه وإذ لا يبيح لسؤال الاستفسار فائدة ولا أنه يدعى التساوي عنده وعدم فهمه ولم يدفعه تحصيلاً لغرض المناظرة واعلم أنه إذا فسر فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة والالكان من جنس اللب غرغ عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق النوع الثاني من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة فان منع تمكنه من القياس مطلقاً فهو فساد الاعتبار كأنه يدعى أن القياس لا يعتبر في تلك المسئلة وإن منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كأنه يدعى أنه وضع في المسئلة قياساً لا يصح وضعه فيها قال (فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن أو منع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيسلم القياس أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من اهله في حمله كذبح ناسي التسمية فيوردولاً أو كوافيقول مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمي أو لم يسم أو بترجيحه لكونه ميساعلى الناسي المخصص باتفاق فان ابدى فارق فهو من المعارضة) اقول فساد الاعتبار أن لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لأن النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه الاول الطعن في سند النص ان لم يكن كتاباً أو سنة متواترة بأنه مرسل أو موقوف أو مقطوع أو رواه ليس بعدل أو كذب فيه الاصل "فخرج ثانياً منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم أو مفهوم أو لدعوى اجمال ثالثاً أن يسلم ظهوره ويدعى أنه مؤول والمراد غير ظاهره لتخصيص أو مجاز أو اخبار بدليل يرجعه على الظاهر رابعاً القول بالموجب بان بقاءه على ظاهره ويدعى ان ادلوله لا ينافي حكم القياس خامساً المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه فان عارضه المعارض بنص آخر حتى يسلم أحد نصيه فيعارض القياس هل يسمع قلت لا لأن النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة

وتركيبه صحيحاً لكونه على الهيئة الصالحة لا عياره في ترتيب الحكم عليه (قوله أو موقوف) وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفعه إلى النبي عليه السلام والمقطوع ما ترك في عنقته رواه أحد الرواة (قوله يعارضهما النص الواحد) قد سبق ان الادلة المتعارضة إذا كانت من جنس واحد فقام دليلاً آخر من جنسها لا ينافيها

في هذا ما يقال لا ترجيح بالكثرة وأما عند اختلاف الجنس في ترجيح لا اتفاق من الصحابة على ذلك حيث كانوا يرجعون عند تعارض التصنيح إلى القياس وحين اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لوم اعتباره في البحث والمناظرة لا شترأ كهما في القصد إلى اظهار الصواب وهذا معنى قولهم المناظر تلو الناظر (قوله وأئله) أي للمستدل ذلك أي نفي جميع وجوه الترجيح اللهم إلا أن يكفي بأن الأصل عدم المرجح فيمكن كما يمكن اثبات أن هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لا يوجد فيه في ذلك معارض بحكم الأصل (قوله هذه الأسئلة) إشارة إلى الوجوه الستة (٢٦٠) التي بها يجاب عن اعتراض فساد الاعتبار وأطلق عليها الأسئلة لتكون

الاثنين شهادة الأربعة فإن قلت فليعارض النص النص والقياس قلت لا يصح ذلك لأن المناظر تلو الناظر ونحن نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا إذا تعارضت عدم النصوص وتركونها ويرجعون إلى القياس فأوجب القياس أخذوا به فإن قلت فهل للمستدل أن يقول قد عارض نصك قياسي وقد سلم نصي قلت لا لأنه انتقال وأى شيء أقبح في المناظرة من الانتقال فإن قلت فهل يجب على المستدل أن يبين أن نصه مساو في القوة لنص المعارض قلت لا لأن ذلك متعذر لأنه لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح رأي له ذلك سادسها أن يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص أمالأنه أخص من النص فيقدم لما في تخصيص النص بالقياس وأمالأنه مما ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على النص لما راعى وأعلم أنا لا يريد أن كل نص يمكن فيه هذه الأسئلة بل قد يمكن بعضها فيجب بما يأتي منها وقد لا يمكن شيء منها فيكون الدبرة على المستدل مثال ذلك أن يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من أهله في حله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعارض هذا فاسد الاعتبار لأنه بخلاف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسم الله على قلب المؤمن سمي أو لم يسم أو يقول هذا القياس راجح على ما ذكرت من النص لأنه قياس على الناسي المخصص عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعاً فإن قلت إذا قال المستدل ذلك فهل للمعارض أن يبدى بين التارك والناسي فرقا دفعا لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بصدد ذكر الله قصد الترك مقصرا بخلاف الناسي فإنه معذور قلت ليس له ذلك لأنه من الممارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فسادان الاتقال والاعتراف بصحة اعتباره لأن المعارضة بعد ذلك قال (لأنك فسادا الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع في تقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالأستطابة فيرد أن المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتمرصه للتلف وهو نقض إلا أنه ثبت التقيض فان ذكره بأصله فهو القلب فان بين مناسبه التقيض من غير أصل من الوجه المدعى فهو القدر في المناسبة من غير لا يقدح إذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الإباحة لراحة خاطر والتحريم لقطع أطاع النفس) أقول فسادا الوضع حاصله إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص وذلك لأن الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في تقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به التقيض والالام يكن مؤثراً في أحدهما لثبوت كل مع بد لا مثاله أن يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالأستنجاء فيقول المعارض المسح لا يناسب التكرار لأنه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعارض فيقال في المثال إنما كره التكرار في الخف لأنه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار

أكثرهما وهي ما عدا السادس مما يعترض به على نفس الاستدلال بالنص وإن لم يمكن قصد فساد اعتبار القياس أو يقول هذا القياس راجح إشارة إلى أن قوله أو ترجيحه عطف على مؤول والمعنى فيقول المستدل هذا النص مؤول أو يقول بترجح هذا القياس على النص لكون التارك مقيسا على ما هو مخصص من غير هذا النص بالاجماع مع القطع بوجود العلة في الفرع وقد سبق أن مثل هذا القياس راجح على النص وليس هذا من ترجيح القياس على نص بمجرد كون المقيس عليه مجمعا عليه على ما توهمه الشارح العلامة ولا حاجة إلى ما ذهبوا إليه من أن قوله أو بترجيحه عطف على قوله بدليل واضعير المستدل أو للمقيس والمعنى أنه مؤول بذبح عبدة الاوثان والدليل على

كونه مؤولا وهذا الوجهان أحدهما كون المؤول ذا كراهة دائما وثانيهما أن المقيس أي ذبح التارك قصدا راجح على ذبح الناسي لأنه على صدد التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصوص عن النص فهذا بطريق الأولى لأنه من المعارضة لما سيحى من الفرق إبداء خصوصية في الأصل هو شرط فيكون معارضة في الأصل أو إبداء خصوصية في الفرع هو مانع فيكون معارضة في الفرع (فساد الوضع) الظاهر أنه أخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقا على ما هو ظاهر كلام الأمدى (قوله لثبوت كل) من التقيضين منه أي مع الوصف بدلا من الآخر فلو فرض ثبوتها للزم اتفاقهما لأن ثبوت كل يستلزم اتفاق الآخر

باقواعلم أن فساد الوضع يشبه بأورويخالها بوجوه فيه على ذلك لئلا يلتبس فنه أنه يشبه النقيض
 من حيث أنه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف إلا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذي ثبتت
 النقيض وفي النقيض لا يتعرض لذلك بل يقع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان
 هو النقيض ومنه أنه يشبه القلب من حيث إنه اثبات نقيض الحكم بحلة المستدل إلا أنه يفارقه بشئ وهو
 أن في القلب ثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا ثبت باصل آخر فلو ذكره بأصله لكان هو القلب
 ومنه أنه يشبه القدرح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبة لنقيضه إلا أنه لا يقصد
 ههنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه في أصل آخر فلو بين مناسبة لنقيض
 الحكم بالأصل كان قد جافى المناسبة وأدلم أنه إنما يعتبر القدرح في المناسبة إذا كان مناسبة للنقيض وللحكم
 من وجه واحد أو أمانا مختلف الوجه فلا لأن الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحدهما الحكم
 وبالأخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب إباحة النكاح لراحة الخاطر ويناسب التحريم لازاحة
 الطمع مثال آخر أخ لا بين مع أخ لا بين يناسب تأريخ الأخت من الأبوين فقط لتقديمه في النسب وتسويتها
 لاسوائهما في جهة الأب ولا عبرة بجهة الأم في العسوبة وتشريكهما مع تفضيله لامتياز به زيادة وإيا فعل
 عدلا كما لفرض العقلاء مثال آخر من العرفيات الملك إذا طفر بعده فانه مناسب لقتله نفي العاداته
 وللإبقاء عليه والرد إلى ولايته إظهارا للقدرح وعدم المبالاة بمثله وكلاهما بما يقصده العقلاء مثال آخر
 قتل العمد يناسب الكفارة من حيث أنه تقبل عليه في الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه في
 الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا أن ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به ففساد
 الوضع وإن زيد كونه به بأصل المستدل قلب ويدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها
 ومن جهتين لا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الأولى من القياس وهو دعوى
 حكم الأصل ولا مجال للمعارضة فيه لأنه غصب لمصنوع الاستدلال في قلب المستدل معترض والمعارض
 مستدل في نفس صورة المناظرة وذلك ما لم يجوزوه ضم النشر الجدل ولثلاث فوات المقصود من المناظرة
 فتعين المنع وذلك إما ابتداء أو بعد تقسيم ويسمى حينئذ تقسيما قال (الرابع منع حكم الأصل والصحيح ليس
 قطعاً للمستدل بمجرد أنه كنع مقدمة كنع العلة في العلة ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لا انتقاله
 واختار الغزالي اتباع عرف المكان وقال الشيرازي لا يسمخ فلا يلزم دلالة عليه وهو جيد إذ لا تقوم
 الحججة على خصمه مع منع أصله واختار لا ينقطع المعارض بمجرد الدلالة بل لأن المعارض إذا يلزم من
 صورة دليل صحته قالوا إخراج عن المقصود الأصل قلنا ليس بخارج (أقول ومن الاستسالة منع ثبوت
 الحكم في الأصل مطلقاً مثاله أن يقول المستدل جلد السكب لا يقبل الدباغ لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالسكب
 فيقول لا نسلم أن جلد السكب لا يقبل الدباغ أو لم قلت أنه لا يقبل الدباغ إذا حصل المنع والمطالبة بالدليل
 واحد فإذا منع المعارض حكم الأصل فقد اختلف في أنه هل يكون بمجرد قطع للمستدل فمنهم من قال إنه
 قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل لأنه انتقال إلى حكم آخر شرعى الكلام فيه بقدر الكلام في الأول سواء
 فقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعارض بما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح أنه
 لا ينقطع بمجرد دعواه إنما ينقطع إذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وإنما يمكن قطعاً لأنه لا ينضم منه إلا أنه انتقال
 وإنما يقبح إلى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه قد منعت
 وذلك ليس بانتقال مذموم كالو منع عليه العلة أو وجودها في الأصل أو في الفرع فانه يصح منه أن يثبتها
 ولا يعد المنع قطعاً له وليت شرعى أي فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن وأما كونه حكماً شرعياً
 كالأول ومن تكلم في مسألة الخنزير ثم أخذ يتكلم في مسألة السكب عدم انتقال بخلاف من تكلم في مسألة

(قوله واعلم) نفي لما توهمه
 الشارحون من أن المراد
 أن فساد الوضع نقض خاص
 (قوله فقد حيل بينه) أي
 بين المستدل وبين مطلوبه
 واشتغل من مرامه غيره
 وذلك أعنى الاشتغال
 والحيلولة غاية مطلوب
 المعارض (قوله وما ينضم
 منه) أي لا يباب من
 المستدل أو لا ينكر عليه
 إلا أن اثباته لحكم الأصل
 التماس من اثبات حكم
 شرعى إلى آخر هذا الانتقال
 إنما يصح إذا كان إلى غير
 ما يتوقف عليه اثبات
 المطلوب (قوله وأما كونه)
 مبتدأ خبره قوله فلا يظهر
 له أثر (قوله ومن تكلم)
 عطف على ضمير كونه
 والغرض من هذا الكلام
 بيان ضعف الفرق الذي
 أشار إليه في أواخر شروط
 حكم الأصل بقوله وربما
 فرق بأن هذا حكم شرعى
 كالأول

(قوله أمانع السكوت) فان قيل قد ذكر في المتن انه عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم قلنا كونه مسلماً لا ينافي السكوت عنه بل قد يكون مع التصريح بتسليمه أو بعدم ضرره وقد يكون مع السكوت وقال الأمدى لا خلاف في انها لو اشتركا في المنع لم يكن للتقسيم معنى لكن لقتال أن يقول لم لا يجوز اشتراكهما في التسليم بشرط أن يختلفا باعتبار ما ورد على كل واحد منهما من (٢٦٢) الاعتراضات القادحة به (قوله وقد يمنع قوم) في لما ذكره العلامة أنه لم يختلف

أحد في ورود سؤال التقسيم وانما الخلاف فيما إذا اشترك الاحتمالان في التسليم على ما قال في المتن في الصحيح أن التقسيم يورد وانما اشتركا في التسليم إذا اختلفا فيما يرد عليهما من القواعد (قوله ابطاله) أي لكلام المستدل إذ لم ذلك المحتمل غير مراد المستدل (قوله اذ بهم أي بابطال أصل أحد محتملي كلامه يتمين مراد المستدل وانما لا ينسب للمستدل تسليم دليله بسبب ابطال أحد محتملي كلامه (قوله مثال آخر) يشير إلى أنه أورد مثالين أحدهما يشتمل على شرط القبول والآخر لا يشتمل وكلاهما سؤل تقسيم لا كان عم الشارحون أن الثاني ليس سؤال التقسيم لأن اللفظ لم يتردد بين احتمالين يكون أحدهما سلباً والآخر ليس بسبب لأن القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص

الخصير ثم تكلم في أجواله وصفاته فلا يظهر له أثر عند التأمل ولا يخفى ما فيه من الضعف نعم لو اصطاح عليه نظراً إلى ذلك لم يعدو لذلك قال المزالي يتبع في ذلك عرف المسكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعاً قطع وإلا فلا لأنه أمر ومضى لا مدخل فيه للشرع والمقل وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الأصل وقد استبعد المصنف لأن غرض المستدل إقامة الحجة على خصمه ولا يقوم الحجة على خصمه مع كون أصله ممنوعاً ولم يقم عليه دليلاً لأنه جزء الدليل ولا يثبت الدليل إلا بثبوت جميع أجزائه وأعلم أن ما ذكره الشيخ لا يبعد على أحد وجهين إما بأنه يكون عن يرى وجوب الإجماع على حكم الأصل فلا يسمع المنع في محل الإجماع وإما بأن يجعل المدعى أنه لو ثبت حكم الأصل لثبت حكم الفرع إذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس وغرضه بالأمر من ضم نشر الجدال وإذا قد تقرر أن المنع يسمع وعلى المستدل إقامة الدليل عليه فإذا أقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد إقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل أو لا ينقطع بل له أن يترجم فيه خلافاً واختار أنه لا ينقطع وله أن يعترض وذلك لأنه لا يلزم من صورة دليل صحة ولا بد في ثبوت المقدمة المنوعة من صحة فطلب بيان صحته وذلك بصحة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا اشتغال بما هو خارج عن المقصود فان كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر وقتاً فيه وورى ما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فإنه مقصوده قطعاً الجواب منع كونه خارجاً عن المقصود إذا المقصود لا يحصل إلا به ولا ينقطع أحدهما إلا بالهجر عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعددته قال (الخامس التقسيم وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فداغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء وتعذر الماء في السفر أو المرض الأول ممنوع وحاصله منع يأتي ولكنه بعد تقسيم وأما نحو قولهم في الملتجئ إلى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى منع مانع الالتجاء إلى الحرم أو عدمه فحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم (أقول هذا السؤال يسمى تقسيماً وحقيقته أن يكون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع فيمنعه أمانع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لأنه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الأصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن ابطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطاله لإدله غير مراده والاختار قبوله إذ به يتمين مراده وربما لا يمكنه تميم الدليل به وله مدخل في هدم الدليل والتصديق على المستدل والقبول شرط وهو أن يكون منقلاً لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء شئت أن تعذر الماء مطلقاً سبب أو لأن تعذر الماء في السفر أو المرض سبب الأول ممنوع وحاصله أنه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الإبحاث من كونه مقبولا وقطعاً وكيفية الجواب عنه مثال آخر أن

سواء كان الالتجاء مانعاً من الاستيفاء أو لم يكن (قوله فيأتي فيه ما تقدم) تكلف من الشارح لبيان الفائدة في قوله يقول يأتي وإلا فالظاهر أن المراد أن حاصله منع يتوجه لكن بعد تقسيم النوع الرابع اعتراضاته بحسب تقريره عشرة أحدها منع وجود العلة ثانياً منع عليتها ثالثاً عدم تأثيرها رابعاً عدم انقضاء المناسب خامساً وجود المعارض سادساً عدم ظهوره سابغاً عدم انقضاؤه ثامناً انقضائهما العكس فالثلاثة الأولى نعم الشكل وكذا الثلاثة الأخيرة والأربعة المتوسطة تخص المناسب وانما جعلها متوسطة بين الثلاثين ولم يقل في الشكل السعة في المناسب خاصة الأربعة تنبئها على أن الثلاثة الأخيرة وإن عمت

الكل لشكها غائبة إلى نفي لازم العلية كالاربعة المتوسطة بخلاف الثلاثة الأول فقوله وهي أي الاعتراضات الأربعة المخصوصة
بالمناسب نفي كل واحد من الشروط الأربعة ففي عدم المعارض للمصلحة وجود المعارض لها وهذا هو المعنى بالقدح في المناسبة لأن
معناه معارضة المصلحة فيها المفسدة راجحة أو مساوية وهي غير المعارضة التي نقلت من أقسام نفي العلية صريحاً لأن معناها مقابلة اثبات
التأثير بآثار عدمه فلذا عطف عليها بيان عدم التأثير تفسيراً لها وهذا فارق (٢٦٢) ماسيحي من المعارضة في الأصل

إذ لا تعرض فيها لنفي
تأثير وصف المستدل ثم
هنا بحث وهو أنه لم يتعرض
عند الضبط للمعارضة في
الأصل مع أنها مذكورة
في التفصيل وتعرض
لنفي الانعكاس مع أنه
لا ذكر له أصلاً وقد يتوهم
أن وجود المعارض لها
عبارة عن المعارضة
في الأصل وإنما من
الاعتراضات المخصوصة
بالمناسب وإن الشارح
ذهل في الضبط الإجمالي
عن القدح في المناسبة وفي
التفصيل عن جعل
المعارضة من المخصوصة
وذلك غلط ظاهر وقد
يتوهم أن المعارضة في
الأصل هو معنى نفي
الانعكاس لأنه إذا أبدى
وصف آخر صالح لأن يكون
هي العلة للحكم فقد وجد
الحكم ولم يوجده الوصف
المدعى عليه وهذا أيضاً
غلط إذ لا دلالة في المعارضة
على انتفاء وصف المستدل
أصلاً بل قولنا إبداء وصف
آخر ربما يشعر بوجوده
الآري أن المختار في

يقول في مسئلة الملتجئ إلى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول المعارض متى هو سبب
أمع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه الأول ممنوع وإنما لم يقبل لأن حاصله أن الالتجاء إلى الحرم مانع
من القصاص فيمكن مطالبة ببيان عدم كونه مانعاً والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل
مالو جرد النظر إليه أفاد الظن إنما يبان كونه مانعاً على المعارض ويكفي المستدل أن الأصل عدم المانع
الترجيع الرابع من الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله والحكم في الأصل معلل
بوصف كذا أو القدح أمانى وجوده وأمانى عليه والثاني أمانى العلية صريحاً أو نفي لازمها أو الأول
أما منع مجرد أو معارضة وبيان عدم التأثير والثاني أمانى أن يختص بالمناسبة أو لا يختص بحسب شروط
المناسب وهي الإفضاء إلى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانعطاف أربعة وهي نفي كل واحد
منها وغير المختص حيث شرط العلة الاطراد والانعكاس أمانى الطرد هو بعد الغامق كسر وبدونه نقض
وأمانى الانعكاس صارت عشرة نفي الكمال منع وجود العلة منع عليها عدم تأثيرها ثم في المناسب خاصة
عدم الإفضاء وجود المعارض عدم الظهور عدم الانعطاف ثم في السكك النقض الكسر عدم العكس
قال (السادس منع وجود المدعى علة في الأصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعاً فلا يطهر بالذباغ
كالخنزير فيمنع وجوابه بآثاره بدليل من عقل أو حس أو شرع) أقول ومن الاعتراضات منع كون ما يدعى
علة لحكم الأصل موجوداً في الأصل فضلاً عن أن تكون هي العلة مثالة أن يقول في الكلب حيوان
يغسل من ولوغه سبعاً فلا يقبل جلد الذباغ كالخنزير فيقول المعارض لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه
سبعاً والجواب عن هذا الاعتراض بآثاره بآثاره وجود الوصف في الأصل بما هو طريق ثبوت مثله لأن الوصف
قد يكون حسياً فبالحس أو عقلياً فبالعقل أو شرعياً فبالشرع مثال يجمع الثلاثة إذا قال في القتل بالمثل
قتل عمد عدوان فلوقيل لا نسلم أنه قتل قال بالحس ولوقيل لا نسلم أنه قتل قال بمثلهم عقلاً بآثاره ولوقيل لا
نسلم أنه عدوان قال لأن الشرع حرمه قال (السابع منع كونه علة وهو من أعظم الاستسقاء لعمومه ونقص
مسالكه والمختار قبوله ولولا أدى إلى اللعب في التمسك بكل طرف قالوا القياس يدفع إلى أصل يجمع وقد
حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا اعجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم أن يصح كل صورة دليل
بمعجز المعارض وجوابه بآثاره بأحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلي ظاهر الكتاب الإجمال
والتأويل والمعارضة القول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بأنه مرسل أو موقوف وفي رواية يضعفه
أو قول شيخه لم يروه عنى وعلى تخريج المناظ ما يأتى وما تقدم) أقول ومن الاعتراضات منع كون الوصف
المدعى عليه علة وذلك كمر المصنف أنه من أعظم الاستسقاء الواردة على القياس لعمومه في الأقيسة إذ العلة
قلما تكون قطعية ولتذهب مسائل العلية فتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها بحاث مستقف
عليها فيطول القول والقبيل فيه ما لا يطول في غيره ومن استقرأ ذلك عليه مثاله أن يقول في المثال المتقدم لا
نسلم أن كون جلد الخنزير لا يقبل الذباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعاً وقد اختلف في كون منع العلية
مقبولاً والمختار أنه مقبول ولا أدى إلى التمسك بكل طرف يؤدي إلى اللعب فيضيع القياس إذ لا يفيد

المعارضة هو القول ونفي الانعكاس عدمه بناء على جواز تعدد العلل وبالجملة الفرق بينهما من الظهور بحيث لا يقتصر إلى البيان
قوله مثاله يجمع الثلاثة أي الحس والعقل والشرع لكن لا بالنظر إلى أجزاء العلة وأمانى نفس العلة فلا يتصور لأن المراد بالعقل
ما لا يدرك بالحس وبالشرع ما لا يدرك بالحس أو العقل ثم قولنا لا نسلم أنه قيل المراد المنع في القياس علة وهو القتل بالسيف (قوله إذ
العلة قلما تكون قطعية) بخلاف حكم الأصل وجود العلة فيه فإنه كثير إما يكون قطعياً وبهذا يدفع أن مجرد العموم لا يصلح دليلاً على كونه

أعظم لأن وجود العلة وحكم الأصل كذلك (قوله الحاق فرع اصل) في قوة مساواة فرع الأصل بل هذا أقرب لأن القياس فمل القائل
قطعا كالألحاق بخلاف المساواة (قوله حتى دليل الحدوث) يعني حدوث العالم وإثبات الصانع إن المطلوب وإن كان حقا لكن لا يصح
ويلهما بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على دفعه والترك بين مانحن فيه وبين سائر الصور ظاهر بما ذكر أن طرق عدم العلة
محصورة مضبوطة لا تخفى على المجتهد والمناظر فلما لم يظهر المناظر طريقا منها وضرب إلى مجرد المنع علم أنه ليس بموجود بخلاف سائر
الأدلة فإنه لا تعين طرق تقيها ولا تكون (٢٦٤) بحيث تظهر البتة للمناظر والمناظر (قوله وهو) أي هذا الإجماع ظني في دلالة

لكونه سكوتيا ودلالة
السكوت على الموافقة
ليست بقطعية وفي نقله
لأنه بالأحاديث والترار ولولا
ظنية الدلالة أو النقل
في هذا الإجماع لما تصور
تحققه في محل الخلاف
إذ الحكم المجمع عليه إجماعا
قطعي الدلالة والنقل لا
يخالف (قوله لصريح
الخالف) حيث ذهب
البعض إلى جواز الرد بجماع
والمراد بمنع وجود الإجماع
مطلقا بطلان كان أو
سكوتيا وهذا يتأتى بالمنع
الآخر أعني منع دالة
السكوت على الموافقة
(قوله ولا يجوز المعارضة
بالقياس) لما سبق أن
القياس لا يعارض الإجماع
مثل أن يقول للعيب يثبت
الرد قياسا على سائر
الرد ويثبت كون العيب
علة للرد بالمسابقة أو غيرها
من مسالك العلة (قوله
إلا إذا كانت دلالة قطعية)
فإنه وإن كان ظني السند

ظنا وتكون المناظرة عبثا قالوا أو لا القياس حده وحقيقته أنه الحاق فرع اصل بجامع وقد حصل وإذا
ثبت مدعاة فلا يكلف إثبات ما يدعه الجواب لأن سلم أن حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع بأصل
بجامع ظن صحت وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقا ولم يوجد قائلان ثانياً عجز المعارض عن إبطاله
دليل صحت إذ طرق عدم العلة من كون الوصف طردياً وابتداء وصف آخر وغير ذلك مما لا يخفى على
المجتهد والمناظر فلو وجد لوجوده ولو وجد لا ظهوره فلما لم يظهر علم أنه لم يوجد فالقرار إلى مجرد المنع
يكفي دليلاً على أنه صحيح فلا يسم مع المنع ولا يشتغل بجوابه لأنه شاهد على نفسه بالطلان والجواب أنه
يقضي أن كل صورة عجز المعارض عن إبطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والإثبات بل حتى دليل
القياسين إذا أمارضا وعجز كل عن إبطال دليل الآخر وقد يقال الفرق ظاهر بما مر كيف والسبب دليل
ظاهر عام لا يعجز عنه قائل ولا بد منه من العدول إلى الإبطال بمعارضة وابتداء وصف آخر فليعمل أول
مرقوب طرح مؤنة ذلك من البين قصراً للسافة وتخرجاً من اللجج ومحاولة للجداله بالتالي هي أحسن
ولما ظهر أن هذا المنع مسموع فالجواب لإثبات العلية بمسلك من منه الكفا المذكورة من قبل فكل مسلك
تمسك به أفيد عليه ما هو شرطه أي ما يليق به من الأسئلة المختصة به وقد نبه هنا على اعتراضات
الأدلة الأخرى بتبعية اعتراضات القياس على سبيل الإيجاز ولا بأس أن نبسط فيه الكلام بعض
البسط لأن البحث كما يقع في القياس يقع في سائر الأدلة ومعرفة هذه الأسئلة نافعة في الموضوعين فنقول
الأسئلة بحسب ما يرد عليه من الإجماع والكتاب والسنة وتخريج المناط أربعة أصناف الصنف
الأول على الإجماع ولم يذكره لقائه مثاله ما قال الحنفية في وطء الثيب الإجماع على أنه لا يجوز الرد بجماعاً
فإن عمرو زيدا أو جبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلى منع الرد من غير تكثير وهو ظني في
دلالة وفي نقله ولولا أحدهما لما تصور في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الأول منع وجود
الإجماع لصريح الخالف أو منع دالة السكوت على الموافقة الثاني الطعن في السند بأن نقله فلان وهو
ضعيف أن أمكنه ذلك المعارضة ولا يجوز بالقياس مثل العيب يثبت ويثبت بالمسابقة أو غيرها
ولا يجوز واحد إلا إذا كانت دلالة قطعية ولكن بجماع آخر أو بتواتر الصنف الثاني على ظاهر
الكتاب كما إذا استدل في مسئلة يبيع الغائب بقوله أحل الله البيع وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض
عليه بوجوه الأول الاستفسار وقد عرفته الثاني منع ظهوره في الدلالة فإنه خرج صوراً لا تخصي أولاً
لأنه أن اللام للعموم فإنه يبيح للعموم وللخصوص الثالث التأويل وهو أنه وإن كان ظاهره أنه يبيح
لكن يجب صرفه عنه إلى محل مرجوح بدليل يصير راجحاً نحو قوله نهي عن بيع الغرر وهذا أقوى لأنه
عام لم يتطرق إليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل الرابع الإجمال فإن ما ذكرناه من وجه الترجيح

لكن لقطعية دلالة يعارض الإجماع أعني الإجماع الظني الدلالة أو النقل إذ لو كان قطعيه لم يعارضه خبر الواحد وإن
أصلاً وإن كان ظنيهما لم يحتج إلى قطعية الدلالة (قوله ولكن بجماع) أو تواتر على سبيل الفرض والتقدير ولا يفقد عرفت أن تعارض بين
العلميين (قوله الاستفسار) مثل أن يقول ما معنى أحل فإنه يقال بمعنى أو رده في محله وبمعنى جملة لا لا غير حرام (قوله أو لا نسلم) عطف
على منع ظهوره أي لا نسلم أنه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فإنه قد خرج منه بيع الملاقح والمضامين وبيع الحر والخنزير وبيع أمهات
الأولاد باتفاق منكم أو لا نسلم أن اللام للاستفراق ولم لا يجوز أن تكون للعهد الخارجي أو الذموي (قوله فإن ما ذكرناه) وهو أنه عليه
السلام نهي عن بيع الغرر وأنه أقوى لعدم تخصيصه أو لعليته وإن لم يجعل المرجوح راجحاً فلا أقل من أن تعارض الظهور فيبقى بجملاً

(قوله السنة) أي بعض الوجوه هي السنة التي ذكرت على ظاهر الكتاب وبعضها ما أشار إليه بقوله وهنا أسئلة تختص باخبار الأخاء (قوله الأول الاستفسار) عن معنى الامساك والمفارقة ما لو قال ان أردت الامساك بلا تجديد فممنوع أو معه فقير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم (قوله خطاب بخاص) أي بامساك غيلان أو بعامن لسوتها فلا يكون ظاهراً في عدم انفساح النكاح على العموم (قوله على سبب خاص) وهو أنه كان قد تزوجهن مرتباً فأمر بامساك الأربع الأوائل ومفارقة الآخر والكلام فيها إذا تزوجهن معا (قوله فان الطارىء) يعني أن الزيادة على الأربع في الاسلام أمر مناف للنكاح ولا خلاف في أنه اذا كان مبتدأ مقارناً للعقد يدفع النكاح وصحته فكذا اذا كان طارئاً يدفعه ويزيل صحته كالرضاع فان الطارىء منه دافع والنكاح مزيل لصحته كما أن المبتدأ منه دافع له مانع لصحته (قوله الاجمال) كاذب كرواؤه وان التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى بجملاً (قوله القول بالموجب) أي سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد العقد ومن أين الدلالة على نفي هذا الاشتراط (قوله أو في روايته قدح) (٣٦٥) عطف على قوله مرسل وعلى جملة قوله هذا الخبر مرسل وقوله أو بأنه

كذب الشيخ عطف على قوله وأن روايته ضيعف لانه في معنى بأن روايته لتأدية الفاء والباء معنى السببية وجعله عطفاً على بأن يقول ليس بسديد لقصوره عن الدلالة على كونه مقول المعترض وقد جام في الرواية وفي عبارة المتن وهي قوله وفي رواية لضعفه أو قول شيخه لم يرو عنه هو عطف على ضعفه وفي شرح العلامة أن المعنى أو الطعن فيه بأنه ورد في رواية بضعفه فلا يصح التمسك به أو الطعن فيه بأنه قول شيخه بأنه لم يروه عن أبي أن الضمير في قوله بأنه ضمير الشأن وكأنه جعل بضعفه على لفظ المضارع من الضعيف

وان لم يصيره راجحاً فانه يعارض الظهور فيبقى بجملاً الخامس المعارضة بآية أخرى نحو قوله تعالى لاتأكلوا من أموالكم بينهم بالباطل وهذا ما لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلاً أو بحديث متواتر كاذب كرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل أن يقول سلمنا حل البيع والخلاف في صحته باق فانه ما أثبتته الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله امسك أربعاً وفارق سائرهن على أن النكاح لا يفسخ والاعتراض عليه بوجوه السنة المذكورة الأول الاستفسار الثاني منسح الظهور إذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم أو لانه خطاب بخاص أو لانه ورد على سبب خاص الثالث التأويل فان المراد تزوج منهن أربعاً بعد تجديد الطارىء كالمبتدأ في افساد النكاح كالرضاع الرابع الاجمال كاذب كرنا الخامس المعارضة بنص آخر السادس القول بالموجب وهما أسئلة تختص باخبار الأحاد وهو الطعن في السند بأن يقول هذا الخبر مرسل أو موقوف أو في روايته قدح فان روايته ضعيف لخلل في عدالته أو ضبطه أو بأنه كذب الشيخ فقال لم يرو عنه مثاله اذا قال الاصحاح المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يفرقا قالت الحنفية لا يصح لأن روايته مالك وقد خالفه وإذا قلنا إياها امرأة نكحت نفسها بغير إذن ولها فانسكاها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سلمان بن موسى الدمشقي عن الزهري فسنل الزهري فقال لا أعرفه الصنف الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ماسياً من عدم الافضاء أو المعارضة أو عدم الظهور أو عدم الانضباط أو بما تقدم من أنه مرسل أو غريب أو شبه قال (الثامن عدم التأثير) وقسم أربعة أقسام الأول عدم التأثير في الوصف مثاله صلاة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لأن عدم القصر في نفي التقديم طردى فيرجع إلى سؤال المطالبة الثاني عدم التأثير في الأصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الأصل الثالث عدم التأثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون أتلوا ما لا يدار الحرب فلا ضمان كالخربي ودار الحرب عندهم طردى فيرجع إلى الأول الرابع عدم التأثير في الفرع أمثاله زوجت نفسها فلا يصح كالزوجة من غير كف وهو حاصلة كالثاني وكل فرض جعل وصفاً في العلة مع عترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما (اقول عدم التأثير عبارة عن ابداء وصف لا أثر له

(٣٤ — مختصر المنتهى ثاني) ولا يخفى ما فيه والأقرب أن يكون في رواية على لفظ اجمع المضاف أي الطعن في رواية الخبر لضعف بعض الرواة أو بقول شيخه لم يروه عن أبي (قوله أو بما تقدم) عطف على ما سيأتي أي نظراً إلى المعنى أي الاعتراض بما سيأتي من القدح في افضاء الحكم إلى المقصود من المعارضة بابداء معنى آخر يصلح للعلية ومن كون الوصف خفياً ومن كونه غير منضبط أو بما تقدم من كون الوصف مناسباً مرسل أو لم يثبت اعتباره لا بنص أو اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه أو غريباً أي يثبت ترتب الحكم عليه لا بنص ولا باجماع أو كونه شبه لا يثبت مناسبة إلا بدليل منفصل وفي أكثر الشروح أن المراد ما يمد به من استلزام المفسدة وغيره وما يأتي من القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية (قوله ابداء وصف لا أثر له) أي ابداء المعترض في قياس المستدل وصفاً لا أثر له في اثبات الحكم بأن يظهر عدم تأثيره مطلقاً أو في ذلك الأصل أو يظهر عدم تأثير قيد منه أو يعلم عدم تأثيره بعلم طرده في محل النزاع بناء على أن التأثير مستلزم للاطراد فكل اخص بما بعده فلذا كان أعلى أي أقوى في ابطال العلية

(قوله هو كالثاني) أي عدم التأثير في الأصل إذ لا تأثير الوصف في ذلك الوصف استثناء عنه بوصف آخر فرجه إلى مفارقة وصف كونه من غير كفه بوصف آخر هو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار للكفاءة وعدمها وفي المنتهى أنه كالثالث يعني عدم التأثير في الحكم لأن المستدل جعل الوصف تزويجاً لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج فيقول المعارض فيه عدم الكفاءة بما لا تأثير له لأن تزويجها نفسها باطل عندكم سواء كان من كفه أو من غير كفه وبالجملة ينبغي أن يكون المراد بقوله زوجت نفسها أي من غير كفه على ما صرح به في المنتهى ليتحقق الاشتراك في الوصف وأن لم يكن في المتن والشرح اشعار بذلك وأن يكون قوله كما زوجت من غير كفه على لفظ المبنى للمفعول ليتحقق المغايرة بين الأصل والفرع وفي بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقاً فلا يصح كإثبات زوجتها نفسها من غير كفه والاعتراض (٢٦٦) أن ليس المؤثر في الأصل تزويجها نفسها مطلقاً بل مع قيد كونه من غير كفه

(قوله والاول) أي منع العلة قد مراد هو ثاني اعتراضات النوع الذي نحن بصده والثاني أن المعارضة في الأصل ستأتي إذ هو عاشرها (قوله وقد يقال) يعني أن حاصل الاول والثالث من هذه الأقسام الأربعة ليس مجرد منع العلة وطلب إقامة الدليل عليها بل اثبات عدم علة الوصف مطلقاً أو في ذلك الأصل وفرق بين منع العلة لقيام الدليل عليها وبين إقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الأصل بابتداء ما يحتمل أن يكون من العلة بل اثبات أن العلة هي ذلك الغير وفرق بين ابتداء ما يحتمل العلية وابتداء ما هو العلة قطعاً

وقسمه الجدليون أربعة أقسام فاعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ثم أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل ثم أن يظهر عدم تأثيره في شيء من ذلك لكن لا يطردي في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره وخصوصاً كل قسم باسم تمييز البعض عن بعض وتسهيلاً للعبارة عنها باختصار فالاول وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف مثاله أن يقال في الصبح لا يصح فلا يقدم إذا نه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فإنه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقاً ولذلك استوى المغرب وغيره بما يقصر في ذلك ومرجه المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل للاستثناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الأصل مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرتني فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعارض كونه غير مرتني وإن ناسب في الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لأن العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرتني وغير المرتني فيها ومرجه المعارضة في العلة بابتداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم الثالث أن يذكر في الوصف المعلل بوصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم مثاله أن يقول الحنفية في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا مشركون ألتفوا ما لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعارض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في إيجاب الضمان عندكم ومرجه إلى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول الرابع أن يكون الوصف المذكور لا يطردي في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله أن يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفه فيقول المعارض كونه غير كفه لا أثر له فإن النزاع واقع فيما زوجت من كفه أو من غير كفه وحكمهما سواء فلا أثر له ومرجه إلى المعارضة بوصف آخر هو تزويج فقط فهو كالثاني وأعلم أن حاصل ما ذكر أن الأقسام الأربعة الاول والثالث من العلة والاعراض الثاني والرابع إلى المعارضة في الأصل بابتداء ما يحتمل أن يكون من العلة بل اثبات أن العلة هي ذلك الغير وفرق بين ابتداء ما يحتمل العلية وابتداء ما هو العلة قطعاً

(قوله وكل فرض) من الشارحين من فسر هذا المقام بما يشهد بأنه لم يفهمه وآخرون اعترفوا بعدم الفهم فلذا بالغ المحقق في توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو أصعب يريد أن يراد النقض المكسور أصعب على المعارض من يراد النقض الصحيح لأن فيه بيان عدم تأثير بعض أجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر وفي النقض الصحيح ليس الا بيان نقض الوصف أعني ثبوته في ضرورة مع عدم الحكم فيها وقوله بخلاف الاول متعلق بقوله لجواز أن يكون يعني أن المستدل إذا لم يكن معترفاً بكون الوصف طردياً لجواز أن يكون له في ضم الوصف الطردي إلى العلة غرض صحيح بأن لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما إذا قال معترفاً بأن الوصف المضموم طردي فإن ذلك اعتراف بأنه لا مدخل له في العلة وأن العلة هي ذلك الأمر الذي يفرض الطردي وصفه فيه حينئذ يسهل النقض بإيراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الأمر ولا يوجد الحكم وتلفظه بأن العلة هي المجموع مع اعترافه بذلك لا يفيد وقوله لأنه أي الوصف الطردي المضموم إلى ما هو العلة لنفسه سواء اعترف المستدل بذلك أو لم يعترف والجواب

أنه إذا لم يعترف بذلك يجوز أن يتعلق له به غرض صحيح بخلاف ما إذا اعترف فافترقا (قوله هذا أول الاعتراضات) قد عرفت أن وجود المعارض للمصلحة هو القدح في المناسبة وقد جعله عند الضبط الإجمالي ثاني اعتراضات المناسبة لكنه في المتن أولها (قوله لما مر) في مسئلة المناسبة أن المختار انخراص المناسبة لمفسدة تلزم راجحة أو مساوية (قوله إلى غير ذلك) (٣٦٧) مثل أن هذا اعتبر نوعه في جنسه وذاك جنسه في جنسه وأن

هذا الضروري ديني وذاك مالي (قوله وقد أبطلناه) أي التمسك حيث ذكرنا أن الأحكام مشتملة على المصالح إما تفصيلاً وإما وجوباً (قوله القدح في إفضائه إلى المصلحة) الظاهر أن الضمير للحكم على ما هو صريح عبارة المتن لكن المذكور فيما سبق أن الإفضاء إلى المصلحة إنما هو من شروط الوصف المناسب وقد عرفت أن في هذا المقام تسامحاً وأن المفضى إلى المصلحة هي شرعية ذلك الحكم كالنهي عن مثلاً (قوله وهو وجه المناسبة) أي بين تحريم مصاهرة المحارم كأم الزوجة على التأييد وبين الحاجة إلى ارتفاع الحجاب أن التحريم يفضي إلى رفع الفجور من جهة أن التحريم على التأييد يرفع الطمع المفضى إلى المحرم والنظر المفضى إلى الفجور فيعترض بأن التحريم على التأييد لا يفضي إلى رفع الفجور بل ربما يفضي إلى الفجور لكونه عبارة

في الوصف المحال وهو كونه غير كفء ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي أن كل ما فرض جعله وصفاً في العلة من طردى هل هو مردود عند المناظرين فلا يجوزونه أما إذا كان المستدل معترفاً بأنه طردى فالمختار أنه مردود لأنه في كونه جزءاً من العلة كاذباً باعترافه وأنه لحد قبيح وقيل ليس بمردود لأن الغرض استلزام الحكم فالجزء إذا استلزم الحكم فالحكم مستلزم قطعه أو أما إذا لم يكن معترفاً بأنه طردى فالمختار أنه غير مردود لجواز أن يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح إلى النقض المكسور وهو أصعب بخلاف الأول فإنه معترف بأنه غير مؤثر وإن العلة هو الباقي فيرد النقض كما لو لم يذكره والتفوه به لا يجدي نفعا في دفع النقض وقيل مردود لأنه لغو وإن لم يعترف به وقد عرف الفرق قال (التاسع القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلاً أو إجمالاً كما سبق) أقول هذا أول الاعتراضات الأربعة المخصوصة بالمناصفة ويخص باسم القدح في المناسبة وهو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر أن المناسبة تنخرم بالمعارض والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلاً وإجمالاً أما تفصيلاً فبخصوص المسئلة بأن هذا ضروري وذلك حاجي أو بأن إفضاء هذا قطعي أو أكثرى وذلك ظني أو أقل أو أن هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذاك اعتبر نوعه في جنس الحكم إلى غير ذلك مما تنبئت له وأما إجمالاً فللزم التمسك لولا اعتبار المصلحة وقد أبطلناه مثاله أن يقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج إليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الآخر فيقول الآخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضرراً يدفع الضرر للعقلاء ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع مثال آخر إذا قلنا التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة منها إيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه أرجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة أرجح لأنها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل قال (العاشر القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التأييد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدى إلى الفجور فإذا تأبد السد باب الطمع المفضى إلى مقدمات المحرم والنظر المفضى إلى ذلك فيقول المعارض بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع وجوابه أن التأييد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالأهيات) أقول وما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح في إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأييد أنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة أنه يفضى إلى رفع الفجور وتقريره أن رفع الحجاب وتلاق الرجال والنساء يفضى إلى الفجور وأنه يندفع بتحريم التأييد إذ يرتفع الطمع المفضى إلى مقدمات المحرم والنظر المفضى إلى الفجور فيقول المعارض لا يفضى إلى ذلك بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور لأن النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن المحل مظنة الفجور والجواب ببيان الإفضاء إليه بأن يقول في المسئلة التأييد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات المحرم والنظر بالدوام يصير كالامرطبيعي فلا يبق المحل مشتمى كالأهيات قال (الحادي عشر كون الوصف خفياً كالرضا والقصد والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال) أقول ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الأفعال والجواب بضبطه

عن سد باب النكاح والمنع عنه والإلسان حريص على ما منعت (قوله كون الوصف غير ظاهر) قد سبق أن من شرط المناسب كونه وصفاً ظاهراً لأن الغيب لا يعرف الغيب فلا حاجة هنا إلى ما ذكر في المتن أن الخفي لا يعرف الخفي ومع ذلك فضاء أنه لا يعرف الحكم الخفي لا الحكمة الخفية على ما في بعض الشروح لأن العلة إنما هي إمارات ومعارف للأحكام التي هي غيب عنا لا للحكم والمصالح وإنما توهم ذلك من جهة أن الوصف الذي هو الحكمة إذا كان خفياً يضبط بظاهر يعرفه ويدل عليه عادة كصنع العقود على الرضا واستعمال

الجارج على العموم ما وقع في بعض الشروح انه منضبط بالامور الظاهرة من الصيغ والافعال الموضوعة للدلالة على الامور الباطنة هو م انه فهم من الافعال الفعل الحوى (قوله مثل الحرج والمشقة) معلوم انهما ليسا من الحكم والمصالح بل المراد ان قصر الصلاة وجواز الافطار مثلا في مظان الحرج والمشقة حكمة ومصلحة ثم الظاهر ان ليس بين الحرج والمشقة كثير فرق فلذا قال كالمشقة بالسفر من غير تعرض للحرج (قوله على وجوده) أى وجود الوصف في صورة النقص حيث قلنا حين منع المستدل وجوده أو ابتداء أى قبل منعه (قوله إذا به) أى بوجود الوصف في (٢٦٨) صورة النقص يحصل النقص فيتم ابطال دليل الخصم فكما انه ممكن من ابطاله فكذا

من معتمده (قوله وإلا) أى وان لم يكن وجود الوصف في صورة النقص حكما شرعيا فيعم أى للمعارض أن يقيم الدليل على وجوده لأن كون هذا تنميما لمطلوبه لا انتقالا إلى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما إذا كان حكما شرعيا فإن جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تنميته ودليله للمعارض واللام متعلق بتنميته والمراد دليله على نقي العملية وعلى بطلان قياس المستدل وجهه والشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث هو التفصيل بأن الحكم يختلف فيه ان كان حكما عقليا فللمعارض ان يدل على وجود الوصف في صورة النقص لانه يقدح فيه فنحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة إذ للمستدل أن يقول يجوز ان يكون يختلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحل عليه جمعا للدليلين دليل

بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود ومنضبط للعمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارج في القتل قال (الثاني عشر كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد بالحرج والمشقة والزجر فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما أنه منضبط بنفسه أو يضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه) أقول ورابع اعتراضات المناصب كون الوصف غير منضبط بالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فإنها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالأشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط بنفسه كما نقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود قال (الثالث عشر النقص كما تقدم وفي تمكين المعارض من الدلالة على وجود العلة إذا منع ثالثها يمكن مالم يكن حكما شرعيا ورابعها مالم يكن طريق أولى بالقدح قالوا لو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقص فنقص المعارض ثم منع وجودها فقال المعارض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها وفيه نظر أما لو قال يلزمك اما انتفاض علتك أو انتفاض دليلها كان متجهاً ولو منع المستدل تخلف الحكم في تمكين المعارض من الدلالة ثالثها يمكن مالم يكن طريق أولى) أقول النقص كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقص وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان الاول هل للمعارض ان يدل على وجوده حينئذ وابتداء قيل نعم إذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل لا فإنه انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وهو غير جائز ولا نعم لظهور أمر تنميته لدليله وقيل لا مادام له طريق في القدح أولى من النقص واما إذا لم يكن له طريق أولى به فخار وذلك لأن غصب المنصب والانتقال إنما يتفيان استحسانا فإذا وجد الاحسن لم يرتكبهما وإلا فالضرورة تهوزهما البحث الثاني إذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الأصل دليلا موجودا في محل النقص ونقص المعارض العلة فقال المستدل لاسلم وجودها فقال المعارض فينتقض دليلك لوجوده في محل النقص بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعارض لانه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها قال المصنف وفيه نظر ولعل ذلك ان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوب به فلا انتقال هذا إذا ادعى انتفاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحدا الأمرين فقال يلزم اما انتفاض العلة واما انتفاض دليلها وكيف كان لا يثبت العملية كان مسموعا بالاتفاق فإن عدم الانتقال فيه ظاهر القسم الثاني فيما يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقص وهو وارد اتفاقا وهل للمعارض إقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم إذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقبل نعم إذا لم يكن له طريق أولى بالقدح كما تقدم قال (والمختار لا يجب الاحتراز من النقص وثالثها لا في المستنديات لما أنه

سئل

الاستدلال ودليل التخلف فلا يبطال العلة بخلاف الحكم العقلي فإن هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام

(قوله وهو مطلوبه) أى القدح في العلة مطلوب المعارض وفي بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض وغير المسموع وهو الانتقال من الاعتراض والاستدلال (قوله وكيف كان) أى سواء كان للارزم انتفاض العلة أو انتفاض دليلها لم تثبت العلية أما هل الاولى فلما مر ان النقص يطل العلية واما الثاني فلانه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما قال ان انتفاض دليل العلة يستلزم

وجود الوصف في صورة النقص وإذا لم يكن يسمع لمكان للضرورة فكذلك إقامة الدليل على انتفاء الحكم إلا في المستثنيات وهي الصور التي ينتفي فيها الحكم وتوجد العلة أية كانت من العال المتبرة في حكم المسئلة على اختلاف المذهب فإنه لا نزاع في أن ورود النقص على سبيل الاستثناء لا يفيد العلة كالعرايا وضرب الدية على العاقلة لأنه لما ورد على كل مذهب كان مجامعاً لما هو عليه ولهذا اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه ولا تناقض به (قوله سئل عن دليل العلية) تقرير أول الوجهين على ما في الشرح أنه إنما سئل عن الدليل المفتض للحكم وانتفاء المعارض ليس منه لأن الدليل هو الوصف المؤثر لا غير والمعنى بالمعارض ما لا جله نخلف الحكم في صورة النقص ولو كان انتفاؤه من العلة لما كان الوصف المفروض نفس العلة بل جزأها وتقرير ثانيهما أن النقص وارد اتفاقاً وإن احتراز عنه فلا احتراز ملغى وفي بعض الشروح أن النقص إن لم يكن حاصلًا في نفس (٣٦٩) الأمر فقد تم الدليل وإن كان حاصلًا فلا

يتم احتراز عنه لفظاً أولاً والغرض من إيراد أمثال هذه المباحث أن يظهر لك قوة تصرف الشارح المحقق في الدقائق وحسن تفصيله عن المضائق (قوله لما فرغ) شير إلى أن المراد بجواب للنقص الجواب عنه بعدم تحققه حتى أن منع أحد جزأه لا يكون جواباً عنه بل دفعاً لتحقيقه (قوله وذلك) أي اقتضاء المعارض نقض الحكم أو خلافه قد يكون لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة أو لى ودفع مفسدة أو كدو بهذا يظهر أن في عبارة المتن اقتضاراً بحذف الموقوف عليه ونقص العرايا من قبيل نقض الحكم باعتبار وجوب التساوي وعدمه أو حرمة التفاضل وعدمها وأما وجوب الدية على العاقلة

سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وأيضاً فإنه وارد وإن احتراز اتفاقاً) أقول هل يلزم المستدل أن يحتراز في متن الاستدلال من النقص بأن يذكر قيداً يخرج محل النقص قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه إلا في المستثنيات وهي ما يرد على كل علة فإذا قال في الأمر مطلقاً فيجب فيه التساوي كالبر فلا حاجة إلى أن يقول ولا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه فيخرج العرايا فإنه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم أو القوت أو السكيل فلا تعلق له بإبطال مذهب وتصحيح آخر والمختار أنه لا يجب أصلاً لنا أنه سئل عن دليل العلية فالترجم هو في به والنقص دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فهو غير ما تزم له فلا يلزمه ولنا أيضاً أن ذكره إنما كان لئلا يرد النقص وذلك إنما يصح إذا لم يرد النقص معه وليس كذلك فإنه وارد معه اتفاقاً بأن نقول هذا وصف طردى والباقي متعاض قال (وجوابه ببيان معارض اقتضى نقض الحكم أو خلافه لمصلحة كالعرايا وضرب الدية أو لدفع مفسدة أكد كحل الميتة المضطر فإن كان التعاليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم) أقول لما فرغ من بحث النقص يجزأه بين وجه الجواب عنه وهو بإبداء المانع أعني بيان وجود معارض في محل النقص اقتضى نقض الحكم كنفى الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب وذلك إما لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة أما تحقيق المصلحة فكما في العرايا إذا أوردت على الرويات لمعوم الحاجة إلى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم من آخر وكضرب الدية على العاقلة إذا أوردت على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل وكون أوليائه يغمون بكونه مقتولاً فليغموا بكونه قاتلاً ولذلك قال صلى الله عليه وسلم مالك غنمه فعليك غرمه وأما دفع المفسدة فكما علل حرمة الميتة بقذارته فإذا أورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من أكل المستقذر هذا كله إذا لم تكن للعلة منصوصة بظاهر عام وأما أن كانت كذلك فلا يجب إبداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقص ويقدر المانع بمحذوب مصلحة أو دفع مفسدة فيكون تخصيصاً للعموم لا للعلة فإنه أهون وقد تقدم ما فيه كفاية قال (الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقص) أقول الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع فحيث يسمع فهو كالنقص والكلام فيه كالنقص فيه من الأجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالاً وجواباً واختلافاً واختياراً

فيحتمل أن يجعل من قبيل اقتضاء خلاف الحكم لظهور أن وجوب دية مخففة على العاقلة حكم مخالف لوجوب دية مغالطة على العاقلة فقوله لمعوم الخاصة متعلق بقوله كما في العرايا وقوله لمصلحة أولياء المقتول متعلق بقوله كضرب الدية إشارة إلى تحقيق المصلحة وإن نفس ضرب الدية لمصلحة أولياء المقتول وكونها ليست على القاتل لعدم قصده وكونها على أوليائه لكون الغرم بالغنم وصورة المضطر من قبيل خلاف الحكم لأن الإباحة خلاف الحرمة ثم الصور المذكورة كلها من قبيل المستثنيات ومثله كاف في التمثيل (قوله فإنه) أي تخصيص عموم اللفظ أهون من تخصيص العلة لأن دلالة العام ظاهرة أكثر فيها التخصيص بخلاف العلة وقد تقدم في بحث شرائط العلة حيث قال فيجب تقدير المانع (قوله وهو نقض المعنى) أي وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وقد علمت في بحث شروط العلة أن المختار أنه لا تبطل العلية فلا تسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر البقي بتحصيل الحكم منه وحيث هو كالنقص فيجب ألا يمنع وجود المعنى وثاناً عن عدم الحكم كلاً متحققاً وإذا تحقق فيجب إبداء المانع وحيث أنه قبل للمعنى

أن يدل على وجود المعنى فيه أربعة مذاهب على وجود الحكم فيه ثلاثة مذاهب وهل يجب الاحتراز عن الكسب في متن الاستدلال المختار أنه لا يجب (قوله فقد لا يحصل) أى في الفرع ما هو المناط للحكم في الأصل من قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الأصل (قوله ومنع انتفاء الحكم) قد عرفت أن ليس للمستدل رفع انتفاء الحكم في صورة النقض سوى المنع وبيان المانع وأما في الكسب فله أن يدفعه لأن انتفاء الحكم مع وجود الحكم لا يصلح اعتراضاً على عليتها لجواز أن يكون قد شرع في صورة العكس لتحصيل تلك الحكمة حكم آخر هو أولى بها كما إذا قال المعلن إننا قطع اليد باليد للزجر فيقول المعارض حكمة الزجر قائمة بالقتل العمد والعدوان مع أنه لا قطع فيجب المعلن بأنه قد شرع فيه حكم آخر هو اليق وأشد زجراً من القطع وهو القتل وقد سبق تحقيق ذلك (قوله مستقلاً أو غير مستقل) تفصيل للصاحبة يعنى أن الوصف المعارض به إما أن يصلح للاستقلال بالعلية أولاً والثاني لا يحتمل أن يكون علة مستقلة بل غاية احتمال أن يكون جزء علة الأولى يحتمل أن يكون علة بالاستقلال وإن يكون جزء علة بأن تكون العلة هي الوصف المعارض والمعارض به جميعاً وهذا التفصيل وإن لم يكن إليه إشارة في المتن لكن فيه فائدة تظهر في تقرير دليل المختار فإذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فمعارضته بالمعترض بالقوت يحتمل أن يكون باعتبار أن القوت هي العلة وحده أو العلة هي مجموع الطعم والقوت وإذا علل القصاص في المحدث بالقتل العمد (٢٧٠) العدوان فمعارضته بالجراح لا يحتمل سوى أن يكون هو جزء العلة لأنه لا يصلح

للاستقلال وحاصل الكلام
ان في التقسيم الأول
الاستقلال في الصلوح
وفي الثاني الوجود (قوله في
قبول هذه المعارضة) يعنى
المعارضة في الأصل على ما
يشهد به استدلال الطرفين
لا القسم الثاني منها خاصة
على ما ذهب بعض
الشارحين (قوله بيان
الملازمة) تقريره على
ما ذكره العلامة أن وصف
المستدل ليس أولى
بالاستقلال من الجزئية
لأنه كما احتمل أن يكون
كل من وضع المستدل

فلا يتكرر ومثاله ما مر من الترخيص للسفر للحكمة المشقة فيكسر بالحوال واعلم أن منع وجود العلة هنا أظهر منه في النقض لما مر أن قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الأصل في الفرع ومنع بقاء الحكم هنا قد يدفع بوجه آخر وهو أنه لم لا يجوز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمة وقد سبقت الإشارة إلى ذلك كله في موضعه قال (الخامس عشر المعارضة في الأصل بمعنى آخر أما مستقل كمعارضه الطعم بالكيل أو القوت أو غير مستقل كمعارضه القتل العمد العدوان بالجراح والمختار قبولها لنا لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لأن المدعى علة ليس بأولى بالحرمة أو بالاستقلال من وصف المعارضة فإن ترجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بأن الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معاً وأيضاً فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعاً وفاقاً قالوا استقلالهما بالمناصفة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو أعطى قريباً عالماً) أقول معنى المعارضة في الأصل هو أن يبدى المعارض معنى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل بل جزءاً أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأولى وإن يكون جزء علة فهو مع الأولى علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأولى وحده مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقلة فيحتمل أن يكون جزء العلة فينتفى استقلال الأولى مثاله أن يعلل القصاص في المحدث بكونه قتلأ عمداً عدواناً فيعارضه بكونه بالجراح فإنه لما جاز أن تكون العلة الأولى وصاف المذكورة مع قيد كونه بالجراح لم يتعد إلى المقتل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة وإثارة قبولها لنا لو لم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقاً بيان الملازمة أن الوصف المبدي في

والمعارض علة بدليل المناسبة احتمل أن يكون المجموع علة بالمناصفة فالحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة لاجزاء الصورة علة تحكم وعلى هذا لفظ من وصف المعارضة لغو لأن الأولوية إنما هي بين الاستقلال والجزئية لا بين وصفى المستدل والمعارض وعلى ما في بعض الشروح أن الدليل دال على علية كل من وصفى المستدل والمعارض سواء كان كل مستقلاً كالطعم والقوت أو غير مستقل كما إذا علل بالقتل العمد العدوان فزاد المعارض قيد كونه بالجراح حتى يكون المجموع علة فإنه إذا لم يقبل وجعل أحد الوصفين علة لزم ترجح أحد الجائزين ثم قال وبعبارة المصنف أعنى الدليل وبيان الملازمة متوافق عقد المسئلة في العموم لا التثليل فإن قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال يشمل ما إذا كان الوصف المدعى علة مركباً والمعارض أخذ جزءاً منه وادعى الاستقلال وما إذا كان المدعى علة وصفاً ومنع المعارض إليه وصفاً آخر وعلى هذا لا يكون قوله وصف المعارضة زائداً أو قال بعض الشارحين لو كان قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال شاملاً لما إذا كان الوصف المدعى علة مركباً والمعارض أخذ جزءاً منه وادعى الاستقلال لزم أن لا تقبل المعارضة لأنه لا يكون لإثبات علية جزء المدعى علة يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزء الذي هو العلة المستقلة على زعم المعارض فيه وأما على تقرير الشارح المحقق فحاصله أن الصلوح للاستعمال والجزئية جميعاً أو للجزئية فقط مشترك بين وصفى المستدل والمعارض فتخصيصه بوصف المستدل تحكمه فقد ادعى وصف المدعى، نعم، الوصف المعارض، نعم، الصورة الآلة، نعم، فما إذا كان يصلح للعلية مستقلاً سواء كان علة

مستقلة أو جزءة يصلح للاستقلال أي يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول والجزئية أي يحتمل أن يكون جزءة بأن يكون مع الأول علة مستقلة كما أن الوصف المدعى علة أعنى وصف المستدل يصلح كذلك والوصف المبدى في الصورة الثانية فسيلا إذا كان لا يصلح للعلة إلا غير مستقل يصلح أي يحتمل أن يكون جزءة كما أن الوصف المدعى علة وكلا من قيوده كالعمد والعدوان مثلاً يصلح لذلك أي لسكونه جزءة فكان الحكم باستقلال المدعى يعنى وصف المستدل أو جزئيته دون استقلال المبدى يعنى وصف المعارض أو جزئيته تحكما لتساويهما في الصلوح من غير مرجح في الوجود (قوله فان قيل) لما كان مبنى لزوم التحكم على تساوى وصف المستدل المعبر عنه بوصف التعليل ووصف المعارض المعبر عنه بوصف المعارضة من غير ترجيح كان وجه السؤال أن وصف المستدل لما فيه من التوسعة أولى بالعلة ووجه الجواب أنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة وضرورة توقف العلم بكل منهما على الآخر ولو سلم أنه يدل عليه أو أن ذلك بمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بأن في الغائه لزوم مخالفة الأصل أعنى عدم الحكم وفي اعتباره لزوم موافقة الأصل أعنى الجمع بين دليل المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية وأما من جعل مبنى لزوم التحكم على تساوى استقلال وصف التعليل وجزئيته جعل صفه وجه السؤال ترجيح الاستقلال لما فيه من التوسعة ووجه الجواب منع دلالة الاستقلال على التوسعة ثم المعارضة بترجيح الجزئية لما فيها من موافقة الأصل أعنى عدم الحكم ومن اعتبار وصف المستدل والمعارض (٢٧١) حيث جعل كلا منهما جزءة علة (قوله

وما ذلك) أي ليس الجمع الانعيم الحكم بين أصل وفرع لموجب وصف مشترك بينهما ولا الفرق إلا تخصيص ذلك الحكم بالأصل دون الفرع بموجب وصف يختص بالأصل ويبحث ونظر في أن علة الحكم في الأصل هي ذلك الوصف المشترك أو المختص وذلك إجماع على أن للمعارض إبداء وصف فارق لا يوجد في الفرع وأنه

الصورة الأولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى في الصورة الثانية يصلح جزءا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى أو جزئيته دون المبدى تحكما فان قيل لا تحكم مع الرجحان ووصف التعليل راجح إذ في اعتباره دون وصف المعارضة توسعة في الأحكام لأنه إذا اعتبر تعدى الحكم إلى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو أنه لا يوجد في الفرع لم يتعد قلنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكون علة على كونه علة نعم يصاح ذلك مرجحا كدليل لو كان قد ثبت عليها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو أن الغاء فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الأصل لأن الأصل انتفاء الأحكام وإن اعتباره فيه جمع للدليلين وهو أولى من الغاء واحد ولنا أيضا بالنقل أن مباحث الصحابة رضوان الله عليهم كانت جمعا وفرقا ومن تأمل كتب السير وتبع تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك إلا بتعميم بعضية وصف وتخصيص بعضية أخرى والنظر في أن العلة إياها وذلك إجماع على إبداء وصف فارق وقبوله وهو المراد قالوا المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلة وهو يستلزم تعدد العلة فيصار إليه وحينئذ يكون ما ذكرناه علة مستقلة وعلة غير مستقلة والجواب لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما

يقبل ويترك به قياس المستدل ولا معنى لقبول المعارضة سوى هذا وفي بعض الشروح أن تحقق الفرق إنما يكون بإبداء خصوصية الأصل اعتبارا أو خصوصية الفرع منعاً وهذا دليل قبول المعارضة وأما ما ذهب إليه بعض الشارحين من أن الفرق إنما يتحقق بكون ما جعل المستدل علة جزءة فلا يخفى ما فيه ومبناه على أنه خصص الاختلاف بالقسم الثاني من هذه المعارضة (قوله المفروض استقلال كل واحد) فان قيل هذا إنما يصح في الصورة الأولى أعنى ما يكون وصف المعارض صالحاً للاستقلال قلنا ليس المراد أن المفروض استقلال كل من الوصفين بل كل ما يدعيه المستدل والمعارض في الصورة الثانية ما يدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف المستدل والوصف الذي أبداه المعارض وعليه لا تنافي عليه الجزء الأول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال بناء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة قاذحة فلا يقبل وتقرير الجواب في الصورة الأولى ظاهر لأنه إذا احتمل أن تكون العلة هي العلم وأن تكون القوت وأن تكون المجموع كان الحكم بعملية العلم كأيدي المستدل تحكما باطلاً وأما في الصورة الثانية فتقريره أنه كما يحتمل أن تكون العلة هي الجزء الأول كالقتل العمد والعدوان محتمل أن تكون المجموع المركب منه ومن كونه بالجراح حتى لا تكون العلة إلا واحدة فالقول باستقلال الأول وتعدد العلة تحكم وكان في عطف التعدد على الاستقلال وعطف الوحدة على الجزئية على سبيل البيان والتفسير إشارة إلى هذا المعنى وتقرير بعض الشارحين أنه لو قبلت منه هذه المعارضة لزم استقلال كل من وصف المستدل والمعارض فتعدد العلة المستقلة وهو باطل والجواب منع الزوم لجواز أن يسند الحكم إلى المجموع والمعارضة بأنه لو لم يقبل لزوم التحكم وهو اسناد الحكم إلى أحد الوصفين مع الدلالة على علية كل منهما

(قوله بخلاف ما إذا أثبت) أي أثبت (٢٧٢) المستدل كون الوصف علة بالسبب معارضة المعارض وصف آخر فانه لا يسمع حيث لا

محضوا انه باطل رذل ذلك كالمواضع قريبا عالما فانه يمكن ان اعطاه لقرابته أو لملكه أو لها فالحكم بأحد الثلاثة تحكم قال (وفي بيان لزوم في الوصف عن الفرع ثالثها أن صرح لزم لنا أنه إذا لم يصرح فقد أتى بما ليس يذهب معه الدليل فان صرح لومه الوفاء بما صرح) أقول هذا بحث يتفرع على قبول المعارضة وهو أنه هل يلزم المعارض بيان أن الوصف الذي أبديته متنفذ في الفرع أو لا فبقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به إذ لولاها لم تنتف العلة في الفرع فنبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لأن غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل أنه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل لا لأن غرضه لعدمه في الفرع صريحا لومه بيانه والافلا وهذا هو المختار أما أنه إذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلا نه قد أتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزامه وربما سلمه وأما أنه إذا صرح به لومه فلا نه التزم أمرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه قال (والمختار أنه لا يحتاج إلى أصل لأن حاصله في الحكم لعدم العلة أو صد المستدل عن التعليل بذلك وأيضا فاصل المستدل أصله) أقول هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو أنه هل يحتاج المعارض إلى أصل يبين تأثير وصفه الذي أبداه في ذلك الأصل حتى يقبل منه كان يقول العلة الطعم دون القوت كافي للملح قد اختلف فيه والمختار أنه لا يحتاج لأن حاصل هذا الاعتراض أحد الأمرين إما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل وبكفيه أن لا يثبت عليها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك إلى أن يثبت عليه ما أبداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في أصل أصلا وأما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعى عليه حتى يحتاج إلى شهادة أصل وأيضا فان أصل المستدل أصله بأن يقول العلة الطعم أو الكيل أو كلاهما كافي البر بعبته فإذا مطالبة باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال (وجواب المعارضة ما يمنع وجود الوصف أو المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر أو بخفائه أو عدم انضباطه أو منع ظهوره وانضباطه أو بيان أنه عدم معارض في الفرع مثل المكروه على المختار بجامع القتل فيعترض بالطوعية فيجيب بأنه عدم الإكراه المناسب لتقيض الحكم وذلك طردا ويبين كونه ملغى أو يبين استقلال ما عده في ضرورة بظاهرا واجماع مثل لا تبعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان وغير متعرض للتعميم) أقول إذ قد عرفت أن المعارضة مقبولة فالجواب عن من وجوه منها منع وجود الوصف مثل أن يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم أنه مكمل لأن العبرة بعادة من الرسول صلى الله عليه وسلم وكان حيثن موزونا ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا يقال ولم قلت أن الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل إذا كان مثبتا للعلة بالمناسبة أو الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته إلى بيان مناسبة أو شبه بخلاف ما إذا أثبت بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه هذه الأربعة لما علت أن الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلن به فلا بد في دعوى صلاح الوصف علة من بيانها والصاد عنها أن يبين عدها وأن يطالب ببيان وجودها ومنها بيان أن الوصف عدم معارض في الفرع مثاله أن يقيس المكروه على المختار في القصاص بجامع القتل فيقول المعارض بالطوعية فان العلة هو القتل مع الطوعية فيجيب المستدل بأن الطوعية عدم الإكراه المناسب لتقيض الحكم وهو عدم القصاص لحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح

المستدل مطالبة المعارض يكون وصفه مؤثرا لأن الوصف يدخل في السبر بمجرد احتمال كونه مناسباً وان لم تثبت مناسبة أعنى المناسبة بالنظر إليه أو إلى الخارج على ما يعم الشبه فتم المعارضة بمجرد ابداء وصف آخر محتمل للعلة من غير أن تثبت مناسبة وكون الضمير في قوله ان كان مثبتا بالمناسبة للمستدل صريح في الأصل حتى قال في المنتهى أو المطالبة بتأثيره وان المستدل أثبت بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر وقال الآمدي ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم والشارحون للمالم يتنبهوا لبيانهم جعلوا الضمير للمعارض وقال العلامة الظاهر ان وقوع المستدل مكان المعارض في كلامهما زين بصر أو طغيان قلم من الناقلين وذلك لأنه انما يصح لو كان المعارض يطالب المستدل بتأثير وصفه ثم تقريره ان المطالبة بالتأثير انما تكون إذا أثبت المعارض عليه الوصف بالمناسبة أو الشبه أما إذا أثبت بالسبر فيكون مؤثرا ضرورة تعين

كونه علة وتقرير بعضهم أنه إذا أثبت بالسبر لم تصح المطالبة بالتأثير لأن السبر كاف في الدلالة على العلية بدون تأثير للتعليل (قوله معارض بالطوعية) يعني بوصف غير صالح للاستقلال وقوله المناسب صفة الإكراه والحكم هو القصاص ونقيضه عدمه

(قوله إذ قد تبين) تعليل الإلغاء في نسخ الميثان أو تبين على أنه وجه آخر من الجواب وعامه جمهور الشارحين وهو الصواب أما ما أوردوه من استقلال ما عدا هذا الوصف لا يوجب إلغاء لجواز التعدد والشارح فسر به الباقي ليتبين كون الوصف المعارض جزءاً أو يتبين باستقلال الباقي الغائز وأما ما نأيا فلان مجرد بيان الإلغاء لا يتعين أن يكون باستقلال ما عداه وأما الإلغاء فلان مجرد بيان استقلال ما عداه كاف في الجواب وإن كان مستلزماً للإلغاء وفيه بحث لأنه إنما يكون إذالم يبين المعارض استقلال وصفه (قوله ولا يضره) دفع لما يتوهم أن عموم النص يفيد المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لأنه لا معنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوباً فدفعه بأنه لا يضر لجواز أنه لا يقول هو أو الخصم بالعموم أو يظهر لعمومه مخصص أو نحو ذلك من موانع التمسك بالعموم فيتمسك بالقياس وفي هذا إشارة إلى أن قوله غير متعرض حال من فاعل تبين على معنى أن مثل هذا البيان إنما يسمع من المستدل إذالم يتعرض لتعميم النص بحيث يتناول صورة الفرع وبهذا يدفع ما ذكره العلامة أن معناه من غير أن يتعرض لاستغراق التبديل بالعلية في جميع الصور وكأنه احتراز عن تعرض الاستغراق لأنه غير محتاج إليه مع أنه منتقض بمن يدل الكفر بالإيمان (٢٧٣) ومع هذا فهو غير محتاج إليه لأنه

ظاهر وفي بعض الشروح أن معناه ليس على المستدل عند بيان استقلال ما عدا الوصف أن يبين عليه في جميع صورة وجود الوصف فإن الافتراض مع المناسبة ولو في صورة يكفى في الدلالة على العلية فلم يحتج إلى التعميم وقيل معناه غير متعرض لثبوته في جميع الصور لما فيه من العسر وعدم الاحتياج (قوله كاف في الغائه) لما جعل الشارحون بيان استقلال ما عداه وجهاً برأسه وجعلوا هذا الكلام متعلقاً به بمعنى أنه لا يكفى في بيان استقلال وصف

التعليل لأنه ليس من الباعث في شيء كاعتد ومنها أن يبين كون وصف المعارض ملغى إذ قد تبين استقلال الباقي بالعلية في صورة ما بظاهر نص أو إجماع مثله إذا عارض في الرابطة الطعم بالكيل فيجب بأن النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو قوله لا تتبعوا الطعام بالطعام الأسواء بسواء مثال آخر أن يقول في يهودى صار نصراً ثانياً أو بالعكس يدل دينة فيقتل كالمتردي عارضه بالكفر بعد الإيمان فيجب بأن التبديل معتبر في صورة ما لقوله من يدل دينة فاقبلوه هذا إذالم يتعرض للتعميم فلو عزم وقال فثبت ربوية كل منطووم أو اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لأن ذلك اثبات للحكم بالنص دون القياس لا تتميم القياس بالإلغاء والمقصود ذلك ولأنه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعاً ولا يضره كونه عاماً إذالم يتعرض للتعميم ولم يستدل به قال (ولا يكفى اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة أخرى ولذلك لو أبدى أمر آخر يخلف ما ألغى فسد الإلغاء) يسمى تعدد الوضع لتعدد أصلها مثل إيمان من مسلم عاقل فيصح كالحرف لانهما مظنتان لاظهار مصالح الإيمان فيعترض بالحرية فانه مظنة الفراغ للنظر فيكون أكل فيلغيا بالمأذون في القتال فيقول خلف الإذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الإلغاء إلى أن يقف أحدهما) أقول ربما يظن أن اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في الغائه والحق أنه ليس بكاف لجواز وجود علة أخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس ولا لجل ذلك لو أبدى في صورة عدم وصف المعارض وصفاً آخر يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلاً فسد الإلغاء لا بقاءه على استقلال الباقي في تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصلها والتعليل في أحدهما بالباقي على وضع أى مع قيد وفي الآخر على وضع أى مع قيد آخر مثله أن يقال في مسألة إيمان العبد للحرى إيمان من مسلم عاقل فيقبل كالحرف لانهما أعنى الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة الإيمان أى بذل الأمان وجملة أمنا فيقول المعارض هو معارض بكونه حر أى العلة

(٣٥ - مختصر المتهنى ثان)

المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارض لجواز أن يكون الحكم لعلية أخرى غير وصف المستدل فلا يلزم استقلاله ولا لجل كون الحكم لعلية أخرى لو أبدى المعارض أمراً آخر يخلف الملغى أى يقوم مقام ما إلغاء المستدل بثبوت الحكم دون فساد الغائز ويسمى فساد الإلغاء بالوجه المذكور تعدد الوضع لتعدد أصل العلة فإن المعارض أثبت عليه وصف المعارض أولاً فإلغاء المستدل أثبت عليه وصف آخر ولما جعله الشارح المحقق من تنمة بيان إلغاء وصف المعارض جملة متعلقاً به أى لا يكفى في الغاء وصف المعارض اثبات الحكم في صورة دونه لجواز أن يكون ذلك لعلية أخرى لما سبق من جواز تعدد العلل ولأن انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم وهذا هو الموافق لكلام الأمدى (قوله ولا لجل ذلك) أى ولا لجل أنه ليس بكاف في الإلغاء لو أبدى المعارض في صورة عدم وصف المعارض وصفاً آخر يقوم مقام وصف المعارض لئلا يكون وصف المستدل مستقلاً فسد إلغاء المستدل وصف المعارض لا بقاء الغائه على استقلال وصف الغائه على استقلال وصف المعارض وعدم وصف المعارض وقد بطل استقلاله بإبداء المعارض قيداً آخر ينضم إليه فيبطل ما يبتنى عليه (قوله لتعدد أصلها أى أصل الوصفين وتعليل الحكم بقبول الإمان في أحدهما الأصلين كإيمان المسلم العاقل الحر بالباقي أى بالاسلام والعقل على وضع وهو كونه مع الحرية وفي الآخر كإيمان العبد بالمأذون بالباقي على وضع آخر وهو كون الاسلام والعقل مع اذن السيد وفي بعض النسخ لتعدد أصلها أى أصل العلة وهو ظاهر

(قوله فيكون الدبرة) أي الجزية (٢٧٤) من الأدبار على من وقف (قوله بضعف المعنى) أي الحكمة التي تتضمنها المظنة

وجهور الشارحين لم يفرقوا بين المعنى والمظنة فزعموا أن المراد أنه لو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فيه فلا يفيد بيان الانفاء بضعف المظنة في صورة لأنه لا يحل بالعلة (قوله هذا والشأن في الترجيح) يريدان قصد المستدل وإن كان ترجيح وصفه بالتعدية لكن ترجيح التعدية على القاصرة ليس بمسلم على الإطلاق إذ لكل منهما رجحان من وجه أما التعدية فبأنها توجب الحكم في الفرع فتتسع الأحكام وبأن التعليل بها متفق عليه وبالقاصرة مختلف فيه وأما القاصرة فبأن فيها موافقة الأصل أعني عدم ثبوت الحكم في الفرع وجما بين دليل المستدل والمعارض حيث اعتبر كل من الوصفين على أنه جزء علة ولا يخفى أن هذا إنما يكون فيما إذا لم يدع المعارض استقلال وصفه (قوله بإبطال جزء من كلامه) يعني الأصل الذي عورض وذلك لأن قصد المستدل الحاق الفرع بجميع الأصول وذلك بإبطال بايقاع الفرق بينه وبين أحد الأصول واعلم

كونه مسلماً عاقلاً حرافاً الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصالح الايمان معه أكل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الاسلام والعقل في صورة العبد المأذون له من قبل سيده في أن يقاتل فيقول المعارض إذن السيد له خلف من الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال وأولم للسيد بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع أن يلغى المستدل ذلك الخلف بأبداء صورة لا يوجد فيها الخلف أيضاً فإن أبدى المعارض خلفاً آخر لجوابه الغاؤه وعلى هذا إلى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فإن ظهر صورة لاخلف فيها تم الالغاء وبطل الاعتراض وإلا ظهر عجز المستدل قال (ولا يفيد الالغاء اضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغىها بالمقطوع الالغى) أقول إذ قد عرفت أن من أجوبة المعارضة الالغاء فالالغاء هل يثبت بضعف المعنى إذا سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحق أنه لا يثبت مثاله أن يقول الردة علة القتل فيقول المعارض بل مع الرجولية لأنه مظنة الاقدام على قتال المسلمين إذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء فيجب المستدل بأن الرجولية وكونها مظنة الاقدام لا تعتبر والام يقتل مقطوع الالغى لأن احتمال الاقدام فيه ضيف بل أضعف من احتماله في النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم أن الرجولية مظنة اعتبارها الشارع وذلك كتره الملك في السفر لا يمنع رخص السفر في حقه لقلة المشقة إذا اعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال (ولا يكفي رجحان المعين ولا كونه متعدياً لاحتمال الجزئية فيجىء التحكم) أقول هذان وجهان توهمان جواباً للمعارضة ولا يكفيان الأول رجحان المعين وهو أن يقول المستدل في جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر وجهاً من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لأنه إنما يدل على أن استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة إذ لا يعمل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية باق ولا بد من ترجيح بعض الأجزاء على بعض فيجىء التحكم الثاني كون ما عينته المستدل متعدياً والآخر قاصراً غير كاف في جواب المعارضة إذ مرجعه الترجيح بذلك فيجىء التحكم هذا والشأن في الترجيح فانه ان رجحت التعدية بأن اعتبره بوجوب الاتساع في الأحكام وبأنها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بأنها موافقة للأصل إذا الأصل عدم الأحكام وبأن اعتبارها إعمالاً للدليلين معاً بخلاف الغائتها قال (والصحيح جواز تعدد الأصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان) أقول قد اختلف في جواز تعدد الأصول فليلحظ بل يجب على المستدل الاكتفاء بأصل واحد إذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح أنه جائز لأن الظن يقوى به وكان أصل الظن مقصود قوته أيضاً مقصوده ثم إذا تعدد أصله فهل يجوز للمعارض أن يقتصر في المعارضة على أصل واحد ولا يتعرض لسائر الأصول فيه قولان ووجه الجواز أن إبطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع أنه لو سلم له أصل لسكناه في مقصوده فلا بد من إبطال الجميع فإن قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة في جميع الأصول فاذا عارض في الجميع ودفع المستدل معارضته عن أصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافياً فيه قولان ووجه الجواز أنه يحصل به مطلوبه ووجه المنع أنه التزم الجميع فيلزمه الذب عن الجميع كأن الجميع صار مدعى بالعرض قاله (السادس عشر التركيب تقدم التعدية وتمثيلها في اجبار البكر البالغ بكر لحجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعدية إلى الثيب الصغيرة ويرجع به إلى المعارضة في الأصل) أقول هذان اعتراضان يعدهما الجدليون في عداد

أن تمام المسئلة ببيان خلاف آخر أشار إليه في المنتهى حيث قال اختلفوا في جواز تعدد الأصول فليلحظ هو أقوى الاعتراضات في إعادة الظن وقيل يؤدي إلى النشر والخطط والمجوزون اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة على أصل واحد ومن أوجب على

الجميع اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض في الجميع ومن لم يوجب الاتحاد اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على سؤال واحد (قوله ونوع) عطف على راجعان الى كل منهما نوع من سائر الاعتراضات خص باسم خاص (قوله وهذا التمثيل) يشير الى ان تنظيها مبتدأ خبره قوله يرجع وضمير به لهذا السؤال وإنما لم يقل هو راجع الى المعارضة لانهم اختلفوا فيه بالتمثيل ولم يعرفوه تعريفاً يعرف به كونه راجعاً الى المعارضة وفيه نظر لما ذكر في المنتهى أنه بيان وصف في الاصل عدى الى فرع (٢٧٥) يختلف فيه وقال الآمدى هو أن يعين

المعارض في الاصل معضم ويعارض به ثم يقول للمستدل ما علت به وأن تعدى الى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر

(النوع الخامس)

اعتراضاته خمسة منع وجود الوصف في الفرع المعارضة في الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة (قوله فيقول) تفسير لبيان ما يعنيه وبيان وجوده فقوله أريد بالأصلية كذا بيان لما يعنيه وقوله وهو أى العبد بواسطة إسلامه وبلوغه كذلك أى مظنة رعاية مصلحة الإيمان بيان لوجود الوصف في الفرع وقوله عقلاً إشارة الى أن ذلك بدلالة العقل (قوله كل ذلك) أى عدم تمكين المعارض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى لئلا ينتشر الجدال بالاتقال والاشتغال وفي المنتهى لأن المستدل مدع فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالوادر

الاعتراضات وهما راجعان الى بعض من سائر الاعتراضات ونوع منه خص باسم وليس شئ منهما سؤالاً برأسه فالأول سؤال التركيب وهو ما عرفت حيث قلنا شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب وأنه قسمان مركب الأصل ومركب الوصف وأن مرجع أحدهما منع حكم الأصل أو منع العلية و مرجع الآخر منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع فليس بالحقيقة سؤالاً برأسه وقد عرفت الأمثلة فلامعنى للاعادة والثاني سؤال التعدية وذكرنا في مثاله أن يقول المستدل في البكر البالغ بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعارض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وإن تعدى به الحكم الى البكر البالغ فما ذكرته فقد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يحمل السؤال راجعاً الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر منع زيادة تعرض للتساوى في التعدية دفعاً لتركيب المعين بالتعدية فلا يكون سؤالاً آخر النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو إما بدفع وجودها بالمنع أو بالمعارضة وإما بدفع المساواة باعتبار ضخمة شرط في الأصل أو مانع في الفرع ويسمى الفرق أو باعتبار نفس العلة لاختلاف الضابط أو في المصلحة فهذه خمسة قال (الثامن عشر) منع وجوده في الفرع مثل أمان صدر من أهله كالأذن فيمنع الأهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه في الأصل والصحيح منع السائل من تقريره لأن المستدل مدع فعليه إثباته لئلا ينتشر أقول ومن الاعتراضات أن يقول لا نسلم وجود الوصف المعطل به في الفرع مثاله أن يقول في أمان للعبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعارض لا نسلم أن العبد أهل للأمان فالجواب ببيان ما يعنيه بالأهلية ثم ببيان وجوده بحس أو عقل أو شرع كما تقدم في منع وجوده في الأصل فيقول أريد بالأهلية كونه مظنة رعاية مصلحة الإيمان وهو بإسلامه وبلوغه كذلك فلو تعرض المعارض لتقرير معنى الأهلية بيانا لعدمها فالصحيح أنه لا يمكن منه لأن تفسيرها وخليفة من تلفظ بها لأنه العالم بمراعاة وإثباتها وظيفته من ادعائها فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال قال (التاسع عشر) المعارضة في الفرع بما يقتضى تقيض الحكم على نحو طرق إثبات العلة والخيار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة قالوا فيه قلب التناظر ورد بأن القصر الهدم) أقول ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما يقتضى تقيض الحكم فيه بأن يقول ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى تقيضه فيتوقف دليلك على المعنى بالمعارضة إذا أطلقت ولا بد من بئانه على أصل بجامع تثبت عليه وله الاستدلال في إثبات هليته بأى مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق إثبات المستدل العلمية سواء فيصير هو مستدلاً آنفاً والمستدل معترضاً فتقلب الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والخيار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لأنه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب التناظر لأنه استدلال من معترض فصار الاستدلال الى المعارض الاعتراض الى المستدل وهو خروج بما قصده من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى أمر آخر وهو معرفه صحة نظر المعارض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه ثم نظره أم لا الجواب أنه لا يمكن قلب التناظر لو

(قوله وهى) أى المعارضة في الفرع هى التى تعنى بالمعارضة عند الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فإنه تقييد (قوله بأى مسلك من مسالكها) يشير الى أنه لا يجب أن يكون بالمسلك الذى سلكه المستدل نعم لما كان ظنياً في معاضة قطعى لم يسمع وان كانا ظنيين فالترجيح وقوله سواء معناه أن إثبات المعارض عليه وصفه في الاصل الذى يقيس عليه مثل إثبات المستدل عليه وصفه في أصله بلا فرق وليس المراد أنه يجب أن يكون بذلك المسلك (قوله ولا عليه) أى لا شئ على المستدل سواء تم نظر المعارض أم لم يتم لو قصد

أي المعارض به أي سؤال المعارضة إثبات ما يقتضيه دليل المعارض (قوله وهو) أي المعارض دليل وفي بعض النسخ ولا دليل أي لا يفيد مادعية أنا وليس له كثير ربط وفائدة (قوله وكل) أي من الدليلين أو الخصمين يبطل حكم الآخر أي ثبوت مدلوله وإن لم يبطل نفس الدليل (قوله وقد يجاب) أي عن سؤال المعارضة (قوله ويوقف العمل) دفع لما يتوهم أن العمل بالدليل لما توقف على الترجيح كان جزءاً من الدليل فوجب الإيحاء إليه يعني أن هذا التوقف إنما عرض للدليل بعد ظهور المعارض فكان الترجيح شرطاً لقيام الدليل ويتربأ أثره عليه لاجزأ فيه وهذا ظاهر لكن في عبارة الشرح خروج عن النظام حيث قال وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءاً للدليل بل شرطاً له فجعل (٢٧٦) المتوهم جزءاً والمتحقق شرطاً هو توقف العمل على الترجيح وإنما هو الترجيح نفسه فلزمنا

قصد به إثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده إلى هدم دليل المستدل وبيان قصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد مادعية لقيام المعارض وهو دليل فعليك بإبطال دليلي ليس لك دليلك قبيح وكيف يقصد به إثبات ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فإن المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر قال (وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح أيضاً فيتمين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الإيحاء إلى الترجيح في الدليل لأنه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا لأنه منه) أقول الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعارض على المستدل ابتداء والجواب الجواب لافرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوه التي سنذكرها في باب الترجيح فقد اختلف في قبول الترجيح والمختار قبوله لأنه إذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لأن تساوى الظن الحاصل بما غير معلوم ولا يشترط ذلك وإلا لم تحصل المعارضة لا متناع العلم بذلك لعدم المعيار حصول أصل الظن وأنه لا يتدفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الإيحاء إلى الترجيح في متن الدليل بأن يقول أمان من مسلم عاقل موافقاً للبراءة الأصلية فيه خلاف فقيل يجب لأنه شرط في العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار أنه لا يجب لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءاً للدليل بل شرط له لا مطلقاً بل إذا حصل المعارض واحتيج إلى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لأنه جزء من الدليل فلا يجب ذكره في الدليل قال (العشرون الفرق وهو راجع إلى إحدى الممارضتين وإليه ما على قول) أقول الفرق إبداء خصوصية في الأصل هو شرط وله أن لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الأصل أو إبداء خصوصية في الفرع هو مانع وله أن لا يتعرض لعدمها في الأصل فيكون مجموع المعارضتين قال (الحادي والعشرون اختلاف الضابط في الأصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كما لمكره فيقال الضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوى وجوابه أي الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفاً أو بأن أفشاء في الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغر للحيوان فان انبعثت الأولياء على القتل طلباً للتشفي أغلب من انبعثت الحيوان بالإغراء بسبب نفرتة وهدم عليه فلا يضر اختلاف أصلي التسبب فانه مختلفا فرع وأصل كما يقاس الارث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرث ولا يفيد أن التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع

جمل ضمير ليس عائداً إلى الترجيح الذي يتوقف عليه المستدل وهو نصف ظاهر (قوله فيكون معارضة في الأصل) لأن المستدل ادعى عليه الوصف المشترك والمعارض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء في كون إبداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشيء في قسوة المقتضى لنقضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي أنبته المستدل ويستند إلى أصل لا علة وهذا معنى المعارضة في الفرع وإنما يحتاج إلى هذا التكلف محافظة إلى ما يشير إليه كلام الشارح من أن المعارضة في الفرع إنما تكون بإبداء وصف يقتضي نقيض الحكم

وإلا فقد ذكر الأمدي أن المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض الحكم المستدل إما بنص أو إجماع أو بوجرد الأتمة مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان حقيقة وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق إثبات المستدل عليه الوصف العلل به من التأخير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين إذا تعرض لانتفاء الشرط في الفرع أو عدم المانع في الأصل أما الأول فلأن إبداء الخصوصية التي هي شرط في الأصل معارضة في الأصل وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه وأما الثاني فلأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاءه في الأصل معارض بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الأصل حيث أبدى علة أخرى لا توجد في الفرع وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح أن تحقق مجموع المعارضتين إنما هو على تقدير خصوصية في الأصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وإبداء خصوصية في الفرع هي مانع منع

التعرض لعدمها في الأصل وهو قاطع أما ولا فلاه لم يقتل أحد يكون الفرق عبارة عن إبداء مجموع الخصوصيتين وأما ثانياً فلا حاجة حينئذ إلى التعرض المذكور لتحقيق المعارضة بدونه (اختلاف الضابط) أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة (قوله يقتل) أي حال كون المشهود عليه بالقتل يقتل قصاصاً بشهادتهم (قوله وإذا كان كذلك) بيان لمعنى الغامض قوله فلا يضرون في المتيقن ولا يضرون بالواو (قوله كما يقاس إرث المرأة على القاتل) على عدم إرث القاتل فيقوم أنه حكم الفرع (٢٧٧)

هو الإرث وحكم الأصل
عدم الإرث مع أنها على
الحكم والحكم هو وجوب
إرث المرأة ووجوب عدم
إرث القاتل والتحقيق أن
هذا قياس للزوج على
القاتل في نقض مقصودهما
الباطل بجامع ارتكابهما
فعلا محرما لغرض فاسد
فحكم الفرع نقض
مقصود الزوج وذلك
بإرث المرأة وحكم الأصل
نقض مقصود القاتل وذلك
بمنعه الإرث (قوله بالغاء
الخصوصية) لأن هذا نوع
مخصوص من المعارضة في
الأصل هو إبداء خصوصية
منضمة إلى وصف المستدل
لا إبداء وصف آخر مستقل
بالعلة حتى يتأتى الوجوه
الأخر من مجاب
المعارضة مثل منع وجود
الوصف أو بيان خفائه
وبحو ذلك وطريق الغاء
الخصوصية هو بيان
استقلال الوصف بشيء
من مسالك العلة (قوله
بل يدعى المخالفة) بين
حكم الأصل وحكم الفرع

الائتملة وقطع الرقبة فإنه يلزم من إلغاء العالم (قضاء الحر) أقول من الاعتراضات اختلاف الضابط في الأصل
والفرع مثاله أن يقول المستدل في شهود الزور على القتل يقتل بشهادتهم تفسير القتل فيجب لقصاص
كالمكره فيقول المعارض الضابط مختلف فإنه في الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما
في المصلحة فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين أحدهما أن الضابط هو القدر
المشترك وهو النسب وأنه أمر منضبط عرفاً فيصاح مظنة ثانيهما ببيان أن إفضاءه في الفرع مثل إفضاءه
في الأصل أو أرجح منه فيثبت التعدية كالموجع في مسألة القصاص من الشهود الأصل هو المنزى
للحيوان على القتل فيقول المعارض الضابط في الأصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجب المستدل
بان إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل أقوى من إفضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على
قتل من شهدوا عليه بالقتل طلباً للثمن وثلاج الصدر بالانتقام أغلب من انبعاث الحيوان على قتل من
يغري هو عليه وذلك بسبب نفرته من الآدمي وعدم عله بالاغراء وإذا كان كذلك لم يضرب اختلاف أصلي
التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والأصل
لا بد من مخالفتها للفرع وذلك كما يقاس إرث المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل في نقض
المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الأصل عدم الإرث وحكم الفرع الإرث فلا يصح لأن هذا
الاختلاف لا يضرون ويجمع إلى الاختلاف في محل الحكم وفي الحكم وذلك بما لا بد منه في القياس فكيف
يكون مفسداً له وأعلم أنه بما يجاب عن اختلاف الضابط بأن يقال في المثال المذكور التفاوت لمعنى في
القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل أنه لا يفرق بين الموت بقطع الأئمة والموت بضرب الرقبة فيجب بهما
القصاص وإن كان أحدهما أشد إفضاء إلى الموت فقال المصنف ذلك لا يفيد لأنه لا يلزم من الغاء فارق
معين الغاء كل فارق كما القى العلم فيقتل العالم بالجاهل ولم يبلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبد ولا بالإسلام فلم
يقتل المسلم بكافر قال (الثاني والعشرون) اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية أو لفرجاني فرج
مشتهى طبعاً محرم شرعاً فيحد كالزاني فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الأصل دفع
عن ذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف بخصوص
الأصل أقول ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع مثاله أن يقول المستدل بحذف
بالواط كما يحذف الزنا لأنه إيلاج فرج محرم في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً فيقول المعارض اختلاف
المصلحة في تحريمها ففي الزنا منع اختلاط النسب المفضى إلى عدم تهمة الأولاد وفي اللواط دفع رذيلة
الواط فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة في الأصل لا إبداء خصوصية في الأصل كانه قال
بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب والجواب كجواب المعارضة بالغاء الخصوصية بطريقه
كأمر النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع
ولما قام عليه الدليل فلا سبيل إلى منعه بل يدعى المخالفة وبينه إمام مقصراً عله أو مدعي أن ذلك

ومن شرطه الماتلة لما عرفت أن القياس أثبات مثل حكم الأصل في الفرع وخبر بنيت للمخالفة بالتأويل المشهور في المصادر وخبر
عليه لإدعاء المخالفة أو لبيانها وذلك إشارة إلى المخالفة وحاصل هذا النوع اعتراضان لأن بيان المخالفة إما بدليل المستدل وهو القلب أو
بغيره ولا اسم له بخصوصه فالمستدل حين حاول إلحاق البيع بالنكاح في عدم الصحة بجامع وجد في صورة فقد أثبت في الفرع حكماً مائلاً
لحكم الأصل والمعارض حين مخالفته له بأن معنى عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع وفي النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان وكذا
في القلب حين حاول إلحاق الاعتكاف بوقوف عرفه في عدم كونها مقربة بجامع كونها لهما فقد أثبت حكماً مائلاً لحكم الأصل لكن

المعارض بين مخالفتها بأن كون الاعتكاف ليس قرينة مجردة معناه انه يشترط فيه الصوم فيكون الوقوف كذلك مقرون به لا يشترط فيه الصوم فيتخالفان وكذا في مسألة مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين إذ حقيقةهما عدم الاكتفاء بالقل والمعارض بين مخالفتها بأن معناه في الفرغ التقدير بالربع وفي الأصل عدم التقدير وكذا في مسألة منع بيع غير المرتضى قصد تماثل الحكمين إذ حقيقةهما الصحة مع الجهل بأحد العوضين وقصد (٢٧٨) المعارض بيان مخالفتها بأنها في الفرع مقرونة بخيار الرؤية لما في الأصل والجامع

في قيامهما واحد فيكون مقسوماً وبهذا يتبين أن حاصل القلب دعوى المعارض أن وجود الجامع في الفرع يستلزم مخالفة حكمه كحكم الأصل وأما وصف حكم الأصل بأنه الذي هو مذهب المستدل فالفرض منه تحقيق الالتزام والإبطال وإلا لحكم الأصل الذي يخالفه حكم الفرع مذهب المستدل والمعارض جميعاً كعدم اشتراط الصوم في الوقوف بعرفة مثلاً والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم والضواب حكم الفرع لأن المعارض يدعي أن الجامع في الفرع يستلزم حكماً مخالفاً لحكمه الذي يثبتته المستدل ويعتقده فإن مذهبه في الاعتكاف اشتراط الصوم والمعارض يدعي أن كونه لئلاً كالوقوف يستلزم أن يكون حكمه عدم اشتراط الصوم وكذا في سائر الأمثلة وهذا في غاية الظهور ويؤيد ما ذكر أن القلب بأقسامه نوع

يقتضى ذلك وهذا يسمى قلباً قال (الثالث والعشرون مخالفة حكم الفروع لحكم الأصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلافه شرط لافي حكمه بيان) أقول بعد تسليم علة الأصل في الفرع يقول المعارض الحكم في الفرع مخالف للحكم في الأصل حقيقة وإن ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما أفاده دليلك والدليل إذا نصب في غير محل النزاع كان فاسداً لأن المقصود منه إثبات محل النزاع مثاله أن يقاس النكاح على البيع أو البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورة فيقول المعارض الحكم يختلف فإن عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب أن البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وإنما اختلف المحل بكونه بيعاً ونكاحاً واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعاً عنه فيلزم امتناعه أبداً قال (الرابع والعشرون القلب قلب لتصحیح مذهبه وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً وقلب لالتزام الأول لثبوت فلا يكون قرينة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما يطلق كغيره فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لأن من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فإذا انتفى الالتزام انتفى الملزوم والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع وكان أولى بالقبول) أقول القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذي هو مذهب المستدل وذلك إما بتصحيح المعارض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتساقيهما أو بإبطال المذهب المستدل ابتداءً إما صريحاً أو بالالتزام الضرب الأول قلب لتصحيح مذهبه مثاله أن يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لأنه لثبوت فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قلب لإبطال مذهب الخصم صريحاً مثاله أن يقول الحنفي في مسألة إن مسح الرأس يقدر بالربع عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي أقله كسائر الأعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء ومذهب الشافعي أنه يكفي بالقل ولم يشتهه قلب الضرب الثالث قلب لإبطال مذهب الخصم التزاماً مثاله أن يقول الحنفي بيع غير المرتضى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازم للصحة عنده تنص الالتزام وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة قوله والحق أنه أي القلب وإن عد سؤالاً برأسه فالحق فيه أنه باقسامه راجع إلى المعارضة لأن المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك إلا أنه نوع من المعارضة بخصوص فإن الأصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وفائدة ذلك أنه يجيء الخلاف في قبوله ويكون المختار قبوله إلا أنه أولى بالقبول من المعارضة المحضة لأنه أبعد من الانتفال فان قصد

من المعارضة لكونه دليلاً يثبت به خلاف حكم المستدل وما ذكر في بعض الشروح أن القلب تعليق نفيز الحكم المدعى على عدم الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم وما ذكر في المحصول أنه عبارة عن ربط خلاف قول مستدل على علة إلحاقاً بأصله لكن ما ذكر في صدر البحث من أن القلب يدعي أن دليل المستدل يقتضى مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل لا يوافق ذلك (قوله لأنه) أي القلب مانع للمستدل من الترجيح لأن الترجيح إنما يتصور بين شيئين وهنا الدليل واحد عن صغرى مشهورة في أكثر نسخ المتن غير مشهورة وهو أقرب للقطع بأن كون الوضوء قرينة ليست مشهورة ولأن الصغرى إذا كانت مشهورة فهي بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب

هدم دليل المستدل لأدائه إلى التناقض ظاهر فيه ولأنه مانع للمستدل من الترجيح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قولهم بعد إثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لأنسلم بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب قال (الخامس والعشرون) القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة الأول أن يستنتج ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه مثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي وجوب القصاص كحرقة فيرد بأن عدم المناقاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه الثاني أن يستنتج بطلان ما يتوهم أنه مأخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتوسل إليه فيرد إذ لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى والصحيح أنه مصدق في مذهبه وأكثر القول بالموجب كذلك لحفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف الثالث أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء قرينة فيرد ولو ذكرها لم يرد إلا المنع وقولهم فيه انقطاع أحدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب الأول بأنه محل النزاع أو مستلزمه كالأول لا يجوز قتل المسلم بالذي فيقال بالموجب لأنه يجب فيقول المعنى بل يجوز نحر به ويلزم نفي الوجوب وعن الثاني أنه المأخذ وعن الثالث بأن الحذف سائغ أقول القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يحى في كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى لنصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلاثة الوجه الأول أن يستنتج من الدليل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك مثاله أن يقول الشافعي في القتل بالمثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المناقاة ليس محل النزاع لأن محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضى أيضاً محل النزاع إذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب أن يجب الثاني أن يستنتج من الدليل إبطال أمر يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه مأخذاً لمذهبه فلا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه مثاله أن يقول الشافعي في المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتوسل إليه وهو أنواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفى الحكم لا يثبت إلا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضى وهذا غاية عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضى فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في أن المعترض إذا قال ليس هذا مأخذى هل يصدق أو لا فيقول لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر إذ ربما كان مأخذ ذلك لكنه يماند والصحيح أنه يصدق لأنه أعرف بمذهبه ومذهب أمامه ولا نهر بما لا يعرف فيدهى احتمال أن يقلده مأخذاً آخر واعلم أن أكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه المأخذ لحفاء مأخذ الأحكام وقلنا يقع الأول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم التحرير غالباً الثالث أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قرينة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن أين يلزم أن يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد إذا سكت عن الصغرى وأما إذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد إلا لمنع الصغرى بأن يقول لأنسلم أن الوضوء ثبت قرينة ويكون حينئذ منعاً للصغرى لا قولاً بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين إذ لو بين المستدل أن المثبت مدعاه أو ملازمه أو المبطل مأخذ الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض إذ لم يبق بعده إلا تسليم المطلوب ولا انقطع المستدل إذ قد ظهر عدم إفشاء دليله إلى مطلوبه قال المصنف قولهم ذلك صحيح في القسمين الأولين وهو في القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادى المتناظرين فإراد المستدل أن المترولوجى حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض أن المذكور وحده لا يفيد فإذا بين مراده فله أن يمنع ويستمر

(قوله من جنس واحد) كل من الجنس والعشر من جنس يدرج عدة منها تحت نوع منها على ما هو مصطلح الأصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينحصر النوع في جنس كالاستفسار والقول بالموجب واما المعارضة فيجوز ان تكون جنساً واحداً اقراده المعارضة في الاصل والمعارضة في العلة هو محتمل (٢٨٠) أن يكون كل منها جنساً برأسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث

جعل منع حكم الاصل ومنع العلية من الاجناس المتعددة المترتبة (قوله ليكون ابعد من الخط) وهذا بخلاف المتعدد من جنس واحد كاستفسارات او معارضات مثلاً فإن الشر فيه اقل وهو من الخط ابعد (قوله وإذا ثبت وجوب الترتيب) ذكر الآسدى أول ما يجب الابتداء به الاستفسار ثم فساد الاعبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسئلة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم التأثير والقدر في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض إلى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة في الاصل ثم ما يتعلق بالفرع كنع وجود العلة فيه ومخالفة حكم الحكم الاصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع والقلب ثم القول بالموجب (الكلام في الاستدلال)

(قوله وليس ذلك) إشارة

البحث وان سلم فقد انقطع إذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول إذ مرجعه إلى منع كون الاصل من الدليل محل النزاع او مستلزماً له بأن يبين أحدهما مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمى قياساً على الحرب فيقول نعم ولكنه يجب فإن لا يجوز نفى الإباحة وهو ايس نفى الوجوب ولا يستلزمه لأنه أعم فيجب بأن المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثاني انه المأخذ لاشتهاره بين النظار وبالنقل عن أئمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالحذف سائق والحذف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده قال (والاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقاً ومن أجناس كالمع والمطالبة والنقض والمعارضة منع أهل سمرقند التعدد للخط والمترتبة منع الأكثر لما فيه من التسليم للتقدم فيتمين الأخير واختار جواز ذلك لأن التسليم تقديرى فليترتب ولا كان منعاً بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الاصل لأنه لا يورده لابطال العلة والمعارضة لا بطلان استقلالها) أقول الاعتراضات اما من جنس واحد كاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقاً واما من أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا يختلف في جواز تعدده فتمه أهل سمرقند ليكون ابعد من الخط واقترب إلى الضبط فإذا جوزنا الجمع فالمترتبة طبعاً مثل منع حكم الاصل ومنع العلية إذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعاً ينمى أكثر المناظرين لأن الأخير فيه تسليم الاول فيتمين الأخير سواء لا فيجب عنه دون الاول فوضيغ الاول ويلغو فإنه إذا قال لا سلم حكم الاصل ولا نسلم انه معطل بالوصف فالبحت عن تعليله وانه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فإنه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته واختار جواز ذلك لأن التسليم تقديرى ومعناه لو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر وإذا عرفت جواز المترتبة فالواجب ايرادها مترتبة ورعاية الترتيب في الإيراد وإلا كان منعاً بعد تسليم فإنه إذا قال لا سلم الحكم معطل فكذا فقد سلم ضمناً ثبوت الحكم فإذا قال ولو سلم فلا سلم ثبوت كان مانعاً لما سلبه فلا يسمع منه وإذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبعي أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لأنها مستنبطة منه ثم بالفرع لا بقتائه عليها ويقدم النقض على معارضة الاصل لأن النقض يذكر لا بطلان العلة والمعارضة لا بطلان استقلالها فالواجب أن يقول ليس بعلة وان سلم فليس بمستقل قال (والاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفى الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان أثبت بغير الثلاثة) أقول قد فرغ من القياس فشرح في الاستدلال وهو آخر الأدلة الشرعية والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو اجماع أو غيرها وعلى نوع خاص منه وهو المقصود منها فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الانواع ببعض تعريفات في المساوى في الجلاء والخفاء بل لسبق معرفتك بتلك الانواع تعريف للجهول بالمعلوم وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النيزد مسكر فيعزم كالحذر وقياس دلالته هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النيزد على الحرير أتمه المشتد وحاصله

إلى جواب سؤال على التعريف وقوله لكونه تعريف بعض الانواع لتعليل للنفي يعني لا يتوهم ان هذا تعريف بالمساوى في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض الانواع بل ذلك تعريف للجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف (قوله ولا قياس علة) قد سبق أن القياس ينقسم إلى قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النيزد مسكر فيعزم كالحذر وقياس دلالته هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النيزد على الحرير أتمه المشتد وحاصله

الاثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر توجبهما علة واحدة في الاصل على ما سبق تفصيله وقياس في معنى الاصل وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بنى الفارق ويسمى تنقيح المناط كما في قصة الاعرابى يلحق به الزنجى والهندي في التعريف لو أطلق القياس خرج عنه جميع اقسام القياس ولو قيد بقياس العلة دخل فيه قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل لان لنى الاخص لكونه اعم يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ فيه نفي الاعم لكونه اخص يكون اخص (قوله هو كذلك) أى قولنا وجد السبب فيوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يقتدر الى بيان (قوله وهذا هو المختار) لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبتت الصغرى فان كان غير التنى والإجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرهما فيكون استدلالا وإن كان أحدهما كان هو المثبت للحكم فلم يكن استدلالا بل نصاً أو إجماعاً أو قياساً وإذا تحققت لجميع الاحكام الثابتة بالنصر والإجماع والقياس من هذا القبيل لانه ينتظم دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه بالنص فهو ثابت فيمجرد انضمام مقدمة (٢٨١) أخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتاً

الذى سماه قياساً في معنى الاصل وقياس التلازم ولغنى به اثبات أحد موجى العلة بالآخر اتلازمهما وهو الذى سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين في الاول فالاول اخص واعلم أن الفقهاء كثير ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعدم الحكم فقولهم ليس بدليل إنما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلاً ما لم يتبين وإنما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المحض وهو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل فليل هو استدلال طلقاً لانه غير النص والإجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة ولا فهو من قبيل ما نعت به ان نصاً وان إجماعاً وان قياساً وهذا هو المختار قال (والمختار انه ثلاثة تلازم بين حكيمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الاول تلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفى أو نفي وثبوت والتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتأليف جرى فيهما الاول ولان طردا وعكسا وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الاخير ان طردا وعكسا فان تنافيا إثباتاً كالتأليف والتقدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا فان تنافيا نفي كالاكسار والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا) أقول قد اختلف في أنواع الاستدلال والمختار انه ثلاثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياساً واستصحاب الحال وشرع من قبلنا قالت الحنفية والاستحسان أيضاً وقالت المالكية والمصالح المرسله أيضاً وقال قوم نفي الدارك في الاحكام العدمية ونفي قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب. الكلام في التلازم وهو أربعة اقسام لان التلازم إنما يكون بين حكيمين والحكم اما اثبات أو نفي ويحصل بحسب التركيب اقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفى أو بين نفي وثبوت وعمل الحكم ان لم يكونا

بالنص (قوله واختلف في أنواع الاستدلال) قال الآدى منها قولهم وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط ومنها اتقاء الحكم لا اتقاء مدر كدومتها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه إلى الافتراض والاستثنى وذكر الاشكال الأربعة وشروطها وضروبها والاستقنائى بسميه المتصل والمفصل بأقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحكم (قوله أربعة اقسام) لانه التلازم بين الثبوت والنفي بأن يكون الثبوت ملزوماً والنفي لازماً غير التلازم

(٣٦ - مختصر المنهى ثانى) بين التنى والثبوت بمعنى كون التنى ملزوماً والثبوت لازماً (قوله ان لم يكونا) قيل الضمير لمحل الحكم لانه بمعنى الجنس المتناول للواحد والاثنتين ويحتمل أن يكون الضمير للحكيم وبالجملة محل الحكم مبتدأ ولم يجز جزاء الشرط والجملة الشرطية خبر المبتدأ وضمير فيه محل الحكم وضمير منها للأقسام الأربعة وقوله وهما أى الحكمان اللذان ليسا بتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه وأما العام والخاص مطلقاً فتلازمان لكن من طرف واحد إذ المعنى بالتلازم مهنا لزوم أعم من أن يكون طرداً وعكساً بمعنى أن يكون كل منهما ملزوماً ولازماً أو طرداً فقط بمعنى ان يكون أحدهما ملزوماً والآخر لازماً من غير عكس ولا يتصور مجرد العكس وأما التنافي فالضرورة يكون من الطرفين بأن يكون وجود كل منافياً لوجود الآخر وعدمه لعدم وهو الانفصال الحقيقي وقد يكون طرداً فقط بأن يكون وجود كل منافياً لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافياً لعدمه وهو منع الجميع وقد يكون عكساً فقط بأن يكون عدم كل منافياً لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافياً لوجوده وهو منع الخلو فهذا الاعتبار أقسام التلازم اثنتين وأقسام التنافي ثلاثة فالجميع خمسة ويجرى في كل منهما بعض الأقسام الأربعة الحاصلة للتلازم باعتبار الاثبات والنفي ووجه الجميع ظاهر لان حاصله انه إذا كان بين الشيئين تلازم تساوي ثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وإن كان مطلق اللزوم فثبتت المصلحة

ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس وانه إذا كان بين الشيئين انفصال حقيقي فثبوت كل
 يستلزم نفي الآخر ونفيه ثبوت وان كان منع جمع ثبوت كل يستلزم نفي الآخر من غير عكس وإن كان منع خلو فثبوت كل يستلزم ثبوت
 الآخر من غير عكس وحاصل (٢٨٢) الكلام ان الأقسام الاستثنائية من أقسام الاستدلال ولا خفاء في ان

متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص من وجه كالأسود والمسافر لم يجر فيه شيء منها فلا يصح ان
 كان مسافراً فهو أسود ولا ان لم يكن أسود فليس مسافراً ولا ان كان أسود فليس مسافراً ولا ان لم يكن
 أسود فهو مسافراً وإنما يجري فيما فيه تلازم أو تناف وتلازم أما أن يكون طرداً أو عكساً أي من الطرفين
 أو طرداً لا عكساً أي من طرف واحد والتنافي لا بد أن يكون من الطرفين لكنه إما أن يكون طرداً
 وعكساً أي إثباتاً ونفياً وإما طرداً فقط أي إثباتاً وإما عكساً فقط أي نفياً فهذه خمسة أقسام فليست ماذا
 يجري فيها من الأقسام الأربعة أي يصدق فيها الأول المتلازمان طرداً وعكساً وهو كالجسم والتأليف
 إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه الأولان أي التلازم بين الثبوتين وبين النفيين
 كلاهما طرداً وعكساً فيصدق كلما كان جسماً كان مؤلفاً وكلما كان مؤلفاً كان جسماً وكلما لم يكن جسماً لم يكن
 مؤلفاً وكلما لم يكن مؤلفاً لم يكن جسماً الثاني المتلازمان طرداً فقط كالجسم والحدوث إذ كل جسم حادث
 ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض فمذان يجري فيهما الأول أي التلازم بين الثبوتين طرداً فيصدق
 كلما كان جسماً كان حادثاً لا عكساً فلا يصدق كلما كان حادثاً كان جسماً ويجري فيهما الثاني أي
 التلازم بين النفيين عكساً فيصدق كلما لم يكن حادثاً لم يكن جسماً فلا يصدق كلما لم يكن جسماً لم يكن
 حادثاً الثالث المتنافيان طرداً وعكساً كالحدوث وجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فيكون حادثاً
 واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديماً غير واجب البقاء فهذان يجري فيهما الأخيران أي تلازم
 الثبوت والنفي والنفي والثبوت طرداً وعكساً أي من الطرفين فيصدق لو كان حادثاً لم يجب بقاؤه ولو
 وجب بقاؤه لم يكن حادثاً ولو لم يكن حادثاً فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس حادثاً الرابع
 المتنافيان طرداً لا عكساً أي إثباتاً لا نفياً كالتأليف والقدم إذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم
 لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزأ وهذان يجري فيهما الثالث أي تلازم الثبوت والنفي طرداً
 وعكساً أي من الجانبين فيصدق كلما كان جسماً لم يكن قديماً وكلما كان قديماً لم يكن جسماً لا الرابع أي
 تلازم النفي والإثبات من شيء من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن قديماً أو كلما لم يكن قديماً كان
 جسماً الخامس المتنافيان عكساً أي نفياً كاللاساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس
 ولا يخلط وقد يجتمعان في كل ذي أساس يختلف بوجه آخر وهذان يجري فيهما الرابع أي تلازم النفي
 والثبوت طرداً وعكساً فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلاً فله أساس ولا يجري
 فيهما الثالث فلا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل أو كل ما كان مختلاً فليس له أساس قال (الأول
 في الأحكام من صرح بطلاقة صرح بظاهره وثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت أحد الأثرين فيلزم
 الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يمين المؤثر فيكون انتقالاً إلى قياس العلة الثاني لو صرح
 بالوضوء بغير نية لصح التيمم وثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء أحد الأثرين فيثبت في الآخر للزوم
 انتفاء المؤثر بانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحاً لا يكون حراماً الرابع ما لا يكون جائزاً لا يكون حراماً ويقرر ان
 بثبوت التنافي بينهما أو بين لوازمهما أقول لما بين أقسام التلازم بحسب موادها ذكر لها أمثلة من
 الأحكام الشرعية فالأول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صرح بطلاقة صرح بظاهره وهذا يثبت
 بالطرد وهو اننا نتبعنا فوجدنا كل شخص يصرح بطلاقة يصرح بظاهره ويقوى بالعكس وهو اننا نتبعناه فوجدنا

الإقترانية أيضاً كذلك
 على ما هو كلام الأمدى
 ولو لم يكن حادثاً فليس
 لا يجب بقاؤه لم يقل لو لم يكن
 حادثاً وجب بقاؤه تنديها على
 ان العبارة بالمعنى دون اللفظ
 وهذا التلازم على عموم من
 انه نفي الحدوث لا يستلزم
 ثبوت وجوب البقاء لجواز
 انه يكون معدوماً بخلاف
 صورة السبب ا ما قوله لو لم
 يكن لا يجب بقاؤه فليس
 محادث فيقتضى الظاهر ان
 يقال لو لم يكن يجب بقاؤه
 فهو حادث لانه في بيان ان
 نفي وجوب البقاء يستلزم
 ثبوت الحدوث ومقتضى
 ما ذهب إليه من الهدول إلى
 صورة السبب ان يقال
 لو لم يكن يجب بقاؤه فليس
 لا يكون حادثاً إلا انه عدل
 إلى ما ترى تنبيهاً على ان
 العبارة لجانب المعنى بان
 يجب عن استلزام نفي أحد
 جزئي الانفصال الحقيقي
 ثبوت الآخر بصورة
 استلزام نفي نفسه نفي
 الآخر (قوله وهذا يثبت
 بالطرد) فان قيل هذا هو
 الطرد نفسه إذ لا معنى له
 سوى انه كلما وجد هذا
 وجد ذلك في الذي ثبت به

ووجدنا كانه يرى التلازم أمراً مغايراً له يثبت به وفي شرح العلامة أنه ثبت به ان صحة الإطلاق علة لصحة الظاهر وأنت
 تجيب بأن الكلام في التلازم لا العلية وهذا يندفع ما يقال ان ثبوت العلية بالطرد خلاف اختيار المصنف وان إثباته بالطرد وجعل
 من ان ذلك خلاف ما ذكر ان لا اجتماع الطرد والعكس أثر ليس لكل واحد منهما على الانفراد وبالجملة مجرد الطرد مثبت

للزوم بل نفسه والعكس بقرره حيث لم يحصل الانعكاس في جانب العدم أيضاً وما ذكره المحقق ربما يشعر بأن الكلام في إثبات
 لأن ما تقدم هو أنه لا مدخل للانعكاس في صحة العلية ولا لزوم في العلة الانعكاس وليس كذلك (قوله وقد تقرر) يعني أن التلازم يثبت
 بالطرد بطريق الاستدلال من ثبوت أحد أثرى الشيء على الآخر وبطريق الاستدلال من ثبوت الأثر على ثبوت مؤثره ومنه على
 ثبوت أثره الآخر وهذان متقاربان جداً لأن توسط المؤثر ملاحظ في الأول أيضاً وإن لم يصرح به وكذا استلزام ثبوت صحة التيمم
 بدون النية أنفي صحة الوضوء بالطرد على معنى أنه كلما تحقق هذا النفي تحقق ذلك وبالأستدلال من انتفاء أحد الأثرين على انتفاء
 الآخر وبالأستدلال من انتفاء الأثر على انتفاء مؤثره ومنه على انتفاء أثره الآخر وتقرير العلامة أنه يفرض كون صحة الطلوع
 وصحة الظهار أثرين لمؤثر واحد وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء والشارح المحقق فرض في الأولين كون الكفارة والتحرير أثرين
 للأصلية وفي الثاني كون الثواب واشترائط النية أثرين للعبادة ولا يظهر احتياج إلى (٢٨٣) ذلك (قوله فإن لولا انتفاء الشيء)

كل شخص لا يصح طلاقه لا يضح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على أن العدم ليس جزءاً لما تقدم
 وقد تقرر بوجه آخر وهو أن يقال قد ثبت أحد الأثرين فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود المؤثر
 للثابت منهما واستلزامه للآخر أو يقال ثبت أحد الأثرين فيكون المؤثر ثابتاً فيكون الآخر ثابتاً وفي
 كليهما لا يبين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم إلى قياس العلة وتفرض أن الكفارة والتحرير
 أثران للأصلية الثاني وهو استلزام النفي لوصح الوضوء بغير نية لصح التيمم لأنه في قوة قولك لما لم
 يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فإن لولا انتفاء الشيء لانتفاء غيره أو في قوة قولك لو لم تشتط النية في
 الوضوء لم تشتط في التيمم فيسهل فيه إذ لا عبرة بالمبارة وهذا أيضاً ثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر
 ويقرر بوجه آخر وهو أن يقال انتهى أحد الأثرين فلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر أو يقال قد
 انتهى أحد الأثرين فينتفي المؤثر فينتفي أثره الآخر وتفرض أن الثواب واشترائط النية أثران للعبادة
 الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحاً لا يكون حراماً الرابع وهو تلازم النفي والثبوت
 ما لا يكون جائزاً يكون حراماً وهذان يقران بثبوت الثاني بينهما أو بين لوازمهما لأن تنافي اللوازم
 يدل على تنافي الملزومات قال (ویرد علی الجميع منعها ومنع أحدهما يرد من الأسئلة ما عدا أسئلة
 نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد أحد موجي الأصل وهو
 النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية وقرر بأن الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر لأن العلة أن
 كانت واحدة فواضح أن كانت متعددة فتلازم الحسنيين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز أن يكون في
 الفرع بأخرى لا تقتضي الآخر ويرجعه باتساع المداك فلا يلزم الآخر وجوابه أن الأصل عدم
 أخرى وترجيحه بأولوية الاتحاد في من العكس فإنه قال فالأصل عدم علة الأصل في الفرع قال
 فالمتعدية أولى أقول جميع أقسام التلازم يرد عليه منع الأمرين وهما تحقق الملزوم من نفي أو إثبات
 وتحقق الملازمة ويرد من الأسئلة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا الأسئلة المتعلقة
 بنفس الوصف الجامع لأنه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ويوضحه في مثال
 في مثال) وهو أن يثبت قطع الأيدي باليد الواحدة قياساً على قتل النفس بنفس واحدة بجامع وجوب الدية على الجميع ومرجعه إلى
 قياس القصاص على الدية بجامع كونهما أثرًا يترتب على الجناية وتقريره أن الدية على الكل الأثرين في الأصل أعني النفس وقد
 وجد في الفرع أعني اليد فيلزم وجود الأثر الآخر وهو القصاص على الكل لأن علة الأثرين في الأصل إن كانت واحدة فواضح أنه
 يلزم من وجود أحد الأثرين في الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الأثر الآخر وهو القصاص على الكل وإن كانت متعددة
 فتلازم الأثرين في الأصل دليل لتلازم العلتين فوجود أحد الأثرين في الفرع مستلزم وجود علة وهو يستلزم وجود علة الأثر
 الآخر فيثبت الأثر الآخر فيعترض بأنه لا يلزم من ثبوت أحد الأثرين كالدية مثلاً في الفرع ثبوت الأثر الآخر كالقصاص لجواز أن
 تكون علة في الفرع غير علة في الأصل وهي أعني علة في الفرع تكون بحيث تقتضي وجوب الدية على الكل لا تقتضي وجوب قطع
 الكل ولا يكون أيضاً ملازماً للأثر يقتضي ذلك وإن كانت في الأصل أعني النفس تقتضيها جميعاً أو يكون ملازماً للأثر يقتضيها
 الكل فنقله وهو أوجه الأصل هو النفس

هذا يوافق ما ذهب إليه
 المصنف من أن لولا انتفاء
 الأول لانتفاء الثاني ليكون
 معنى لوصح الوضوء بغير نية
 لصح التيمم لما لم يصح التيمم
 لم يصح الوضوء فيكون
 من استلزام النفي الثاني
 ولا أظاهره من استلزام
 الثبوت الثبوت وأما تأويله
 الآخر وهو أنه لو لم يشترط
 النية في الوضوء لم يشترط في
 التيمم فكلمة لوفيه لا تلازم
 الملزوم على ما يستعمله
 المنطقيون من اعتد اعتبار
 انتفاء الشيء لانتفاء غيره
 (قوله وهذان يقرران)
 يعني أن المنع الشرعي
 وعدمه أما نفس الحرمة
 والإباحة أو لازمان لها
 وهما متافيان فيكونان
 متافيين (قوله ويوضحه

في مثال) وهو أن يثبت قطع الأيدي باليد الواحدة قياساً على قتل النفس بنفس واحدة بجامع وجوب الدية على الجميع ومرجعه إلى
 قياس القصاص على الدية بجامع كونهما أثرًا يترتب على الجناية وتقريره أن الدية على الكل الأثرين في الأصل أعني النفس وقد
 وجد في الفرع أعني اليد فيلزم وجود الأثر الآخر وهو القصاص على الكل لأن علة الأثرين في الأصل إن كانت واحدة فواضح أنه
 يلزم من وجود أحد الأثرين في الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الأثر الآخر وهو القصاص على الكل وإن كانت متعددة
 فتلازم الأثرين في الأصل دليل لتلازم العلتين فوجود أحد الأثرين في الفرع مستلزم وجود علة وهو يستلزم وجود علة الأثر
 الآخر فيثبت الأثر الآخر فيعترض بأنه لا يلزم من ثبوت أحد الأثرين كالدية مثلاً في الفرع ثبوت الأثر الآخر كالقصاص لجواز أن
 تكون علة في الفرع غير علة في الأصل وهي أعني علة في الفرع تكون بحيث تقتضي وجوب الدية على الكل لا تقتضي وجوب قطع
 الكل ولا يكون أيضاً ملازماً للأثر يقتضي ذلك وإن كانت في الأصل أعني النفس تقتضيها جميعاً أو يكون ملازماً للأثر يقتضيها
 الكل فنقله وهو أوجه الأصل هو النفس

وذهب القصاص على الجميع في الفرع وقوله لأن العلة فيهما أي في الدية والقصاص في الأصل وقوله سواء كان أي سواء كانت علة أحد الحكمين نفس علة الآخر أو أمراً ملازماً لها طرداً أو عكساً وقوله يختص به أي يوجد في الفرع ولا يوجد في الأصل ويقتضي ذلك الموجب يعني الدية على الكل ولا تقتضي الموجب الآخر يعني القصاص على الكل وتقرير الاعتراض على هذا الوجه يوافق كلام الأمدى وجميع الشارحين (٢٨٤) وسبأني على تقدير اتحاد العلة في الأصل وتعدد ما ذكره المحقق في الحاصل

وهو كما يقال في قصاص الأيدي باليد الواحدة قياساً على النفوس بالنفس الواحدة القصاص أحد موجبي الأصل وهو النفس بدليل الموجب الآخر وهو الدية ويقرر بأن الدية أحد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الآخر وهو القصاص لأن العلة فيهما إما واحدة أو متعددة فإن كانت واحدة فواضح وإن كانت متعددة فللزم الحكمين طرداً وعكساً يدل على تلازم العلتين فكما ثبت علة أحد الحكمين ثبت علة الآخر سواء كان نفسه أو ملازماً طرداً وعكساً فيقول المعارض لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين في الفرع بعلة أخرى تختص به وتقتضي ذلك الموجب ولا تقتضي الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه والحاصل أن المعلوم تلازمهما في غير محل النزاع فلم لا يجوز أن يكون موجب أحدهما وهو الأصل أعم حتى يوجد في الفرع دون الآخر فإنه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل أن تكون الدية ثبتت بعلة موجودة في النفس وفي اليد والقصاص بعلة ثبتت في النفس دون اليد هذا ويرجع ثبوته في الفرع بعلة أخرى إذا أريد الترجيح بأنه يفضى إلى اتساع مدارك الأحكام فيكون أكثر فائدة وإذا ثبت بعلة أخرى فاذا ذكرناه من الاحتمال ظاهر والجواب أن الأصل عدم علة أخرى ويرجع المستدل بأن اتحاد العلة في الحكم الواحد أولى من تعدده لأنه يستلزم الاتساع والعلة المتباعدة علة اتفاق بخلاف غيرها إذ فيه الخلاف والمنفق عليه أرجح فإن قال المعارض إذا تمسكتم بأن الأصل هو العدم فتمارضه بأن الأصل عدم علة الأصل في الفرع قلنا تعارضاً وتساقطاً والرجح معناه موهجه آخر وهو أن العلة المتعددة أولى من القاصرة للاتفاق عليها والخلاف في القاصرة ولسكرتها وقلة القاصرة وإذا أثبتنا الحكم في الفرع بعلة الأصل فقد عدنا لها وإذا لم تثبت بها فقد قصرنا علة الأصل على الأصل وعلة الفرع على الفرع

(الكلام في الاستصحاب)

قال (الاستصحاب الأكثر كالزنى والصير في الغزالي على صحته وأكبر الحنفية على بطلانه كان نقياً أصلياً أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج الإجماع على أنه قبله متطهر والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه لنا مانعاً في ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وأيضاً لو لم يكن الظن حاصلاً لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقاءها في التحريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الأصل فيهما قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل عليه نص أو إجماع أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء يمكن فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا كان الأصل البقاء لكانت بينة ثلثي أولى وهو باطل بالإجماع وأجيب بأن المثبت بعد غلطه فيحصل الظن قالوا الاظن مع جواز الاقضية قلنا المفروض بعد بحث العالم أقول معنى استصحاب الحال أنه الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظهر البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لا فائدة من البقاء وعدمه لعدم إفادته إياه فأكثر المحققين كالزنى والصير في الغزالي على صحته وأكبر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين أن يكون الثابت

لأن مبناه على تعدد العلة في الأصل على أن علة ثبوت الدية في الفرع هي علة ثبوت الدية في الأصل إلا أنها في الأصل تلازم أمراً هي علة ثبوت القصاص وفي الفرع لا تلازمه فقوله المعلوم تلازمهما أي تلازم الحكمين في الأصل وهو النفس والنزاع إنما هو في الفرع أعني اليد وقوله موجب أحدهما على لفظ اسم الفاعل وخمير هو لأحدهما والمراد بالأصل فهنا الدية ولا يبعد أن تكون وهو الأصل من سهو القلم والصواب في الأصل يعني لم لا يجوز أن يكون الأمر الذي يوجب أحد الحكمين في الأصل أعم بحيث يوجد فيه وفي الفرع بخلاف الأمر الذي يوجب الآخر فإنه لا يوجب الأصل وهذا لا يتنافى لتلازم الموجبين أعني العلتين في الأصل بمعنى أنه كلما ثبت هذا قد ثبت ذلك وبالعكس كما يقال الحركة والضحك متلازمان في الإنسان وإن كانت

الحركة توجد في غيره فكأنه أشار إلى أنه يمكن تقرير الاعتراض بوجهين يبنى أحدهما على تعدد العلة أو أراد بعلة أخرى مغايرتها للعلة في الأصل لا بالذات بل بالوصف بمعنى أنها في الفرع لا تلازم علة الأثر الآخر ومعنى تختص بها أنها تختص بأحد الموجبين بمعنى أنه يقتضيه ولا يقتضي الموجب الآخر على أن يكون قوله يقتضي تفسيراً للاختصاص ولا يخفى ما فيه من التعسف

لأنه حجة في الرفع لافي الإثبات حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورثه وإلى أن التعميم بقوله سواء كان نقياً أصلياً أو حكماً شرعياً إنما هو في حجة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن أن هذا التعميم متعلق بهما جرمياً وما ذكره المحقق من التخصيص تحكم على أن نسبة القول بصحته إلى الغزالي في مسألة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الأصل فإنه جعل هذا البحث مستلثين أحدهما في استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لأمرو وجودي أو عدمي شرعي أو عقلي إلى المزنئ والصيرفي والغزالي وغيرهم والآخرى في استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف كما في مسألة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه إلى الغزالي وجهها ما هنا مسألة واحدة (٢٨٥) لاتحاد المأخذ (قوله هذا أمر ضروري)

يعني أن المذكور في معرض الاستدلال تنبيه فلا توجه عليه ما ذكره الآمدي من النوع والمعارضات (قوله ولو لوظن دوام الوجبة) يعني به الشك والافتلاتمك (قوله إنما يصح في إثبات الحكم) يعني أن المفقود إلى دليل منصوب من جهة الشارع هو إثبات الحكم الشرعي وأما بقاؤه فلا وفي هذا التقرير احتراز عما ذكره الشارحون أن المثبت بالاستصحاب هو

به نقياً أصلياً كما يقال فما اختلف في كونه نصاً لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاءه أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين أنه كان قبل خروج الخارج متطهراً والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه لنا ما نحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارض بزياله فانه يلزم أن بقاءه هذا أمر ضروري فلو لا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارق ولا الاشتغال بما يستدعي زماناً من حرانة أو تجارة ولا إرسال اليه دائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض والديون ولو لا الظن لكان ذلك كله سفهاً وإذا ثبت الظن فهو متبع شرعاً لما مرونا أيضاً أنه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع إجماعاً ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع إجماعاً ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل لأنه خلاف الإجماع فقد علم إجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المستلثين قالوا أولاً الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشارع وأدلة الشرع منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات الجواب أن ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع إنما يصح في إثبات الحكم ابتداءً وأما في الحكم ببقائه فمنع إذ يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم أن الدليل منحصراً في الثلاثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين محل النزاع قالوا ثانياً لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الإثبات واللازم متنفذ أما الملازمة فلأن بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الأصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وأما انتفاء اللازم فلأن البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعى اتفاقاً الجواب منع الملازمة وإنما تصح لو حصل الظن بهما وتأيد أحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل إلا ببينة المثبت وذلك لأنه يمد غلطه بأن يظن المدعوم موجوداً بخلاف النافي إذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوماً بناء على عدم عليه به مع بناءه على استصحاب البراءة وله وجوده آخر من الأول ويقوم أن المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فان طريقه وهو عدم العلم ظني وأن النفس إلى دفع غير الملائم أميل منه إلى جاب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجب كل ملائم فيكون إنكار لاحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الأصل الغلبة وبقي ما ذكرنا سالماً قالوا ثالثاً القياس جائز فينتفي ظن بقاء الأصل والأولى

البقاء وهو ليس بحكم شرعي فورد الاعتراض بأن النزاع في أن الاستصحاب هل يصلح حجة في الحكم الشرعي (قوله وله) أي لبينة المثبت بتأويل الدليل وجوه آخر والمذكور وجهان أحدهما أن العلم طرقاً قطعية من الحس والاستدلال بخلاف النفي فان طريقه عدم العلم بالثبوت وفيه

منع ظاهر وثانيهما أن نفي الواقع رفع لغير الملائم وإثبات غير الواقع طلب للملائم والأول أكثر بحكم التجربة والاستقراء فيكون الأصل هو النفي وإن كان مرجحاً لبينة النافي لكن كون نفي الثابت أغلب من إثبات المنفي يرجح بينة المثبت وهذا معنى معارضة الأصل الغلبة فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجة الاستصحاب سالماً (قوله والأولى) أي المقدمة الأولى وهي أن القياس جائز ظاهرة وأما المقدمة الثانية وهي أن جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الأصل فلان القياس رافع لحكم الأصل اتفاقاً بدليل أنه يثبت به أحكام لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الأصل إلا عند انتفاء قياس يرفعه ولا سبيل إلى الحكم بذلك إلا انتفاء لعدم تنامي الأصول التي يمكن القياس عليها فمن أين للعقلاء الإحاطة بنفيها والجواب أنه لا حاجة إلى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش وبمجرد احتمال قياس رافع لا يتنافى ظن انتفاءه بل

بلازمه وإنما المتأني له احتمال مساو أو راجح (الكلام في شرح من قبلنا) (قوله هل كان متعبداً) أي مكلفاً من تعبدته أخذه بهذا وقوله كان يتعبد أي يأتي بالطاعة والعبادة فالأول من العبودية والثاني من العبادة فإن الجوع متضايف أي مجتمعة معاونة وفي هذا التقرير إشارة إلى دفع ما قاله الأمدى إننا لا نسلم ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق به بتقدير ثبوته فلا يدل على أنه كان متعبداً شرعاً لاحتمال أن يكون بطريق التبرك بفعل (٢٨٦) مثل ما نقل جملته عن الأنبياء المتقدمين واندرس تفصيله (قوله فوق) الضمير فيه به للحفاظ

بالتأويل (قوله وإذا ثبت ظاهر الكلام أي قوله وقد يمنع جواب آخر على تقدير قضاء العادة بلزوم المخالطة أو وقوعها فأنما يقع إذا لم يمنع عنها مانع وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام الشارح أي إذا ثبت وتم هذا المنع والسند قلنا منع آخر والأفلا يظهر لترتب هذا المنع على ثبوت ما سبق وجه (قوله جمعا بين دليلنا) الدال على كونه متعبداً وهو تضافر الأحاديث ودليلكم الدال على نفيه وهو أنه لو كان ثبتت المخالطة ولو ثبتت لنقلنا لتوفر الدواعي (قوله وأما حديث الافتخار) يعني أن الافتخار إنما يتصور من طائفة مخصوصة يكون هو متعبداً بشرعهم فلا يرد إلا على القائلين بكونه متعبداً بشرع أحد من الأنبياء على الخصوص وأما إذا كان متعبداً بما علم أنه شرع فلا (قوله لنا ما تقدم) يفوقه ثبت بالدليل كونه عليه السلام قبل البعثة متعبداً بشرائع من قبله والأصل البقاء حتى يوجد

ظاهرة وأما الثانية فلأن القياس برفع حكم الأصل اتفاقاً فلا ظن إلا بعدم قياس برفعه لكن الأصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم باتفاقه مع الجواز تحكم الجواب أن الفرض فيما بحث فيه العالم عن الأصول ولم يجد أصلاً يشهد برفع حكم الأصل ولا شك أن انتفاء القياس الراجع حيث هو المظنون ويجرد الاحتمال لا يضر (الكلام في شرح من قبلنا) قال (شرح من قبلنا) والمختار أنه **عليه السلام** قبل البعثة متعبداً بشرع قيل نوح وقيل إبراهيم قيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالي لنا الأحاديث متضايفة كان يتعبد كان يتحنت كان يصلي كان يطوف واستدل بأن من قبله جميع المكلفين وأوجب بالمنع قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة أو لزومه قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الأدلة أقول قد اختلف في أن الرسول **عليه السلام** قبل البعثة هل كان متعبداً بشرع أم لا والمختار أنه كان متعبداً فقيل بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع منه وتوقف الغزالي لنا ما ورد في الأحاديث أنه كان يتعبد كان يتحنت أي يعتزل للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل واحد وإن كان آحاد فإن المجموع متضايف على إثبات القصر المشترك وتلك أعمال شرعية تعلم بالضرورة عن يارسا قصد الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فإن العقل بمجرد لا يحسنه وقد استدلل بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين ولا خلا للمكلف عن التكليف وأنه قبيح فيتناوله أيضاً والجواب منع عموم شرع من قبله فإنه لم يثبت وحاذر إن سلم ففرع تقييد العقل قالوا لو كان متعبداً لقضت العادة بوقوع مخالطته لأهل ذلك الشرع أو لزومه مخالطتهم لأخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم الجواب منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند أنه متعبداً بما علم أنه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الآحاد والتواتر لا يحتاج إلى المخالطة وغيره وهو الآحاد لا يفيد العلم وإذا ثبت هذا فنقول لا نسلم لزوم المخالطة أو وقوعه عادة لأنها قد تمتنع لموانع وإن لم تعلمها فيحمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة جمعا بين دليلنا ودليلكم فإن جمع الأدلة ما أمكن واجب وأما حديث الافتخار فلا يثبت مع تعميدها لما علم أنه شرع من غير تخصيص بطائفة دون أخرى قال (مسئلة المختار) أنه بعد البعث متعبداً بما لم ينسخ لنا ما تقدم والأصل بقاءه وأيضاً الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وأيضاً ثبت أنه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا وأقم الصلاة لذكري وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه وأوجب بأنه تركه إما لأن الكتاب يشملها أو لقلته جمعا بين الأدلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر التواتر فلا يحتاج قالوا الإجماع على أن شريعته عليه السلام ناسخة قلنا لما خالفها وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر) أقول قد اختلف في أنه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة هل كان متعبداً بشرع من قبله أما ما نسخ دينه فظاهر أنه لم يتعبد به وأما ما لم ينسخ به وفيه الخلاف فالمختار أنه كان متعبداً به لنا ما تقدم أنه كان متعبداً به قبل البعثة والأصل بقاء ما كان على ما كان ولنا أيضاً أن العلماء اتفقوا على الاستدلال

الثاني إذا لا نزاع في مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبداً قبل البعثة وعلى الواقفين بقوله وعلى الثائفين جميعاً (قوله اتفقوا على الاستدلال) المفسر في وجه الاستدلال أن النبي عليه السلام تمسك بما في التوراة وعدل المصنف إلى الإجماع لكونه قطعياً ومع ذلك إنما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه السلام بعد البعثة متعبداً بشرع من قبله مطلقاً سواء ثبت ذلك للنبي عليه السلام بطريق الوحي وذكره الله تعالى في القرآن أم لا وأما هل المنكرين لذلك فيما إذا ثبت بالوحي ولم يذكر في القرآن

فلا فإن الحنفية على أن شرائع من قبلنا حجة إذا حكاها الله تعالى في القرآن إذ لا ونوق على باقي الكتب لوقوع التحريف (قوله وللأزمان) أي الذكر وعدم التصريب متفقين لأن معاذ لم يذكره والنبي عليه السلام صوبه (قوله لأن ٢٨٧) الكتاب يشمله على أن المراد

بكتاب الله جنس الكتب السبارية وإن كان الظاهر المتبادر إلى الفهم هو القرآن وأما الجواب بأن القرآن أشعاراً بوجوب اتباع الشرائع مثل فهدام اقتده شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً واتبع ملة إبراهيم حنيفاً فضعيف لأن المراد به أصول الدين (قوله لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع) لكونه فرض كفاية كمرقة سائر الأحكام (قوله ولا لوجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر) فإن قيل الكلام في الفروع قلنا نسخها أيضاً ليس بكلي كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك (الكلام في مذهب الصحاح) (قوله وللشافعي فيه قولان) أحدهما أنه حجة مقدمة على القياس والآخر أنه ليس بحجة أصلاً (قوله بيانه أنه لا شيء يقدر) شرح لقوله إذ لا يقدر فيهم أكثر وكان الشارحين لم يطلعوا على هذا المعنى حيث قالوا لو كان قول الصحاح حجة لكان لكون الصحاح أعلم وأفضل لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال

يقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولو لا أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في دين بني إسرائيل على كونه واجباً في دينه ولنا أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهي مقولة لموسى عليه السلام وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى وأقم الصلاة لذكري على أن عند التذكر يجب الصلاة وإلا لم يكن لتلاوته فائدة وذلك دلالة بالإيمان ولو لم يكن هو وامتة متعبدين بما كان موسى متعبداً به في دينه لما صح الاستدلال قالوا أولو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ في حديثه الذي سبق ولم يصوره النبي صلى الله عليه وسلم إذا تركه وللأزمان متفقين الجواب أن تركه أما لأن الكتاب يشمله وأما لقوله وقوعه جميعاً بين الأدلة قالوا ثانياً لو كان متعبداً بشرع من قبلنا لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع ولو جوب البحث عنها على المجتهدين وللأزمان باطل إجماعاً الجواب أن الاعتبار في ثبوت التواتر لأن الآحاد لا يفيدهم العلم بعدالة الأوساط والتواتر لا يحتاج إلى التعلم والبحث قالوا ثانياً لا العقد الإجماع على أن شريعته ناسخة للشرائع وذلك يناقض تقريره لها وتعبده بها الجواب أنها ناسخة لما خالفها فإنها غير ناسخة لجميع الأحكام قطعه أو لا لوجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لثبوتهما في تلك الشرائع فهذه هي أنواع الاستدلال المقبولة ومنها وجوده آخر قبل بها والمصنف لا يرتضيها مذهب الصحاح والاستحسان والمصالح المرسلة (الكلام في مذهب الصحاح) قال (مسئلة مذهب الصحاح ليس حجة على صحاح اتفاقاً واختار ولا على غيرهم وللشافعي وأحمد قولان في أنه حجة مقدمة على القياس وقال قوم أن خالف القياس وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لنا لا دليل عليه فوجب تركه وأيضاً لو كان حجة على غيرهم لكان قول الأهل الأفضل حجة على غيره إذ لا يقدر فيهم أكثر واستدلوا لو كان حجة لتناقضت الصحيح واجب بأن الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كثيره واستدلوا لو كان حجة لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد واجب إذا كان حجة فلا تقليد قالوا أصحابنا كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي وأوجب بأن المراد المتقدمون لأن خطابه للصحابه قالوا ولي عبد الرحمن علياً رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولي عثمان فقبل ولم ينكر فدل على أنه إجماع قلنا المراد متابعتهم في السيرة والسياسة ولا وجب على الصحاح التقليد قالوا إذا خالف القياس فلا بد من حجة عقلية واجيب بأن ذلك يلزم الصحاح ويمر في التابعين مع غيرهم) أقول لا نزاع في أن مذهب الصحاح ليس حجة على صحاح آخر وأما على غير الصحاح فقد اختلف فيه واختار أنه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان وكذا لا أحد وقال قوم أنه خالف القياس بحجة وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر دون سائر الصحابة لنا لا دليل على كونه حجة بالأصل فوجب تركه لأن إنبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ولنا أيضاً لو كان مذهبه حجة لكان قول الأهل الأفضل حجة على غيره وللأزمان متفقين بالاجماع بيانه أنه لا شيء يقدر في الصحاح وجب أن يكون قوله حجة على غيره إلا كونه أعلم وأفضل من الغير لمشاهدة الرسول وأحواله صلى الله عليه وسلم فلو كان ذلك موجباً لاستلزام الحجية في كل أعلم أفضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفي الغير ضرورة فيصير قطعياً واستدلوا لو كان قوله حجة يلزم تناقض الصحيح لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضاً كما في مسألة الجدة وانت على حرام وغيره وللأزمان باطل لافضائه إلى ثبوت النقيضين الجواب لا نسلم لزوم التناقض فإن ههنا أموراً تدفعه وهي الترجيح أن أمكن والتخيير والوقف أن لم يمكن واستدل أيضاً لو كان مذهب الصحاح حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحاح

النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لا لكونهم أكثر من غيرهم إذ لا يقدر فيهم ذلك (قوله وحاصله قياس السبر) ولقائل أن يمنع نفي الغير يجوز أن يكون ذلك لكونه محايياً ويكون لهذا أثر في جعل قوله حجة على غيره

وهو الأخذ بما أدى إليه اجتهد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ بما أخذ الصحابي منه من نص أو قياس وذلك باطل إذ لا يجوز للجهت تقليد غيره اتفاقاً الجواب ان ذلك إنما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لانه إذا كان حجة صار هو احد مأخذ الحكم كسائر المآخذ فلم يكن الأخذ بالحكم منه تقليداً كالماخوذ من النص سواء حجة المخالفين اما المعمون فقالوا قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجة قوله فهذا للمعممين واما المخصصون لأن يكرروا وعبروا فقالوا ولا قال صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر الجواب المراد في الحديثين المقلدون لأن خطابه صلى الله عليه وسلم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالإجماع قالوا ثانياً أولى عبد الرحمن بن عوف علياً بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل وولي عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على انه يجمع عليه الجواب معنى الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب ولا لكان تقليد بعض الصحابة بعضاً واجباً وهو خلاف الإجماع وأما من قال المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا إذا خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية فيقبل وتكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى أن يلزم الصحابي العمل به وأيضاً فكان يجب أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع (الكلام في الاستحسان) قال (الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسان فقد شرع ولا يتحقق استحسان بخلاف فيه فقبل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا أن ذلك فيه فردود وان تحقق فمحول به اتفاقاً وقبل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقبل تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه وقبل هو العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى ولا نزاع فيه وقبل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السماء قلنا مستنده جريانه في زمانه أوزمانهم مع علمهم من غير انكار أو غير ذلك ولا فهو مردود فإن تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا أحسن قلنا أي الاظهر والاولى وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن يعني الإجماع والالزام العموم) أقول الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلاً وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسان فقد شرع يعني من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لأنه لم يأخذه من الشارع وهو كثر أو كبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان بخلاف فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح عملاً للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقاً وبعض مردود بين ما هو مقبول اتفاقاً وبين ما هو مردود اتفاقاً فقبل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول والرد إذ نقول ما المعنى بقوله ينقدح ان كان بمعنى أنه يتحقق نيته فيجب العمل به اتفاقاً ولا أثر لجزءه عن التعبير فإنه يختلف بالنسبة إلى الغير وأما بالنسبة إليه فلا وان كان بمعنى انه شك فيه فهو مردود اتفاقاً لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك وقبل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى بهذا لا نزاع في قبوله وقبل تخصيص قياس بأقوى منه وهذا أيضاً عما لا نزاع في قبوله وقبل العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى منه وهذا أيضاً بما لا نزاع في قبوله وقبل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المسك ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السماء من غير تعيين مقدار الماء وبذلك وهذا أيضاً مردود وذلك أن مستندهما العادة المعبرة من جريانه في زمانه صلى الله عليه وسلم فقد ثبت بالسنة أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالإجماع وأما غيرهما فإن كان نصاً أو قياساً ما ثبت حجته فقد ثبت به وان كان شيئاً غيره مما لم يثبت حجته فهو مردود قطعاً وإذا تقر

(قوله فلا بد له من حجة) لأن الظاهر من حال المجتهد العدل ان لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذاً للحكم الشرعي وهو الفعلي دون العقلي واحتمال ان يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع للظهور بخلاف ما إذا كان مذهبه موافقاً للقياس فإنه يحتمل ان يكون مذهبه مأخوذاً من ذلك اتقياس ولم يلزم أن يكون له حجة أخرى وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الآخر والجواب نقضان اجمالان أحدهما من جانب من عليه الحجة وثانيهما من جانب من منه الحجة أعني لو صح ما ذكرتم لزوم أن يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي وان يكون قول غير الصحابي إذ خالف القياس أيضاً حجة على غيره (الكلام في الاستحسان) (قوله على خلاف دليله) هو ما يورد في موضعه من الدليل على وجوب تعيين المنفعة والاجرة في الاجارات وتعيين المبيع والتمن في المبايعات

(قوله فإذا أظهر الخصم استحساناً) اعلم ان الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالله لا بل التي هي حجة اجماعاً لانه اما بالاثار كالسلم والاجارة وبقاء الصوم والنسيان واما بالإجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الخياض والآبار واما بالقياس الخفي وأمثله كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً وانت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة (قوله لما علمت) إشارة إلى ما سبق مراراً ان ما لا دليل على كونه حجة شرعية يتمتع ان يثبت به حكم شرعي (قوله فعند التعارض) أي بحسب الظهور والاولوية يتبع الراجح بحسب الدلالة بأن يكون أقوى دلالة وعند تساوي الدالتين يتبع الراجح بحسب الحكم كترجيح المحرم على المباح (قوله إذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله تعالى) بيان للطلوب يتكسب التقيض لكونه أظهر في البيان وتقريره ان ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وكل ما هو حسن عند الله فهو حق أما الصغرى فبحكم النبي عليه السلام وأما الكبرى (٢٨٩) فبحكم عكس التقيض وهو ان

ذلك فإذا أظهر الخصم استحساناً يصلح محلاً للزاع قلنا له في نفسه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت ان عدم الدليل في نفي الأحكام الشرعية مدرك شرعي قالوا أولاً قال تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم والأمر بالوجوب يدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان الجواب ان المراد بالاحسن الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح يدلانه فإذا تساوى فالراجح بحكمه قالوا ثانياً قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن دل أن ما رآه الناس في عاداتهم ولظن عقولهم مستحسناً فهو حق في الواقع إذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسلمون صيغة عموم فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسناً فيقالوا لاجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسناً والالزام حسن ما رآه آحاد القوام حسناً وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لأن الاجماع لا يكون إلا عن دليل (الكلام في المصالح المرسلة) قال (المصالح المرسلة تقدمت لنا لا دليل فوجب الرد قالوا لم تعتبر لادى إلى خلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقضية تأخذها) أقول المصالح المرسلة مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع وإن كانت على سنن المصالح وتلقاها العقول بالقبول وقد تقدمت في القياس لنا ان لا دليل فوجب الرد كذا الاستحسان قالوا لم تعتبر لادى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس في الكل وأنه باطل الجواب لا نسلم انه باطل وان سلم فلا نسلم اللزوم لان العمومات والاقضية تأخذ الجميع وان سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بأن ما لا مدرك فيه بعينه حكمه التخيير مدرك شرعي قال (الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد المجتهد فيه) أقول قد فرغ من المبادئ والأدلة السمعية وعرضه الآن لمباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة يحمل الجهد وهو المشقة في أمر يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل التراب نحو في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل ظن إذ لا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي

ما ليس بحق ليس بحسن عند الله بحكم الضرورة (الكلام في المصالح المرسلة) قد سبق انها المصالح التي لا يشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالإلغاء لا بالنص ولا بالإجماع ولا بترتب الحكم على وقفه ولا نزاع فيما علم الغاؤه ولا في المرسل الغريب الذي لم يعلم اعتبار جنسه (قوله وان سلم) أي بطلان الخلو يعني ان قوله بعد تسليم انها لا تخلو إشارة إلى منع انتفاء اللزوم وقوله العمومات والاقضية تأخذها إلى منع اللزوم وان كان الالسب تقديمه وزاد المحقق لمنع اللزوم سنداً آخر وهو ثبوت حكم التخيير على تقدير عدم اعتبار المصالح المرسلة بناء على ان انتفاء

(٣٧ - مختصر المنتهى ثاني) المدارك المعنية مدرك شرعي للتخيير على ما سبق مراراً ان الحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب أو التحريم مثلاً وهو معنى التخيير فقوله وان سلم معناه تسليم ان العمومات والاقضية لا تأخذ الجميع لا تسليم اللزوم إذ لا يصح دعوى حكم التخيير (الكلام في الاجتهاد) (قوله بذل تمام الطاقة) يشير إلى ان هذا التفسير ليس أعم من تفسير الآمدى فإنه قال الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلوم للكلفة والمثقة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل الحرد لقوى الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فإنه لا يمد في الاصطلاح اجتهاد معتبر أفزع البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام الفزالي وحجر البزارة حجر عظيم المصارين به يستخرج دهن البذر (قوله احتراز عن استفراغ غير الفقيه) الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الفزالي والآمدى وغيرهما فإنه لا يصير قبيحاً إلا بعد الاجتهاد اللهم إلا ان يراد بالفتنة التيهن لمرفة الأحكام على ما سبق ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق نعم اشترط في الفقيه التيهن للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون

مسئلة المحقق مجتهد ليس بفتية هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهداً (قوله) وقد علم بذلك ركننا الاجتهاد
 معنى مفهوم المجتهد والمجتهد فيه لكن مقصود الامدى حين اشتغل في هذا المقام ببيان المجتهد والمجتهد فيه بيان ما يشترط ليحقق
 الاوصاف بذلك قال المجتهد من اصف بالاجتهاد وله شرطان الاول معرفة الباري وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه
 الايمان كل ذلك بادلته الاجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو ذاب المتبحرين في علم الكلام الثاني أن يكون عالماً بمدارك
 الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وتفصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتقصي عن
 الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الروايات وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم
 الادبية من اللغة والصرف والنحو وفهم ذلك هذا في حق المجتهد مطلقاً وأما المجتهد في مسئلة فيسكنه ما يتعلق بها ولا يضطره الجهل بما
 لا يتعلق بها وقال الإمام حجة الاسلام شرط المجتهد أن يكون عيظاً بمدارك الشرع متمكناً من استفادة الظن منها وان يكون عدلاً
 وهذا شرط قبول فتواه لاشراط اجتهاده في نفسه فلا بد من معرفة الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بأن يكون عالماً بمواقعها ويشتمل عند
 الحاجة من الرجوع اليها ولا بد (٢٩٠) من معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بأن يكون عنده اصل مصحح بجميعها

ويعرف موقع كل باب بحيث
 يتمكن من الرجوع اليها وإن
 كان على حفظه فهو أحسن
 واكمل ولا بد أن تتميز
 عنده مواقع الاجماع
 بحيث يعرف أن ما أدى
 اليه اجتهاده ليس مخالفاً
 للاجماع بأن يعلم انه موافق
 لمذهبه أو واقعة متعردة
 لا غرض فيها لأهل
 الاجماع ولا بد أن يكون
 متمكناً من الرجوع الى
 النفي الاصل والبراهة
 الاصلية وان يعلم انه لا يغير
 إلا بنص أو قياس ثم لا بد
 من معرفة اقسام الأدلة
 واشكالها وشرائطها
 ومعرفة ما يتوقف عليه

ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات فإنه بمنزلة من مقصودنا والفقيه قد تقدم لانك قد علمت
 الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك ركننا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من
 اصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل قال (مسئلة)
 اختلفوا في تجزئ الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ لعلم الجميع وقد سئل مالك عن أربعين مسئلة فقال في ست
 وثلاثين منها لا أدري وأجيب بتعارض الأدلة أو بالعجز عن المبالغة في الحال قالوا إذا اطلع على أمارات
 مسئلة فهو وغيره سواء وأجيب بأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بالثاني كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم
 المفروض وأجيب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد أو بعد تحرير الآئمة الامارات) أقول قد
 اختلف في تجزئ الاجتهاد بجهته في بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض
 المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غير ما إذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بل لا بد
 أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الأدلة احتج المثبتون بوجهين قالوا أولاً
 بأنه لو لم يتجزأ لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام وللزام متفان لأن
 مالكاً مجتهد بالاجماع وقد سئل عن أربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري الجواب أن العلم
 بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الأدلة أو للعجز في الحال عن
 المبالغة إما للمانع يشوش الفكر أو لاستدعائه زماناً قالوا ثانياً إذا اطلع على أمارات بعض المسائل فهو
 وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم أمارات غير ما لا مدخل له فيها فإذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز
 لغيره الجواب لا سلم انه وغيره سواء فإنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا
 الاحتمال يقوى فيه ويضعف أو يعتمد في المحيط بالكل في ظنه واحتج الثاني بأن كل ما يقدر جهله يجوز

تعلقه

معرفة الشارع من حدوث العالم وانقاره الى صانع موصوف بما يجب متزه عما يمتنع باعث

للائيناء مصدق لإمام بالمعجزات وهذا في الحقيقة من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا مقدماته وشرائطه ولا بد من معرفة اللغة باقسامها
 قدر ما يتعلق باستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ومن معرفة النسخ والمنسوخ منهما ويفتقر في السنة خاصة الى معرفة حال الرواة
 وشميز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والتحقيق في ذلك أن يكتفي بتعديل الإمام العدل الذي عرف صحة مذهبه في التعديل
 وبالمجلة لا بد من علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة إليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون
 ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا
 الزمان ثم منها دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يقف في جميع الشرع وليس
 الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهداً في مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير (قوله) وهذا
 الاحتمال (إشارة الى دفع الاعتراض بأن هذا الاحتمال يناقض ما فرض من اطلاعه على جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة
 في اطلاعها جهة امارات المسئلة في مجتهدا وأما امارات جميع المسائل في المجتهد المطلق إنما تكون بحسب ظنه

ففي مجتهد المسئلة المطلاع على امارات البعض يقوى احتمال أن يكون في جملة ما لا يعلم ما يكون له تعلق بتلك المسئلة فيقدح في ظنه بالحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال يضعف عنده أو ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله واما الاعتراض بأن ما ذكر من الجواب بأنه قد يكون مالم يعلمه متعلقا بالمسئلة هو بعينه ما ذكر دليلا من قبل الثاني فدفعه فدفعه بأنه قد يصح في مقام المنع والاستناد ما لا يصح في مقام الاستدلال ثم لا يخفى أن قوله في ظنه متعلق بالاحاطة والضعف والانتدام جميعا وإن ضمير جملة وله للفقهاء المطلاع على امارات البعض وقوله من الدليل بيان ما يعلمه أي لا يحصل له فإن عدم ما يكون مانعا من الحكم الذي هو مقتضى القدر الذي يعلمه من الدليل والتعميم بقوله نفيًا أو اثباتًا ليعم الدليل والمانع وقوله اما بأخذه اشارة إلى أن حصول الامارة بطريق الاخذ والتعلم عن المجتهد لا ينافي الاجتهاد وقوله واما بعد اشارة (٢٩١) إلى أن قوله أو بعد تحرير

الائمة عطف على قوله
عن المجتهد لا على قوله
الفرض حصول الجميع
كافي بعض الشروح على
معنى أنه بعد تحرير الائمة
الامارات وتخصيص كل
بعض منها ببعض من
المسائل عرف الفقهاء ان
مأخذها لم يكن فيه تعلق
بتلك المسئلة ولا على قوله
حصول كافي شرح العلامة
بمعنى أن الكلام مفروض
بعد تحرير الائمة الامارات
وتخصيص كل ببعض من
المسائل (قوله عاتبه على
حكمة) الذي هو الاذن
للإساري وهذا يقوم
حجة على من منع اجتهاده
مطلقا وأما من جوزه في
الحروب وأمور الدنيا
دون الأحكام الشرعية
التي لا تعلق بذلك فالحجة
عليه قوله عليه السلام

تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل الجواب أن المفروض حصول جميع ما هو أمانة في تلك المسئلة في ظنه نفيًا أو اثباتًا أما بأخذه من مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل إلى جنسه وإذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال بعده لا يقدرح في ظن الحكم فيجب عليه العمل به قال (مسئلة المختار أنه عليه السلام كان متعبداً بالاجتهاد لنا مثل قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي واستدل أبو يوسف بقوله لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي واستدل بأنه أكثر ثواباً للمشقة فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى) أقول النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد اختلف في جوازه وفي وقوعه المختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعي أي لو علمت أو لا ما علمت آخر المافعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي واستدل أبو يوسف رحمه الله عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي أي بين وجه دلالة فقال الروية قال الابصار مثل رأي يزيد واللعلم مثل رأي زيداً قائماً وللرأي مثل أرى فيه الحل أو الحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية العين لاستحالتها في الأحكام ولا العلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر الثاني إذا لمعنى بما أراك الله ليم الصلة فيتمين أن يكون المراد الرأي أي بما جملة الله أيا لك وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وماء مصدر يفة فلا ضمير وحذف المفعولان معاً وأنه جائز وقد استدلل بأن الاجتهاد أكثر ثواباً لما فيه من المشقة وقال صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات آخرها أي أشقها وقال نوابك على قدر نصبك والاكثر ثواباً أولى وعلو درجته صلى الله عليه وسلم يقتضى أن لا يسقط عنه تحصيل لا يزيد الثواب ولثلا يكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له الجواب لا نسلم أن علو درجته يقتضى عدم سقوطه بل قد يقتضى سقوطه إذ الشيء قد يسقط لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لاجره ولا يكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه ساجداً وكاثر ثواب التقليد لكونه مجتهداً وثواب القضاء لكونه اماماً قال (قالوا وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وأجيب بأن الظاهر رد قوله أمراً ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق إلا عن وحي قالوا وكان

لو استقبلت من أمرى الحديث ولذا صرح بأن سوق الهدى حكم شرعي (قوله لوجوب ذكر المفعول الثالث) يعني أن الروية بمعنى العلم تعدى إلى مفعولين وعند التعدية همزة يصير ثلاثة مفاعيل الأخير ان منها مفعولاً باب علمت لا يجوز الاقتصار على أحدهما وهنا الكاف مفعول أول والضمير المنصوب العائد إلى ما الموصولة مفعول ثان وهو في حكم المذكر ضرورة افتقار الصلة إلى عائد فلو كان أراك بمعنى أعلمك لكان هذا من الاقتصار على المفعول الأول من باب علمت وهو ليس بجائز وتحقيقه أن المراد بالاقصصار ترك أحد المفعولين بالكلية لا مجرد حذفه من اللفظ مع قيام القرينة على تعيينه وإلا لما كان هذا من الاقتصار إذا الأول أيضاً محذوف وهذا يدفع ما ذكر في بعض الشروح أن الضمير لما كان محذوفاً جاز حذف المفعول الثالث أيضاً وكأنه لم يتعرض في المتن للجواب لظهوره وذكر العلامة أن التقرير والجواب قد سقطا من قلم الناسخ والحق أن جعل ما مصدرية من جهة المعنى وإن لفظ استدلل إنما يكون اشارة إلى دليل ضعيف إذا كان بلفظ المبني للمفعول (قوله إذا الشيء قد يسقط لدرجة أعلى) هو ما يقال أن حصص اقتضاها

مع أنه كلام على السند ضعيف إذ قد ينتمى كافي الشهادة والحكم وكافي التشديد والاجتهاد (قوله ولئن سلمنا) أي العموم بناء على أن خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم وأنه ليس منها ما يقتضي التخصيص بما يليه من الله تعالى فلا نسلم أن عموم قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده فإن تعبد بالاجتهاد إذا كان بالوحي كان نطقه بالحكم المجتهد فيه تطفاعن الوحي لا عن الهوى (قوله في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام خلاف) فذهب الآكثرون إلى جوازه عقلاً ولا لكونه إلى امتاعه ثم اختلف المجوزون فمنهم من جوز الفتنة في غيبته ولم يجوز مطلقاً ومنهم من جوز مطلقاً إذا لم يوجد منه متع ومنهم من اشترط الإذن في ذلك قال في المنهي المختار جواز الاجتهاد عقلاً لمن عاصره مطلقاً وثالثها يجوز للقضاة في غيبته ورابعها يجوز باذن عاصره هذا في الجواز وفي الوقوع أيضاً أربعة مذاهب أولها وقع في حضوره وغيبته ولكن ظناً لا قطعاً ثانياً لم يقع أصلاً والمشهور أنه مذهب أبي علي وأبي هاشم ثالثها الوقف في الوقوع مطلقاً ونسبه الأمدى إلى أبي علي الجبائي (٢٩٢) ورابعها الوقف فيمن حضرون من غاب وهو مذهب القاضي عبد الجبار (قوله لاها

الله اذن) عن أبي قتادة الانصاري ثم السلي أنه قالنا خرجنا مع رسول الله عليه السلام عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين فاستدبرت له حتى أتيت به من وراءه فضربتته على جبل فاحتمه ضربة فقطعت النزع قال وأقبل على فضمى ضمة وجدت منها ريح الموت فأدركه الموت فأرسلني فلحقته عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقلت له ما بال الناس قال ثم إن الناس رجعوا فقال رسول الله عليه السلام من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه قال أبو قتادة فقمعت ثم قلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال تلك الثلاثة فقال رسول الله

لما مخالفت لانهما من أحكام الاجتهاد وأوجب بالمتع كالأجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر في جواب قلنا لجواز الوحي أو لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم إلا بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة) أقول هذه جميع المنكرين لكونه صلى الله عليه وسلم متعبداً بالاجتهاد قالوا أو لا قال تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وهو ظاهر في العموم وإن كان ما نطق به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد الجواب أن الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن أنه اقتراء فيختص بما يليه ويتنقى العموم ولئن سلمنا فلا نسلم أنه ينفي الاجتهاد لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل كان قولاً عن الوحي قالوا ثانياً لو جاز له الاجتهاد لما جاز مخالفته واللازم باطل بالأجماع بيان الملازمة أن ما قاله حيث نزلت أحكام الاجتهاد وجواز مخالفتها من لوازم أحكام الاجتهاد إذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى لا احتمال الاصابة والخطأ الجواب منع لزومه لأحكام الاجتهاد مطلقاً بل إذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه إجماع فإن اقتران الإجماع به يخرج عنه أن يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم قد اقترن به قوله وهو قاطع قالوا ثالثاً لو كان متعبداً بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويوجب لوجه عليه صلى الله عليه وسلم واللازم باطل لأنه تأخر في جواب كثير من المسائل الجواب لا نسلم الملازمة فانه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لأنه إنما يفيد فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي وأيضاً فربما تأخر للاجتهاد فإن استفراغ الوسع يستدعي زماناً قالوا رابعاً لو كان قادر على اليقين في الحكم بالوحي فلا يجوز له الاجتهاد لأنه لا يفيد إلا ظناً والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب لا نسلم أنه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم إلا بإبزال الوحي عليه وأنه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد الوحي وحينئذ لا يجوز له الاجتهاد اتفاقاً وذلك كحكمه بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا ظناً ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقيناً بالوحي فيحرم عليه الظن قال (مسئلة المختار) وقوع الاجتهاد من عاصره ظناً وثالثها الوقف ورابعها الوقف فيمن حضره لنا قول أبي بكر رضى الله عنه لاها الله إذا لا بعد إلى أسد من أسد الله يقال عن الله ورسوله فيعطيك

عليه السلام مالك يا أبا قتادة فاقتمصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتل عندي سلبه فأرضه منه فقال أبو بكر لاها الله اذن لا بعد إلى أسد من أسد الله يقال عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله عليه السلام صدق فاعطه إياه فقال أبو قتادة فأعطانيه قال الخطابي والصواب لاها الله إذا أخبرك قبل للذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذا كذا في شرح السنة فالمراد بأسد أبو قتادة والخطابي في فيعطيك للرجل الذي عنده السلب ويطلب من رسول الله أرضاء أبي قتادة من ذلك السلب وفاعل لا يعمد ويعطيك ضمير رسول الله عليه السلام وقوله في الشرح وهو يطلب سلبه أي أبو قتادة يطلب سلب ذلك المشرك بما يوم خلاف المقصود وقوله اذن تصحيف إشارة إلى ما ذكره الخطابي وأما الصيغة فيروى لا الله بآيات ألف والتقاء الساكنين على حده ولاها الله محذف الألف والأصل لا والله لحذفت الواو وحرف منها حرف التنبيه وينبغي أن يكون هذا مرادهم قال يجعلون الهاء مكان الواو وأما التقدير فتقول الخليل إن إذا مقسم له عليه وتقديره لا والله الأمر ذا الحذف الأمر لكثرة الاستعمال قد لا لاخفاء أنه من جملة القصر تركيد له كأنه قال ذاتسمى قاله الدليل أنهم يقولون لاها الله هذا قد كان كذا فيجب أن يقتصم

عليه بعده (قوله بحكم من فوق سبع أرقعة) بفتح الميم على أن من موصوله في المتن وسائر كتب الأصول بحكم الله من فوق سبعة أرقعة بكسر الميم وإثبات التاء في سبعة وفي الكتب المعتمدة في الحديث لقد حكمت بحكم الملك بكسر الميم وروى بفتحها (قوله بالدليل الذي قد مر) هو قول أبي بكر رضي الله عنه لاها الله ذواته وأصدق الرسول عليه السلام إياه فإنه يدل على أنه كان غير آيين أن يرجع فبعل وأن يجتهد فيحكم إذ لو تعين عليه العلم بالرجوع إلى النبي عليه السلام لما جاز له العدول إلى الاجتهاد وقد يتوهم أنه الذي مر في آخر المسئلة السابقة من ثبوت الخبرة للنبي عليه السلام بين أن يحكم بالظن الحاصل من الشاهد وبين أن ينتظر (٢٩٣) الوحى وليس بشئ أما أولا فلأن

الكلام في غير النبي عليه السلام من مجتهد عصره وأما ثانياً فلأن ما ذكر مع أنه ليس بدليل بل سند منع لما يدل على أنه يتعين اتباع الظن قبل الوحى والعلم بعده من غير خيرة وتوهم بعض الشارحين أن المراد أنه ثبتت الخبرة بين الرجوع إلى النبي عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم والاجتهاد وفساده واضح وتقرير الشارح العلامة أن القدرة على العلم إنما تمنع الاجتهاد وإذا لم يثبت الاختيار بين الرجوع إلى النبي عليه السلام وبين الاجتهاد يدل على جواز الاجتهاد حيث لا وعدم ثبوته حيث لا يجوز أن تثبت الخبرة لهم حيث لا بالدليل وعبارة المنتهى ربما أشعر بهذا المعنى حيث قال وأجيب بجواز الخبرة لهم بالدليل ولو سلم فال حاضر يظن أنه لو كان لبلغه والغائب لا يقدر يعنى لو سلم

سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بنى قريظة لحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع أرقعة قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ثبتت الخبرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون إليه قلنا صحيح فأين منهم (أقول في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام) خلاف ومن جوزه فقد اختلف في وقوعه على أربعة مذاهب أولها وقع ظناً لا يقيناً ثانياً لم يقع ثالثاً الوفر ابعها وقع عن غاب عنه وفيمن يحضره التوقف لنا قولاً في بكر لاها الله إذا لامعد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله في قتادة وقد قتل رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر أنه عن رأى دون الوحى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق أى في الحكم فصوله والكلام في هذه الصيغة وإن إذا تصحيف والصحيح لاها الله ذواته وأنه ما تقديره فقد استوفى في فن آخر ولنا أيضاً ما صح في الخبر أنه حكم سعد بن معاذ في بنى قريظة لحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرقعة أى بحكم الله والرقيع السماء قالوا المفروض أنهم قادرون على العلم بالرجوع إلى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذى غايته الظن الجواب لانعلم أنها تمنع إذ قد ثبتت الخبرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذى قد مر قال في المنتهى ولو سلم فال حاضر يظن أن لو كان وحى لبلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبتت أن الصحابة كانوا يرجعون إليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد الجواب أن هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو لجواز الأمرين قال (مسئلة الاجماع على أن المصيب في العقليات واحد وإننا في ملة الإسلام مخطىء) ثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال الجاحظ لا ثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبرى كل مجتهد في العقليات مصيب لنا إجماع المسلمين على أنهم من أهل النار ولو كانوا غير آئمين لما ساغ ذلك واستدل بالظاهر وأجيب باحتمال التخصيص قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم بمنع عقلاً وسمماً لأنه مما لا يطاق وأجيب بأنه كلهم الإسلام وهو من المتأني المعتاد فليس من المستحيل في شيء) أقول قد اختلف أكل مجتهد مصيب أم لا وحكم العقليات والشرعيات في ذلك مختلف لجهلها مستلثين وتكلم أولاً في العقليات وذكر الاجماع على النفي بل المصيب من المتخالفين واحد ليس إلا والآخر مخطىء وإن كان نافياً لملة الإسلام كلها أو بعضها فهو مخطىء ثم كافر سواء اجتهد أو لم يجتهد خلافاً للجاحظ فإنه قال لا ثم على المجتهد مع أنه مخطىء ويجرى عليه في الدنيا أحكام الكفار بخلاف المعاند فإنه آثم وإليه ذهب العنبرى وزاد عليه أن كل مجتهد في العقليات مصيب فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحديث لخروج عن المعقول وإن أراد عدم الاتم فمحتمل عقلاً ولنا في نفيه إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل

أن لا دليل على الخبرة في حتم فال رجوع متعذر أما من الغائب فظاهر وأما من الحاضر فوجود المانع وهو ظنه أنه لو كان وحى في تلك الواقعة لبلغه (قوله لجواز أن يكون الرجوع) يشير إلى أن مرجع هذا الجواب إلى ما ذكر في المنتهى حيث قال وأجيب فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فله جواز الأمرين (قوله مخطىء ثم كافر) لم يقتصر على الكفر لئلا في ذكر خلاف العنبرى في الخ أو الجاحظ في الاتم وعم الحكم بقوله سواء اجتهد أو لم يجتهد لئلا في خلاف الجاحظ في الاتم على تقدير الاجتهاد (قوله فإن أراد) لا يقال المراد أن حكم الله في حقه هو ما أدى إليه اجتهاده لا فانقول الكلام في العقليات التي لا تدخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو متمسكاً (قوله ولنا في نفيه) أى نفى مذهب إليه الجاحظ والعنبرى وفي قوله قبل ظهور المخالف دفع لما يتوهم من أنه لا يتصور

الاجماع مع مخالفتها هذا وفي ورود الدليل على محل النزاع مناقشة لأن الاجماع إنما هو في الكافر المخالف للية صريحاً والنزاع إنما هو فيمن ينتمى إلى الإسلام فيكون من اهل القبلة ولا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى قال الإمام حجة الإسلام النظريات تنقسم إلى قطعية (٢٩٤) وظنية والقطعية أقسام كلامية وأصولية وفقهية أما الكلامية فتعنى بها ما يدرك

بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطى آثم فإن أخطأ فيها يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافر والافآثم مخطى مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الأصولية فنزل حجة الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطى وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة والربا وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فإن انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحریم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافروا وعلم بطريق النظر كحجة الاجماع والقياس وخبر الواحد والفتقيات المعلومه بالاجماع فآثم مخطى ولا كافر (قوله يعنى انه ليس بمعتد) لكونه من الصفات والكيفيات النفسية دون

الكفار وقتالهم وعلى انهم من اهل النار يدعونهم بذلك إلى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يماندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بالظواهر نحو قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم الجواب أنه لا يفيد قطعاً لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع أما الأولى فلأن المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الأفعال دون الاعتقاد فإنه من قبيل الصفات وما يؤدي إليه الاجتهاد خصوصه بعد الاجتهاد ضرورى واعتقاد خلافه يمتنع وأما الثانية فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه الجواب لانسلم أن نقيض اعتقادهم غير مقدور فإن ذلك امتناع بشرط المحمول أى ماداموا معتقدين لذلك يمتنع أن يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل بمتما عنهم غير مقدور لهم فإن الممتنع الذى لا يجوز التكليف به مالا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل ولما ما كفواهم به فهو الإسلام وهو متأكد منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلاً قال (مسألة القطع لا اثم على المجتهد في حكم شرعى اجتهدى وذهب بشر المريسى والاصم إلى تأنيب المخطى ولنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع من غير تكثير ولا تأنيب لمعين ولا مبهم والقطع أنه لو كان اثم لقتضت العادة بذكره واعتراض كالتقياس) أقول ما مر حكم المجتهد في الاعتقادات من الأصول وأما الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية إذا أخطأ فيها المجتهد فنحن نقطع بأنه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسى وأبي بكر الاصم من أن المخطى آثم ولا يعبأ بخلافهما لأنه بعد انعقاد الاجماع لنا اننا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا في المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل تكثير ولا تأنيب من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد المخالفين أن الآخر آثم ولا مبهم بأن يقال أحدهما آثم مع القطع أنه لو كان اثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه فلما لم يتكلم فيه بتأنيب علم قطعاً عدم الاسم واعتراض بما مر من الاستلثة على دليل كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلامعنى للتكرار قال (مسألة المسئلة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجباى كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقيل المصيب واحد سم منهم من قال لأدليل عليه كدقين يصاب وقال الاستاذ ان دليله ظنى فن ظفر به فهو المصيب وقال المريسى والاصم دليله قطعى والمخطى آثم ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب فإن كان فيها قاطع قصصر فمخطى آثم وان لم يقصر فالتختر مخطى غير آثم لنا لأدليل على التصويب والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وايضاً لو كان كل مصيباً لاجتماع النقيضان لأن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على أنه لو ظن غير ذلك لوجب الرجوع فيكون ظاناً عالمياً بشئ واحد لا يقال الظن ينفق بالعلم لانا نقطع ببقائه ولا نه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فإن قيل مشترك الاثام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل أو يحرم قطعاً قلنا الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلاف المتعلقان فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فإن قيل فالظن متعلق بكونه دليلاً والعلم بثبوت مدلوله فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلاً حكم أيضاً فإذا ظنه عليه وإلا جاز أن يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيباً وايضاً أطلق الصحابة

الافعال الاختيارية والمراد بنقيض الاعتقاد هو اعتقاد نقيض معتقدهم بقرينة قوله واعتقاد خلافه ممتنع والمراد بالامتناع بشرط المحمول هو الامتناع بشرط وصف الموضوع وقد سبق مثل ذلك في موضع آخر ومعنى كون حصول نتيجة الاجتهاد ضرورياً انه لا ينفك عنه وإن كان ذلك بحسب مجرى العادة عندنا دون الوجوب (قوله اعترض كالتقياس) إشارة إلى ما قال في

باب التماس فان قيل اخبار اُحاد في قطعي الى آخر الجواب (قوله لاحكم في معنياتها) ان اراد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التبيين لانه لاحكم اصلاً ضرورة ان الحكم مآدى اليه الاجتهاد وان اراد بعد الاجتهاد فله بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين قلنا المراد الاول وقيد التبيين اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان الله فيها خاطا بالسكك انما يتعين وجوباً أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لانفس الخطاب وأما ههنا من يجعل الخطاب حادثاً قبل الاجتهاد لاحكم اصلاً ويمكن ان يقال المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالا جتهاد ما هو حكم بالنسبة الى كل منهم ذهب شذوثة من المصوبة الى ان الله في الواقعة حكماً واحداً يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيباً وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه ادى ما كلف به كذا ذكره الغزالي ولا يخفى ان هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وإن سمي المخطئ مصيباً بمعنى انه ادى ما كلف به (قوله دليله قطعي والمخطئ آثم) ههنا مذهب آخر لم يتعرض له هو ان الدليل قطعي والمخطئ غير آثم بل معذور لضعف الدليل وغرضه وكذا القائلون بكون الدليل ظنياً فرقتان منهم من قال لم يكلف المجتهد اصابته لضعفه وغرضه فلذا كان معذوراً بل مأجوراً وقال قوم امر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً لكن حط الإثم عنه تخفيفاً (قوله والاصل عدم التصويب) بناء على انهم قبل الاجتهاد لم يصيدوا الحكم فيستمر عدم الإصابة (٢٩٥) حتى يظهر دليل وجودها لا بناء على ان

الخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهما انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من ياهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً) أقول المسئلة اما لا قاطع فيها من نص أو اجماع أو فيها قاطع أما التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب بمعنى انه لاحكم معيناً لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليل إلا بما يؤقف عليه اتفاقاً كدفين يضاب فن اصابه فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطئ غير آثم وقال بشر المريسى وأبو بكر الاصم دليله قطعي والمخطئ آثم والشافعي وأبو حنيفة ومالك واحد اربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض وأما التي فيها قاطع فان قصر في طلبه كان آثماً وإن لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطئ فيه خلاف واختار انه مخطئ لنا لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل فكذا نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك بما لم يقل به أحد قلنا دليلنا يقتضي ذلك لولا اجماع على تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد يناقض ذلك ولا يخفى ان إجابات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا أيضاً لو كان كل مجتهد مصيباً لزم اجتماع التقيضين لانه لو كان كذلك فإذا ظن حكماً قطع بأنه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن

الحكم في حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة لاذ لو تغير الى ظن الإباحة لزم الرجوع الى القطع بأن الحكم في حقه الإباحة وإذا كان الظن باقياً كان المجتهد قاطعاً بمرمته عليه غير قاطع وهو محال وتوضيح السؤال اننا سلمنا انه إذا زال ظن الحرمة الى ظن الإباحة لزم زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لا نسلم انه إذا زال ظن الحرمة الى العلم بالحرمة لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه أوكد وأثبت لأن العلم بالحرمة أولى بالاتباع من الظن بها وهذا معنى قوله وهو أجدراى القطع بالاتباع من الظن وحينئذ لا يتم ما ذكرتم ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن وانه إذا زال القطع وتوضيح الجواب أولاً أنا نقصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند القطع بأنها الحكم في حقه على ادعاء ضروره وان لم يحصل جزم يزيده وثانياً أنا نقيم الحججة على بقاء ظن الحرمة وامتناع زواله الى ظن الإباحة مثلاً عند القطع بأن الحكم في حقه الحرمة وذلك لانه إذا كان الظن بالحكم موجباً للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم لا امتناع ظن نقيض المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم وإلا لم يكن العلم علماً ولا الموجب موجباً لا يقال الامتناع مع التذكر لا يوجب الامتناع مطلقاً لانا نقول الكلام فيما إذا كان متذكراً الظن الحرمة قاطعاً بأنها الحكم في حقه وإلا فلا خفاء في جواز زوال العلم عند الذمول عن موجبته وعن كونه موجباً أو في جواز طريان ظن النقيض حينئذ لا يقال فيه دمى ذلك على غير المصوبة وتقريره انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يتمتع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه لانه لا محالة يكون عن اماره هي بمنزلة الموجب له ومع تذكر موجب الشيء يتمتع زواله لانا نقول ليس بين الظن وبين ما يشأ هو غير مرتبط عقلي حتى يكون بمنزلة الموجب له كافي العلم الذي

الحكم في حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة لاذ لو تغير الى ظن الإباحة لزم الرجوع الى القطع بأن الحكم في حقه الإباحة وإذا كان الظن باقياً كان المجتهد قاطعاً بمرمته عليه غير قاطع وهو محال وتوضيح السؤال اننا سلمنا انه إذا زال ظن الحرمة الى ظن الإباحة لزم زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لا نسلم انه إذا زال ظن الحرمة الى العلم بالحرمة لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه أوكد وأثبت لأن العلم بالحرمة أولى بالاتباع من الظن بها وهذا معنى قوله وهو أجدراى القطع بالاتباع من الظن وحينئذ لا يتم ما ذكرتم ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن وانه إذا زال القطع وتوضيح الجواب أولاً أنا نقصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند القطع بأنها الحكم في حقه على ادعاء ضروره وان لم يحصل جزم يزيده وثانياً أنا نقيم الحججة على بقاء ظن الحرمة وامتناع زواله الى ظن الإباحة مثلاً عند القطع بأن الحكم في حقه الحرمة وذلك لانه إذا كان الظن بالحكم موجباً للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم لا امتناع ظن نقيض المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم وإلا لم يكن العلم علماً ولا الموجب موجباً لا يقال الامتناع مع التذكر لا يوجب الامتناع مطلقاً لانا نقول الكلام فيما إذا كان متذكراً الظن الحرمة قاطعاً بأنها الحكم في حقه وإلا فلا خفاء في جواز زوال العلم عند الذمول عن موجبته وعن كونه موجباً أو في جواز طريان ظن النقيض حينئذ لا يقال فيه دمى ذلك على غير المصوبة وتقريره انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يتمتع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه لانه لا محالة يكون عن اماره هي بمنزلة الموجب له ومع تذكر موجب الشيء يتمتع زواله لانا نقول ليس بين الظن وبين ما يشأ هو غير مرتبط عقلي حتى يكون بمنزلة الموجب له كافي العلم الذي

لا يكون إلا عن موجب لحيث لا يشع زوال ظن الحكم مع تذكر الأمانة التي عنها الظن كما يزول ظن الجار مع بقاء الغيم الرطب الذي هو مظنة له وفي كلام الشارح العلامة ما يشعر بأنه لا يفتهم من هذا المقام معنى يعتد به رعاية ما أدى إليه لظن الشارع حين تقرير السؤال أنه اعتراض على الملازمة المذكورة بأنها إنما تتم لو كان استمرار القطع مشروطاً ببقاء الظن وهو ممنوع فإن الظن ينتفي بالعلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطاً له وتقرير الجواب أنه لو انتفى ظن الشيء بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشيء مع ذكر الحكم لأجل العلم فإن عند ظن نقيض الشيء يكون الشيء موهوماً وإذا كان الظن ينتفي بالعلم فبالحرى أن ينتفي الوهم اللازم لظن نقيض الشيء بالعلم فيلزم استحالة ظن نقيض مع ذكر تحكيم لأجل العلم بالحكم واللازم باطل للإجماع على جواز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم (قوله فإن قيل) يعني أن ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين كما يرد على تصويب الكل يرد على تخطئة البعض فلا يصلح للاستدلال أما أولاً فلا نه مقبوض إجمالاً بأنه لو صح لما قام دليلاً على النقيضين ولأنه معارض بالمثل وأما ثانياً فلا نه مدفوع إجمالاً بأنه لا بد لكم من جواب عنه فهو بعينه (٢٩٦) جوابنا وأما ثالثاً فلا نه لو صح لزوم مخالفة الإجماع على حجة أحد المذهبين

فقله ولا حاكم عطف على قوله إذ يعلم به (قوله وليس كذلك) يعني أن قولكم إذا ظن وجوب الفعل قطعاً أن أردتم حصول القطع بان حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فيمنوع والإجماع لم ينقد على ذلك وإن أردتم حصول القطع بلزوم الإتيان بذلك الفعل وعدم جواز تركه ليس لكنه لا يوجب النقيضين لأن الظن لم يتعلق بذلك بل بأن حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فإن قيل لزوم الفعل شرعاً وجوبه فالقطع به وتحرير الترك قطع بالوجوب قلنا نعم لكن متعلق الظن

غيره وجب عليه الرجوع عنه إلى ذلك الغير فيكون عالماً به مادام ظناً أنه فيكون ظناً عاماً ما بشئ واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم نقيضان لا يقال لأن لم أن شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن أين يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن بالشيء إلى الظن بخلاف متعلقة زوال حكمه عند زواله إلى العلم بمتعلقه فإن القطع به أولى بذلك الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فإنه يستمر الظن ربما يحصل به القطع فإذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به أجدر من الظن لأننا نقول أولاً أنا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فإنكاره بهت ومكابرة وثانياً لو كان الظن موجباً للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره إذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لو جوب دوام العلم بدوام ملاحظة وجهه إذ الغرض أنه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجباً وذلك بخلاف ما عتد الظن فإنه قد ينتفي الظن مع تذكره لأنه ليس موجباً كالغيم الرطب للظن فإن قيل ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردوداً إذ يعلم به أن منشأ الفساد ليس خصوصية أحد المذهبين ولأن لكم جواباً تدبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وإن لم نعلمه بعينه أو نقول لو صح هذا البطل المذهبان وهو خلاف الإجماع بيان أنه مشترك الإلزام أن الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فإذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعاً وإذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعاً ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع مما ويجمع النقيضان قلنا إنما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئاً واحداً وليس كذلك لأن الظن متعلق بأن الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لأنه مظنون فاختلف المتعلقان فإن قيل فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لأن العلم متعلق بأن المظنون مادام مظنوناً يجب العمل به فإذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به في زمان زوال الظن

هو الحكم بمعنى الخطاب والحاصل أن الظن متعلق بالحكم بمعنى الخطاب والقطع بلزوم امتثاله بناء على كونه متعلق الظن وهذا بخلاف رأي المصوبة فإنه يستلزم كون الخطاب متعلق العلم على ما مر (قوله فإن قيل فيلزمكم) إشارة إلى أن قوله فإذا تبدل الظن زال شرط تحرير المخالفة جواب سؤال توجيهه أنه لو صح ما ذكرتم من كون الظن بالحكم موجباً للقطع بتحريم مخالفة الحكم المظنون لامتنع ظن نقيضه والعمل بخلافه لما مر من دوام العلم بدوام وجهه واللازم باطل ضرورة احتمال تغير الاجتهاد وطريان ظن النقيض وتقرير الجواب أن الظن إنما أوجب العلم بوجوب العمل بالمظنون وتحريم مخالفته مادام مظنوناً وبشرط كونه مظنوناً والشيء كما ينتفي بانتفاء موجب فقد ينتفي بانتفاء شرطه وجمهور الشارحين على أنه جواب سؤال تقريره أن متعلق العلم لو كان غير متعلق الظن لما اختلف بتبدل الظن لكنه يختلف لأنه إذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة وحاصله أن زوال العلم عند زوال الظن يشعر باتخاذ المتعلق والجواب أن ذلك ليس لاحتمال المتعلق بل لكون بقاء العلم بتحريم المخالفة مشروطاً ببقاء الظن بالحكم لحيث أن أي حين ثبت أنه إذا ظن الحكم الذي هو كونه دليلاً فقد علمه ثم الزام المصوبة باستلزام مذهبهم اتحاد متعلق الظن والعلم وهو جمع بين النقيضين فإنه لا يكون في حكم شرعي على هو خطاب التكليف بل حكم شرعي اعتقادي هو كون الدليل الذي لاح للجهتد دليلاً

(قوله في قضية المجتهدة) هي المرأة التي استحضرها عمر فأجبت أي الفتى ما في بطنها (٣٩٧) فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن

عفان إنما أنت مؤدب لا ترى عليك شيئاً فقال على رضي الله عنه إن كانا قد اجتهدنا فقد أخطأ وإن لم يجتهدا فقد غشاك من الغش وهو الخيانة فضمير الفاعل لهما والخطاب لعمر وقد وقع في الصراح غشك بلفظ الوحدة فإن كان سهواً فذاك وإن كان رواية فالضمير للمعنيين لأنه أشهر بالاجتهاد (قوله فواضح أنه خطأ) إشارة إلى أنه لم يتعرض في المتن لهذا الشق من التريد لوضوح حكمه (قوله لكنه إنما يتم) يعني إن الطلب يقتضي طلباً لكنه يجب أن لا يكون مطلوبه حاصلًا ووقع الطلب بل بمده فالجتهاد يطلب غلبة ظنه بشيء من الوجوب والندب وغيرهما بمحوته إمارته من الأمارات المختلفة وبعد حصول تلك الغلبة يسقط طلبه وظاهر كلام الشارح أن مطلوبه إمارته من الأمارات المختلفة بحيث يظن أنها البقية بالأصول الشرعية وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره ولكن ينبغي أن يكون المراد أن مطلوبه حكم يقاب على ظنه من النظر في الأمارات مجتمعة يظن ذلك الحكم الباق وأنسب بما يعتبره الشارع في الأحكام فليس هو طالباً بأى من

وذلك كان حاصلًا قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقاءه باق مستمر فإن قيل فهذا الجواب بعينه يجرى في دليلكم إذ يقال لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم فإن الظن متعلق بكون الدليل دليلاً والعلم متعلق بثبوت مدلوله مادام دليلاً وإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا هذا لا يدفع اجتماع التقيضين فإن كونه دليلاً أيضاً حكماً فإذا ظنه فقد علمه إذ لو لم يده لجاز أن يكون المتعبد به غيره أي الذي يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد أخطأ في اعتقاد أنه دليل فهذا حكم قد أخطأ فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيباً حينئذ يجتمع في كونه دليلاً الظن والعلم ويتم الالتزام ولنا أيضاً أن الصحابة أطلقوا الخطأ في الاجتماع كثيراً وشاع وتكرر من غير تكثير فكان اجتماعه ما روى عن علي وزيد وغيره من تخطئة ابن عباس في ترك العمل وهو خطأ ثم حتى قال من باهلي بأمله أن الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاً وذلك كثير قال أبو بكر أقول في السكالة برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فهو من الشيطان وقال عمران عمر لا يدري أنه أصاب الحق لكنه لم يأل جهداً وعن علي في قضية المجتهدة إن كان قد اجتهد فقد أخطأ وإن لم يجتهد فقد غشك قال (واستدل أن كانا بدليلين فإن كان أحدهما راجعاً معنيين وإلا تساقطا وأجيب بأن الإمارات ترجح بالنسبة فكل راجع واستدل بالاجماع على شرط المناظرة فلو لا تعيين الصواب لم يكن فائدة وأجيب بتعيين الترجيح أو التساوي أو التمرين واستدل بأن المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب عمال فن أخطأ فهو مخطئ وقطعه أو أجيب مطلوبه ما يقاب على ظنه فيحصل وإن كان مختلفاً واستدل بأنه يلزم حل الشيء وتحرره لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية أنت بائن ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي وأجيب بأنه مشترك الالتزام إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه وجوابه أن يرفع إلى الحاكم فيتبع حكمه) أقول هذه مسالك استدلت بها للمذهب المختار مع ضعفها استدلت بأن قوليهما في مسئلة أن كانا معاً واحداً لا بدليل فواضح أنه خطأ وإن كانا بدليلين فاما أن يرجح أحدهما أو يتساويا فإن ترجح أحدهما تعين الصحة ويكون الآخر خطأ إذ لا يجوز العمل بالمرجوح وإن تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف أو التخيير فكانا في التمييز مخطئين الجواب قولك إما أن يتساويا أو يرجح أحدهما قلنا بل هنا قسم ثالث وهو أن يرجح كل واحد منهما فإن الأمارات ترجح بالنسبة فإنها ليست أدلة في نفسها فإمارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه في نفس الأمر واستدل بأن الأمة اجتمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة إلا لتعيين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع ينفي ذلك الجواب لا نسلم أن لا فائدة لها إلا ذلك ومن فوائده ترجيح إحدى الأمارتين في نظرهما ليرجعا إليها ومنها تساويهما ليقاسا على دليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد واستدل بأن المجتهد طالب فله مطلوب فإن إثبات طالب لا مطلوب له محال فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن أخطأ فهو مخطئ وقطعا الجواب قولك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه لما يتم الدليل به لو ثبت أن المطلوب ثابت قبل الطلب والفرض وجدنا هو ذلك أول المسئلة فإن مطلوب كل واحد عندنا ما يقاب على ظنه من الأمارات المختلفة فيحصل لسكل مطلوبه وإن كان مختلفاً فإن قلت اليس متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بأن لا حكم لله في الواقعة وبالجمله فطلب أي بعد مطلب هل فالعلم بأن حكماً كيف يطلب تعينه أهو الحرمة أو الإباحة قلنا لا بل متعلق ظنه أنه البق بالأصول وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره واستدل بأن تصويب السكل مستلزم للمحال فيكون محالاً يانه في صورتين إحداهما إذا كان الزوج مجتهداً شافعيًا والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها أنت بائن ثم

الحائض والإغلا يجوز للجنس التخلد ومثل قولنا أنت بائن عند الصائفة يعني وعند الخفية بالنزوح فكونه مشترك الإلزام في الثاني ظاهر لأنه كما يتمتع كونها حلالاً للزوجين في نفس الأمر كذلك في نظر المجتهد وحكمه وأما في الأول ففيه بحث لجواز حمل الزوج عند مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر (٢٩٨) نعم بتوجه الاشكال من جهة أنه يلزم أن يكون للزوج طلب التمكن وللزوجة الامتناع

قال راجعتك والرجل يعتد بالحل والمرأة الحرمة فيازم من صحة المذهبين حملها وحرمتها فانيتهما ان ينكح مجتهد امرأة بغير ولي لأنه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المرأة إذ يرى بطلان الأول فيلزم من صحة المذهبين حملها وأنه محال الجواب أنه مشترك الإلزام إذ لا خلاف في أنه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل وهو أنه يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما فيقبحان حكمه لو جوب اتباع الحكم للموافق والمخالف قال (المصنوعة قالوا لو كان المصيب واحداً لو جب الفيضان ان كان المطلوب باقياً أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب واجيب بثبوت الثاني بدليل أنه لو كان فيها نص أو اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فهذا الجدر قالوا قال بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان أحدهما غلطاً لم يكن هدى واجيب بأنه هدى لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو قل (أقول للقائين بأن كل مجتهد مصيب دليلان قالوا أولاً لو كان المصيب واحداً والخطيء يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان توجهه عليه مع القول ببقاء الحكم الذي هو في نفس الأمر في حقه أو مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما نقبضان والثاني يستلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجباً وبالاصواب حراماً وأنه محال والجواب أنا نختار الثاني وهو زوال الحكم الاول قولك أنه محال ممنوع وما يدل على أنه ليس بمحال وقوعه فيما إذا كان في المسئلة نص أو اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فإنه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على أنه خطأ فهذا مع الاختلاف الجدر قالوا ثانياً قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم غلطاً في اجتهاده لم يكن في متابعتهم هدى فإن العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان كونه ضلالاً من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر وهذا هدى لأنه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهداً أو قل فإياه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولقلده قال (مسئلة تقابل الدليلين العقلين محال لاستزاهما التقيضين وأما تقابل الامارات الظنية وتعادلهما فالجهر وجازر خلافاً لأحد والكرخي لنا لو امتنع لكان الدليل والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما أو بأحدهما معينا أو بخير أو لا والاول باطل والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمر ومن مجتهد واحد والرابع كذب لأنه يقول لا حرام ولا حلال وهو أحدهما واجيب يعمل بهما في أنهما وقفاً فيقف أو بأحدهما بخير أو لا يعمل بهما ولا تناقض إلا من اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل) أقول الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطاً عقلياً والامارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط ارتباطاً عقلياً كما علمت فاما الدليلان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعاً وباتفاق العقلاء والالزم حقيقة مقتضاهما فيلزم وقوع المتناقضين ولا يتصور فيهما ترجيح لأنه فرع تفاوت في احتمال التقيض ولا يتصور في القطعي وأما الامارات الظنية فتقابلهما وتعارضهما أي تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على أنه جائز ومنه أحد والكرخي لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والتالي باطل إذا لاصل عدم الدليل قالوا لو تعادل امارتان فاما ان يعمل بهما أو بأحدهما معينا أو بخير أو لا يعمل بهما والكل باطل أما الاول وهو العمل بهما فظاهر للزوم اجتماع التحليل والتعريف وهو تناقض وأما الثاني وهو العمل بأحدهما معينا فلا لأنه مع تساويهما تحكم وهو باطل وأما الثالث وهو العمل بأحدهما بخيراً فلا لأنه جئتد يجوز أن يفوز زيد بالحل ولعمر بالحرمة فيكون الفعل الواحد حلالاً ولا حراماً لعمر ومن مجتهد واحد وأنه محال وأما الرابع وهو عدم العمل بهما فلا أنه قول بأنه ليس حلالاً ولا حراماً مع أنه إما حلال وإما

كأن في الثانية لكل من الزوجين طلب التمكن وهذا محال (قوله والجواب الحق) يشير إلى أن الجواب الاول جدلي لكن في كون هذا جواباً عن الإلزام المذكور نظر لأن حكم الحاكم إنما يصلح لدفع النزاع إذا تنازعا لا لرفع تعلق الحل والحرمة بشئ من أحدهما بعد الحكم لم يرتفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أوجب بأن الحل بالاضافة إلى أحدهما والحرمة بالاضافة إلى الآخر ولا امتناع في ذلك لكان وجهها كذا في بعض الشروح (قوله مع الاتفاق على أنه خطأ) لأن الخلاف إنما هو في الاحكام الاجتهادية التي لا قطع فيها وأما الحكم الثابت بالدليل القطعي فهو الحكم في حق الكل بلا خلاف وان لم يبلغ المجتهد دليله (قوله الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله) الدليل بهذا التفسير لا يكون الا قطعياً ولا تقابل بين القطعيين عقليين كانا أو تقليين فلا وجه لتقييد بالعقل إلا من جهة أن القطعيين قد يتقابلان بأن يكون أحدهما ناسخاً

للآخر وأما وصف الامارة بالظنية المقصد التوكيد والتوضيح وقوله كما علمت إشارة إلى ما سبق من أنه ليس حرام بين الظن وبين أمر مرتبط على لواءه مع بقاء موجب كالقيم الرطب للطير وقوله وتعادلهما أي تساويهما إشارة إلى أن لا خلاف في مجرد التماثل بأن تقتضي إحداها غني ثبوت الشيء والآخرى ظناً انتفاءه لجواز رجحان إحداها فيعمل بها (قوله وهو تناقض)

لأن معنى اجتماع التحليل والتحرير أن هذا حلال وليس بحلال (قوله ولا تناقض فيه) أي في الوقف لعدم الحكم بالثبوت أو الانقضاء (قوله) ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب) فإن قيل المستدل إنما ادعى فيه الكذب لا التناقض فلا وجه لثبوت تناقضه إلى أن كذب قولنا ليس بحلال ولا حرام بل كذب مطلق ارتفاع التقيضين مبنى على التناقض لأن نفي كل من التقيضين في قوة إثبات الآخر كأنه قيل حلال وليس بحلال حرام وليس بحرام ولذا قلنا إنما التناقض في نفي اعتقاد نفي الأمرين يعني الحل والحرم لأن معناه الحكم بأنه ليس بحلال أي هو حرام وليس بحرام أي هو حلال والحاصل أن المستدل ادعى لزوم التناقض على التقدير الأول باعتبار جمع التقيضين وعلى الرابع باعتبار رفعهما والمجيب منع لزوم بناء على أن العمل بالمتعارضين اجتماعهما هو الوقف عن الحكم لأن الحكم بثبوت التقيضين وعدم العمل بهما هو عدم الحكم بهما لا الحكم بعدمهما وإنما يلزم التناقض لو حكم في الأول بثبوتها وفي الرابع بنفيها غاية الأمر أن له بعد قيام الدليلين سواء أعملهما أو أهملهما أن يحكم بثبوت أحد التقيضين لا بعينه وهذا ليس من التناقض في شيء فإوجبه الدليل وهو عدم العمل بالدليلين المتعارضين ليس بمحال وما هو المحال (٢٩٩) أعني اعتقاد نفي الأمرين لم يدل عليه الدليل

ولا يخفى أن المراد بالاعتقاد هنا ما يعم الظن وبالدليل ما يعم الأمانة بل نفسها (قوله) لا يستقيم لمجتهد قيد بذلك لأنه كثير ما تناقض أقوال المجتهدين وأما التقييد بمسئلة فافق إذ لا تناقض عند تعدد المسائل وكذا التقييد بشخص واحد لأنه لا ينافي في الحل لو زيد وفي عدم الحل لعدم ما سبق من أنه يجوز لمجتهد أن يفتي بالحل لو زيد والحرم لعدم عند تعادل الأمارتين وأما التقييد بوقت واحد فلا بد منه للقطع بجواز تغير الاجتهادين بأن يفتي اليوم بالحل لو زيد وغدا بالحرم له فإن قيل ليس من شرط التناقض اتحاد الزمان قلنا ذلك زمان

حرام ضرورة أن لا يخرج عنهما فيكون كاذبا للجواب أو لا تختار الأول وهو أن يعمل بهما فذلك يلزم اجتماع التقيضين قلنا إنما يلزم أن لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاها عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه وثانياً أنا نختار العمل بأحدهما مخيراً ونمنع استحالة الحل لزيد والحرم لعدم ومن يجتهد واحد فانه ليس ضرورياً ولم يبق عليه دليل وثالثاً أنا نختار الرابع وهو أنه لا يعمل بهما كالولم يكر دليل ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب إنما التناقض في اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل بهما فله بعد الدليلين أن يعتد وقوع أحدهما وأنه لا يعمل بهما كذا كان قبل قيام الدليلين فإوجبه الدليل إس بمحال والمحال لم ينشأ من الدليل ولم يستلزمه الدليل قال (مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بخلاف وقتين أو شخصين على القول بالتحخير فإن ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظر ثان ولم يظهر فرق فقول الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان إما للعلماء وإما فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتماثل الدليلين عنده وأما قولان على التحخير عند التعادل وإما تقدم لي فيها قولان) أقول لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد لأن دليلهما أن تعادلاتوقف وان ترجع أحدهما هو قوله ويتعين وأما في وقتين فجواز تغير الاجتهاد وأما في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين فيجوز على القول بالتحخير عند تعادل الأمارتين ولا يجوز على القول بالوقف فإذا كان لمجتهد قولان مرتبان أي في وقت بعد وقت فالظاهر أن الأخير رجوع عن الأول أو جبه تغير اجتهاده وكذلك إذا كان القولان في مسلتين متناظرتين إذا لم يظهر بينهما فرق وان ظهر فرق حل عليه ولم ينقل الحكم منها إلى نظيرها مثاله إذا قال في اشتباه طعامين أحدهما متنجس يجتهد وفي توين لا يجتهد ولا فرق بينهما فيحمل على الرجوع أما لو قال في ماء وبول لا يجتهد فالعارق ظاهر وهو كون البول نجس الأصل لم نعمله عليه وقلنا حكمه فيما له أصل في الطهارة الاجتهاد وفي خلافه خلاف وإذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قوانين له فيحمل

نسبة التقيضتين وهذا وقت القول والتكلم بالتقيضتين مثلاً لو قلنا اليوم هذا حلال دائماً أبداً وغدا هذا ليس بحلال كان تناقضاً فليتأمل فإن هذا مما يقع فيه الغلط ثم المعتبر في اتحاد الوقت وتعدد هو العرف والأقرب من التكلم بالإيجاب غير زمان التكلم بالسلب فلا يتصور قولان في وقت واحد اللهم إلا أن يصرح بأن فيه قولين فإن قيل فلا يخفى جواز المتناقضين في وقتين لاني وقت قلنا معناه أن مثل ذلك في وقت بعد لغيره ما طلا من الكلام لا مجرد خطأ في الاجتهاد بخلافه في وقتين (قوله في مسلتين متناظرتين) يعني إذا كان إحدى المسلتين نظير الأخرى وحكم في أحدهما بالثبوت وفي الأخرى بالانقضاء مع عدم ظهور الفرق لم يصح ذلك إلا في وقتين وكان القول الثاني رجوعاً عن الأول كما إذا اشتبه طعام طاهر بطعام متنجس فجوز الاجتهاد في أخذ أحدهما ولم يجوز ذلك فيما إذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس بخلاف ما إذا ظهر الفرق كالولم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك فالأصل في كليهما هو الطهارة فانه لا يكون رجوعاً فتقوله لم نعمله أي القول في المسئلة الثانية عليه أي على الرجوع عن القول في المسئلة الأولى وقلنا حكمه أي المجتهد فيما له أصل في الطهارة كاللحم والطعام أن يجتهد من يشتبه عليه الأمر وفي خلافه أي فيما ليس له أصل في الطهارة كالبول خلافه أي خلاف الحكم الأول وهو

أن لا يجتهد بل بمقتضى ما جعلاً (قوله في المسائل الاجتهادية) يعني الاحكام الشرعية التي ادلتها ظنية (قوله ويتسلسل) إذ يجوز بعض الحكم الذي هو النقض وهكذا الى نهاية (قوله وإذا خالف قاطعاً) يعني لصاحبه أو إجماعاً أو قياساً جلياً (قوله إنما النزاع) في أنه هل يجوز للجهتد أن يقلد مجتهداً آخر في المسئلة عند عدم اجتهاده فيها فيحكم أو يفتي أو يعمل على وفق اجتهاد مجتهد آخر من غير أن يجتهد بنفسه (قوله لأنه مستديم) أي لو لم يحكم بتحريمه كان ذلك المجتهد مستديماً لما يعتد تحريمه وهو باطل (قوله وإلا) أي لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بصحته كان ذلك نقضاً لحكم ذلك الحاكم باجتهاده هذا المجتهد ومن قواعدهم أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فان قيل ليس (٣٠٠) الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم الحاكم به نقضاً للاجتهاد السابق قلنا لا

بل هو عمل بالاجتهاد الثاني وانما يكون نقضاً ولو حكم بأنه كان حراماً من أول الامر ثم لا يخفى أن في تفرغ مسئلة الزوج على ما قبلها تكلفاً وبما يتبعها أنها على تقدير اتصال حكم الحاكم بتفرغ على عدم جواز بعض الحكم بالاجتهاد والاولى تقرير الامدى حيث قال بعدما فرغ من المباحث المذكورة وأما المجتهد إذا اداه اجتهاده إلى حكم في حق نفسه كجواز نكاح المرأة بلاولى ثم تغير اجتهاده إلى آخر المبحث (قوله فإذا تعاطاه) أي أخذ هذا الحكم الذي ذكرنا في المجتهد مقلد بأن يزوج امرأة بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم تغير اجتهاد إمامه فاختار التحريم مطلقاً وقيل إذا لم يتصل بحكم حاكم وذلك كالتغير اجتهاد من اجتهاد في القبة ثم تغير اجتهاده في اثبات الصلاة الى جهة أخرى فإنه يلزمه ومقلده

على أحد وجوه الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك فيحكمى قولهم الثاني يحتمل قولين فإن فيها ما يقتضى أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث لى فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم لى فيها قولان فيحكمى قوليه قال (مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهادات منه ولا من غيره باقاً للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض إذا خالف قاطعاً ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلاً وإن قلده غيره اتفاقاً فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فاختار التحريم وقيل إن لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاده مقلده فلو حكم بمقاد خلاف إمامه جرى على جواز تقليد غيره) أقول لا يجوز للجهتد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لاحكم نفسه إذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره إذا خالف اجتهاده بالاتفاق لأنه يؤدي إلى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا مالم يكن مخالفاً لقاطع وإذا خالف قاطعاً نقضه اتفاقاً ولو حكم بمجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلاً وإن قلده فيه مجتهداً آخر وذلك لأنه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعاً إنما النزاع عند عدم الاجتهاد (فرع) لو تزوج امرأة بغير ولي عند ظنه صحة ثم تغير اجتهاده فراه غير جائز فقد اختلف فيه واختار تحريمه مطلقاً لأنه مستديم لما يعتد تحريمه حراماً وقيل إنما يحرم إذا لم يتصل به حكم حاكم فإذا انفصل به لم يهرم والالزم نقض الحكم بالاجتهاد فإن تعاطاه مقلد ثم علم تغير اجتهاده مقلده فاختار أنه كذلك كالتغير اجتهاد المجتهد في أثناء صلواته بالنسبة إليه وإلى مقلده فإن حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فبني على جواز تقليد غيره امامه وسبجىء قال (مسئلة المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل إلا أن يكون أعلم منه وقال المصنفى إلا أن يكون صحابياً وقيل أرجح فإن استؤوا تخير وقيل أو تابعياً وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاقاً لحكم شرعى فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف الثاني فإنه يمكن فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضاً متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لوجاز قبله لجاز بعده وأجيب بأنه بعده حصل الظن الاقوى المجوز فاسألوا أهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من أهل الذكر الصحابة اصحاب كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل أجيب بأن ظن اجتهاده أقوى) أقول المجتهد إذا اجتهاد فأداه اجتهاده إلى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد آخر اتفاقاً وأما قبل أن يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار أنه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتى به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشته له بالاجتهاد والنظر وأما ما لا يفوته فإنه لا يقاد فيه أصلاً وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابياً فإنه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده فإن استؤوا تخير فيقلد أيهم شاء وقيل

لا يجوز له التقليد فيما يفوت وقته سواء كان مما يخصه أو يفتى به (قوله إلا أن يكون) أي الإمام الذي يقلده المجتهد أعلم منه فإنه حيث لا يكون

عنوا عن تقليده (قوله إلا أن يكون صحابياً) مشعر بأن مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز تقليد الصحابي من غير اشتراط الترجيح
والذكر في رسالته القديمة أنه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة في نظره على غيره ممن خافوا أن اسنوا في نظره تخير في تقليد من شاء
ولا يجوز له تقليد من عداهم ولهذا وقع في بعض النسخ وقال الشافعي إلا أن يكون صحابياً أرجح فإن استنوا وتخبروا فظ المنتهى يوافق
هذا وعنه مبنى كلام الشارح (قوله وقد يقال) اعتراض على جواب المعارضة بأن النبي هبتنا تحريم شرعي ورفع الجواز الأصلي فهو
المحتاج إلى الدليل دون الجواز وكل منهما حكم شرعي يحتاج إلى دليل (قوله وظن خلافه بفتوى الغير) دفع لما ذكره العلامة أن انتفاء
الظن الأقوى قبل الاجتهاد انما هو باتقاء أصل الظن إذ ليس للجهتد

(٣٠١)

في المسئلة فكان الأولى
أن يقول واجب بأنه بعده
حصل له الظن اعلم أن
الجواب المذكور هو حاصل
ما جعله العلامة اعتراضاً
على بيان الملازمة حيث
قال لو جاز قبله لجاز بعده
لصدق مكن نقيضها وهو
أنه لو لم يجوز بعده لم يجوز قبله
لأن المانع لزوم المخالفة
وهو مشترك لاحتمال أن
يؤديه الاجتهاد إلى خلاف
رأى من قلده لأن الغرض
أنه يجتهد وإلى هذا أشار
في المنتهى بقوله لأن المانع
كونه يجتهد لاجل المخالفة
ثم قال ولقائل أن يمنع
اتحاد الجامع لأنه في الأصل
وجود المخالفة وفي الفرع
احتمالها ولا يلزم من
الاحتراز من تحقق المخالفة
الاحتراز من اجتهادها
(قوله وهو) أي الخطاب
الذي هو فاسألوا العموم
يفهم منه بحكم مفهوم
الشرط أن من يعلم لا يجب

إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع لاجواز تقليد غيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والأصل
عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز لأن الانتفاء نفى يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال إن التحريم
الشرعي ينفي الجواز الثابت بالأصل ولنا أيضاً أن التقليد بدل الاجتهاد جواز ضرورة من لا يمكنه
الاجتهاد ولا يجوز الأخذ بالبدل مع النسخ من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد وقد
يقال ممنوع أنه بدل بل تخير فيهما عندنا واستدل لوجاز التقليد قبل الاجتهاد لجواز بعد الاجتهاد لأن
المانع هو كونه يجتهد وأنه لا يعتبر الجواب لانسلم انحصار المانع في كونه يجتهد بل هو أنه إذا اجتهد
حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل لا يجتهدا قري الظنين فيكون العمل
به عملاً بالأرجح فيجب دليل المجوز مطلقاً وجوه قالوا ولا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكرا إن كنتم
لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من أهل الذكرا فوجب عليه سؤاله للعمل به وهو المطلوب
الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قواه ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه ان من يعلم لا
يجب عليه السؤال وأن السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولأن المجتهد من
أهل الذكرا والامر دل على رجوع غير أهل الذكرا إلى أهل الذكرا وفي دلالة على مراده تمحل لا يخفى
قالوا ثانياً قال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتهم والجواب ما سبق أنه للمقلد قالوا ثالثاً
المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به الجواب ما مر أن ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى
الغير فيجب العمل بالأقوى قال (مسئلة المختار يجوز أن يقال للمجتهد أحكم بما شئت فهو جواب وتردد
الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لوامتنع لكان لغيره والأصل عدمه قالوا يؤدي إلى انتفاء المصالح لجعل العبد
واجب بأن الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جعلها الوقوع قالوا إلا ما حرم أسرائيل على
نفسه وأوجب بأنه يجوز أن يكون بدليل ظن قالوا لا يختل خلاها ولا يصعد شجرها فقال العباس
إلا الإذخر فقال إلا الإذخر وأوجب بأن الإذخر ليس من الخلاف لدليله الاستصحاباً ومنه ولم يردده وصح
استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك أو منه وأريد ونسخ بتقدير تكريره بوحى سريع قالوا لأن أشق
احبنا هذا العامناً وللا بد فقال لا بد لو قلت نعم لوجب ولما اقبل النضر بن الحارث ثم انشدته ابنته ما كان
ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المعنى المحقق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته وأوجب يجوز أن يكون
خير فيه معينا ويجوز أن يكون بوحى) أقول هذه تعرف بمسئلة التفويض وهو أن يفوض الحكم إلى المجتهد
فيقال له أحكم بما شئت فانه صواب وفي جواز خلافه المختار جواز وتردد الشافعي فيه والمجوزون
اختلفوا في وقوعه والمختار أنه لم يقع اتفاق الجواز ليس ممتنعاً لذاته قطعاً فلو كان ممتنعاً لكان ممتنعاً لغيره

عليه السؤال في مقابلة ان كنتم لا تعلمون بأهل الذكرا شعار بأن المراد ان كنتم من أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم
منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وقوله ولأن المجتهد عطف على قوله بدليل يعني أن المجتهد
قبل الاجتهاد من أهل الذكرا والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكرا الرجوع إلى أهل الذكرا إذ المساواة في العلم
لا يؤثر أحدهما بالسؤال عن الآخر لا قطع بأن الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة ولما احتاج
بيان كون الخطاب للمقلدين إلى هذه المقدمات قال وفي دلالة على مراده تمحل لا يخفى (قوله أحكم بما شئت) أي من غير اجتهاد
والا فلا نزاع في الجواز (قوله لنافي الجواز) بمثله يمكن الاستدلال على عدم الوقوع أو لا بد للوقوع من دليل والأصل عدمه فان قيل

ليس قد سبق في مسألة تقليد المجتهد أنه لو جاز لكان له دليل والأصل عدمه وأن الامتناع نفي بكفيه عدم الدليل قلنا ذلك جواز
وامتناع شرعي بمعنى الإذن في التقليد وعدم الأذن وهذا عطف بمعنى أنه هل يجوز التفويض أم لا (قوله حتى يطلق ابتداء) تقرير البعض
أنه لو لم يجز التفويض لما جاز له من تلقاء نفسه التحريم والاستثناء والأظهر ما أشعر به كلام المصنف وهو أن الذي من تلقاء نفسه هو
الاستثناء لأن صدر الحديث وهو قوله إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختل خلاها مشعر بأن التحريم كان من الله وأما
الاجوبة فخلاصها أنا لا نسلم لفظ الخلا متناول للأذخر ولو سلم فلا نسلم إرادته منه حتى يحتاج إلى الاستثناء ولو سلم فلا نسلم عدم دخوله
تحت حكم التحريم ولموارد على الآخرين أنه لا يصلح الاستثناء حيث لا بد أن المستثنى يجب أن يكون مراداً بحسب دلالة اللفظ غير مراد
بحسب الحكم أوجب أنه ليس مستثنى من الخلا المذكور بل بقدر ما هو تكرير اللفظ الأول ويقصده دخوله الأذخر بحسب دلالة اللفظ
دون إرادة الحكم بقوله وأما بأن الأذخر من الخلا يعني أن اللفظ صالح له لكنه ليس مراد من عموم لفظ خلاها على تخصيصه عنه
وصرف اللفظ عن ظاهره حيث أريد به (٣٠٢) بعض ما هو مدلوله والسائل أي السامع وهو العباس قد فهم أنه ليس مراد فصرح

واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع قالوا ولا التفويض إلى العبد مع جهله بما في الأحكام من المصالح
يؤدي إلى انتفاء المصالح لجواز أن يختار المصلحة في خلافه فيكون باطلاً الجواب الكلام في الجواز لا في
الوقوع وغايته أنه يؤدي إلى جواز انتفاء المصالح لا إلى انتفاءها وذلك مذهبنا الذي نقول به ولئن سلم فلا
نسلم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لأنه إنما أمر بذلك حيث علم أنه يختار ما فيه المصلحة
فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وإن جهل المصلحة القائمون بالوقوع قالوا أو لا قال تعالى كل الطعام كان
حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه
وإلا كان المحرم هو الله الجواب لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني قالوا
ثانياً قال صلى الله عليه وسلم في مكة عظمتها الله لا يختل خلاها ولا بعض شجرها فقال العباس إلا الأذخر
فقال صلى الله عليه وسلم إلا الأذخر دل على تفويض الحكم إلى رأيه حتى يطلق ابتداء ويستثنى بالعباس
العباس مع ظهور أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة إذ لم تظهر علاماته الجواب بأحد أمور ثلاثة أما
بأن الأذخر ليس من الخلاف فيكون دليل العباس أو دليل جواز الاختلاها الاستصحاب فيكون الاستثناء
منقطعاً وهو سائغ وشائع ولو جاز إذ المعنى لكن الأذخر يختل وإما بأن الأذخر من الخلا لكن لم يرد
بالعموم تخصيصاً وصرافه عن ظاهره وفهم السائل أنه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقاً لما فهمه بانضمام
التقرير إليه فقيل ذلك تقريراً لما فهمه السائل فإن قيل إذا لم يرد فكيف يصح استثناءه من القول الأول
مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك في تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناءه منه بل بقدر تكريره لقوله
لا يختل خلاها كانه قال لا يختل خلاها إلا الأذخر وسوغ له ذلك اتحاد معناها وإما بانه من الخلا وأريد
بالأول ونسخه فإن قيل كيف النسخ والاستثناء باني ثبوت الحكم قلنا ليس الاستثناء من الأول بل بتقدير
التكرير فتقديره لا يختل خلاها إلا الأذخر فاطلق أو لا لثبوت الحكم مطلقاً ثم استثنى لورود نسخه وحي

بما هو المراد وهو قصر
اللفظ على البعض ليتحقق
ما فهمه بأن ينضم إليه
تقرير النبي عليه السلام
إياه فقال عليه السلام
إلا الأذخر ليتقرر ما فهمه
لا يخرج عن لفظ خلاها
المذكور بعض ما هو داخل
تحت الدلالة غير داخل تحت
الحكم فاستثناء العباس
رضي الله عنه وتقرير النبي
عليه السلام إياه ليس من
لفظ خلاها المذكور بل
من مقدر مكرر والذي
جوز للعباس تقدير التكرير
مع أن المذكور غير متناول
للأذخر بحسب الدلالة
أيضاً هو اتحاد معنى قولنا
لا يختل خلاها بحسب

اللفظ سواء كان الأذخر مراداً منه أو لم يكن وتقرير الثالث أنه عليه السلام حين قال
لا يختل خلاها اليوم كان الأذخر داخلًا بحسب حكم التحريم فنسخ تحريم الأذخر خاصة بوحى سريع فقال إلا الأذخر بتقدير لا يختل
خلاها إلا الأذخر مراداً بالخلاف في هذا المقدر ما يتناول الأذخر دلالة لاحكاماً على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل وفي بعض الشروح أن الاستثناء
على الثاني أيضاً منقطع كما إذا قيل جاءني القوم إلا زيداً مراداً بالقوم من عداه ويحتمل الاتصال بأن الأذخر مراد من حيث
أن العباس فهم الإرادة وإن لم يرد النبي عليه السلام ولموارد عدم الإرادة يتنافى مع الاستثناء أوجب بأن قالوا قد نانا استثناءه عليه السلام
تكريراً لاستثناء العباس حتى يكون معناها واحداً ولا يكون أحدهما منقطعاً والآخر متصلًا صح حينئذ فهم العباس إرادة الأذخر وتكون
محة الاستثناء لذلك الفهم لا للإرادة في نفس الأمر وفي شرح العلامة سلمنا أن الأذخر من الخلا لكن لم يرد النبي عليه
السلام بعموم خلاها ليحرم ثم جعل بالاستثناء وكون المستثنى مراداً بالمستثنى منه إنما يجب فيما إذا كان الاستثناء تحقيقاً وما هنا يجوز أن يكون
استثناء النبي عليه السلام تقريراً لما فهمه السائل وإذا لم يرد لا يكون ما ذكره تكريراً للاستثناء وتقريراً لتكريره إنما صح استثناءه
لأنه لما علم أن السائل فهم الدخول والإرادة ولهذا تأييده النبي عليه السلام في تكرير الاستثناء بناء على ما فهمه لا أنه مستثنى

سريع

عند النبي والظاهر ان غير الحق لم يهجم حول مقصود المصنف قال في المنتهى واجب بان الاذخر ليس من الخلاف فيكون جائزا بدليل الاستصحاب أو منه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثنائه تقرير المافيه السائل وقد تكرر لان المعنى واحد ومنه وأريد ونسخ بوحى أسرع من لمح البصر (قوله وإثبات عدمه) دفع لما ذكره المستدل من أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة لعدم ظهور علامته يعني أن ظهور العلامات إنما يكون في الوحي المتدرج لافيا هو كالمح البصر (قوله لما قتل النضر بن الحارث) كان رسول الله عليه السلام تأذي به قتل صبرا وكان من جملة أذاه أنه كان يقرأ السكبي في أخبار العجم على العرب ويقول محمد يأنيكم بأخبار عاد ونموذ وأنا منبئكم بأخبار الاكاهرة والقباصرة يريد بذلك القدح في نبوته فجاءت ابنته تنبئة إلى حضرة (٣٠٣) النبي عليه السلام واشدته أياتا هي هذه

يارا كبا ان لا تبلى مظنة

من صبح خامسة وانت موفق

بلغ به ميتا فان نجية

ما ان تزال بها الركائب تحق

مضى اليه وعبرة مسفوحة

جاءت لما نفعها واخرى تحق

فليس من النضر ان نادى

ان كان يسمع ميت أو يتلق

ظلت سيوف بني أبيه

تنوشه

لله أرحام هناك تشقى

أحمدولا أنت نجل نجية

في قومها والفحل خلى معرق

ما كان ضرك لو مشى ورطه

من الفتى وهو المغيظ المحق

والنضر أقرب من أصبت

وسيلة

وحقهم ان كان عتق يفتق

نونت المنادى ضرورة

والمنى أنك كريم الطرفين

يقال هذا عريق في الكرم

إذا كان متباها فيه أو

استهامة والمعنى أى

شئ كان يضر لك لو عفوت

والفتى وان كان مضنيا

مضجرا منعوبا على حق

سريع كالمح البصر وإثبات عدمه بعدم علمه لا يصح لأن مثله لا يظهر فيه علامة إنما ذلك فيما يطول زمانه قالوا لنا قال صلى الله عليه وسلم لو لأن أشق على أمي لا مرتهم بالسواك وهو صريح في أن الأمر وعدمه إليه وأنه سئل في حجة الوداع أحبنا هذا لعادنا أو للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في أن قوله المجرد من غير وحي يوجب وأنه لما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته أبنته أحمدولا أنت نجل نجية في قومها والفحل خلى معرق ما كان ضرك لو مشى ورطه من الفتى وهو المغيظ المحق قال لو سمعت ما قلته فدل ان القتل وعدمه إليه الجواب يجوز أن يكون قد خير فيها مينا فقل له لك أن تأمر وان لا تأمر ونحوه ويجوز أن يكون بوحى نزل به أن لو شفع فيه فاقبل ونحوه قال (مسئلة المختار أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ في اجتهداه وقيل بنى الخطأ أنه لو امتنع لكان مانع والاصل عدمه وأيضاً لم أذنت ما كان لنى حق قال لو نزل من السماء عذاب مانعاً منه غير عمر لأنه أشار بقتلهم وأيضاً أنكم تختصون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته فن قضيت له بشئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما قطع له قطعة من نار وقال أنا حكم بالظاهر وأوجب بان الكلام في الاحكام لافى فصل الخصومات ورد يانه مستلزم للحكم الشرعى المحتمل قالوا الواج لجاز أمرنا بالخطأ وأوجب بثبوته للعوام قالوا الإجماع معصوم فالرسول أول قلنا اختصاصه بالربة واتباع الإجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مغل بمقصود البتة وأوجب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحى (أقول بناء على ان النبي صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد فله يجوز عليه الخطأ فيه فيه خلاف وعلى تقدير جوازه فإذا وقع هل يقرر عليه أو ينبه على الخطأ المختار أنه لا يقرر لنا من المعقول أنه لو امتنع عليه الخطأ لكان مانع لأنه يمكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا أيضاً من الكتاب قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل أن إذنتهم كان خطأ وقوله تعالى في المفاداة يوم بدر ما كان لنى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب لما نجى منه غير عمرو وذلك لأنه أشار بقتلهم وغيره أشار بالفداء فدل ان المفاداة منه خطأ ولنا أيضاً من السنة قوله صلى الله عليه وسلم أنكم تختصون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته فن قضيت له بشئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما قطع له قطعة من نار وقوله أنا حكم بالظاهر فدل أنه قد يقضى بما لا يكون حقاً وأنه قد يخفى عليه الباطن وقد أوجب عن هذا بأنه إنما يدل على خطئه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فان الكلام في الاحكام لافى فصل الخصومات وجوابه أن فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعى بأن المال حلال لو يد حرام لعمرو وأن لا يحتل الصواب والخطأ فيكون خطؤه في الحكم الشرعى جائزا

وحقدو عداوة قديمين ويعفون في هذا اعتراف بالذنب فرق لما النبي عليه السلام وبكى وقال لو جئني قبل اعفوت عنه ثم قال لا يقتل قرشي بعد هذا صبرا (قوله ويجوز أن يكون قد خبر فيها) أى في هذه الصورة على التعيين بأن قيل له لك أن تأمر بالسواك وان لا تأمر وان نجل النجوة للعام وللابد وان تقتل النضر وان تعفو ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا (قوله وإذا وقع هل يقرر) كلامه مشعر بأن هنا خلافا في جواز الخطأ وعدمه وعلى تقدير الوقوع في التقرير وعدمه وان المختار عدم التقرير إلا ان أدلة الطرفين إنما هي على جواز الخطأ وعدمه والمذكور في شرح العلامة أن عدم التقرير على الخطأ اتفاق لا مختار وإنما الخلاف في أنه هل يجوز ان يقع بشرط عدم التقرير عليه أم لا يجوز أصلا (قوله والاصل عدم المانع) اعترض بأن علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه مانع

(قوله وفي جواب) جواب عن الأعراس على جواب دليل السنة يعني أن الخلاف إنما هو في الخطأ في استنباط الحكم الشرعي عن أمارتها
لا في الخطأ في ثبوت الحكم الشرعي بمعنى بناء على الخطأ في أنه هل يندرج تحت العموم الذي أثبت له حكم صواب كالأجزاء بان الحرام
ثم زعم أن هذا المانع خمر لم يجرم بحرمته (٣٠٤) فإن الاندراج وعدمه ليس من الأحكام الشرعية (قوله لثبوتها في حق العموم) قد

وقد يجاب عنه بأن الخطأ في الحكم الشرعي لمعين للخطأ في اندراجها تحت عموم قد أصيب في حكمه لا يكون
خطأ في الاجتهاد مثل هذا حرام لا اعتماد خمر ولا يسكون خمر أقوالا الوجاز لجواز كونها مأمورين بالخطأ
واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة أنا مأمورون باتباعه فلو كان ما أفق به خطأ لكننا مأمورين
بالخطأ الجواب منع بطلان اللازم لثبوتها في حق العموم حيث أمرنا باتباع المجتهد ولو كان خطأ قالوا إننا
الاجماع معصوم عن الخطأ السكون أهله أمة الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمة الرسول فالرسول
نفسه أولى أن يحصل له هذا الشرف الجواب أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي
أعلى مراتب المخلوقين وكون أهل الاجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع أوليته برتبة العصمة
وذلك كرتبة القضاء لا تكون للامام ورتبة الأمانة لا تكون للسلطان ثم لا يعود عليهما ذلك بغير ولا نقص
فكذا ههنا وإذا جاز أن يكونوا لا يسكون فالدليل هو المتبع وقد دل على جواز الخطأ قالوا إننا تمجيز
الخطأ عليه بوجوب الشك في قوله أصواب هوام خطأ وذلك نخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول إنه حكم
الله تعالى الجواب أن جواز الخطأ في الاجتهاد لا يوجب ذلك وإنما يخفى بالبعثة جواز الخطأ في الرسالة وما
يلفه من الوحي بأن يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة قال (مسئلة المختار أن الثاني
مطالب بدليل وقيل في العقل لا الشرعي لنا لم يكن لسكان ضروريا نظريا وهو محال وأيضا الاجماع
على ذلك في دعوى الوحدة والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث الثاني لولزم للزم منكر مدعى
النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى وأجيب بأن الدليل يكون استصحابا مع عدم الدافع وقد يكون
انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة)
أقول الثاني للحكم هل عليه أن يقيم الدليل على انتفائه أم لا المختار أنه مطالب بالدليل وقيل يطالب في
الحكم العقل دون الشرعي لنا أنه إذا ادعى علما بنى أمر غير ضروري وجودا وعدمه فأن لم يحتج إلى
طريق يقضي إليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا نظريا فهاذا خلف ولنا أيضا الاجماع على
ذلك في دعوى وحدانية الله ونفي الشريك وفي دعوى قدمه وهو نفي الأول والحدوث عنه فيبطل
السلب السلكي ثم نقول فثبت الإيجاب السلكي إذا قائل بالفصل دليل الثاني للمطالبة بالدليل لولزم كل
مدعى نفي أن يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة أن يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر
وجوب صلاة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لومعه والوازم الثلاثة
ظاهرة البطلان الجواب أن الدليل قد يكون هو استصحاب الأصل مع عدم الرفع وذلك محقق في منكر
الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق في الصلاة السادسة إذا لا شتهار من
لوازمها عادة وقد اتفق وكذا في دعوى الرسالة إذا لا زمامها وجود الماهية عادة وقد اتفق والحاصل منع
بطلان الوازم فإن الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة إلى التصريح به وإذا
قلنا الثاني مطالب بالدليل فالتقي بالحكم الشرعي هل يجوز له الاستدلال بالقياس قد اختلف فيه والحق
أنه لما يستدل به إذا كان الجماع مع عدم شرط أو وجود مانع لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل
يكنى فيه عدم الباعث على الحكم وذلك إنما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحا
في العلية إذا كان مانع أو عدم شرط كامر فهو فرع تخصيص العلة لجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوز

يتكلم على هذا السند بأنهم
مأمورون بالاتباع وهو ليس
مخطئا وإنما الخطأ الحرام الذي
أدى إليه الاجتهاد وأنت
شعير بأنه لا معنى للامر
بالاتباع سوى الامر بالفعل
على الوجه الذي افترابه
(قوله وجودا وعدمه) قيد
بذلك لأنه لو كان ضروريا
وجودا كان نفيه بديهي
الاستحالة فلا تسمع دعواه
أو كان ضروريا عدمه كان
لنفيه غيبا عن الدليل (قوله
فيكون ضروريا نظريا)
لا حاجة إليه لأن لوم كونه
ضروريا على تقدير كونه غير
ضروري كاف في الاستحالة
(قوله إذا قائل بالفصل)
محل نظر لأننا قانونا بافتقار
ما هو في صورة الإثبات
كالوحدانية والقدم ونحو ذلك
لأن الدليل بخلاف ما هو نفي
بعض كيف وقسم مرارا
أن النفي يكفيه عدم دليل
الثبوت وان جعل مثل هذا
دليل النفي بان يقال هذا
مفنى لعدم دليل ثبوته فلا
نواحي أنه لا بد منه لكن
لا معنى للمطالبة ولا يصلح أن
يكون مثله مسألة خلافية
(قوله وذلك محقق في منكر
الدعوى) أي ما يدعى عليه
فإن الأصل برامة الذمة فلا

يحتاج إلى إقامة دليل آخر ولا يخفى أن هذا جار في منكر الرخالة ووجوب الصلاة السادسة لا قطع بأن الأصل لا
عدم ذلك إلا أنه حارل التنبيه على تحقق دليل آخر هو انتفاء لازم الثبوت (قوله كامر) في بحث النقص من جواز تخلف الحكم عن المقتضى
لتحقق مانع أو انتفاء شرط ويسمى تخصيص العلة فن جوزه جواز الاستدلال بالقياس في نفي الحكم الشرعي بأن يقاس على صورة أثبت

فيما نفي الحكم لوجود المانع أو انتفاء الشرط ومن لم يجوز الاستدلال بالقياس لأن تحقق العلة يستلزم تحقق الحكم البتة لا مشاع
التخلف حيث ينبغي الحكم لا يكون ذلك إلا لانتفاء العلة ومثله ليس من القياس في شيء (٣٠٥) (التقليد) (قوله شرع في مقابله)

إشارة إلى أن البحث عن
التقليد بالعرض ومن جهة
أنه مقابل الاجتهاد وهذا
يصح المحصار مقاصد
الكتاب في الأدلة السميعة
والاجتهاد والرجوع (قوله
بقول مثله) أي كأخذ العامى
وأخذ المجتهد بقول المجتهد
والمراد بالقول ما يعم القيل
والقول تقليداً (قوله لأن
شرط التقابل) يعني أن
المفتي والمستفتي إنما يكونان
متقابلين بمعنى الاجتماع
عند اتحاد متعلقهما وأما إذا
اعتبر كونه مفتياً في حكم
ومستفتياً في آخر فلا (قوله
فإذا قلنا واحد) يشير إلى أن
لزم حقبة التقاضي منفتحة
إلى اعتبار تعدد المقلدين
بأن يحصل لزيد العلم
بحدوث العالم تقليداً منه
يقول به ولعمرو العلم بتقدمه
تقليداً لمن يقول به والعلم
يستدعي المطابقة فيستلزم
حقبة القدم والحدث وقدره
بعض الشارحين أن في هذا
إذا قلنا القائل بالحدث
حصل له العلم به وإذا قلنا
القائل بالقدم حصل له العلم
به وعدل عنه المحقق لا مكان
المناقشة بأنه إذا قلنا القائل
بالحدث لم يمكنه تقليد
القائل بالقدم كما هو في تراجم

لا يجوز قال (التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة
وليس الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع والعامى إلى المفتي والقاضي إلى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا
مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم والمستفتي خلافه فإن قلنا بالتجزئة فواضح والمستفتي فيه
المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح) أقول لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو الاستفتاء
والبحث فيه عن المقلد والمفتي والاستفتاء رافقه الاستفتاء فقيه أربعة أبحاث الأول التقليد وهو
العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول
تقليداً له وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامى إلى المفتي وكذا رجوع القاضي إلى العدول في شهادتهم
وذلك لقيام الحجة فيها بقول الرسول بالمعجز والإجماع بما مر في حجتيه وقول الشاهد والمفتي بالإجماع
ولو سمي ذلك أو بعض ذلك تقليداً كما سمي في العرف أخذ المقلد العامى بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في
التسمية والاصطلاح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقيه ويعلم منه الفقيه لأنه من قام به
الفقه الثالث المستفتي وهو خلافه فإن لم نقل بتجزئة الاجتهاد وهو كونه مجتهداً في بعض المسائل دون
بعض فكل من ليس مجتهداً في الكل فهو مستفتي في الكل وإن قلنا به فالأمر واضح أيضاً فإنه مستفتي
فيما ليس مجتهداً فيه مفت فيما هو مجتهد فيه ولا يتمتع بذلك لأن شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع
المستفتي فيه المسائل الاجتهادية والاستفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها
بالنظر والاستدلال كما سنقرر قال (مسئلة لا تقليد في العقليات كوجود الباري تعالى وقال العنبري
يجوز له وقيل النظر فيه حرام لنا الإجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولأنه
كان يحصل بحدوث العالم وقدمه ولأنه لو حصل لكان نظرياً ولا دليل قالوا لو كان واجباً لكانت الصحابة
أولى ولو كان لنقل كالفروع وأجيب بأنه كذلك والالزام نسبتهم إلى الجهل بالله وهو باطل وإنما لم ينقل
لوضوحه وعدم المحوج إلى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العموم بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير
الأدلة والجواب عن الشبهة والدليل يحصل بأيسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة
الوقوع في الشبهة والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد أو يتسلسل) أقول قد اختلف في جواز
التقليد في العقليات من مسائل الأصول كوجود الباري وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات قال
عبد الله العنبري بجوازه وقال طائفة بوجوبه وإن النظر والبحث فيه حرام لنا أن الأمة اجتمعوا على
وجوب معرفة الله تعالى وإنما لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه أحدها أنه يجوز الكذب على الخبر فلا
يحصل بقوله العلم تأنها أنه لو أفاد العلم لافاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلنا واحد
في الحدوث والآخر في القدم كانا علمين بهما فيلزم حقيتهما وأنه محال ثالثها أن التقليد لو حصل العلم
فالمعلم بأنه صادق فيما أخبر به أما أن يكون ضرورياً ونظرياً لا سيلاً إلى الأول بالضرورة وإذا كان نظرياً
فلا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل إذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليد القائلون بجواز التقليد فيها
قالوا أولاً لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر في العقليات والأصول لنقل
كما نقل نظرهم في الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم أنه لم يقع الجواب فلزم أن الصحابة أولى به
وقد نظرنا أولاً لالزم نسبتهم إلى أنهم كانوا أعلامين بالله وبصفاته وأنه باطل بالإجماع قولكم لو كان لنقل
قلنا إنما لم ينقل لوضوح الأمر عندهم وعدم ما يحوج إلى الاكثار النظر والبحث على ما هو موجود في زماننا

(٣٩ - مختصر المنتهى ثاني) التقضين وما ذكر في بعض الشروح من أن النظر أيضاً قد يفرض مرة إلى الحدوث ومرة إلى

القدم مدفوع بأن المفضى إلى العلم إنما هو النظر الصحيح وبهذا يدفع اعتراضه على الأول بأن الحاصل بالنظر أيضاً يحتمل الخطأ وقوله لا يجوز
علم صدقه بدليل) مشعر بأن المعتبر في نفي التقليد قيام الحجة على صدق الخبر وما سبق في تعريف العملية مشعر بأن المعتبر قيام الحجة

على وجوب العمل بقوله والجواب ان أحدهما في قوة الآخر (قوله وكانوا) أي الصحابة يعلمون من العوام أنهم عالمون بالدليل الجلي وأعلم أن من الشبه المذكورة في المتن هو أن وجوب النظر دور عقل ولا تعرض له في الشرح وتقريره أنه لو وجب النظر فاما على المعارف وهو تحصيل الحاصل أو على غيره وهو دور عقل أي دور تقدم لادور معرفة لتوقف معرفة إيجاب النظر على معرفة ذاته على النظر المتوقف على إيجابه والجواب أن الوجوب الشرعي فهو متوقف على النظر كذا ذكره الأمدى والاحسن أن يقال معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ما هو المتعارف من الانصاف بصفة الكمال والتفرد من التيقن والوالمولوى سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه لجواز أن ينظر وإن لم يحجب بالجملة فقد قدم ذلك في مسئلة الحسن والتبجح (قوله ولو وجب الاحتراز) عطف على احتياطاً وقوله على المقلد بفتح الهمزة الإمام الذي يقفه المقلد وقوله لأنه أي لأن نظر ذلك الإمام على ما أي مظنة الوقوع في الشبه (٣٠٦) والضلال فتقليد المقلد إياه فيما يحتمل الضلال والوقوع في الشبه أولى بأن يحرم لأن

فيه ما في الأول مع زيادة احتمال كسذب الإلمام فأجابه مقلده فإن نظر الإمام فقد كثرتم أن النظر يمنع حرام لكونه مظنة الشبه والضلال وإن قد جهره بنقل الكلام إليه ويتسلسل فإن قيل انتهى إلى طرحي أو الإلهام أو نظر الجريد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليداً بل حجة نظرياً وكذا الإلهام ونظراً لنا يندفع لا يصح أن تقليد واجب والنظر حرام قطعاً ثم لا يخفى على المخالف أن قوله فيحرم النظر على المقلد ويتسلسل ليس على ما ذهب في الصحابة ويتسلسل بالورا (قوله يلزمه التقليد) يريد ما هو المتعارف من تسمية أخذ

من عدم مساعدة الوحي وحفاء الأذهان مع كثرة الشبه التي تحدث حيناً لحيان حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهادات لأنها خفية تمارض فيها الامارات فاحتاجت إلى اكتار النظر والبحث قالوا فإنا لو كان واجباً لزم الصحابة العوام بذلك وللأزم باطل فاما نعلم أن أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية وإن الامرائى الجلف والامة الحرساء يحكم بإسلامهم بمجرد الكلمتين الجواب أنهم الروم وليس للراد تحرير الأدلة بالبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها إنما المراد الدليل الجلي بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال الاعرابي البصرة نزل على البحر وأثر الأقدام على المسير فساء ذات أراج وأرض ذات لجاج الاتدل على العليق الخبيث والقائلون بوجوب التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلف الأذهان والانتظار بخلاف التقليد فإنه طريق آمن فوجب احتياطاً ولو وجب الاحتراز عن مظنة الضلال إجماعاً والجواب أن ما ذكرتم يوجب أن يحرم النظر على المقلد أيضاً لأنه مظنتهما فتقليده فيما يحتملها أجدد بأن يحرم فإن نظر فمتنع وإن قلد فيه فالكلام عائد في مقلده ويلزم التسلسل قال (مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وإن كان عالماً وقيل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم وأيضاً لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من غير نسكهم قالوا يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك لو أبدى مستنده وكفلك المقتى نفسه) أقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عامياً أو عالماً بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل إنما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله لنا قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم العلم فإن حلة الأمر بالسؤال هو الجهل والأمر بالمقيد بالدة يتكرر بتكررها فنقول وهذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال ولنا أيضاً لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير إبداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان إجماعاً قالوا القول بذلك يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه الجواب أنه مشكوك في الإلزام لأنه لو أبدى مستنده فالخطأ جائز وكذلك المقتى نفسه يجب عليه

العلمي بقول المجتهد تقليداً وإن قامت الحجة على وجوب اتباعه إياه وإلا فقد سبق في تعريف التقليد أن مثله ليس اتباع تقليد (قوله والأمر بالمقيد) فإن قيل ليس له كثير دخل في التقرير فإن المقصود عموم الأفراد وهذا إنما يفيد عموم المراجع قلنا الاحتجاج بالآية يتوقف على عمومها فيمن لا يعلم وفيها لا يعلم والأول معلوم من عموم خطابات الشارع على ما سبق وإنما الخفاء في الثاني وقد بينه الشارع حين بانه لو تناول بعض ما لا يعلم فاما بغيره فهو باطل لعدم الدلائل ولا يعمه ويلزم منه تخصيص طلب فائدة الأمر بالسؤال ببعض الجمهور دون البعض وهو خلاف الأصل ولما لاح عليه أثر الضعف بينه المحقق بأن الأمر مقيد بالعلمة التي هي عدم العلم فكذلك تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال ويلزمه العموم فيما لا يعلم والدليل على العمومية ما سبق في بحث التخصيص أن الشرط القوي في السببية أغلب ويستعمل في الشرط الذي لم يكن للسبب سواء ومبنى الاحتجاج على ما ثبت من أن الأمر أصله الوجوب وقد يقال الخلاف في جواز الاجتهاد حيث لا احتياج ظاهر (قوله لجوازه) يعني أن الخطأ جائز الوقوع وعلى تقدير وقوعه واجب الاتباع فلا يندفع بما قيل

أنه لا يجوز وجوب اتباع الخطأ بل ما يحتمل الخطأ والجواب انكم تأملون بأن المجتهد لو أبدى لغير المجتهد مستنده يجب على الغير اتباعه مع أن احتمال الخطأ بحاله ليكون البيان ظاهراً وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتمال الخطأ فاهو جوابكم فهو جوابنا وهذا التقرير مع وجوده قد شق على الشارحين فهو أن المراد أن غير المجتهد إذا اجتهد وافق نفسه يجب عليه اتباع ظنه مع أن احتمال الخطأ فيه أقرب لعدم أهليته للاجتهاد ولما كان الجواب جدياً أشار إلى التحقيق بأن الحكم المجتهد فيه منتصف بأنه مطلقون وبأنه خطأ فمن حيث أنه مطلقون يجب اتباعه ومن حيث أنه خطأ يجرم ولا امتناع في ذلك (٣٠٧) وإنما الممتنع وجوب اتباع الخطأ

اتباع اجتهاده مع جواز الخطأ والحل أن اتباع الظن واجب لأنه اتباع الظن وإن كان خطأ وإنما الممتنع اتباع الخطأ لأنه خطأ كما ينبغي عنه ترتيب الحكم على الوصف فيقولك يجب اتباع الخطأ قال (مسئلة الاتفاق على استثناء من حرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصباً والناس مستقنون مطلقون له وعلى امتناعه في ضده واختار امتناعه في المجهول لنا أن الأصل عدم العلم وأيضاً لا كثر الجهول والظاهر أنه من الغالب كالشاهد والراوى قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم عليه دون عدلته قلنا متنوع ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد) أقول المستقيم أما أن يظن بالفتى عليه وعدلته أو عدم علمه وعدلته أو يجهل حاله فيهما أمان ظن علمه وعدلته أما بالخبيرة وأما بأن رآه منتصباً للفتوى والناس مستقنون على سؤاله وتعيينه فيستفتيه بالاتفاق وأما من ظن عدم علمه أو عدم عدلته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقاً بقي المجهول فإن كان مجهول العلم والجهل وهو المجهول الذي فيه الكلام فاختار امتناع استفتاءه وإن كان معلوم العلم بمجهول العدالة فستعرف حاله في الجواب والسؤال لنا العلم شرط والأصل عدمه فالحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدلته والراوى المجهول عدلته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدلته بدليلكم بعينه لجريانه فيه وللأزم منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدلته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو أقل القليل قال (مسئلة إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهاد الأصل عدمه أمراً آخر قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره أبداً) أقول المجتهد إذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد قيل يلزمه واختار أنه لا يلزمه لنا أنه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه في تلك المسئلة وأنه وإن بقي احتمال أن يوجد شيء آخر لم يطلع عليه هو لكن الأصل عدمه قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده كما رآه كثير أو مع الاحتمال فلا يبقا للظن فينبغي أن يجتهد فيرى هل يتغير أم لا فإذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد ولو جب أبداً لأن التغير محتمل أبداً ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق قال (مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافاً للعدالة لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه وقال عليه السلام إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه وولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهلاً لا يفقهون فافتقر علم فضلوا وأضلوا قالوا قال لا تزال طائفة من أممي ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله وأوحى يظهر الدجال قلنا فإن في الجواز ولو سلم فدلينا أظهر ولو سلم فيتمارضان ويسلم الأول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا إذا فرض موت العلماء يمكن) أقول المختار أنه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع إليه وقدمت العناية من ذلك لنا أنه ليس بمنتهى لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال فهو كان بمنتهى

من حيث أنه خطأ (قوله أما بالخبيرة وأما بأن رآه منتصباً إشارة إلى أن ملقى المتن أولى مما ذكر في المنتهى حيث قال يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بأن رآه منتصباً وقوله وأما من ظن بغيره إلى أن يفتى من عرف علمه وعدلته حتى ظن عدم أحدهما أو كليهما لا يجرده من لم يعرف ظنه وعدلته فإنه يقبضه ويتناول المجهول أيضاً (قوله لنا العلم شرط) الوجه الأول الحاق المجهول بما هو الأصل والثاني الثاني له بالغالب كالشاهد والراوى المجهول العدالة لا يقبل لأن الأصل عدم العدالة ولأن الأكثر منه (قوله) لجريانه أي فيمن علم علمه وجهل عدلته بأن يقال العدالة شرط والأصل عدمها وأيضاً الأكثر منه وللأزم منتف لأنه خلاف ما عليه العادة من استثناء مجهول العدالة وأجابوا ولا يمنع

انتفاء اللزم بناء على أن احتمال الكذب مظنة عدم القبول وثانياً منع الملازمة لظهور الفرق وأشار بقوله لأن الغالب في المجتهدين إلى أن المراد بالعلم مهنا الاجتهاد وبقوله ليس الغالب في العلماء دون أن يقول في الناس إلى أن المراد من يعرف علمه وعدلته أو لا يعرف العالم الذي حصل طرفاً من العلوم المتعلقة بالاجتهاد لا العلوم العامة (قوله لو جب أبداً) أي دائماً سواء تكررت الواقعة أو لم تتكرر وفي هذا رد لما ذكره الشارح للاملازمة من أن المراد أنه لو صح ما ذكرتم لوجب تكرير النظر أبداً أي كلما حدثت تلك الواقعة وهو خلاف مذهبهم لأنهم لا يقولون إلا بالثاني على ما نقل عنهم إن صح (قوله لنا أنه ليس بمنتهى لذاته) فإن قيل الكلام في الجواز والأشياء الشرعية

وما ذكرتم لا يفيد قتلنا سلم ذلك ظاهر إذا لم نمتنع شرعا لكان مانع شرعي والأصل عدمه (قوله وهو ظاهر في الجواز والوقوع) حيث
 أشير بقبح العلم والعلماو حيث استعمل كلمة إذا الدالة على تحقق وقوع الشرط وهو نفي العالم على العموم (قوله وأما عدم الجواز فلا)
 فإن قيل كل ما أخبر الشارع بعدمه فهو ممتنع وإلازم جواز كذب الشارع وبعبارة أخرى ما أخبر الشارع بعدمه يلزم من فرض وقوعه
 محال وهو كذب الشارع فيكون ممتعا لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فجوابه النقص بجميع الممكنات التي أخبر الشارع بعدم
 وقوعها والحال باننا لا نسلم أن كل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع لذاته وإنما يكون كذلك لو كان استلزامه المحال لذاته وهو
 متزوج لظهور أن ذلك بواسطة أنه قد افتقرن به أخبار من ثبت صدقه بالدليل (قوله فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد) لأن المعتقد أعم من
 العلم والعالم من المجتهد وإنما قال فان دل على اعتقاد الحق لاحتماله أن يكون عبارة عن كونهم على السيرة الحسنة والطريقة المرطبة ومتابعة
 صاحب الشريعة ونحو ذلك (قوله لما عرفت في الإجماع) وهو أنه قد توارى معنى أن الأمة لا تجتمع على الباطل سواء وجد فيهم أهل
 الاجتهاد أو لم يوجد فلا يرد ما قيل (٣٠٨) أن المستحيل اتفاق المجتهدين على الباطل لا اتفاق العوام (قوله بل إذا كان ممكنا

مقدورا) لأن ذلك من
 شرائط التكليف وأنت
 خير بأن خلوا الزمان
 بموت العلماء إنما ينافي
 حصول الاجتهاد بالفعل
 لا الامكان والقسرة
 فالأولى الاقتصار على المنع
 وهو إنما لا نسلم أنه فرض
 كفاية على الإطلاق وقد
 يستقد بإمكان معرفة العوام
 أحكام الشرع بالفعل
 المقتضب على ظهم عن
 المجتهدين في العصر السابق
 عليهم وهذا مبنى على جواز
 تقليد الميت (قوله على
 أربعة أقوال) تقرر ما
 على ما في الشارح ظاهر
 موافق لما في المتن إلا أن
 الشارح العلامة قال

الكان ممكنا لغيره هو الأصل عدم الغير وقال صلى الله عليه وسلم إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس
 ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ففسلوا فأفتوا بغير علم فضلوا
 وأضلوا وهو ظاهر في الجواز والوقوع قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين
 على الحق حتى ياتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال وهو ظاهر في عدم الخلو إلى يوم القيامة أو أشراتها
 الجواب هذا يدل على عدم الخلو وأما عدم الجواز فلا ولو سلم فدلينا أظهر لأن فيه نفي العالم صريحا
 وهو يستلزم نفي المجتهد وأما الظهور على الحق فان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد
 ولو سلم فيعارض الدليلان من السنن يتيق الأول وهو أن الأصل عدم المانع سالما عن المعارض
 قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون اتفاقه بخلاف زمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق المسلمين على الباطل
 وأنه محال لما عرفت في الإجماع الجواب أن الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل إذا كان ممكنا مقدورا
 وإذا فرض الخلو بموت العلماء يمكن ممكنا مقدورا قال (مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد
 ان كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز
 لنا وقوع ذلك ولم ينكروا أنكر من غيره المجوز ناقل كالأحاديث واجب أن الخلاف في غير النقل المانع
 لو جاز للعامة واجب بالدليل وبالفرق) أقول قد اختلف في أن غير المجتهد هل له أن يفتي بمذهب
 مجتهد على أربعة أقوال المختار أنه لو كان مطلعا على مأخذ الأحكام أهلا للنظر كان جائزا
 وإلا فلا وقيل ذلك إنما يجوز عند عدم المجتهد وأما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا
 وهو مذهب أبي الحسين لنا أنه وقع افتاء العلماء وإن لم يكونوا مجتهدين في جميع الأعصار وتكرروا ولم ينكروا
 فكان إجماعا القائلون بالجواز قالوا أولاً إنه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالأحاديث الجواب ليس
 الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه إنما الخلاف فيما هو المعتاد في الأعصار على أنه

مذهب

القول بأنه يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد أما مع وجوده فلا مذهب غريب

ما ظهرت به في شيء من الكتب وكذا القول بالجواز مطلقا إنما يجوز من جواز بشرط الاطلاع كما اختاره المصنف وأو شرط أن يثبت عنده
 مذهب ذلك المجتهد بنقل من يثق بقوله ثم حاول تطبيق لفظ المتن على ما ثبت عنده من المذاهب مع الاعتراف بأنه قاصر عنه (قوله وقيل
 ذلك) إشارة إلى الافتاء بمذهب المجتهد مطلقا إذ لو قيد بشرط الاطلاع على المأخذ والأهلية للنظر لكان قوله وقيل يجوز مطلقا أي مع
 عدم المجتهد أو وجوده هو القول المختار بعينه (قوله لنا أنه وقع افتاء العلماء) عبارة المتن لنا وقوع ذلك ولم ينكروا أنكر من غيره أي أنكر
 الافتاء على غير من له اطلاع على المأخذ وأهليته للنظر فتعرض لاثبات جزأي المدعى أعني الثبوت والنفي وفي ظاهر عبارة الشارح قصور
 إلا أنه أشار بقيد العلماء بحسب بنظره إلى اشتراط الاطلاع على المأخذ والأهلية للنظر وبحسب مفهومه إلى أن فتيا غير العلماء لم يقع
 من غير تكبير بل مع تكبير (قوله فانه متفق عليه) يعني لا نزاع في جواز نقل غير المجتهد إذا كان عدلا أنه قال الشافعي كذا وقال أبو حنيفة
 كذا إنما النزاع فيما هو المنطوق من الافتاء والمذهب لا يطرق نقل كلام الإمام واعلم أن التقييد بغير المجتهد إنما هو لتحقيق الخلاف
 إذ خلاف في أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر والافتاء بقوله وان المراد بمن هو مطلع على المأخذ أهل للنظر بعض أصحاب المذاهب

عن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدها الإمام وهو المسمى (٣٠٩) بالمتجهد في المذهب كالإمام

مذهب للشافعي رأى خشيعة القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز العامي لانهما في النقل سواء الجواب ان
الإجماع هو الدليل وقد جوز للعالم دون العامي وأيضاً فالفرق ظاهر وهو عليه بما أخذ أحكام المتجهد
وأهلية للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما قال (مسئلة للقلد ان يقلد المفضول وعن أحد
وابن شريح الأرجح متعين لنا القطع بأنهم كانوا يقتون مع الاشتباه والتكرار ولم ينكر وأيضاً قال
أصحابي كالنجوم واستدل بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره وأجيب بأنه يظهر بالتسامع وبرجوع
العلاء إليه وغير ذلك قالوا قولهم كالأدلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ما ذكرنا ولو سلم فلم يترجح العوام
قالوا الظن بقول الأعلم أقوى قلنا تقرير ما قدمناه (أقول إذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على
المقلد تقليد الأفضل بل له ان يقلد المفضول وعن أحد وابن شريح منه بل يجب عليه النظر في الأرجح
منهما ويتعين الأرجح منهما عند التقليد لنا قد علم قطعاً ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون
وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرروا ولم ينكروا أحد فدل على انه جائز وأيضاً قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم المقتدون بقي معصوا لا به في المجتهدين منهم من غير فضل واستدل
بأن العامي لو كلفناه الترجيح لكان تكليفاً بالحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل
والمفضول منهم الجواب ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس
وبرجوع العلماء إليه وعدم رجوعه إليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله
قالوا أولاً قول المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة بالنسبة إلى المجتهد فإذا تعارضت لا يصار إليها تحكماً
بل لا بد من الترجيح وما هو إلا يكون قائله أفضل اتفاقاً الجواب ان هذا قياس فلا يقاوم ما ذكرنا من
الإجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وإن أمكن فهو عسر
قالوا ثانياً الظن بقول الأعلم أقوى وبجرب معرفة أقوى الظنين للاخذ به عند التعارض الجواب ان هذا
تقرير الدليل الأول في المعنى وان تخالفاً في العبارة لأن افادته للظن وكونه كال دليل للمجتهد أمر واحد
والجواب الجواب بعينه قال (مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقاً وفي حكم آخر المختار جوازه لنا
القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهباً معيناً كالشافعي وغيرهما فالثالث كالأول) أقول إذا
عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقاً وأما في حكم مسئلة أخرى
فهو يجوز له أن يقلد غيره المختار جوازه لنا القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره فإن الناس في كل
عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر
فلو التزم مذهباً معيناً وإن كان لا يلزمه كذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما ففيه ثلاثة مذاهب
أولها يلزم وثانيها لا يلزم وثالثها انه كالأول وهو من لم يلتزم فإن وقعت واقعة يقلده فيها فليس له
الرجوع وأما غيرها فيتبع فيها من شاء قال (الترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها فيجب
تقديمها للقطع عنهم بذلك وأورد شهادة أربعة مع اثنين وأجيب بالتزامه أو بالفرق) أقول هذا آخر
الاقسام الأربعة وهو الترجيح وانه في اللغة جعل الشيء راجعاً ويقال مجاز الاعتقاد الرجحان وفي
الاصلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وللفقهاء ترجيح بخاص يحتاج إليه في استنباط
الأحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلاً ولا فيها دلالة عليه قطعية لما سيأتى أن
لا معارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين أن يكون لامارة على أخرى ولا يحصل تحكماً محضاً بل
لا بد من اقتران أمر بما به تقوى على معارضتها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في
مصطلح القوم لا جرم يعرفه بأنه اقتران الامارة بما به تقوى على معارضتها وإذا حصل الترجيح وجب
العمل بها وهو تقديم أقوى الامارتين للقطع عنهم بذلك أي فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به

والغزالي ونحوهما من
أصحاب الشافعي وهو في
المذهب بمنزلة المجتهد المطلق
في الشرع حيث يستنبط
الأحكام من أصوله وأما
الذين يفتون بما حفظوه
أو وجدوه في كتب الأصحاب
فالظاهر انهم بمنزلة النقلة
والرواة فينبغي قبول
أقوالهم على حصول شرائط
الراوى وإلى ما ذكرنا يشير
الآمدى حيث يقول
والمختار انه كان مجتهداً
في المذهب بحيث يكون
مطاعاً على ما أخذ المجتهد
المطلق الذي يقلده وهو قال
على التفريع على قواعد
إمامه متمكن من الفرق
والجمع والنظر والمناظر في
ذلك كان له الفتوى متبداً له
عن العامي (قوله فهو عسر)
مبناه على أن التسامع
والشهرة ورجوع العلماء
إليه وإقبال الناس عليه
ليس بما يطلع عليه بسهولة
(قوله وهو من لم يلتزم) يشير
إلى أن الأولى صفة العامي
وفي شرح العلامة ان المراد
بالحكم الأول المذكور في
هذه المسئلة وهو انه ان قلد
أى عمل لا يرجع والإجاز

(الترجيح)

(قوله بالفرق) قيل وجه
الفرق ان المقصود من
الشهادة فصل الخصومات
فضبط بنصاب معين
فاعتبار الكثرة فيها يفضى
إلى نقض الفرض وتطويل

الخصومات بخلاف الامارة فإن المقصود منها الظن بالأحكام فكما كان الظن أقوى كان بالأعتبار أول من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه

بشكروهم في الوقائع المختلفة التي لا حاجة إلى تعدادها لكونه معلوماً قطعاً لمن قلش بين مجاري اجتماعهم
 وأعرض عليه بشهادة أربعة مع شهادة اثنين إذا تعارضتا فإن الظن الحاصل بالأربعة أقوى من
 الحاصل باثنين فكان ينبغي أن تقدم ولا تقدم وأجيب بالتزام تقديم شهادة الأربعة عند التعارض
 فإنه يختلف فيه وبالفريق بين الشهادة والدليل فليس كل ما يرجع به الأدلة ترجيح به الشهادة لما استفت
 عليهم من وجوه غير محصورة من الترجيح للأدلة لا ترجيح بها الشهود قال (ولا تعارض في قطعين ولا
 قطعي وظني لا تنافي الظن والرجح في ظنيين منقولين أو معقولين أو منقول ومقول الأول في السند
 والمتن المدلول ومن خارج) أقول الدليلان إما قطعيان أو أحدهما قطعي والآخر ظني أو هما ظنيان
 ولا تعارض في قطعيين ولا فيهما مقتضاهما وما يقضيان ولا بين قطعي وظني لأن الظن ينتق بالقطع
 بالنقيض وأما الظنيان فيشاوران وحيتد يحتاج إلى الترجيح والرجح اما بين منقولين كصين
 أو معقولين كقياحين أو منقول ومنقول كنص وقياس القسم الأول في ترجيح المتقولين وهو أربعة
 أصناف لأنه يقع في السند وهو طريق بموته وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالة وفي الحكم المدلول من
 الحرمة والإباحة وفيما ينضم إليه من خارج الصنف الأول في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي
 وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه ففيه أربعة فصول الفصل الأول في الراوي ويكون في
 نفسه وفي تركته فبدأ بما في نفسه قال (الأول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافاً للكرخي ويزيادة الثقة
 والطمنة والورع والعلم والضبط والنحو وبأنه أشهر بأحدهما وباعتقاده على حفظه لانسخته وعلى
 ذكر لاخط وبمواقفه عليه وبأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل في المرسلين وبأن يكون المباشر
 كرواية أبي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة فهو
 حرام وبأن يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبأن
 يكون مشافها كرواية القاسم عن عائشة أن بريرة عقت وكان زوجها عبداً على من روى أنه كان حراً
 لأنها حمة القاسم وأن يكون أقرب عند سماعه كرواية ابن عمر أفرد صلى الله عليه وسلم وكان تحت
 ناقته حين لم يكن له ويكون من أكابر الصحابة لقربه غالباً أو متقدم الإسلام أو مشهور النسب أو غير ملتهس
 بمصنف ويتحملها بالتمام) أقول ترجيح السند بحسب الراوي نفسه وجوه الأول كثرة الرواة بأن تكون
 رواة أحدهما أكثر عدداً من رواة الآخر لما روايته أكثر يكون مقدماً لقوة الظن لأن العدد لا أكثر
 أبعد من الخطأ من العدد الأقل ولأن كل واحد يفيد ظناً فإذا انضم إلى غيره قوي حتى ينتهي إلى التواتر
 المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب أنه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به
 الشهادة الثاني أن يكون أحد الروايتين راجحاً على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كالثقة والطمنة
 والورع والعلم والضبط والنحو الثالث أن يكون أحدهما أشهر بشيء من هذه الصفات الخمس وإن لم
 يلمر رجحانه فيها فإن كونه أشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع أن يكون أحدهما يعتمد في الرواية
 على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فإن الاشتغال في
 النسخة والخط يحتمل دون الحفظ والذكر الخامس أن يكون أحدهما علم أنه عمل برواية نفسه
 والآخر لم يعمل أو لم يعلم أنه عمل السادس أن يكونا مرسلين وقد علم من أحدهما أنه لا يروي إلا عن
 عدل السابع أن يكون أحدهما مباشراً لما رواه دون الآخر كرواية أبي رافع أن النبي صلى الله عليه
 وسلم نكح ميمونة وهو حلال فإنه يرجح على رواية ابن عباس أنه نكح ميمونة فهو حرام وذلك لأن أبي رافع
 كان هو السفير بينهما فكان أعرف بالحال الثامن أن يكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر
 كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فإنها تقدم على رواية ابن عباس

(قوله الصفات الخمس)
 من أجل أنه أخذ العلم
 بحسب يتناول النحو ولا
 الصفات المذكورة ستة
 هنا سبق إنما أفرغنا
 بالذكر لأنه أراد العلم علم
 الراوي والاحكام وقد
 صرح بذلك من قال في
 الراوي وعلمه بالقرية

(قوله كرواية القاسم) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر (قوله أو غير ملتبس) عطف على متقدم الإسلام وظاهر كلامه أن المراد التباساً واختلاطه بين ضيف رويته وصرح بكلام الأمدى والجارحين أن المراد التباس اسمه باسم من هو ضيف الرواية فإن الذي لا يلتبس اسمه أول لأنه أغلب على الظن (قوله فإن الثلاثة) أي متقدم الإسلام (٣١١) ومفهور النسب وغيره الخصال

من هو ضيف الرواية
أهتاهم بالتصون أكثر
وبهذا يعرف أن ليس المراد
بالملتبس بضمف الملتبس
اسمه لأنه لا معنى لتصوره
وتحرره وإنما جعل الثلاثة
وجهاً واحداً ميلاً إلى
الايجاز وتقليل الأقسام
(قوله الأول أن يكون ثبت
بالخبر المتواتر والآخر
بالمستند) هذا إذا كان
المتواتر ظني الدلالة وإلا
فقد سبق أنه لا تناقض بين
التظني والظني وأما تقديم
المستند على المرسل فتبين
سبق بذكر تفاصيل ذلك
في بحث الخبر وبالجملة هو
مختلف فيه واحتجاج
الفريقين منه كونه هو
المطلوبات من أصول
المذهبين (قوله والآخر
محتمل) لأن قد سمع منه وإن
لم يسمع هذا هو الظاهر من
قوله وبالسابع هل محتمل
ويعلم منه ترجيح ما هو
بالسابع على غير ما هو
بالسابع وقد صرح بها
في المنتهى حيث قال وإن
يكون من سماعه عليه
السلام على غيره أم
محتمل وحده على أن ما سمع
منه راجع على ما سمع من

التاسع أن يكون أحدهما مثابها كرواية القاسم عن عائشة أن برة عتقت وكان زوجها عبداً
على رواية من روى أنها عتقت وكان زوجها حراً فان عاتقة كانت حرة القاسم وقد سمع منها معافاة
بجلاف الأسود فإنه سمع من وراء حجاب العائش أن يكون عند سماعه أقرب إلى الرسول صلى الله عليه
وسلم كاتقدم رواية ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم أفرد التلية على رواية من روى أنه أتى لانه روى
أنه كان تحت ناقته حين أتى فالظاهر أنه أعراف الحادي عشر أن يكون من كبار الصحابة فتقدم
روايته على أصاغرهم لأنه أقرب إلى الرسول غالباً فيكون أعرافاً لأنه أشد تصوناً وصوناً لنفسه
الثاني عشر أن يكون متقدم الإسلام على إسلام الآخر أو مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب
أو غير ملتبس بن ضيف رويته والآخر ملتبس فان الثلاثة أهتاهم بالتصون والتحرز وحفظ
البهاء أكثر لثالث عشر أن يكون قد تحمل الرواية بالغاً والآخر صيحاً لخروجه من الخلاف فيكون
الظن به أقوى قاله (وبكثرة المزيكين أو أحاديثهم أو أوثقيتهم وبالصرح على الحكم والحكم على
المعمل) أقول وأما ترجيح الراوي بحسب تركيته فوجه الأول ما يعود إلى المزيك وهو أن يكون
المزيك لأحدهما أكثر من المزيك للآخر أو أعدل أو أوثق الثاني ما يعود إلى كيفية التزكية
فتقدم التزكية بصرح المقال على التزكية بالحكم بهادته وتقدم التزكية بالحكم بهادته على
التزكية بالمعمل بروايته لأنه يمتاط في الشهادة أكثر (الفصل الثاني في الترجيح بالرواية) قال
(وبالمتواتر على المستند والمستند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالأعلى استناداً والمستند على
كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيره والمستند باتفاق
على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف) أقول في جميع بالرواية من وجوه الأول أن يكون
ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمستند الثاني أن يثبت بالمستند والآخر بالمرسل الثالث أن يكون
مرسل التابعي والآخر مرسل غيره الرابع أن يكون أهل استناداً من الآخر أي أقل مراتب رواية
الخامس أن يكون مستنداً معتقداً والآخر مستنداً إلى كتاب معروف من كتب المحدثين أو ثبت بطريق
الشهرة غير مستند إلى كتاب السادس أن يكون مستنداً إلى كتاب معروف والآخر مشهور غير
مستند السابع أن يكون مستنداً إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف
بالصحة كسنان أبي داود الثامن أن يكون مستنداً باتفاق والآخر مختلف في كونه مستنداً أو مرسل
التاسع أن يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ أو غيره من الطرق العائش
أن يكون غير مختلف في رفعه إلى الرسول والآخر مختلف في رفعه إلى الرسول وفي كونه موقوفاً على
الراوي (الفصل الثالث في الترجيح بحسب المروي) قاله (وبالسابع هل محتمل ويسكوت مع الحضور
على التيقية وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تهم به البلوى على الآخر في الإجماع) أقول في الترجيح
بحسب المروي بوجه الأول أن يكون روى سماعه من الرسول والآخر محتمل لأن قد سمع
منه وإن لم يسمع كما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الثاني أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه والآخر جرى بنيت فسمع وسكت عنه الثالث أن يكون
قصوره فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه الرابع

غيره بعيداً لأنه ترجيح بملأ الاستناد وقد سبق (قوله والآخر) أي الراوي الآخر فهم من النبي عليه السلام ذلك المعنى فرواه بعبارة نفسه
ويندرج فيه ما إذا كان الآخر قد فهم معنى من فعل النبي عليه السلام فرواه وما إذا قال أمر النبي عليه السلام بكذا أو نهي عن كذا
دون أن يروي صيغة الأمر والنهي الصادرة عنه عليه السلام

(قوله) ومحتمل ما روى في الأحاديث (قوله) قليل معلوم أن جميع وجوه الترجيح إنما تكون فيها هو من محيل الأحاد إذ لا اعتبار من بين الشرايين ولا من متواتر واحد قلنا قد يكون المتواتر ظني الدلالة فيقع فيه التعارض (قوله) محتمل وجهين (أحدهما) انكار الراوي لحديثه والآخر) انكار الثقات لروايته ويندرج في الأول ما ذكره الآدمي وهو أن الحديث الذي ينكر في روايته الأصل الفرع يرجح على ما أنكر وهذا الخبر الذي أنكر الأصل رواية الفرع عنه انكار لسيان ووقوف يرجح على ما أنكره انكار لتكذيب وجوده وذلك لأن في كل من الصورتين قد أنكر الراوي الخبر المروي وإنما لم ينمرض المحقق في أمثال هذه المراضع لبيان وجه الترجيح لظهوره وهو أن الظن الحاصل به أقوى (قوله) لأن أكثر النهي) قيد بذلك لأن كلام من الأمر والنهي قد يكون تعبدًا محضًا لا يدرك فيه جهة مصلحة أو مفسدة هذا إذا أريد بالأمر والنهي الإيجاب والتحریم وإن أريد أعم من ذلك فظاهر (قوله) ولأن النهي للدوام) هذا ما قال الآدمي لو قدر وكون كل واحد منهما مطلقًا فإن أكثر من قال بالخروج عن العهدة في الأمر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي (قوله) ولقلة عامل لفظ النهي) أما بحسب ما يستعمل لأن (٣١٣) فيه من المعاني الحقيقية والمجازية فلما ذكر في موضعه من أن الأمر يستعمل في ستة عشر

موضع والنهي في ثمانية وأما بحسب الحقيقة فلما ذكر الآدمي أن النهي يتعدد بين التحريم والكراهة والأمر دائرين الوجوب والتنبه والإباحة على بعض الآراء (قوله) وهذا هو القول الصحيح) قال الآدمي الأمر وأن ترجح على المباح نظر إلى أنه عمل به لا يضر مخالفة المباح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به إلا أن المباح ترجح على الأمر من أربعة أوجه الأول أن مدلول المباح متحد ومدلول الأمر متعدد كما سبق الثاني أن غاية ما يلزم من العمل بالمباح تأويل الأمر بصرفه عن محمله

وختص بما روى بالأحاديث هو أنه يكون مما لا تعم به البلوى والآخر مما تعم به البلوى للخلاف في قبول الأحاد في مثله (الفصل الرابع في الترجيح بحسب المروي عنه) قال (وبما لم يثبت انكار لروايته على الآخر) أقول الترجيح بحسب المروي عنه هو أن لا يثبت انكار لروايته على مائت انكار لروايته وهذا محتمل وجهين ما لم يقع لروايته الكاولة وما لم يقع للناس انكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الأول الصنف الثاني الترجيح بحسب المتن قال (المتن) النهي على الأمر والأمر على الإباحة على الصحيح والنهي بمثابة على الإباحة والإباحة على النهي والاقول احتمالاً على الأقل الحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز شهرة مصححه أو قوته أو قرب جهمته أو رجحان دليله أو شهرة استمالة المعجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والأشهر مطلقاً والفوضى المستعمل شرعاً على الشرعي بخلاف المنفرد الشرعي وبالتأكيـد الدلالة لتقرير جمع في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعاً وفي الإيـماء باتتفا، البعث أو الحشر على غيره وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيـماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تأويل الخاص لكثرةه والخاص ولو من وجه والعام لم يخص على ما خص والتقييد كالنخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرهما والمجموع باللام من وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظن) أقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الأول أن يكون مدلوله نهيًا والآخر أمرًا لأن أكثر النهي لدفع مفسدة وأكثر الأمر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة أشد ولأن النهي للدوام دون الأمر ولقلة عامل لفظ النهي الثاني أن يكون مدلوله أمرًا ومدلول الآخر إباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقد قيل يقدم مدلوله الإباحة لأن مدلوله متحد ومدلول الأمر متعدد ولأن المباح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والأمر على تقدير الرجحان فقط ولأنه لا يحتل به مقصود الفعل والترك إن أراد المكلف والأمر محتمل به مقصود الترك الثالث ما هو للإباحة وينهى مثله على ما هو للإباحة خالصاً ولا ينهى مثله وقبل مراده ترجيح النهي على الإباحة ذلك معلوم من ترجيحه

الظاهر إلى محله البعيد والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المباح بالكلية والتأويل أولى من التعطيل الثالث أن المباح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للأمر وعلى تقدير رجحانه والعمل بمقتضى الأمر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين أولى مما لا يتم العمل به الأعلى تقدير واحد بحيث أن العمل بالمباح بتقدير أن يكون الفعل مقصوداً للمكلف لا يحتل لكونه مقدوراً له والعمل بالأمر بموجب الاختلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصوداً أو معنى التمكن العمل بالمباح على تقدير مساواته للأمر وهو أنها إذا تساوى أو تساوى في كل من الفعل والترك على جوازه الأصل ولا يخفى أن هذا إنما هو على تقدير أن لا يتسببه إيجاب أو تحريم (قوله الثالث ما هو للإباحة) كاته وقع في نسخة الشارح العلامة والإباحة على النهي فاحترض بأنه يستلزم ترجيح النهي على النهي لترجيحه على الأمر المرجح على الإباحة المرجحة على النهي وأجاب بأنه ليس بمحلل عند اختلاف جهات الترجيح ولا يخفى ما فيه بل الصحيح الذي عليه النسخ والنهي بمثابة على الإباحة وظاهره ما فهمه الشارحون هو أن النهي يرجح على الإباحة ورده المحقق بوجهين أحدهما أنه معلوم من ترجيح النهي على الأمر المرجح على الإباحة وثانيهما أنه لا معنى

حيث لا يثبت بطله ولما كان ظاهراً وهو أن ما دل على ترجيح الأمر على الإباحة وهو الاحتياط دال على ترجيح النهي عليها دفعه بأنه
الدليل غير مذکور في المتن بالإشارة إليه بمثله بعيد جداً وأنت خير بأن هذا الاستبعاد أبعد منه جداً لأن مثله في هذا الكتاب أكثر
أن يحصى ويهدف الوجه الأول أيضاً من الرد لأنه إشارة إلى أن ترجيح النهي على الإباحة ليس منبأ على ترجحه على الأمر للرجح
على الإباحة بل الدليل قائم فيه بعينه حتى لو لم يكن النهي مرجحاً على الأمر لكان ترجيحه على الإباحة بحاله ولا يخلو أيضاً عن إشارة
إلى اختلاف فيه كما في الأمر ولذا قال الآمدي المبيح مقدم على النهي على ما عرف في الأمر وأما ما ذهب إليه الشارح من التأويل
البعيدة والتكلفات الباردة التي لم تخطر ببال المصنف ولم يذكرها أحد في مقام الترجيح ولم يحتج إليها قط في استنباط الأحكام ولا أن
عليه باعناً سوى الترفع عن الاتباع والتشوق إلى الابتداع وإلا فهو أبعد عما استبعد ألف مرة ومع ذلك فلا تظهر له جهة لأن حاصله
المبيح الذي قد يستعمل للتحريم يرجح على المبيح الذي لا يستعمل إلا أصلاً ومنه على ترجيح النهي على الإباحة لكن التعارض بين المبيح
بما لا يتصور (قوله إذا قرب مع قربهما) كالسبب الذي بلا واسطة والذي بواسطة واحد وهذا مشعر بأن الواقع في نسخته أو قريبه
أكثر النسخ أو قوته أي بقوة تصحيح ذلك المجاز بأن تكون العلاقة بينهما وبين محل حقيقته أقوى من الذي بين المجاز الآخر ومحل حقيقته
وقوله بأن مصححه قريب دون الآخر شرح لقوله أو قرب جهته أي جهة ذلك المجاز وذلك كإطلاق السبب على المسبب بقسم
إطلاق المسبب على السبب لأن السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون (٣١٣) سببه الخاص بأن ثبتت سبب آخر أو
خفاء في أن ما يكون ملزوماً

للشيء أدل عليه بما ليس
بملزوم لكن كون هذا من
الترجيح بقرب الجهة ليس
بظاهر والأولى التمثيل بتق
الذات فإن جعله مجازاً من
نفي الصحة أولى من جعله
مجازاً من نفي الكمال وفي
شرح العلامة أن قرب
بأن تكون الملازمة بين
وبين محل حقيقته أظهر من
الملازمة بين المجاز الآخر
ومحل حقيقته والحاصل أنه

النهي على الأمر والأمر على الإباحة وإذا لا يثبت لقوله بمثله معنى وحمله على أن المراد بمثل الدليل الدال
على تقديم الأمر على الإباحة مع أنه غير مذکور في الكتاب بعيد جداً الرابع أن يكون أقل احتمالاً
والآخر أكثر احتمالاً للمشارك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان الخامس أن يكون حقيقة
والآخر مجازاً السادس يقدم المجاز على مجاز آخر بكون ما يصحح المجاز أعنى العلامة مشهوراً فيه دون
الآخر أو أقرب مع قربهما واتحاد جهتهما لو بأن مصححه قريب دون الآخر كاسم السبب على المسبب
يقدم على عكسه لأن السبب مستلزم لمسببه ولا عكس أو يرجح أن دليل المجاز من الأمور التي ذكرناها
في معرفة المجاز ككونه ثبت بنص الواضح أو بصحة النفي والآخر بعدم الإطراد أو بعدم صح
الاشتقاق أو بشهرة استعماله دون الآخر السابع يقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم
الثامن يقدم الأشهر مطلقاً أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف على غيره التاسع يقدم الغوى المستعمل
شرعاً في معناه الغوى على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع من معناه للغوى لعدم التغيير والبعد عن
الخلاف بخلاف المفرد الشرعي وهو ماله معنى شرعي والآخر له معنى لغوي فإن حمله على الشرعي
أظهر العاشر ما تأكد دلالة بأن تعدد جهات دلالاته أو تكون أقوى والآخر تتحد جهة دلالاته

(٤٠ مختصر المنتهى ثانياً) مهما كانت علاقه أحد المجازين أشهر أو أقوى أو أظهر من علاقه
الآخر فهو أولى (قوله بنص الواضح أو بصحة النفي) هما أقوى من دلائل المجاز بخلاف عدم الإطراد وعدم الاشتقاق فإنهما من الأدلة
الضعيفة على ما سبق (قوله أو بشهرة استعماله) عطف على قوله بكون ما يصحح أي يقدم المجاز على مجاز آخر بشهرة استعماله لكونه قريباً
من الحقيقة ومثل هذا العطف الملبس غير لائق بالشروح (قوله أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف) وهذا أولى بما في الشروح أنه
قال مطلقاً ليتناول الترجيح بين حقيقتين وبين مجاز لأنه يتناول ما بين المجازين أيضاً فيقع قوله أو بشهرة استعماله مستدركاً على أن في
تقديم المجاز الأشهر على الحقيقة المشهورة نظراً (قوله لعدم التغيير) يعني أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع اللغوي
أولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوي وإن في وجود اللفظ الشرعي والمنقول جواز استعماله خلافاً لخلاف اللغوي المستعمل
شرعاً في معناه اللغوي (قوله والآخر له معنى لغوي) ربما يشعر بأن المقصود الترجيح بين لفظين لأحدهما معنى شرعي وللآخر معنى لغوي
فيرجع المعنى الشرعي ويحمل اللفظ عليه وهذا كلام مضطرب كالإيحاء والأوضح ما ذكره الآمدي وهو أنه إذا كان لفظ واحد مدلولاً
لغوي وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفاً له فإنه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيهه على عرفه الشرعي دون اللغوي
لأن الغالب من الشارع أنه إذا أطلق لفظاً وله موضوع في عرفه أنه لا يريد به غيره (قوله العاشر ما تأكد دلالاته) ذكر الآمدي من
جهات الترجيح أن يكون أحد اللفظين دالاً على مطلوبين وجبين أو أكثر والآخر لا يدل إلا من جهة واحدة فالذي كثرت فيه دلالاته أو
لأنه أغلب الظن ومنها أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة فهي أولى من غير المؤكدة لكونه أقوى دلالة وأغلب على الظن كما في قوله
عليه السلام فكأنها باطل باطل باطل وأن تكون دلالة أحدهما بالمطابقة فتقدم على ما يدل بالالتزام لأنها أضبط المصنف

هذا ما كان عليه القول في القديم من دلالته المطابقة لصفه على قوله بان تعدد جهات دلالة يدلان بالافتضاء هو لازم غير صريح
وتوقف على الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية نحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان ونحوه وأسأل القربة ونحوه اعتق عبدك
أما قوله (فإن عارض إيماناً) هو افتراض وصف بالحكم لو لم يكن لتعليقه لكن بعيد أما إذا كان البعد إلى حيث يلزم عيب أو حشو كان
إذا لم يكن حاشياً من الغناء غير الملة أو كون ما يترتب عليه علة إلى غير ذلك من أقسام الإيماء واقتصار الشارح على قوله من ترتيب
وصف إيماء هو على سبيل التمثيل (قوله لأن مفهوم الموافقة أقوى) ولهذا لم يقع فيه اختلاف بل الحق بالقطعيات (قوله وقيل
(إشارة إلى ما قال الأمدى يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجوب أحدهما أن قائمته الأسيس وقائمة مفهوم الموافقة التأكيد
من أصل والتأكيد فرع (٣١٤) وثانيهما أن مفهوم الموافقة لا يتم إلا بتقدير فهم المصنوع من الحكم في محل التعلق وبين

حل السكوت وأن
الحكم في محل
بأشد وأما مفهوم
عليه يتم بتقدير عدم
مصدق من الحكم في
مقابلة بتقدير كونه
يقضي في محل السكوت
أن يكون له معارض
السكوت ولا يخفى
بتم على تقديرات
أولى مما لا يتم إلا على
واحد لأن في الصحة
الصدق والصحة
والشرعية وهذه
إشارة إلى ما يدل
بالإشارة وما يدل
الإيماء وما يدل عليه
موافقة ومخالفة
يقدم الخاص على
الخاصة لما توجه به
العلامة لظهور إلى
الخطأ لأن المراد
قدم الخاص مطلقاً

أو يكون أضعف نحو مكاحها باطل باطل باطل وكما تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر
إذا تعارض إيمان يدلان بالافتضاء أحدهما لضرورة "صدق والآخر لضرورة وقوة شرعياً قدم
الأول لأن الصدق أتم من وقوة شرعياً الثاني عشر إيماناً أن أحدهما لا يتفاء العيب إذا تعارض
لا يتفاء الحشو والآخر غيره من ترتيب حكم على وصف قدم الأول لكون انتفاء العيب والحشو أظهر
من دلالة الغناء والترتيب الثالث عشر إذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة قدم
الأول لأن مفهوم الموافقة أقوى ولذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة وقيل
بالعكس لأنه لتأسيس الموافقة للتأكيد بأن الموافقة لا تتم إلا بفهم المعنى في الأصل وأنه موجود في
المسكوت وأنه فيه أقوى بخلاف المخالفة فتقدماتها أقل فتكون أولى أربع عشر يقدم ما يدل
بالافتضاء على ما يدل بالإشارة وعلى ما يدل بالإيماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لأن نفي
الصحة أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور الخامس عشر إذا لزم في أحدهما تخصيص العام وفي الآخر
تأويل الخاص قدم تخصيص العام لأنه أكثر السادس عشر يقدم الخاص على العام لأنه أقوى دلالة على
ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه العام من وجه
على العام من كل وجه السابع عشر يقدم العام الذي لم يخص على الذي قد خصص لتطرق الضيق
إليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر تقييد المطلق كتنخيص العام بقدم المقيّد ولو من وجه على المطلق
والمطلق لم يخرج منه مقيّد على ما أخرج منه التاسع عشر إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة
الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما
لأن دلالتها أقوى لإفادة التحليل ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعروف
باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالة على العموم أضعف العشرون إذا ظن تعارض إجماعين
قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لأنهم أهل
رتبة وأقرب إلى الرسول قراء في الظن أي ذلك يتصور في الإجماع الظني دون القطعي وإلا لزم تعارض
الإجماعين في نفس الأمر وأنه محال عادة الصنف الثالث الترتيب جميع حسب المدلول قال (المدلول الحظر على
الإباحة وقيل بالعكس وعلى الترتيب لأن دفع المفاسد أهم على الكراهة والوجوب على الترتيب والمثبت

ليس من وجه والعام لم يخص منه البعض على ما يخص أي على العام المخصوص
الخاص على أنه المراد تقدم كل على ما يقابله إلا أن في اللفظ حذفاً واختصاراً (قوله الشرط الصريح) كأنه احتراز عما يتضمن معنى
ط كالمثبت الموصوف بالجملة ونحو ذلك وينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لائق الجنس إذ للنفى
في لائق الجنس ليس في الاستغراق لا يشمل المخصوص ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه أن قراءة الفتح توجب
تخريفه وقراءة الفتح تجزئ (قوله والإجماع الظني) أي من جهة المتن والسند أو من إحدى الجهتين دون الأخرى أو أحد الإجماعين
من جهة الجهتين والآخر من الجهتين لا يهدي في هذا المقام سيما ترجيح العمومات والإجماعات تطويل وتفصيل تركه المصنف ولم
يذكر الإجماع ووقع في نسخ المتأخر الإجماع على النص ولم يشرع له الشارح ووجه أن النص بمنزلة النسخ بخلاف الإجماع ينص أن
المتأخر لا يلزم من الإجماع من جهة ملامسة الخطأ تحت الأسماء بخلاف المتأخر فكان أولى

(قوله للاحتياط) ولهذا الاجتماع في العين الواحدة جهة حظر وإباحة كالتواضع بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم المحرم وقال ما
 ما اجتماع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام وقال عليه السلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وذهب أبو هاشم وغيره إلى
 التساوي والتساوق ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة إلا أن الأمدى قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أننا لو علمنا بالخطر لزوم
 مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ولو علمنا بالإباحة فقد لا يلزم من فوات مقصود الخطر بالسكينة لأن الغلب أنه لو كان حراماً
 يكون لفسده ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن يكون المكلف عالماً بها وقادراً على دفعها لعله بعدم لزوم المحذور من ترك الجاهل
 المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من إلهي لتردده بين الحرمة والكراهة فقوله وقيل بل تقدم الإباحة
 لثلاث فتوت مصلحة إرادة المكلف إشارة إلى الوجه الأول وأما قوله ولأنه لو قدم لكان أيضاً واضح وهو الجواز الأصلي فوجهها
 الخطر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخر الوجود عن المباح ناسخاً له فيكون المباح ناسخاً له فيكون المباح المتقدم عليه في الوجود
 للواضح بخلاف ما إذا قدر وروده بعد المحرم (قوله ودفع المفسدة أم) قال في المنتهى ويرجع الخطر على الذنب بما تقدم في
 والخطر على الوجوب لأن الخطر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة أم عند العقلاء وهذا هو الموافق
 الأمدى فن هنا قد سقط منها شيء من المتن فكان الأصل هكذا وعلى الوجوب لأن دفع المفسدة أم قال الأمدى ولا
 الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الواجب إلى مقصوده لتأنيبه بالترك وإن لم تقصد (٣١٥) فكانت المحافظة عليها أم

يقدم الخطر على
 لأنه أحوط) قال
 لتساويهما في طلب
 مع زيادة الخطر
 الفعل ولأن الخطر
 لتحصيل المقصود
 الترك لما يلزمه
 المفسدة اللازمة
 في العمل بالكراهة
 للفعل وفيه إبطال
 بخلاف العكس
 ترجيح الوجوب
 (قوله لأن غفلة

على الثاني كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال أسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والداري على الموجب
 والموجب للطلاق والعتق لموافقة الثاني وقد يعكس لموافقة التأسيس والتسكين على الوضعي
 بالثواب وقد يعكس والاحتياط على الأقل وقد يعكس) قول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الأول
 يقدم الخطر على الإباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الإباحة على الخطر لثلاث فتوت مصلحة إرادة المكلف
 ولأنه لو قدم لكان أيضاً واضح وهو الجواز الأصلي الثاني يقدم الخطر على الذنب لأن الخطر لدفع
 المفسدة والذنب لجلب المنفعة ودفع المفسدة أم في نظر العقلاء الثالث يقدم الخطر على الكراهة لأنه
 أحوط الرابع يقدم الوجوب على الذنب لأنه أحوط الخامس يقدم الميثب على الثاني نحو خبر بلال
 دخل البيت وصلى وقال أسامة ولم يصل وذلك لأن غفلة الإنسان على الفعل كثيرة ولأنه يشعز أئدا
 ولأنه للتأسيس والثاني قديني على الأصل وقيل يساري الميثب الثاني فانه لو قدر تقدمه لكان مقرراً
 للأصل وهو بعيد ولو قد متأخر السكان تأسيساً فيحصل التعارض السادس يقدم الذي يوجب دمه
 الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشويق الشارع إليه السابع يقدم
 التوجب للطلاق والعتق على ما يوجب هدمه لأنه مؤيد بالأصل إذا الأصل عدم الزوجية والرفقة

عن العمل كثير) يعني محتمل أن يكون مبنى الثاني على الغفلة وقوله ولا يثبت زائداً يعني الميثب يفيد زيادة علم وقوله لأنه
 يفيد التأسيس وهو أثبات مالم يكن ثاباً بخلاف الثاني فانه ربما كان متبناه على أن الأصل هو الثاني والأول يقال فانه لا
 التأكيد لأن الأصل هو الثاني وذهب القاضي عبد الجبار إلى تساوي الميثب والثاني من جهة أن الظاهر تأخر الثاني الو
 لو اعتبر الثاني سابقاً في الوجود حتى يكون العمل بالميثب لزم كونه مقرراً للأصل الذي هو الثاني منزلة تأكيد له وهو بعيد لكونه
 الواضح ولو اعتبر متأخر في الوجود حتى يكون العمل به كان تأسيساً لعدم الوجود والتأسيس خير من التأكيده حينئذ يقع
 بين جميع ترجيح الميثب والثاني فيسار بان فان قيل جهات ترجيح الميثب ثلاثة والثاني واحدة فكيف يتساوى بان قلنا متبناه على أنه لم
 لإفادته زيادة العلم على ما صرح به الأمدى والشارح العلامة اعتبر في جانب الميثب إفادة زيادة العلم والتأسيس وفي جانب الثاني
 الأصل وكون الظاهر تأخره (قوله لما فيه) أي في الدر من اليسر ونفي الحرج وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر وقال تعالى
 عليكم في الدين من حرج قال في المنتهى لأن ما يعرض في الحد من المبطلات أكثر منه في الدر وذهب المتكلمون إلى تقديم مذهب
 نظراً إلى أن قاعدة العمل بالموجب التأسيس وبالداره التأكيد (قوله يقدم الموجب للطلاق) هذا ما قاله الكرخي أن ما حكاه
 الطلاق أو العتق أولى لأنه على وفق الدليل الثاني لملك البضع وملك العيين والثاني لما على خلافه قال الأمدى ويمكن أن يقال
 لها أولى لأنه على وفق الدليل المقنض لصحة التسكاح وأثبت ملك العيين المترجح على الثاني لما فقوله لصحتها الضمير الزوجية
 وأشار بلفظ المذهب إلى جهة ترجيح الميثب ومن البعيد ما ذهب إليه الشارح العلامة من أن قوله والموجب للطلاق مجرور

وجوب قبله والخبر أن البراءة أي الدافع للحد والطلاق والعق يقتضي الثاني لما يرجح على الموجب للحد والموجب للطلاق والعق لموافقة
نظره الثاني الأصل وقد يمكن أي يرجح الموجب في الثلاثة على الثاني لموافقة التأسيس على ما بينا (قوله يرجح الموافق لدليل آخر) من
باب الواسطة أو إجماع أو قياس أو عقل (٣١٦) أو حس لأنه أغلب على الظن ولأن مخالفة دليلين أشد محذورا (قوله الأئمة الأربعة)

وقيل بل يمكن لكونه مرافقا للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على الثاني لصحتهما وهو الأصل الثامن
يقدم الحكم التكليفي كالافتضاء على الوضعي كالصلحة لأنه يحصل للثواب وقيل بل الوضعي لأنه لا يتوقف
على فهم وتمكن التاسع يقدم الأخف على الأثقل ليس ونفى الحرج وقيل بل بالعكس إذا مصلحة فيه
أكثر ولذلك قال ثوبان على قدر نصيبك الصنف الرابع الترجيح بحسب الخارج قال (الخارج يرجح
الموافق لدليل آخر أو لادل المدينة أو للخلفاء أو للأعلم ورجحان أحد دليلي التأويلين وبالتعرض
للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل
في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بأنه أمس بالمقصود مثل وان تجمعو بين الاختين على أو ما ملكت
إيمانكم وتفسير الراوي فعله أو قوله وبذكر السبب وقرائن تأخره كتأخر الإسلام أو تاريخ مضيق
أو تشديد لتأخر التشديدات المعقولات قياسا أو استدلالا بالاول أصله وفرعه ومدلوله وخارج)
أقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه الأول يرجح الموافق لدليل آخر على ما لا يؤيده دليل آخر
الثاني يقدم الموافق لعمل أهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الأئمة الأربعة على
غيره الثالث يقدم موافق عمل الأهل على غيره الرابع إذا تعارض مؤولان ودليل تأويل أحدهما
راجع قدم على الآخر الخامس ما تعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض
للعلة لأن دلالة وفهم الاهتمام بقوله أكد السادس إذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص
والآخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه بقوة دلالة فيه وفي غير ذلك السبب يقدم
العام الآخر للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره السابع إذا ورد عام هو خطاب شفاء لبعض من
تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر فيقدم عام المشافة فيمن
شوفوا به وفي غيرهم لاخرو وجه ظاهر الثامن إذا تعارض عام لم يعمل في صورة من الصور وعام عمل
به ولو في صورة قدم ما لم يعمل به أي عمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لوم الماء الآخر المرة والجمع
ولو بوجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاغتبار التاسع إذا تعارض عامان أحدهما
أمس بالمقصود وأقرب إليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى وان تجمعو بين الاختين يقدم في مشئلة الجمع
بينهما في وطء النكاح على قوله أو ما ملكت إيمانكم فاه أمس بمشئلة الجمع العاشر إذا تعارض خبران
وفسر راوي أحدهما ما قد رواه بقول أو فعل دون راوي الآخر قدم الأول لأنه أعرف بما رواه فيكون
ظن الحكم به أو ثق الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لأنه يدل على زيادة
اهتمامه الثاني عشر ما اقترن به قرينة تدل على تأخره يقدم على الآخر وذلك مثل تأخر إسلام
راوه إذا الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل إسلامه سيما أن علم موت الآخر قبل إسلامه ومثل كونه
مؤرخا بتاريخ مضيق والآخر بتاريخ موسع نحو ذى القعدة من سنة كذا أو سنة كذا لا احتمال كون
الآخر قبل ذى القعدة وثل أن يكون فيه تشديد لأن التشديدات متأخرة وإنما جاءت حين ظهر
الإسلام وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكة الإسلام القسم الثاني ترجيح المعقولين وهما قياسان
أو استدلالان الصنف الأول القياسان وهو بحسب أصله أو فرعه أو مدلوله أو من خارج ففيه أربعة

في الخلفاء الراشدين على
أمر ظاهر كلام الأمدى
أن أمر النبي صلى الله عليه
عليه وسلم بما بينهم والافتداء
بهم بما يفيد عليه الظن وكذا
أنهم أعرف بالتأويل
وموافقة الوحى والتأويل
لهذا اعتبر عمل أهل
المدينة وعمل الأهل (قوله
بالتعرض فيه للعلة يقدم)
الأممى لقربه إلى
المقصود بسبب سرعة
الاهتمام وسهولة القول
وله دلالة على الحكم من جهة
الظن ومن جهة العلة وربما
رجح ما لم يدل على العلة من
جهة أن المشقة في قبوله
أشد والثواب عليه أعظم
(قوله ووجه ظاهر) وهو
قوة أدلة عام المشافة فيمن
شوفوا ونقصان دلالة
في غيرهم للخلاف في تناوله
الاستدلال لدليل من خارج
كالإجماع على طبع التفرقة
وقوله عليه السلام حكى
هل الواحد حكى على
الجماعة (قوله في وطء النكاح)
فيه بحث لأن عمل الخلاف
هو الجمع بين الاختين بملك
اليمين وقد دل قوله وأن
تجمعا بعمومه على حرمة

وقوله أو ما ملكت إيمانكم بعمومه على إباحته إلا أن الأول أحسن بمشئلة الجمع فيقدم قال الأمدى إن قوله
تعالى وأن تجمعو بين الاختين في الوطء قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى أو ما ملكت
إيمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع وعدل المحقق عن ذلك لظهور أن قوله تعالى وأن تجمعو بين الاختين إنما هو في تحريم وطء النكاح
(قوله ووجه قياسه أو استدلالاته) قال الأمدى أو قياس واستدلال قال العلامة وإنما تركه المصنف لظهوره ولأن أكثر ما تكلم به من

فصول الفصل الأول في ترجيحه بحسب الأصل قال (الاول بالقطع وبقوة دليبه وبكونه لم ينسخ باتفاق وبأنه على سنن القياس وبديل خاص على تعليله) أقول ترجيح القياس بحسب أصله من وجوه الأول كونه قطعياً فيقدم ما حكم أصله قطعي على ما هو ظني الثاني وفي الظني يقدم بحسب قوة الدليل الأقوى فالأقوى وقد سبق جهة ترجيحه الثالث يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والآخر وإن لم ينسخ فقد اختلف في كونه مفسوخاً الرابع بكونه على سنن القياس أي باتفاق والآخر مختلف فيه إذ لو أجرى على ظاهره لقباله على غير سنن القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه فإنه أبعد عن التعبد والقصور والخلاف الفصل الثاني في الترجيح بحسب العلة قال (وبالقطع بالعلمة أو بالظن الأغلب وبأن مسلكها قطعي أو أغلب ظناً والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطريق في الفارق في القياسين والوصف الحقيقي على غيره والثبوت على العدمي والباعثة على الامارة والمنضبطة والظاهر والمتحدة على خلافها والأكثر تعدياً والمطرودة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطرودة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعا للحكمة مائفاً لها على خلافه والمناسبة على الشبهة والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتسكيلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الأربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم العقل ثم المال وقوة موجب النقص من مانع أو قواث شرط على الضعف والاحتمال وانتفاء المزاحم لها في الأصل ويرجحانها على مزاحمها والمقتضية لأن في الثبوت وقيل بالعكس وقوة المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة) أقول الترجيح بحسب العلة من وجوه الأول كون العلة قطعياً فيه ظنياً في الآخر الثاني كون ظن وجود العلة فيه أغلب على ظن وجودها في الآخر الثالث كون مسلكها الدال على علمتها قطعياً ومسلك الأخرى ظنياً الرابع أن يكون مسلك علمتها أحدهما يفيد ظناً أغلب مما يفيد مسلك الآخر الخامس يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لأن قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علمته غير المذكور بخلاف المناسبة السادس إذا كان طريق ثبوت العملية في القياسين هو نفي الفارق رجح أحدهما على الآخر بحسب طرق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظني والأغلب ظناً على الآخر السابع يقدم ما العلة فيه وصف حقيقي على غيره بما العلة فيه وصف اعتباري أو حكمة مجردة الثامن ما العلة فيه وصف ثبوتي على ما العلة فيه عدمي التاسع يقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هي مجردة العاشر تقدم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلاتها الحادي عشر يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع أكثر على ما يتعدى في الأقل لكثرة الفائدة الثاني عشر تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس عشر إذا كانت أحدهما جامعة مانعة للحكمة فكلاً وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على مالا تكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبيهة لأن الظن الحاصل به أقوى السابع عشر إذا تعارضت أقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمت الأمور الخمسة الضرورية على غير ما من حاجي أو تحسيني وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وقدم التسكيلية من الخمس الضرورية على الأصل الحاجية وإذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قدمت الدينية على الأربع الآخر لأنها المقصود الأعظم قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدني وقيل بالعكس أي تقدم الأربع الآخر لأنها حق الأدي وهو يتضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعاليمه لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة

التعارض والمعارضات إنما هو فيما يكون المتعارضان من جنس واحد كخبرين واجماعين لا من جنسين (قوله للخلاف في مقابلاتها) متناق بالتاسع الخ ومالم يذكر وجهه من المرجحات فله ظهوره والأصل لإفادة زيادة غلبة الظن (قوله ورجحت مصلحة النفس) عطف على قوله قدم قتل القصاص وقوله وكذلك مصلحة المال أي رجحت على مصلحة الدين حيث جوف ترك الجمعة والجماعة لأجل حفظ المال وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضي إلى تقويتها فقدم ترجيحه باجتماع الحجتين وأما التخفيف عن المسافرين والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فشققة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الأربع في الحضر وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائماً وأما إدامة الصوم فلا يفوت مطلقاً بل إلى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال

قوله وأما الأربعة الأخرى (يعني مصلحة النفس والنسب والعقل والمال) فمصلحة النسب تلو مصلحة الدين إذ بها تحصل العبادات التي هي أساس الدين فتقدم على الثلاثة الباقية وتقدم مصلحة النفس على العقل والمال لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد من لا يبق من أجل الأمر في تقدم مصلحة العقل على المال لأن العقل مركب الأمانة ومترك التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال فإن قيل قوله لبقاء النفس إنما يصلح مطلقاً غير مصلحة النسب من مصلحة النفس لا لتقديمها على العقل والمال فإن المال أيضاً لبقاء النفس قلنا جفت مصلحة النسب من مصلحتنا لبقاء النفس بخلاف المال فإن فيه مصالح أخرى مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك وأما قوله ثم العقل لقوات النفس لقواته فظاهره ليس بمستقيم لأن الأمر بالعكس ولذا قال العلامة إن حفظ العقل تبع لحفظ النفس لقواته بقواتها دون العكس فلذا كانت المحافظة على النفع بما يقضي إلى القوات مطلقاً أولى وهذا يشمر كلام الأمدى أيضاً وغاية ما يمكن أن يقال إن النفس تقوت (٣١٨) بقوات العقل من جهة انتقامها بصونها عن تعرض الآفات لكن لا يبق في الكلام

كما يشتر بجهة تقدم النفس على العقل وقد قالوا أما حفظ النفس فيعلم على العقل والمال لا يراجع إلى بقاء النفس بخلافها (قوله في الأخرى مضمناً أو محتملاً) هذا هو الملائم لمبارقة الحق إلا أنه لما قال في المتن ويرجع باحتماله وعدمه في الآخر ذهب الشارح العلامة إلى أن الأولى أن يقال المراد أنه ترجيح باحتمال موجب التقض في أحدهما دون الآخر (قوله بأن لا يكون) أي الملة في أحد الفئتين معارضة على لفظ اسم المفعول أي ذات تعارض والآخرى أن الملة في القياس الآخر لها معارضة (قوله إذا كانا مزاحمين) على لفظ اسم المفعول أي إذا كان القياسان بحيث يكون لكل

النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالفصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وأما الأربعة الأخرى فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس إذ به تحصل المبادئ ثم النسب لأنه لبقاء النفس ثم العقل لقوات النفس بقواته ثم المال الثامن عشر إذ انتقض الطنان وكان موجب التخالف في أحدهما في صورة التقض قوياً وفي الآخر ضعيفاً أو محتملاً يقدم الأول التاسع عشر ترجيح الملة بالتقاء المزاخمة في الأصل بأن لا تكون معارضة والآخرى معارضة المشرون يقدم إذا كانا مزاحمين يرجحان الملة في أحدهما على المزاخمة دون الآخر الحادى والعشرون تقدم الملة المقتضية لاني على الملة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة أو مساوية بخلاف المثبتة إذ لا يثبت حكمها إلا راجحاً قلنا أيدها بالنفي الأصلي وقيل بالعكس أي ترجيح المثبتة على النافية لا فادتها حكماً شرعياً الثاني والعشرون يقدم العام في جميع المسكفين على الخاص ببعض لكثرة المادة الفصل الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال (الفرع يرجح المشاركة في عين الحكم وعين الملة على الثلاثة وعين أحدهما على الجنسين وعين الملة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه ويكون الفرع بالص جملة لا تفصيلاً المنقول والمقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات الترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس يقدم) أقول ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الأول يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين الملة على الثلاثة وهي ما المشاركة في جنس الحكم وعين الملة أو عين الحكم وجنس الملة أو جنس الحكم وجنس الملة الثاني يقدم من الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم أو الملة وجنس الآخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس الملة الثالث يقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الآخر ما المشاركة في عين الملة على ما المشاركة في عين الحكم لأن الملة هي العدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه أكثر كان أقوى الرابع يقدم بالقطع بوجود الملة في الفرع في أحدهما وقان وجودها فيه في آخر الخامس يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتاً جملة لا تفصيلاً والقياس لتفصيل الحكم على ما يكون كذلك بل يحاول فيه اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لأنه يعلم بما ذكره والصنف الثاني الاستدلالان ولم يتعرض لهما

منهما مزاحم ومعارض إلا أن الملة في أحدهما راجحة على مزاحمها ومعارضها وفي الآخر غير راجحة أيضاً قسم الأول (قوله لثبوت حكمها) أي حكم المقتضية للثبوت حال كونها راجحة أو مساوية أما راجحة فظاهرة وأما مساوية فلأنها إذا تساوت انتفى الحكم الأصل وهذا حاصل تأيدها بالنفي الأصلي ولذا قال العلامة وعلى تقدير مساواتها لتأيدها بالأصل وأما ما سبق من تقديم الثبوت على العدمي فإنما هو في الملة لا في التعليل بالعدمي من الخلاف وما سبق من وجوه ترجيح النص المثبت على النافي فلا يعني أنه لا يجري في القياسين (قوله لا فادتها) أي المثبتة حكماً شرعياً أي لا يعلم بالبراءة الأصلية بل بالشرع بخلاف النافية فإنها تفتي ما يعلم بحكم الأصل وأجاب الأمدى بأن الحكم لا يكون مطلوباً لنفسه بل لما يقضي إليه من الحكمة والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه (قوله يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتاً جملة) وذلك لأن اثبات تفصيل الشيء الثابت أهو من إثباته عن أصله فيكون أقرب إلى الظن وأسرع إلى القبول (قوله لأنه لم يما ذكر) في الترجيح بين المنقولين مثلاً القياس لموافقته لعل أصل المدينة أو الأربعة ونحو ذلك (قوله الاستدلالان) مثل قولنا وجد السهم ووجد الخيل فترجح أحدهما بالنظر

دليلهما أو مدلولهما أو أمر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول (قوله في ترجيح المنقول والمفعول) قال الفارح العلامة هو بطلان
 أقسام استنباط القياس مع الكتب والسنن والاجماع والاستدلال كذلك (قوله فالخاص الدال بمنطوقه يقدم) لكونه أصلاً بالنسبة إلى الرأي
 ولقلة طرق الدال إليه (قوله وأما العام مع القياس) قال الأمدى بتقديم القياس وقبل تقدم العام وقبل بالتوقف وقبل بتقديم القياس
 الجلي دون الخفي وقبل بتقديم القياس على العام المخصوص دون غيره والمختار تقدم القياس مطلقاً لأن العمل بالعموم يبطل القياس
 بالكلية والعمل بالقياس لا يبطل إلا وصف العموم لأن القياس يتناول المقارن بخصوصه والعام يتناول بعمومه والاول أولى وأما
 الجواز قال الأمدى رتبة العلامة ان متعلق فرضنا هنا هو السمية ومن السمية ما كان (٣١٩) ظنياً وأنت خير بأنه خلاف

لا اصطلاح وكانه أراد الظن
 في أنه حده فارجع إلى
 التصديق وقد يدفع ما يقال
 ان الترجيح باقتران أمارة
 بما به يقوى على معارضتها
 والحد ليس بأمارة ولا حاجة
 إلى تغيير تفسير الترجيح أو
 الامارة (قوله كون المعرف
 في أحدهما أعرف)
 فيكون إلى التعريف أقرب
 قال العلامة رحمه الله
 وذلك أن يكون المعرف
 في أحدهما أعرف شرها
 وفي الآخر حسياً أو عقلياً
 أو لغوياً أو حرفياً فالحسنى
 أولى من غيره والعقل
 من العرفي والشرعي والعرفي
 من الشرعي (قوله إذا
 اعتبرت الترجيحات في
 الدلائل) يعني أن المراد
 بالترجيحات في المركب
 الترجيحات الراجعة إلى
 الموصل إلى التصديق
 سواء كانت في الدلائل
 أنفسها أو في مقدماتها
 وبالترجيحات في الحدود

أيضاً ذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول والمفعول فالمنقول إما خاص وأما عام والخاص الدال بمنطوقه
 أولاً بمنطوقه فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس أو استدلال والخاص الدال لا بمنطوقه
 له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له أربعة بحسب ما يقع لناظر من قوة الظن وأما العام مع
 القياس فقد تقدم حكمه في أنه هل يجوز التخصيص بالقياس أولاً قال (وأما الحدود السمية
 فترجع بالالفاظ الصريحة على غير ما يكون المعرف أعرف بالذات على العرفي وبعمومه على
 الآخر لقاعدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وهو افقته النقل الشرعي أو اللغوي أو قريه وبرجحان
 طريق اكتسابه وبعمل المدينة والخلفاء الأربعة أو العلماء ولو واحد أو بتقرير حكم الحظر أو حكم التنفى
 وبدء الحد) أقول مأمور وجوه الترجيح في الأدلة وأما الحدود فبها عقلية كترميزات الماهيات ومنها
 سمعية كترميزات الاحكام وهذا هو الذي يتعلق به فرضنا فترجع به وجوه الاول بوجع الحد بالفاظ
 صريحة على ما فيه تجوز أو استعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب الثاني كون المعرف في أحدهما
 أعرف منه في الآخر الثالث كونه بذاتي والآخر بمرض الرابع أن يكون مدلول أحدهما أعم من
 مدلول الآخر فترجع الإعم لتناول ذلك وغيره فتكسر القاعدة وقيل بل يقدم الآخر للتوافق
 على ما يتناوله لتناول الحديث له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى الخامس أن يكون على
 وفق النقل الشرعي أو اللغوي وتقريراً لوضعها والآخر يخالف نقلها فان الأصل عدم النقل
 السادس أن يكون أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرها أو لغة لأن النقل لو كان للمناسبة فالأقرب أولى
 السابع أن يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لانه أغلب على الظن الثامن
 حمل أهل المدينة به أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل العلماء ولو عالماً واحداً التاسع كونه مقرر الحكم
 الحظر والآخر للحكم الإباحة العاشر أن يكون مقرر الحكم التنفى والآخر للإيجاب الحادى عشر
 أن يكون مقرر الأمر الحد دون الآخر قال (ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود
 أمور لا تنحصر وفيما ذكر ارشاد لذلك) أقول إذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في
 المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها وفي الحدود من جهة ما يقع في نفس الحدود وفي مفرداتها ثم
 ركب بعضها مع بعض ثناء وثلاث فافوقها حصلت أمور لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكره ارشاد
 لذلك أرشدنا اقتضواياكم لما ينف من الدنيا والآخرى ويكون مقرراً بضرها ومقرراً إلى غفرانها ورحمتها
 وأصلح شأننا أعمالنا وتقبلها منا وزادنا من فضله إنه المستعان وعليه التمسكان وله الحمد وعلى نبيه
 والعترة الطاهرين الصلاة والسلام

الترجيحات العائدة إلى الموصل إلى التصديق سواء كانت في الحدود أنفسها أو في أجزاءها من الذاتيات والعرضيات فقوله من نفس الدلائل
 بيان للمركبات لأصلها وقوله والحدود عطف على الدلائل لافي المركبات فقوله بتأويلات يعني حال كون التركيب ثنائياً أو ثلاثياً
 أو رباعياً وما فرق ذلك إلى ما لا يمد ولا يحصى وضخم ما فوقها لمضمون ثناء وثلاث وقوله حصلت أمور أي وجوه من الترجيح ولا تنحصر
 في الاطلاع على بساط الجهات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركها إذ يعلم تقديم ما فيه جهتان من الترجيح على ما فيه جهة
 واحدة وما فيه جهات على ما فيه جهتان إلى غير ذلك من التفاصيل وهذا معنى قوله وفيما ذكر ارشاد لذلك واقفاً الحادى إلى سبيل الرشاد
 والمسؤول لئلا العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل

بتوفيق الله وإعانتة وحوله وقوته قد تم طبع شرح الامام عضد الملة والدين على مختصر المنتهى الاصول لابن الحاجب مع الحواشي الثلاث الموضوعية في صلب الجزء الاول مفصلاً بين كل حاشية والتي يليها جدول على الترتيب الموضوع بطرة الجزء الاول وقد انتهت حاشية المروى إلى (مبحث أقسام الحكم الشرعي) وحاشية السيد إلى (مسئلة ما لا يتم لواجب إلا به) وباقي حاشية السعد وضع هامش الجزء الثاني إلى آخر الكتاب

(فهرست الجزء الثاني من شرح العلامة المضد على مختصر المنتهى الاصول لابن الحاجب)

صفحة	صفحة	صفحة
١١١ مسألة المشترك يضح إطلاقه على مضميه مجازاً	٥٨ مسألة التعبد بخبر الواحد العدل بجائز الخ	٢ مسألة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه الخ
١٢٣ مسألة خطابه لواحد لا يعم	٦٤ مسألة يجوز الحال لا يقبل الخ	٤ مسألة المندوب مأموره الخ
١٢٤ مسألة جمع المذكر السالم	٦٥ مسألة المجرع مقدم وقيل الترجيح	٥ مسألة يطلق الجائز على المباح الخ
١٢٩ مبحث التخصيص	٦٧ مسألة أصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم الخ	٧ مسألة خطاب الوضع فالحكم على الوصف الخ
١٣٣ مسائل الاستثناء	٧٠ مسألة الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى الخ	٩ مسألة شرط المطلوب الامكان
١٤٧ مسألة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب	٧١ مسألة إذا كذب الاصل الفرع الخ	١٢ مسألة لا تكليف إلا بفعل الخ
١٦٣ مسألة البيان والمبين	٧٢ مسألة حذف بعض الخبر بجائز	١٥ مسألة الأمر يتعلق بالمعدوم الخ
١٦٨ الظاهر والمؤول	٧٧ مسألة حد الأمر اقتضاء فعل غير كذب الخ	١٦ مسألة يصح التكليف بما علم الأمر انقضاء شرط وقوعه الخ
١٧١ المنطوق والمفهوم	٨١ مسألة صيغة الأمر بمجرد ما لا تدل على تكرار	١٧ مباحث الأدلة الشرعية الخ
١٨٥ مباحث النسخ	٨٥ مسألة اختيار الامام والغزالي ان الارشئى معين	٢١ مسألة العمل بالشاذ غير جائز الخ
١٩٥ مسألة يجوز نسخ القرآن بالقرآن	٩١ مسألة صيغة الأمر بعد الحظر للاهابة	٢٢ مسألة الا كفر انه لا يمنع عقلاً على الانبياء معصية الخ
١٩٧ مسألة نسخ السفة بالقرآن	٩٣ مسألة إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل	٢٤ مسألة إذا علم بفعل ولم ينكره الخ
١٩٧ نسخ القرآن بالخبر المتواتر	٩٥ مسألة الهى عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعاً	٢٤ مسألة لا يختص الاجماع بالصحابة
١٩٨ مسألة الإجماع لا ينسخ	١٠١ مسألة العموم من هو ارض اللفاظ	٢٥ مسألة التابعى المجتهد معتبر الخ
١٩٩ لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً	١٠٤ مسألة اجمع المنكر ليس بعام	٢٥ مسألة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة الخ
٢٠٠ مسألة جواز نسخ الفقهوى		٢٩ مسألة الاجماع لا يكون إلا عن صنف الخ
٢٠٠ إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع		٤٢ مسألة المختار امتناع ارتداد كل الامة الخ
٢٠١ النسخ قول البلغ		٤٤ مسألة يجب العمل بالاجماع المنقول بخبر الاحاد الخ
٢٠١ العبادات المستقلة ليست لنسخا		
٢٠٣ يجوز رفع جميع التكليف		

صفحة	صفحة	صفحة
٢٥٩ فساد الاعتبار	٢٣٢ هل حكم القياس ثابت بالنص	٢٠٤ تعريف القياس
٢٦٠ فساد الوضع	أو بالعلة	٢٠٨ أركان القياس
٢٨٠ الكلام في الاستدلال	٢٣٣ مسالك العلة : الإجماع	٢٠٩ شروط حكم الاصل
٢٨٤ الكلام في الاستصحاب	٢٣٤ النص ، الإيماء	٢١٧ العلة المتعدية والقاصرة .
٢٨٨ الكلام في الاستحسان	٢٣٦ السبر والتقسيم .	٢٢٣ مسألة تعدد العلة .
٢٨٩ الكلام في المصالح المرسلة	٢٣٨ المناسبة والإخالة	٢٢٨ شروط علة حكم الاصل
٢٨٩ مباحث الاجتهاد	٢٤٢ أقسام المناسبات	٢٣٠ جواز تمايل الحكم الشرعي
٣٠٥ مباحث التقليد	٢٤٥ الطرد والعكس	بالحكم الشرعي
٣٠٩ مباحث الترجيح	٢٤٧ القياس جلي وخفي	٢٣٠ جواز تغلاد وصف العلة
	٢٥٧ الاعتراضات	