شرح مختصر الاصول للعلامة
الشيرازي

RAĞIP P.
Ka. N.
415

T. C.
MİLLİ SİYİM EKİMLİK
RAGIP P.
MÜ...
Sayı: 321

٤١٩

بسم الله الرحمن الرحيم وعليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير

حمد الله اولى ما استفتح به ذكر، ثم الصلوة على رسوله احرى ما استلقح به فكر، فنحمده حمدا نستوكف به عهاد النعم، ونستكف منه زناد النقم، واصلي على محمد المنعوت بجلايل الشيم من بين العرب والعجم المبعوث الى كافة الامم بجوامع الكلم، وعلى آله واصحابه وخلفائه وحلفائه مصابيح الظلم، ومفاتيح الحكم ما طلع نجم ونجم طلع **وبعد** فان معاشر اخواني في الدين ورفقائي في طلب اليقين مدوا اعناق عزايمهم الي، واكثروا المعاودة علي، ملتمسين ان اشرح لهم مختصر منتهى السول والامل في علمي الاصول والجدل، الذي صنفه الفاضل جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب تغمده الله بغفرانه واسكنه بحابح جنانه، شرحا يذلل من اللفظ صعابه، ويكشف عن وجه المعاني نقابه، اذ هو كتاب غريب في صنفه، بديع في فنه، يضاهي الالغاز لغاية ايجازه، وان كان يحاكي الاعجاز من حسن ايراده، ليكون كالمرقاة لهم ان ارادوا الارتقاء الى مصاعده، وكالمرآة عندهم ان احبوا الاطلاع على قواعده، فيستوضحوا به ما اظلم من معانيه، ويستفتحوا به ما ابهم من مبانيه، ظنا منهم وبعض الظن اثم ان عندي صبابة من اقداحه، او فوز سهم اي نصيب من قداحه، فطفقت اشاور نفسي مقدما رجلا ومؤخرا اخرى مترددا في الاشتغال او بالاقبال على ما هو اهم واحرى، اذ كل ما هو شغل عن مطالعة آيات الله الكبرى التي هي اكسير السعادة العظمى، وبها ينال المقربون من الحضرة الربوبية البهجة القصوى، تشمئز عنه الطبايع الكاملة اشمئزاز الرجال عن التزيي بزي الحايضات الكنس، وتستنكف عنه النفوس الفاضلة استنكاف الابطال عن التاسي بعي الناعمات الخنس، فهيهات ما بين الثمل والخضرم، واين من السلاف ماء الحصرم، فصدني ذلك وما قاله الشافعي رضي الله عنه

كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف
الرجل حافية ومالي مركب والكف صفر والطريق مخوف

عن اجابة سوالهم وتحقيق امالهم وذلك لانه اصعب الكتب المصنفة في هذا الفن مدركا، واضيقها مسلكا، اذ اكثره مجمل غير مفصل، وباقيه مهمل غير محصل، وفيه من الغث والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه في اصابة الحق بطايل الحظ، بل يصير كعطشان يصل الى السراب، وكالمتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب، ومن ههنا طال لسان من قال ما هو الا كتمايل بيعة او كسراب بقيعة، فتارة كنت اعتذر

اليهم بانواع العلة، واخرى اعتل عليهم بالاقارب والاخلة، علما مني بان دون مرامهم خرط القتاد، وتجشم عرق القربة منه بالمرصاد، الى ان تذكرت اني مذ فارقت حضرة من استنارت بطلوع انوار اقباله نجوم ارباب الفضل في افضاله، وارتفعت بارتفاع قدره اقدار اهل العلم في عصره، ومن اذا قيل للجود انتسب لم ينتسب الا الى نعمته العالية، او قيل للعلى والمعالي افتخر لم يفتخر الا باسمايه السنية، ونعوته السامية، وبالجملة من هو للعلى والمفاخر مجمع، وللتقى والمآثر منبع، وهو المولى المعظم الصاحب الاعظم صلاح العالم نظام الملك دستور الخافقين شمس الدنيا والدين كهف الاسلام والمسلمين المخصوص بعناية رب العالمين ابو المعالي محمد بن المولى الصدر السعيد بهاء الملة والدين لا زال قدره مرفوعا، وعلم اعتلايه منصوبا، وفعله بالصحة مجزوما، وامره بالنفاذ مقطوعا، ما اتحفته بتحفة بذلك الجناب، وما خدمته بخدمة تصلح لذلك الباب، مع انه لا زالت شموس جلاله مشرقة منيرة، وغصون اقباله مورقة نضيرة، قد خصني بالانعامات الوافرة، والاكرامات المتواترة، وشرفني بالتفات خاطره الخطير، وضميره المنير الى ما يليق بصلاح حالي، حالتي اقامتي وترحالي، بعد ان وجدته حين استسعدت بشرف منافثته، ويمن مثافنته، ساعيا بفكره الثاقب الى اقصى المدارج الانسانية، راقيا بحدسه الصايب الى اعلى المعارج النفسانية، محيطا بالعلوم الدينية، مطلعا على القواعد اليقينية، قد اصبح العدل في عصره متسع الانوار، متبع الآثار، معظم الارباب، مكرم الاصحاب، بعد ان باتا ومعالمهما مدروسة، واعلامهما منكوسة، وامسى الجهل والظلم في دهره منحوس الطوالع، معكوس المطالع، مطموس الآثار، منكوس المنار، بعد ان ظلا وراياتهما ظاهرة، وآياتهما باهرة، ولما تمكن هذا الخاطر الخطير في ضميري، وصار في آناء الليل واطراف النهار سميري، وكانت الطلبة بعد ملحين علي بشوانع الاقتراح ازمانا عديدة، ومسفين الي في مواقع الالحاح احيانا، رايت ان اكتب الشرح المذكور اداء لحقوق الاجلة، وتفاديا من عقوق الاخلة، واتحف به حضرته العلية، والا يكن حظيه فلا اليه، فوجهت ركابي شطر مطالبهم، وتوجهت بلقاء مدين مآربهم، وشرعت مع قريحتي القريحة، وفكري الجريحة، لتلاطم امواج الاحوال، وتراكم انباج الاشغال، في تفسير نصوصه، وتقرير فصوصه، وتفصيل ما اجمله، وتحصيل ما اهمله، وكشف ما اجتن من مشكلاته، والاشارة الى ما اكتن من هفواته، مضافة اليه فوايد مخترعة هي مبتدعات الدقايق، وفرايد مبتدعة هي مخترعات الحقايق، لم يسبق اليها خواطر الاقدمين، ولم يحتو عليها دفاتر المتقدمين، كل ذلك بعبارات مستعذبة، واستعارات غير مستغربة، ولا يعرف ذلك الا من تسنم قلال شواهق هذه الصناعة بحق، وجرى في ميدانها اشواطا على عرق، هذا مع اعترافي بقلة

البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وعلمي بان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف
ولكن المامور معذور والعذر عند كرام الناس مقبول فالمرجو ممن ملئ بدرر الانصاف طبعه ان لا يبادر
الى انكار ابكار ما يقرع سمعه بل عليه ان يمعن النظر ويجانب الاعتساف ثم يسلك مسلك الاستنكار
او الاعتراف نسال الله تعالى ان يجعلنا من صالحي عباده وعارفي اياته ويوفقنا لتهذيب الكلام وتقريب
المرام انه ولي الانعام بالتوفيق للاتمام عليه توكلت واليه انيب **قال** اما بعد فاني لما رايت قصور
الهمم عن الاكثار وميلها الى الايجاز والاختصار صنفت مختصرا في اصول الفقه ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل
منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه راد والله اسال ان ينفع به وهو نعم الوكيل **اقول**
اعلم ان للسيف الآمدي رحمه الله كتابا جامعا في اصول الفقه سماه بالاحكام في اصول الاحكام ورتبه
على قواعد هي اربعة اقسام القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وتعريف غايته وتصوير مباديه والثانية
في تحقيق الادلة السمعية وما يتعلق بها من اللوازم والاحكام والثالثة في احكام المجتهدين واحوال المفتين
والمستفتين والرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات ولعمري انه كتاب ما سبقه الى مثله من قبله ولا لحقه
من بعده اذ هو في ذلك الفن كاف ولغرض من سمت همته الى ذروة التحقيق واف ثم ان ابن الحاجب
اختصر هذا الكتاب على ترتيبه وترجم مختصره بمنتهى السول والامل في علمي الاصول والجدل واليه اشار بقوله
صنفت مختصرا في اصول الفقه ثم اختصر المنتهى بان حذف منه قريبا من الربع واليه اشار بقوله ثم اختصرته على وجه
بديع وسبيل منيع وهو الذي نتصدى لشرحه نرجو الله تعالى ان يمهل لانشائه في الاجل ويعين على اتمامه في عجل وان يعصم
عن الزيغ والزلل في القول والعمل انه خير مرجو واكرم مسؤول **قال** وينحصر في المبادي والادلة السمعية
والاجتهاد والترجيح **اقول** وينحصر يعني اصول الفقه في هذا المختصر في القواعد الاربع كما انحصر في الاحكام فيها
لانه حاذى كتابه بكتابه حذو القذة بالقذة وانما انحصرت فيها لان المبحوث عنه في هذا العلم كما في غيره اما وسيلة
الى المقصود منه وهي المبادي المشتمل عليها القاعدة الاولى او المقصود وهو فيما نحن فيه معرفة كيفية استثمار
الاحكام الشرعية من دلايلها المتوقفة على معرفة الادلة السمعية وقد اشتمل عليها الثانية وعلى شرايط المستدلين
بها وهم المجتهدون المشتمل عليها الثالثة وعلى شرايط الاستدلال بها ككونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه
المتوقف على معرفة التعادل والتراجيح المذكور في الرابعة **قال** فالمبادي حده وفايدته واستمداده **اقول**
هذه هي القاعدة الاولى وقد قسمها ثلثة اقسام الاول في حده والثاني في فايدته والثالث في استمداده ولنقدم

الوصول

قبل الخوض في تفسير الاقسام مقدمة هي ان لكل علم موضوعا ومبادي ومسايل اما الموضوع فهو
ما يبحث في ذلك العلم من اعراضه الذاتية والمراد من العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته كالتعجب للانسان او بواسطة
امر يساوي ذاته كالضحك اللاحق بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم داخل فيه كالحركة اللاحقة بالانسان
بواسطة الجسمية اذا عرفت فاعلم ان الشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم واحد اما على الاطلاق كالعدد
للحساب واما لا على الاطلاق بل جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي
او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة
ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلت موضوعات
الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه
والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة
التي هي غاية في ذلك العلم ولما كان الاصولي انما يبحث عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية
واقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الاحكام منها على وجه كلي فموضوعه اذن الادلة المذكورة
وهي اشياء متناسبة بالتفسير المذكور اما لاشتراكها في ذاتي وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي كما في
موضوعات الهندسة اذ الكتاب وغيره من الاجماع والسنة ونحوهما انما يبحث عن احوالها فيه من حيث ايصالها
الى الحكم الشرعي فيكون الدليل الموصل ذاتيا لها لكونه جزءا من الكتاب مثلا من حيث انه موصل الى الحكم الشرعي
اذ الكتاب بهذه الحيثية هو الموضوع كالجسم الطبيعي من حيث يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي لا الكتاب مطلقا
كالعدد في الحساب او في عرضي وهو كونها منسوبة الى العلم باحكام الله تعالى الذي هو الغاية في هذا العلم كما في
موضوعات الطب ويمكن ان يجعل موضوعه شيئا واحدا وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي وانما سمي ذلك
الشيء او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مسايل ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون بعضها نفسه
كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب ونظاير ما ذكرنا من علم الاصول
ان يقال الدليل الشرعي ينقسم الى الاقسام الخمسة على ما يجيء بيانه في صدر القاعدة الثانية والاجماع لا يوجد
يعتبر فيه وفاق من سيوجد والقراءات السبع متواترة وبعض ما ندر مخالفة حجة يجب العمل به ولا يقال
المثالان الاولان يدلان على ان موضوع الاصول شيء واحد وهو الدليل الشرعي والاخيران على انه اشياء

كثيرة لها اتنافي في ذلك فان الدليل الشرعي كما ان الكتاب وغيره موضوعه نظير ما في الهندسة من كون الجسم
المتصل القار الذات موضوعه كما ان كلا واحد من الخط والسطح والجسم التعليمي كذلك وانما يبحث في العلم
الاعراض الذاتية للموضوع فهي محمولات جميع مسايل العلم التي تكون ابحاثها للموضوعات هو المطالب فيه واما
المبادي فهي اشياء يبتني العلم وهي اما تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود اشياء
يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع للعلم كقولنا في الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما جزء تحته
كقولنا الجسم البسيط هو الذي ائتلف من اجسام مختلفة الصور واما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر
الذي مرتبته القبول فقط واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وبظاهر ما ذكرنا فيما مر في قوله تعالى في هذا العلم الدليل الموصل الى الحكم الشرعي عملا كقولنا الاجماع
عملا على كذا والوان السبع على كذا وبعض الذي نذر مخالفة على كذا وهذه الاشياء منقسم الى ما يكون التصديق بوجوده
متوقفا على الحكم وهو الموضوع وما يدخل فيه ان ما الوقوف وجوده كيف مطلب ثبوت شئ له والى ما يكون التصديق
بوجوده انما يحصل في العلم بنفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات
وحدود القسم الثاني لذا صعود بها كانت حدودا بحسب الاسماء وتصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات
واما التصديقات فهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات العلم وتنقسم لا بينة بحسب قبولها ولسي الفضل
المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق لانها ليست مسايل بالنسبة الى علم آخر ولا غير بينة بحسب شكلها ليبتني
ومن شانها ان تبين في علم آخر وفي ذلك العلم ولكن شرط ان لا يدور البيان وهي ان يتبين مسايل غير متوقفة
عليها وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسايل بالقياس الى العلم الذي فوقه لكن العلم انضاد انما
المسايل فهي التي تشتمل العلم عليها ومتن فيه فهي مطالبه وظهر مما ذكرنا ان حد العلم وفايدته
ليسا من المبادي المصطلحة لانهما ليسا مما يبتني العلم عليها وكلام الآمدي في ترجمة الفن الاول على ما نقلنا
يدل بصريحه على ذلك لتميزه اياهما عن المبادي ويمكن ان يعتذر عن توقف العلم بانه لما استلزم توقفه
تصور الموضوع ضمن المستلزم لتعريفه لذلك الذي هو من المبادي الجزم عند توقف العلم منها لتضمن توقفه توقف
الموضوع والاعتذار عن توقف الفايدة باستلزامه توقف للموضوع وهو كونه اشياء فوق واحد
شيء على انه لما علم ان الموضوع لذا كان واحدا الاذكر الفايدة في جملة المبادي علم مطلقا من عكس البعض انها لذا ذكرت
في المبادي لا يكون الموضوع واحدا الان هذه الشرطية اتفاقية لان المقدم لا مدخل له في الاستلزام والاتفاقية

الطبعي

العلم

انعكس عكس النقيض وسقد يسلم انعكاسها الدال على كون الموضوع انه كما علم ان الموضوع لذا كان
واحدا لا ذكر الفايدة في المبادي كذلك علم انه لذا كان اكثر من واحد اتقد منها فعلى هذا العلم من ذكر الفايدة في
جملة المبادي لا كون الموضوع واحدا واكثرا وان لم تحمل المبادي على المصطلحة بل حملت على ما تفيد معرفته
افادة ما في العلم صح جعلها من المبادي لانخراطها مع المبادي المصطلحة في الاشتمال على فايدة ما وقد لك
انه كما يشتمل توقف موضوع العلم على فايدة وهي تيسر ذلك العلم عن غيره ان العلوم انما تتمايز بحسب تمايز
الموضوعات وكذا التوقف ما يستمد منه عليها وهي استناده اليه عند دوم تحققه كذلك يشتمل توقف العلم
على فايدة وهي كون المتعلم على بصيرة فيما يطلبه وكذا توقف الفايدة عليها وهي ان يعلم المتعلم ان سعيه ليس
عبثا وما عد من المبادي استدلاده وفيه تساهل ان الاستمداد ليس من المبادي بل بعض ما يستمد منه انه يستمد
من الكلام والنحو والاحكام لا من كلها بل من بعضها قال اما حده لغة فالعلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما حده اضافا فالاصول الادلة والفقه
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال اقول هذا هو القسم الاول
من القاعدة الاولى وقبل الخوض فيه لابد من تقديم مقدمة وهي ان ما اطلق عليه المركب الاضافي اسما اما ان يوقف
على غير النفات الى اجزاء اللفظ المطلق عليه او مع النفات اليها والاول هو الموقوف لقبا فان كان بالحد
تاما كان او ناقصا كان حده لقبا كذلك وكذا ان كان بالرسم كان رسمه كذلك والثاني هو الموقوف حضا فان كان
الموقوف بحده تاما نظر لمعاني اجزاء اللفظ وكانت تلك المعاني داخلة في المسمى ومجعولة عليها والا لكون له غير هاكان
الاجزاء كان حده التام مضافا وان كان بحده ناقصا وباقي القيود حالا او كان له غير هاكان الاجزاء والباقي
على ما كان كان حده الناقص مضافا وان كان برسم تاما او ناقصا كان رسمه كذلك مضافا وكذلك كل لم يكن هو
او بعضها غير داخلة سواء حلت او رمت ولذا تقرر ذلك فاعلم ان اصول الفقه لما كان مركبا
اضافيا جعل علما لنوع من العلم عرفه اولا من غير اعتبار الاجزاء وهو المراد من قوله اما حده لقبا وهو يحتمل ان
يكون حدا تاما او ناقصا ورسما كذلك وبانا باعتبار الاجزاء وهو المراد من قوله اما حده اضافا وهذا
لا يحتمل ان يكون حدا لا تاما ولا ناقصا لكون البعض غير محمول عليه وغير داخل فيه بل رسما تاما او ناقصا
ولذا تحقق ذلك فلنرجع الى تفسير معاني الفاظ الحدين وفوايد قيودهما ولنشرع اولا في الحد الثاني لفايدة
تظهر في اثناء الكلام فنقول اما كان الاصول الادلة لان اصل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ونسب الفقه

(اصول الفقه)

(اصول الفقه)

الى الادلة كذلك فيكون الادلة اصولا واما الفقه فهو في اللغة عبارة عن الفهم يقول العرب فقهت كلامك اي
فهمته ومنه قوله عز من قايل ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وكذلك قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
اي لا تفهمون والمراد من الفهم الدرك لا جودة الذهن من جهة تهيئة لاقتناص ما يرد عليه من المطالب
والذهن عبارة عن قوة النفس المستعدة لاكتساب الحدود والاراء ولا العلم على ما قيل الفهم هو العلم
اذ لا شبهة تغايرهما لان العامي الفطن يسمى فهما ولا يسمى عالما وفي عرف المتشرعة عبارة عما ذكر فالعلم
هو الجنس وسياتي ما قيل فيه والاحكام احتراز عن الذوات وبعض الصفات وهو ما عدا الاحكام
الشرعية لا كل الصفات على ما يشعر به كلام المتاخرين لان الاحكام ايضا صفات فلا يجوز الاحتراز
بها عن جميع الصفات والا لصارت الاحكام محترزا بها وعنها وهو باطل والاعتذار بان الحكم ليس صفة
حقيقية لانه الكلام المتعلق لا هو وحده لا يصلح فساد ما يشعر به كلامهم والشرعية احتراز عن
الاحكام العقلية لا الاحكام الحسية على ما صرح به بعض المتاخرين اللهم الا ان يقال ان الحس لا حكم له
لانه مدرك فقط لا حاكم وما يقال في ان حكم الحس قد يكون خطا فهو خطا لما ذكرنا والفرعية
احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حججا فانه ليس فقها في العرف الاصولي وان كان المعلوم حكما شرعيا لكونه
نظريا غير فرعي اي غير متعلق بكيفية عمل وفيه نظر لان العلم بكون الادلة حججا كالعلم بكون القياس
حجة علم بكيفية عمل اذ المراد من كونه حجة وجوب العمل بمقتضاه ووجوب الافتاء بموجبه وهو علم متعلق
بعمل اللهم الا ان يقال المعتبر في الفرعية تعلق العلم بكيفية العمل لا بواسطة فيندفع عنه هذا لانه تعلق بواسطة
وعن ادلتها التفصيلية عن الادلة الاجمالية اذ لا يطلق الفقه في عرفهم الا على ما علم منها بالادلة
التفصيلية لا الاجمالية كما يقال يجب بالمقتضي ولا يجب بالنافي فيخرج عنه علم العوام لذلك ولفظة
عن متعلقة بمقدر كانه قال الفقه هو العلم الحاصل بهذا عن هذا وبالاستدلال احتراز عما عرف
كونه من الدين ضرورة كالعلم بوجوب الصلوة والزكوة وعن علمه تعالى وعلم الملائكة والنبي عليهم السلام لانه ليس فقها
في العرف اذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك الاستدلال والا لقال هذا القيد غير محتاج اليه لخروج علمهم
بقوله عن ادلتها التفصيلية اذ ليس علمهم بالاحكام الشرعية الفرعية مستفادا عن ادلتها التفصيلية
لانا نقول لا نسلم ان علمهم بها غير مستفاد عنها لان علم الباري تعالى وعلم الملائكة بالاشياء انما يكون
على ما هو في نفس الامر على الوجه الذي يثبت الاشياء به لانهم انما يعرفون الاشياء بعللها وكذلك علم النبي عليه السلام

لانه

لانه ما ينطق عن الهوى سلمناه لكن لا يلزم من كون علوم الباري غير مستفادة عن الادلة التفصيلية
كون القيد غير محتاج اليه لانه احتراز عما عرف كونه من الدين ضرورة والسوال المشهور الذي يورد
في هذا المقام وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ وعدم المعارض
وكون المبني على المظنون مظنونا فكيف يصح جعله علما غير وارد ولهذا لم يلتفت المصنف اليه
وذلك لان العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا بل وهما وشكا وجهلا
مركبا وغيرهما من الاقسام على ما عرف في موضعه وانما يرد لو كان المراد من العلم ما هو المرادف لليقين
وهو الحصول المذكور بشرط الجزم والمطابقة والثبات وقد التزم بعضهم كون المراد هذا ومنع
كون الفقه ظنيا قائلا بان المراد من قولنا الفقه هو العلم بالاحكام انه العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن
بالاحكام وهذا العلم يقيني لان المجتهد ومن يقرب منه اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة اخرى
في مناط الحكم اي علته علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركة الصورتين في علة الحكم وكلما علم يقينا انه غلب على
ظنه مشاركة الصورتين في علة الحكم علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركة الصورتين في الحكم لان العلم لغلبة الظن
باشتراك الصورتين في علة الحكم علة للعلم بغلبة الظن باشتراكهما في الحكم ينتج ان المجتهد اذا غلب على ظنه
مشاركة صورة لصورة اخرى في علة الحكم علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركتهما في الحكم فيجعل هذه النتيجة صغرى
وقولنا كلما علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركتهما في الحكم علم يقينا وجوب العمل بالحكم الثابت بمقتضى ظنه
في الصورتين كبرى ثم يجعل نتيجتهما مقدمة شرطية لقياس استثنائي ويستثنى عين مقدمها وهو ان
المجتهد انه غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة اخرى في علة الحكم لان الكلام فيما اذا غلب على ظن المجتهد هذه
المشاركة ينتج ان المجتهد علم يقينا وجوب العمل بالحكم الثابت بمقتضى ظنه في الصورتين واذا كانت هذه المقدمات
يقينية وكانت منتجة للعلم اليقيني بوجوب العمل بالحكم الثابت بمقتضى ظنه كان هذا العلم اعني الفقه علما
قطعيا نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمات هذا حاصل كلامهم بعد التنقيح والتوجيه
وفيه نظر من وجوه الاول ان الحد على هذا التقدير يكون مشتملا على الاضمار وهو من اقسام المجاز
واستعمال الالفاظ المجازية مهجور في الحدود على ما بين في صناعة الحد الثاني انه يكون غير جامع لخروج العلم
بالاحكام المندوبة والمكروهة والمباحة انها من الفقه عنه اذ العلم بها ليس علما بوجوب العمل بمقتضى الظن بها

الثالث انه يلزم ان يكون من يعلم يقينا ان العمل بمقتضى الظن بالاحكام واجب فقيها وان لم يعرف غير هذه القضية
وهو باطل اتفاقا الرابع ان الملازمة الاولى ممنوعة لانه لا يلزم من غلبة الظن بالشيء العلم بتلك
الغلبة اذ لا يلزم من حصول امر تعقله والا لتسلسلت التعقلات لاستلزام كل تعقل آخر الى غير
نهاية وكذا الكبرى ويمكن ان يعتذر عن الاول بانه رسم والرسوم قد يتجوز فيها لاستعمال الالفاظ
المجازية اذ الحدود الناقصة اي الخالية عن الاجناس القريبة والرسوم مطلقا الفاظ مجازية لانها
لا تدل على ماهيات ما عرف بها الا بالالتزام والجزء لا يكون اسعد من الكل وعن الثاني ان التعرض
للوجوب للتمثيل والا فالمراد اعم من ذلك وهو ان هو العلم بالعمل بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه
الذي ظنها المجتهد حتى لو ظنها واجبة علم وجوب العمل بها وان علم مندوبة علم ندبية العمل بها وعلى هذا
القياس وعن الثالث بان ظن عالم تلك القضية بالاحكام اما ان يكون حاصلا بالفعل عن الادلة التفصيلية
او لا فان كان فلا نسلم انه لا يكون فقيها وان لم يكن فلا نسلم انه يكون فقيها واما الاعتذار عن الرابع ففيه
تعذر او تعسر فالاولى ان يتمسك بوجه آخر ان نقول ان القوم قد اجمعوا على ان المجتهد اذا غلب على
ظنه ان الحكم في الصورة الفلانية كذا كان حكم الله تعالى في حقه وحق من تابعه في نفس الامر ذلك المظنون واجبا
كان او مندوبا او غيرهما فاذا علم غلبة ظنه بالحكم تيقن ان الحكم ذلك فالعلم بالاحكام يقيني ولقائل
ان يقول هذا مبني على ان الاجماع على الشيء يفيد كونه كذلك في نفس الامر يقينا وهو ممنوع لامتناع الاجماع
على الادلة اللفظية التي لا تفيد الا الظن واما الحد الاول فالاحكام المستنبطة الشرعية الفرعية
الحاصلة عن ادلتها التفصيلية فيه حد الفقه وفائدة القيود ما ذكرنا وانما لم يقيد ههنا بالاستدلال
لان الاستنباط يغني عنه وانما قيد العلم بالقواعد لانه لا يمكن حد نوع من العلم الا باعتبار متعلقه وهو ما
يبحث فيه عنه والقواعد جمع قاعدة وهي في مثل هذا الموضع يستعمل بمعنى القانون وهي صورة كلية
يتعرف منها احكام جزئياتها وقوله التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام احتراز عن العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط غير الاحكام كالصنائع والباقي غني التفسير قال واورد ان كان المراد
البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان المراد
بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع اقول هذا سؤال مشهور اورده على
حد الفقه وهو غير مختص به اذ يمكن ايراده على حد غيره من العلوم وتوجيه ايراده ان يقال هذا الحد

مدخول

مدخول لانه اما غير مطرد او غير منعكس وذلك لان المراد من الاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان
كان البعض اي ما صدق عليه البعض وان كان واحدا لم يطرد الحد اي لا يلزم من صدقه صدق المحدود اذ لو اطرد
دخل المقلد في حد الفقيه لصدق الحد على هذا التفسير على علم المقلد لانه قد يعلم بعض الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وهو باطل بالاجماع واليه اشار بقوله ان كان المراد اي بالاحكام البعض
اي بعضها لم يطرد اي الحد لدخول المقلد اي في حد الفقيه لا الفقه وانما لم يقل لدخول علمه في حد الفقه لان
استحالة ما ذكر ظاهرة وان لم يكن المراد البعض لم ينعكس الحد اي لم يلزم من كذبه كذب المحدود لانحصار المراد
على ذلك التقدير في الجميع بالضرورة ولاستلزامه عدم الانعكاس اذ لو انعكس لما كانت الائمة فضلا عن غيرهم فقهاء
وذلك لثبوت لا ادري عنهم الدال على عدم العلم بالجميع كما نقل عن مالك رحمه الله انه سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلثين لا ادري واليه اشار بقوله وان كان اي المراد الجميع اي جميع الاحكام لم ينعكس اي الحد لثبوت
لا ادري واستلزامه كون الائمة غير فقهاء وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المراد لو كان البعض المذكور
لم يطرد قوله اذ لو اطرد دخل المقلد في حق الفقيه قلنا لا نسلم قوله لانه قد يعرف بعض الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال قلنا لا نسلم انه يعرف بالادلة التفصيلية لان المراد بالادلة في قولنا
عن ادلتها التفصيلية الامارات والمقلد لا يعلم شيئا من الاحكام بالامارة فضلا عن الدليل ولهذا فسر الادلة
بالامارات استظهارا والا لما كان مقلدا وعلى هذا يطرد لان كل من عرف البعض كذلك كان فقيها واليه اشار
بقوله واجيب بالبعض اي بان المراد البعض ويطرد اي الحد على معنى انه يلزم من صدقه صدق المحدود لان
المراد بالادلة اي في الحد الامارات وهذا يشعر بان من عرف حكما واحدا بالدليل المفصل استدلالا كان فقيها
وهو مذهب شذوذ من الناس اذ جمهور المتشرعة شرطوا في اطلاق اسم الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها
والاقلون اثنين فصاعدا ولا نسلم ايضا ان المراد لو لم يكن البعض لم ينعكس قوله لانحصار المراد
حينئذ في الجميع بالضرورة قلنا ان اردت بالجميع جميع الاحكام بالفعل فلا نسلم ان المراد لو لم يكن البعض كان الجميع
بالفعل لجواز ان يكون الجميع بالقوة وان اردت بها الجميع بالقريبة من الفعل فلا نسلم عدم الانعكاس لان المراد
من كونه عالما بالجميع بالقوة ان يكون متهيئا للعلم بالجميع وعلى هذا ينعكس لان ثبوت لا ادري انما يقدح لو كان
المراد الجميع بالفعل لا بالقوة اذ لا منافاة بين علمهم بالجميع بالقوة وعدم علمهم بالجميع بالفعل واليه اشار بقوله
وبالجميع اي واجيب بالجميع وينعكس اي الحد على معنى انه يلزم من كذبه كذب المحدود لان المراد اي من

الجميع تهيؤه اي تهيؤ العالم وان لم يتقدم له ذكر لدلالة العلم عليه للعلم بالجميع فان قيل ان اردت بالتهيؤ الاستعداد
القريب يلزم ان لا يكون من لم يتهيأ للعلم بالجميع بهذا التفسير فقيها والعرف يكذبه وان اردت به الاستعداد
البعيد او مطلق الاستعداد فالكل فقهاء وهو بين البطلان قلنا ان اردت بالعرف العرف الخاص
وهو عرف المتشرعة فلا نسلم تكذيبه اذ في عرفهم لا يطلق الفقيه الا على من تهيأ للعلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل
وان اردت به العرف العامي فتكذيبه مسلم ولكن لا اعتبار به لان اطلاق الفقيه في هذا العرف على من
يعرف حالهم مجاز كاطلاقهم الدابة ايضا وكلامهم فيمن اطلق عليهم حقيقة قال واما فايدته فالعلم
باحكام الله تعالى اقول هذا هو القسم الثاني من القاعدة الاولى في المبادي وهو فايدة اصول الفقه
وهي معرفة احكام الله تعالى التي هي مناط السعادات الدنيوية والدرجات الاخروية ولا يقال العلم باحكامه
هو الفقه فكيف يكون فايدة اصوله لانا نقول فايدة الدليل هو العلم بالمدلول ولا استبعاد فيه قال
واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري وصدق المبلغ
وتوقف على دلالة المعجزة واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية واما الاحكام فلمراد تصورها
ليمكن اثباتها ونفيها والا جاء الدور اقول هذا هو القسم الثالث من القاعدة الاولى في المبادي وهو
فيما يستمد اصول الفقه وهو المبادي الاصطلاحية وهو انما يستمد من الثلثة المذكورة اما من الكلام فلتوقف
الادلة الكلية اي صحتها وافادتها للاحكام شرعا ككون الكتاب حجة مثلا على معرفة ذات الله وصفاته وعلى
صدق المبلغ وهو النبي عليه السلام لتوقف كون الكتاب كلامه على المعرفة والصدق المتوقف على دلالة المعجزة
على صدق المتحدي لدعوى الرسالة وكل ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام واما من العربية فلتوقف معرفة الادلة
اللفظية من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد من الامة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز
والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة
والسببية والايماء وتفاصيل ابواب الاعراب وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم العربية واما من الاحكام
الشرعية فلان الناظر في الاصول انما ينظر في ادلة الاحكام والنظر في ادلتها مسبوق بالعلم بها اي بالوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد والاداء والقضاء ليمكن اثباتها ونفيها
لاستحالة اثبات كون الامر للوجوب بدون تصور الوجوب وقس باقي الصور عليه وليتمكن به من ايضاح
المسايل وضرب الامثلة وكثرة الشواهد وليس استمداده من وجود هذه الاحكام ونفيها في احاد

استمداده

المسايل اذ لو استمد منه لتوقف عليه ولو توقف عليه لزم الدور وذلك لانه لو توقف مثلا كون الامر
للوجوب على ثبوت الوجوب كوجوب الزكوة في مال مخصوص مثلا المتوقف على دلالة قوله تعالى آتوا الزكوة
على وجوبها المتوقفة على كون الامر للوجوب لزم الدور ولقائل ان يقول لا نسلم توقف ثبوت وجوب
الزكوة في المال المخصوص على دلالة آتوا الزكوة على وجوبها لجواز ان يعلم الوجوب فيه باجماع او قياس ونحوه وحينئذ
لا يلزم الدور ويمكن ان يجاب عنه بان تخصيص الدعوى فيقال الدليل المقتضي لحكم شرعي كقولنا الامر
للوجوب مثلا لا يجوز ان يتوقف على ثبوت الوجوب المستفاد من الامر اذ لو توقف عليه لجاء الدور وعلى هذا
لا يصح قوله والا جاء الدور على اطلاقه لان معناه ان توقف اصول الفقه على الاحكام لو لم يكن هو توقفه
على تصورها لجاء الدور وهو ليس على اطلاقه قال الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به
الارشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل الى العلم به فيخرج الامارة
وقيل قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر وقيل يستلزم لنفسه فيخرج الامارة ولا بد من مستلزم للمطلوب
حاصل للمحكوم عليه ومن ثم وجبت المقدمتان اقول لما بين ان اصول الفقه انما يستمد من الكلام
والعربية والاحكام واراد ان يذكر ما يتعلق بكل واحد منها بحيث لا يختلط البعض بالبعض جعل هذا
القسم وهو القسم الثالث ثلثة انواع النوع الاول منه في المبادي الكلامية فنقول لما كان اصول
الفقه هي ادلة الفقه وكان الكلام فيها مما يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والظن وكان
ذلك مما لا يتم دون النظر دعت الحاجة الى تعريف الدليل والنظر والعلم والظن اما الدليل فهو من
حيث اللغة يطلق على الدال والدال هو الناصب للدليل يعني مبدعه من القوة الى الفعل وقيل هو الذاكر وهذا
التفسير اعم من الاول من وجه وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهذا هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء
اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون بين ما يوصل الى علم وما يوصل الى ظن فيخصون اسم الدليل بالاول
واسم الامارة بالثاني وانما قال الدليل لغة المرشد ولم يقل الدال كما قال غيره تحاشيا من تعريف الدليل بالدال
لا للزوم الدور على ما ظن بل لايهامه وقوله وما به الارشاد معطوف على قوله المرشد وتقديره الدليل
لغة المرشد وما به الارشاد لا على قوله والذاكر لان ما به الارشاد ليس من معاني المرشد اذ المرشد مخصوص
بالناصب والذاكر وقوله الدليل لغة المرشد وكذا الاجماع لغة كذا وشبههما منصوب على المصدر من باب
المصدر المؤكد لغيره لان معناه ان مدلول الدليل لغة المرشد لان الدلالة تنقسم الى دلالة شرع والى دلالة عرف

وفيه نظر لانه بمنزلة الدليل ناصب الدال او ذاكر الدليل

والى دلالة لغة فلما كانت محتملة وذكر احد المحتملات كان من باب المصدر المذكور وكان القياس ان يذكر بعد الجملة
ولكنها قدمت للقصد الى انها لبيان دلالة الدليل لانها لو اخرت لكانت صالحة لكل واحد منها وليست تمييزا
عن النسبة لان الابهام في حمل المرشد على الدليل والا عن المفرد وهو الدليل لان الابهام فيه غير مستقر لكونه مشتركا
والدليل في اصطلاح الفقهاء هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وانما قال ما يمكن
ولم يقل ما يتوصل او توصل به ليدخل ما لا يتوصل او لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
عن كونه دليلا لما كان التوصل ممكنا وانما قال بصحيح النظر ولم يقل ما يمكن التوصل بالنظر فيه الى المطلوب
لئلا يتوهم ان المراد بالنظر كل نظر فيخرج عنه ما ينظر فيه بنظر فاسد لامتناع التوصل بذلك النظر فيه الى
المطلوب واستلزامه ان لا يكون دليلا مع كونه كذلك في نفس الامر وانما قال الى مطلوب خبري احتراز عن
الحد والرسم فانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب ولكن لا خبري بل تصوري وهذا الحد عام
للدليل القاطع والظني وخاص بالصحيح منه وحده في العرف الاصولي هو ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة عنه لانها لا توصل الى العلم واليه اشار بقوله وقيل
الى العلم فيخرج الامارة وقيل الدليل قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر اي يحصل عنه قول آخر سواء كان
على سبيل اللزوم او لا فيندرج الامارة وقيل هو قولان فصاعدا يستلزم لنفسه قولا آخر فيخرج
الامارة لانها لا يستلزم لنفسها الظن بالمطلوب اذ لو استلزمت لنفسها الظن بالمطلوب لما تخلف
الظن عنها لكنه قد يتخلف وسيجيء زيادة بيان هذا عند ذكر مقدمات البرهان ولا بد في الاقتران الحملي من
شيء يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه او سلب المحكوم به عن المحكوم عليه وذلك الشيء هو المسمى بالحد الاوسط
في عرف المنطقيين وهو قد يكون حاصلا للمحكوم عليه كما في الشكل الاول والضربين الاول والثالث من الشكل
الثاني وقد لا يكون حاصلا له كما في الشكل الثالث والرابع والضربين الثاني والرابع من الثاني على ما يجيء بيانه عند
ذكر الاشكال فقوله ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه انما يستقيم لو كان القياس
على نهج الشكل الاول او الضرب الاول والثالث من الثاني ومن جهة انه لا بد من مستلزم كما ذكرنا وجبت مقدمتان
احديهما المستلزم مع المحكوم عليه والاخرى المستلزم مع المحكوم به واليه اشار بقوله ومن ثم وجبت
المقدمتان قال والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن اقول اعلم ان الفكر قد يطلق على
حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت

تلك

تلك الحركة في المعقولات اذ لو كانت في المحسوسات تسمى تخيلا لا فكرا وقد يطلق على الانتقال من امور حاصلة
في الذهن الى امور مستحصلة وهو الفكر الذي يطلب به علم او ظن وهذا هو النظر ولو قيل هو الفكر
الذي يطلب به ترجيح شملهما وهذا الحد ذكره القاضي ابو بكر وهو يشمل النظر الموصل الى التصورات والى
التصديقات والصحيح والفاسد منه ايضا قال والعلم قيل لا يحد فقال الامام لعسره وقيل
لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا واجيب بان توقف تصور
غير العلم وفي بعض النسخ بان توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور الثاني ان كل احد
يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره اقول اختلف المتكلمون
في تحديد العلم فمنهم من زعم انه لا سبيل الى تحديده لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال لعسره كامام الحرمين
والغزالي فانهما قالا ان تحديده بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل عسر جدا لانه عسر في اكثر الاشياء
بل في اكثر المدركات الحسية التي هي اظهر الاشياء عندنا فضلا عن الادراكات التي هي اخفاها ثم قالا طريق
معرفته القسمة وهي ان يميز عما يلتبس به وهو الاعتقادات بان يقال ليس بظن ولا بشك لانتفاء الجزم
عنهما دون العلم ولا بجهل لكونه غير مطابق لما في نفس الامر والعلم مطابق له ولا باعتقاد المقلد المصيب لكونه
غير ثابت لتغيره بالتشكيك بخلاف العلم وبعد هذا التمييز يكاد يكون العلم مرتسما في النفس فان ساعدت
عبارة صحيحة عرف بها وان لم تساعد اكتفى بدركه ولم يضر تقاعد العبارات اذ ليس كل من يدرك شيئا
ينتظم له عبارة معرفة اياه فلو فرضنا رفض اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك
المعقولات قال الآمدي قولهما طريق القسمة غير سديد لانها ان لم تكن مفيدة لتميزه عما عداه
فلا تكون معرفة له وان كانت مميزة له عما سواه كان تعريفا رسميا وهما قد نفيا عنه وهذا غير سديد
لان ما نفيا عنه وهو التعريف الحدي غير ما الزمهما به وهو التعريف الرسمي ومنهم من قال لكونه ضروريا
واستدل على كونه ضروريا بوجهين الاول ان تصور غير العلم متوقف على تصور العلم لان غير العلم
لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لتوقف تصوره على تصور غيره المتوقف على تصوره فيتوقف تصور العلم
على تصوره وهو دور باطل وتقرير الجواب على ما في النسخ المشهورة وهو قوله واجيب بان توقف
تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور ان نقول لا نسلم ان تصور غير العلم متوقف
على تصور العلم بل هو متوقف على حصول العلم بغيره وحصول العلم بغيره غير متوقف على تصور العلم

لو توقف عليه لزم من حصول التصور لكنه اللازم لو اللازم مرحصول امر تصوره فلا دور لو قال
قال قيل تصور غير العلم وحصول العلم بغيره واحد فلو توقف عليه على ما في النسخ المعهودة لزم
توقف الشئ على نفسه وهو محال اقول انسلم لزوم توقف الشئ على نفسه انما يلزم ذلك
ان لو كان الضمير في قوله بغيره راجعا الى العلم وليس كذلك والا كان الاولى مرجعه العبارة ان يقول
واجيب بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم به انما اقامة الظاهر مقام المضمر لقوله
الا ان الموت يسبق الموت شئ قليل بل يرجع الى غير العلم وتقديره ان توقف تصور غير العلم على
حصول العلم بغير غير العلم وهو حد غير العلم او رسمه فلا يلزم التوقف المذكور انما يتمشى
انما يتمشى ان لو كان لكل ما هو غير العلم حد او رسم اما لو لم يكن كذلك بان كان بديهيا فلا قلنا
انسلم ان تصور غير العلم وحصول العلم بغيره واحد حتى يلزم توقف الشئ على نفسه الا ان الاول اخص
من الثاني لكون التصور نوع العلم والاستحالة في توقف الاخص على الاعم بل هو واجب لوجوب توقف
حصول صور الشئ في العقل فقط اي من غير حكم على الحصول بالايجاب ثم انه كلام على المستند وهو غير
مرضي عند ارباب النظر ولدفع الاتحاد محملا آخر لجواز ان يكون المراد مر حصول العلم بغير غير العلم اي بالوجود الخارجي لغير العلم للوقف تصور غير العلم بحسب الحقيقة الاحسب الاسم على العلم
بوجوده الخارجي وفيه دقة ويرد الجواب على ما في بعض النسخ وهو قوله واجيب بان توقف
تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره ان نقول انسلم ان تصور العلم موقوف على تصوره
بل بحصوله موقوف على حصول العلم بالغير غير موقوف على تصور العلم لما مر وقال في المنتهى واجيب
بان توقف تصور العلم على حصول العلم لا على تصوره والا لوقف حصوله على تصوره وهو باطل هذا الجواب
ويمكن ان يجاب عن هذا الدليل بوجه آخر وهو ان يقال ان توقف تصور غير العلم على العلم ليس
من جهة كون العلم ادراكا له وتوقف تصور العلم على الغير ليس من جهة كون ذلك الغير ادراكا له بل من جهة كونه صفة
مميزة له عما سواه ومع اختلاف جهة التوقف فلا دور واعلم ان هذا الدليل بعد سلامته
عن المنع غير مفيد لمطلوبه انه انما يلزم من امتناع تحديد الشئ كونه ضروريا اقول انسلم انه لا يلزم
بل يلزم فوقه ان العلم متصور ولا امتناع ان يكون تصوره مكتسبا فلم يلزم ان تكون ضروريا اما نقول
ان الالتزام بقولك العلم متصور انه متصور بحقيقته فهو ممنوع وان الالتزام به انه يتصور باعتبار ما

فلا

فلا يفيد لان اللازم من كونه متصورا باعتبار ما بالضرورة ان يكون متصورا بالحقيقة كذلك ومع تسليمه ايضا
في الدليل يستدرك لك البيان تم دون العوض لكونه ضروريا امصادرة كما ظن فقرانه قال العلم الحد انه ضرو
وانما قال انه ضروري لانه فكانه قال انه الحد انه الحد وهو مصادرة لانهما ليسا بمعنى واحد لان
المراد بانه الحد انه يمتنع تحديده فلا مصادرة ولو قيل ان قوله من وجهين ليس دليلا على كون العلم
ضروريا بل على انه الحد فكانه قال العلم الحد من وجهين اندفع عنه هذا وهو كونه غير مفيد للمطلوب
الا ان فيه بعدا من حيث اللفظ مع ان كلامه في المنتهى يصرح بدل على انه دليل على كونه ضروريا اعلى انه الحد
وكذا كلامه الاتي يدل عليه ظاهرا الوجه الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة وهذا يمكن تقريره
بوجهين الاول وهو مراد المصنف على ما اشعر به جوابه ان نقول كل احد يعلم انه موجود ضرورة
ولو كان هذا العلم الخاص وهو علم كل احد بانه موجود ضروريا كان مطلق العلم لكونه جزآه ضروريا ايضا
لاستحالة كون الكل ضروريا بدون جزئيه وجوابه ان نقول ان الالتزام بقولك ان كل احد يعلم وجوده
ضرورة انه يتصور هذا العلم الخاص ضرورة فهو ممنوع لاستلزامه عين النزاع وان الالتزام به ان
هذا العلم الخاص حاصل لكل احد فمسلم لكنه لا يلزم من حصوله امر تصوره والقدم تصوره وانما
الكلام في تصوره والقدم تصوره دفعا لوهم من يتوهم ان الامر الحاصل لا بد لان يكون متصورا اما حال كونه
حاصلا بالفعل او في الجملة والثاني ان نقول هذه القضية وهي ان كل احد يعلم وجوده قضية
ضرورية والعلم احد تصوراتها فموقوف الحكم بها على تصوره وما يوقف عليه التصديق البديهي اولى ان
يكون بديهيا فكون تصور العلم بديهيا وهو المطلوب وجوابه منع بداهة ما يوقف عليه التصديق
البديهي فضلا عن اولويته بداهة ان التصديق البديهي هو ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا
في جزم الذهن بالنسبة بينهما قال ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا لانه هو معناه ويلزم
ان يكون كل معنى علما اقول هذا معارضة في المقدمة وهي كون العلم ضروريا ويمكن تقريرها بوجهين
احدهما ان نقول لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا لانه البسيط معنى الضروري على معنى انه بنفسه او
مستلزم له ان المصور الضروري على ما حده المصنف هو ما لا يتوقف تصوره على شئ سوى
الا ان كب في متعلقه كالوجود والشئ لانه ما فيه تركيب يستحيل ان يكون تصوره ضروريا لتوقف تصوره
على تصور اجزائه فعلى هذا كل تصور ضروري يكون بسيطا ولو كان بسيطا يلزم ان يكون كل معنى

كالحسن والقبح والعقل والسخاوة والشجاعة وغيرها مما لا يتناهى من الصفات القائمة بالذوات
علما لانه على تقدير ان يكون بسيطا يلزم ان يكون مساويا للشيء او غيره من الامور التي تصدق على جميع
الموجودات المحققة والمقدرة اذ لو لم يكن مساويا له حينئذ فاما ان يكون اعم الشيء مطلقا او
من وجه او اخص مطلقا او مباينا لما بين في غير هذا العلم والاول والثاني باطل والا لصدق العلم دون
الشيء وهو باطل وكذا الثالث والا احتيج في تصور العلم الى تصور الشيء لكونه جزءه فلا يكون بسيطا
والتقدير بخلافه وكذا الرابع لصدق الشيء على العلم واذا كان مساويا له يلزم ان يكون كل معنى علما بان يقول
كل معنى شيء وكل شيء علم فكل معنى علم لا يقال لا حاجة الى نفي كون العلم اعم من الشيء مطلقا اذ على
تقدير كونه اعم من الشيء مطلقا يلزم المطلوب ايضا بان يقول كل معنى شيء وكل شيء علم فينتج كل معنى علم
لانا نقول لا نسلم صدق قولكم كل معنى شيء على تقدير كون العلم اعم من الشيء مطلقا اذ لو صدق ذلك
ومعنا مقدمة صادقة وهي ان كل علم معنى يلزم ان يكون كل علم شيئا والتقدير بخلافه وهذا
الوجه منقوض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه يلزم ان لا يكون تصور شيء ضروريا بعين ما ذكرتم واما
تفصيلا فلانا لا نسلم ان العلم لو كان ضروريا لكان بسيطا على ما سيجيء تحقيقه ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم
انه لو كان اخص من الشيء مطلقا لزم تركيبه لجواز ان يكون عموم الشيء لكونه عرضا عاما للعلم كما هو في الواقع لا لكونه
جزءا اعم فلا يلزم التركيب في العلم ولا خلاف التقدير والوجه الثاني ان نقول العلم ليس اخص
مطلقا من المعنى والا لزم تركبه والتقدير بساطته ولا من وجه والا لصدق العلم دون المعنى وهو باطل
ولا مباينا لصدق المعنى على العلم بقي ان يكون العلم اعم من المعنى او مساويا وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل
معنى علما وعليه النقضان اما التفصيلي فبحاله واما الاجمالي فاخص مما ذكرنا في الاول لان اللازم
من هذا الوجه ان لا يكون شيء من المعنى ضروريا لا شيء من الاشياء كما هو لازم الوجه الاول مظهر ذلك بالتامل
ثم الاولى حمل كلامه على الثاني اذ لو كان مراده الاول لكان الاولى ان يقول ويلزم ان يكون كل شيء
علما لا كل معنى لانه اشد استحالة هذا وقد قرر بعض المتحذلقين الملازمة الاولى بان العلم على تقدير
كونه متصورا بالضرورة لو لم يكن بسيطا لكان ذا اجزاء لعدم الواسطة وحينئذ يخرج عن كونه متصورا
لان في تلك الاجزاء اما نسبة او لا والاول اما تصديق اذا كانت حكمية واضافية اذا لم يكن حكمية
والثاني يكون تصورات وعلى التقادير يلزم ان لا يكون متصورا وهو في غاية السقوط لان تصورات

النسبة

النسبة الحكمية والاضافية والشيئين فصاعدا تصور باتفاق وبيان الملازمة الثانية بوجه اخصر ان
يقال لو كان بسيطا لكان كل معنى علما اذ لو لم يكن بعض المعاني علما لكان المعنى اعم من العلم ولزم تركبه
والتقدير بساطته وقد عرفت ما عليه واعلم ان اجماع الكل على كون البعض من نوعي العلم وهو
التصور والتصديق بديهيا لا ينافي اختلافهم في كون الجنس وهو العلم ضروريا لان المراد من كون تصور
النور مثلا بديهيا ان حصول النور في العقل لا يتوقف على طلب وكسب لان حصول حقيقة حصول
النور فيه لا يتوقف عليه ليلزم كونه بديهيا فينافي كون مطلق الحصول اعني العلم غير بديهي وقس التصديق
عليه قال واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس كالاشعري
والا زيد في الامور المعنوية اقول الصفة وهي المرادفة للمعنى وهو كل ما لا يقوم بنفسه كالجنس
وقوله توجب تمييزا احتراز عن الحيوة وبعض الصفات المشروطة بها وقوله لا يحتمل النقيض
احتراز عن الظن ونحوه ومعنى كون التمييز غير محتمل للنقيض ان لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه
ويدخل في هذا التعريف ادراك الحواس وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فان ادراك الحواس
عنده نوع من العلم وفي دخوله نظر لانا لا نسلم ان ادراك الحواس مما يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض لان
الحس قد يدرك الشيء لا على ما هو عليه كالمستدير مستويا والمتحرك ساكنا ونحوهما وان اراد مريد
اخراج ادراك الحواس من الحد زيد في الامور المعنوية ونقول العلم صفة توجب في الامور المعنوية تمييزا لا
يحتمل النقيض وهذا الحد غير مطرد لدخول العقل اللهم الا ان يمنع كونه موجبا وغير منعكس لخروج الفقه
لاحتماله النقيض اللهم الا ان يمنع كون الفقه علما مرادفا للتفسير قال واعترض بالعلوم العادية
فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون حينئذ
ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل اقول هذا
اعتراض على حد العلم وتوجيهه ان يقال الحد غير منعكس لوجود المحدود دون الحد كما في العلوم العادية
كالعلم بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة اما وجود المحدود فلكونها علما واما عدم الحد
فلانه يجوز عقلا نقيض متعلقها حال العلم بها بناء على مشكل غريب فلكي او على القول بالمختار واليه
اشار بقوله فانها تستلزم جواز النقيض عقلا لكن لفظ الاستلزام ليست على ما ينبغي وتوجيه الجواب
ان نقول لا نسلم عدم الحد في العاديات قوله لانه يجوز عقلا نقيض متعلقها قلنا ان اردت بجواز

النقيض عقلا احتمال النقيض في نفس الامر الذي هو الامكان الخارجي فهو باطل ضرورة فان الجبل مثلا
اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون حينئذ اعني حالة العلم بكونه حجرا ذهبا بالضرورة لاستحالة
كون الشيء الواحد في الزمان الواحد حجرا ذهبا وهو المراد من قولنا لا يحتمل النقيض في حد العلم وان
اردت بجواز النقيض عقلا الامكان الذهني وهو الحق ومعناه ان المقدر لو قدر النقيض لا يلزم منه محال
لنفسه عنده الا انه محتمل في نفس الامر لم يلزم منه انتفاء الحد وانما قررنا الجواب اقتفاء لكلامه
والا فالجواب الذي هو على النظم الطبيعي ان يقال لا نسلم وجود المحدود في العاديات ولئن سلمنا ذلك
فلا نسلم عدم الحد لان جواز النقيض عقلا الذي هو الامكان الذهني لا يستلزم احتمال النقيض الذي
هو الامكان الخارجي ليلزم صدق المحدود دون الحد **قال** واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل
متعلقه النقيض بوجه او لا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا والثاني الاعتقاد
فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا والراجح الظن والمرجوح الوهم
والمساوي الشك وقد علم بذلك حدودها **اقول** لما فرغ من تعريف الدليل والنظر والعلم اراد
ان يعرف الظن لما سبق من بيان مساس الحاجة الى تعريفه فشرع في تقسيم يعلم منه الظن وغيره كالعلم والاعتقاد
الصحيح والفاسد والشك والوهم ليكون اتم فائدة واعم عائدة وجعل مورد التقسيم ما عنه الذكر الحكمي
الذي عبر عنه في المنتهى بالذكر النفسي حيث قال واعلم ان الذكر النفسي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه او لا وانما
جعله موردا لكونه مشتركا بين الستة اذ كل منها حتى الوهم والشك يصدق عليه انه قد يكون عنه ذكر حكمي
وهو ما يشبه الحكم صورة وان لم يكن حكما ولتناول المركب التقييدي فلا يختص العلم بالتصديقي ولذلك
اختار هذه العبارة وهي ما عنه الذكر الحكمي على ما عنه الحكم لانه لا يشترك فيه الستة اذ لا يصدق على الوهم
والشك ما عنه الحكم الا عند من يرى ان الموهوم والمشكوك حكم لكن لما كان اكثر المحققين على انهما
ليسا من الاحكام في شيء لا جرم جنح عن تلك العبارة الى هذه **قال** واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي
يعني الذكر النفسي اما ان يحتمل متعلقه وهو النسبة بين طرفي الذكر الحكمي النقيض بوجه كاحتماله في
نفس الامر او عند الذاكر سواء كان بتقديره او بتشكيك المشكك او لا يحتمل شيئا من الوجوه فان لم
يحتمل فهو العلم واعلم ان تجويز نقيض متعلق العلم عقلا غير احتمال النقيض عند الذاكر وغير
مستلزم له لجواز ان يكون التجويز العقلي من غير الذاكر فلا ينافي لان بين عدم احتمال متعلق العلم النقيض

التصديقي صح

بشيء من الوجوه على ما اشعر به كلامه ههنا وبين تجويزه النقيض عقلا كما في العلوم العادية وغيرها
والاول وهو ما يحتمل متعلقه النقيض بوجه اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا فان
لم يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره فهو الاعتقاد وانما قال لو قدره احترازا عما يحتمل
متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك المشكك لا بتقديره فان طابق الاعتقاد الواقع وذلك بان
لا يحتمل متعلقه النقيض اي متعلقه الواقع فهو الاعتقاد الصحيح وان لم يطابق متعلقه الواقع ففاسد
او نقول فان طابق الاعتقاد الواقع وذلك بان لا يحتمل متعلقه النقيض في نفس الامر ايضا كما لا
يحتمل عند الذاكر لو قدره فهو الاعتقاد الصحيح وان لم يطابق ذلك بان يحتمل متعلقه النقيض في نفس
الامر فهو الفاسد وقول القائل الاعتقاد ابدا يحتمل النقيض بوجه كما بتشكيك المشكك والبيان
غير شرط فيه فكيف يكون صحيحا فاسدا لان احتمال النقيض لا ينافي الصحة كما في الظن والوهم الصحيحين
والاول وهو ما يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اعني على احتمال
النقيض فهو الظن وان لم يكن راجحا فاما ان يكون مرجوحا او لا فان كان مرجوحا فهو الوهم وان لم
يكن راجحا ولا مرجوحا بل تساوى طرفاه فهو الشك وقد علم بذلك التقسيم حد كل واحد من الامور الستة
اما العلم فهو ذكر نفسي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه واما الاعتقاد فهو ذكر نفسي لا يحتمل متعلقه
النقيض بوجه عند الذاكر لو قدره ويحتمل بوجه واما الاعتقاد الصحيح فهو ان يكون كذلك
مع المطابقة والفاسد ان يكون كذلك بدون المطابقة واما الظن فهو ذكر نفسي يحتمل متعلقه النقيض
عند الذاكر لو قدره مع كونه راجحا واما الوهم فهو ما ذكرنا مع كونه مرجوحا واما الشك فهو المذكور
مع تساوي طرفيه **قال** والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا
وعلما كلاهما ضروري ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في
متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه اي مطلب مفرداته فيحد وفي بعض النسخ بالحد والتصديق
الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اي مطلب بالدليل **اقول** من ههنا
شرع فيما لا يعنيه وهو فن المنطق فلذلك فاته ما يعنيه وذلك لانه فن مستقل براسه ومن
القبيح على ما بين في هذا الفن خلط مسائل العلوم بعضها ببعض فضلا عن الفنون بالفنون ولهذا
اشترطت على نفسي ان لا اتعرض في هذا الفن الا لما تعرض له اللهم الا لما لا اجد من نفسي رخصة

فان الاعتقاد ليس هو ما يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك المشكك بل بتقديره صح

او لا فان احتمل النقيض وهو راجح صح

في امثاله لمساس الحاجة فحينئذ اشير الى اشاره خفيفه لك للاستقصاء في امثاله ما يليق بموضع التزم
فيه متابعة كلام آخر فنقول اعلم ان العلم ينقسم قسمين ان متعلق العلم اما ان يكون
نسبة بين مفردين بالنفي او الاثبات كقولنا العالم حادث او ليس بقديم او ان يكون كذلك بل يكون من
المعاني التي يدل عليها بالاسماء المفرده او ما في قوتها كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم والمطلقون
يسمون العلم بالنسبة تصديقا وبالمفرد تصورا وبعض الاصوليين يسمون الاول علما والثاني معرفة تاسيسا
بالنظاهر في قولهم المعرفة تتعدى لمفعول واحد والعلم لمفعولين وقوله علم بمفرد ولسي تصورا
ومعرفة وعلم بنسبة ولسي تصديقا وعلما اشاره الى ما ذكرناه واعلم ان كلا واحد من التصور والتصديق
ينقسم لضروري وقد يعبر عنه بالبديهي والقطعي والاولي وغير الكسبي وغير المطلوب ايضا والى مطلوب
والاولي في الضروري وقد يعبر عنه بالكسبي وغير البديهي والقطعي لاستحاله ان يكون الكل منها ضروريا والا لما حصلنا شيئا وكسبيا
والا للزم الدور او التسلسل في كل مطلوب من المطالب المكتسبه ويلزم منه استحاله تحصل شيء من العلوم
النظريه والتاليان باطلان فكذا المقدم والبه اشار بقوله كلاهما ضروري ومطلوب اما التصور
فالمشهور انه الذي لا توقف حصوله في العقل على طلب وكسب والمصنف عرفه بما هو اخص من التوقف المشهور
وبقوله ما لا استعداد تصور يتوقف عليه ان ما كان كذلك لا توقف حصوله في العقل على طلب وكسب وليس كل
ما لا توقف حصوله في العقل على طلب وكسب لا استعداد تصور يتوقف عليه جواز تقدم تصور يتوقف عليه
ولكن بشرط ان لا يكون حصول المتوقف عليه في العقل متوقفا على طلب وكسب بان يكون بديهيا مثلا
فعلى المشهور لا يلزم من كون الشيء مما يتوقف ان لا يكون بديهيا ولا من كونه بديهيا ان لا يكون مركبا
وفي قوله لا استعداد التركيب في متعلقه مطلقا انه ان جعل جزء الحد يلزم ان لا يكون تصور ما لا استعداد تصور
يتوقف عليه لا لا استعداد التركيب في متعلقه ضروريا وهو باطل بنا على المشهور ايضا ان تصور ما
لا استعداد تصور يتوقف عليه ضروري سواء كان عدم توقف تصوره على التصور المعدوم لا استعداد التركيب
في متعلقه او لا استعداده وان جعل تعليلا لما لا استعداد تصور يتوقف عليه حتى كانه قال وانما لا استعداد على
الشيء تصور يتوقف عليه لكونه مفردا غير مركب وهذا هو المراد من قوله انه قال في المنتهى والفرولاني
ان التصور هو ما لا يفتقر الى تقدم تصور عليه وهو المفرد اللا تركيب فيه فهو باطل ايضا لانه ليس كل
ما لا تركيب فيه لا يتوقف تصوره على تصور غيره يتوقف تصور النقطة مثلا على تصور الغير وهو اجزاء

(يتبع)

رسمها مع كونها غير مركبه والا ان فائدة الشيء كما لتصور الفرولاني في مثالنا الحاجة الى تعليل بل الاجود وانما
التصور المطلوب فهو ما خالف الفرولاني اعني الذي يستعد تصور يتوقف عليه لكن المصنف عبر عنه بانه
لا استعداد لقدم الشيء لتصورات يتوقف تصوره عليها فلابد من طلب تلك التصورات اي ملاحظة الذهن
اياها والتحديد بها والى اشار بقوله اي يطلب موقوفا تحد بمعنى بها في النسخ المهورة او ابدل
طلب تلك التصورات لسبب التحديد والى اشار بقوله اي مطلب موقوفا باحد على ما في بعض النسخ
وفي المنتهى الضا ويجوز ان يكون المراد من قوله هذا ان التصور المطلوب هو الذي مطلب موقوفا باحد
او بالرسم ليكون توقف ذلك التصور تلك الموقوفات حينئذ توقفا جديا وهذا التوقف غير شامل لجميع التصورات
المطلوبة لخروج التصور المطلوب بالرسم عنه لقوله فحد او باحد ولاشعار موقوفات الشيء باجزائه
وقد صرح به في المنتهى حيث قال والمطلوب بخلافه وهو ما كان مركبا لكن لو حمل موقوفات الشيء على
التصورات المتقدمة عليه واحد على التوقف شمل التوقف جميع اقسام التصور المطلوب ثم قوله
ما مطلب موقوفا انما يصح الضا على مذهب متقدمي المنطقيين ان التوقف عندهم من الاقوال الامتاخرين
حيث جوزوا التوقف بالمفرد كالخاصة وحدها والفصل وحده لكن الحق مع المتقدمين لان التصور المجهول
انما يستحصل بالفكر وهو ترتب امور امر واحد وانما عبر المصنف بما سقدمه تصور يتوقف عليه
لما ازمه لتوقف مرحد التصور المطلوب حدا آخر للتصور الفرولاني وبالعكس وهو ظاهر واما التصديق
الفرولاني فالمشهور انه الذي يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كما في جزم الذهن بالنسبة بينهما لكن المصنف
عبر عنه بما يساويه وهو ما لا استعداد تصديق يتوقف عليه واما المطلوب منه فما خالف الفرولاني وهو
الذي سقدمه تصديق يتوقف عليه والى عبر عنه بما ازمه للفائدة المذكورة في التصور المطلوب قال
واوله على التصور ان كان حاصلا فلا اطلب والا فلا اشعور به فلا اطلب واحب بانه يشعر بها ويغيرها
والمطلوب يخصص بعضها بالتغيير اقول استدل على استحاله طلب التصور بان التصور اما
ان يكون حاصلا او لا وعلى التقديرين يستحيل طلبه فالتصور يستحيل طلبه اما ان كان حاصلا فلاستحاله
تحصيل الحاصل والبه اشار بقوله ان كان حاصلا فلا اطلب واما ان لم يكن حاصلا فلاستحاله توجه الطلب
نحو ما لم يخطر بالبال والبه اشار بقوله والا فلا اشعور به فلا اطلب واجاب المشهور بان يقال
انا نسلم استحاله توجه الطلب الى ما لم يخطر بالبال من حيث هو هو لكن قد يعرض له عوارض لو كان معلوما

(يستحصل)

(اشار بقوله اي مطلب موقوفا الى قوله لا استعداد تصديق يتوقف عليه مطلب بالاول لانه لا استعداد تصور يتوقف عليه مطلب بالثاني لانه لا استعداد تصديق يتوقف عليه)

(على ما في م)

امكن توجه الطلب نحوه بواسطة العارض المعلوم فان الانسان قد يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه
الا كونه سماويا او منزلا للوحي بل قد يطلب مسمى لفظ وان لم يشعر منه الا بكونه مسمى لذلك اللفظ وتقرير
جواب المصنف ان يقول لا نسلم ان تصور الماهية لو لم يكن حاصلا لاستحال طلبه لجواز ان
لا يكون تصورها بالحقيقة حاصلا ويكون تصورها بواسطة الشعور بها اي بالماهية وغيرها
كالشعور بالنفس مثلا من حيث انها مسماة بهذا الاسم او من جهة انها محركة للبدن وبالملك من جهة
انه مسمى بهذا الاسم او منزل للوحي حاصلا ويكون المطلوب حينئذ تخصيص بعض تلك الماهيات بالتعيين
بحيث يتميز بواسطة التعيين عن الغير واليه اشار بقوله واجيب بانه يشعر بها وبغيرها والمطلوب
تخصيص بعضها بالتعيين قال واورد ذلك على التصديق واجيب بانه يتصور النسبة بنفي واثبات
وفي بعض النسخ او اثبات ثم مطلب تعيين احدهما اقول استدل على استحالة اكتساب التصديقات
بمثل ما استدل به على امتناع اكتساب التصورات وتقريره كما سبق واليه اشار بقوله واورد ذلك على
التصديق واجيب بانا لا نسلم ان التصديق لو لم يكن حاصلا لاستحال طلبه لجواز ان لا يكون التصديق
حاصلا ويتوجه الطلب نحوه بواسطة تصور النسبة بنفي او اثبات فيكون المطلوب حينئذ تعيين احدهما
في نفس الامر وهو ان يعلم ان الواقع هو النفي او الاثبات وقوله واجيب بانه يتصور النسبة بنفي او اثبات
ثم مطلب تعيين احدهما اشارة الى ما قررنا قال والا لزم من تصور النسبة حصولها والا لزم النقيضان
اقول هذا جواب سؤال مقدر على الجواب المذكور وتقريره ان يقال هذا الجواب وهو انه
يتصور النسبة بنفي واثبات او اثبات على ما في بعض النسخ والاول اولى مظهر بالتامل ثم مطلب تعيين احدهما
انما يصح لو لم يلزم من تصور النسبة حصولها وهو كونها في الواقع كذلك اما اذا لزم ذلك فلا معنى لطلب تعيين
احدهما حينئذ فاجاب بانه لا يلزم من تصور النسبة وقوعها والا لزم من تصور النسبة بنفي وكون الواقع
بخلافها او من تصورها باثبات والواقع بخلافها او تصور احد الشخصين احدى النسبتين والاخر
الاخرى النقيضان وهو باطل فكذا ما ادى اليه قال ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الحاصلة
اقول اعلم ان لكل مركب مادة وصورة لان الداخل في الشيء اما ان يكون الشيء معه بالقوة او
بالفعل والاول هو المادة كالخشب للكرسي وقد عبر عنها بمفرداته وقد يعبر عنها بالاجزاء المادية
وبالعلل المادية ايضا والثاني هو الصورة كالهيئة الحاصلة للكرسي وقد يعبر عنها بالجزء الصوري وبالعلة الصورية

ايضا

ايضا قال والحد حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة والرسمي وفي بعض النسخ
والعرضي ما انبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مايع يقذف بالزبد واللفظي ما انبأ بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر
وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى اقول اعلم ان الحد ونعني به المعرف
اما ان يكون حقيقيا او رسميا او لفظيا وذلك لانه اما ان يكون لفظا اظهر مرادفا للمعرف اولا والاول هو اللفظي
لكن عليه مواخذة لفظية لاشعار عبارته بان اللفظي هو المنبئ عن اللفظ المذكور وليس كذلك والا لكان الشيء منبئا
عن نفسه لان اللفظي هو اللفظ المذكور والثاني اما ان يقع جوابا عما يطلب به كنه حقيقة الشيء اولا والاول هو الحقيقي
والثاني هو الرسمي اما الحقيقي فهو ما انبأ عن جميع ذات الشيء الكلية المركبة اي المجتمعة كقولنا في حد الانسان
انه جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق واحترز بالذاتيات عن العرضيات فان المشتمل عليها لا يكون
حدا حقيقيا بل رسميا وبجميع الذاتيات ويدل عليه اضافة الذاتيات الى الضمير اذ الجمع المضاف مما يستغرق عن
بعض الذاتيات فان المنبئ عنه لا يكون حدا حقيقيا وبالكلية عن الذاتيات الجزئية اعني المشخصات لانها وان كانت
ذاتية للشخص لكن المنبئ عنها لا يكون حدا فضلا من ان يكون حقيقيا لانه لا حد للمشخص من حيث انه مشخص اذ لا حد
للجزئيات كما لا برهان عليها وقد بين هذا في الكتب المنطقية وبالمركبة اعني المجتمعة عن المتفرقة اذ ما ينبئ عن الذاتيات
الكلية متفرقة لا يكون حدا حقيقيا بل ولا حدا الا تجوزا عند من يسمي الفصل وحده حدا اطلاقا لاسم الجزء على الكل
وهذا التعريف يدل على انه لو قدم الفصل على الجنس كان حقيقيا وقدماء المنطقيين صرحوا بانه لا يكون حدا حقيقيا
بل يكون من الحدود الناقصة للاخلال بالترتيب ولو اريد بقوله المركبة المركبة بالترتيب الذي هو في نفس الامر وهو ان
يقدم الجزء الاعم على الاخص سقط عنه هذا الدخل واما الرسمي وفي بعض النسخ العرضي والاول اولى لانه تفصيل
لما تقدم وما تقدم هو الرسمي وان كان للثاني وجه ايضا وهو ان يعلم اسم آخر للرسمي فهو ما انبأ عن الشيء بلازم له اي لازم
مختص به اذ المشي بالقدمين لازم للانسان ومع ذلك لا يجوز تعريفه به لكونه غير مختص به لكون الطيور كذلك مثل الانسان
ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة لا مثل الخمر مايع يقذف بالزبد لكونه غير جامع ولا مانع واما اللفظي
فهو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر لمن يكون الخمر عنده اظهر من
العقار وقدماء المنطقيين لا يطلقون الحد عليه لكونه مفردا ولانه اشبه بمباحث اللغة ومتاخروهم لا يطلقون عليه ايضا
لا للاول بل للثاني وشرط الجميع اي الحدود الثلثة الاطراد وهو انه اذا وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه
اذا عدم الحد عدم المحدود وانما اشترط الطرد والعكس ليصلح للتعريف لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا

لكونه اعم من المحدود حينئذ ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود لان وعلى التقديرين
لا يكون معرفا وما توهمه بعض القاصرين من ان الاطراد هو انه متى وجد الحد وجد المحدود ومتى وجد المحدود
وجد الحد ليس بطايل اذ لو كان كذلك لكان التعرض لذكر الانعكاس مستدركا لاستلزام اشتراط
وجود الحد عند وجود المحدود اشتراط عدم المحدود عند عدم الحد وكذا توهموا في الانعكاس ما توهموا
في الاطراد وعليه ما عليه **قال** والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان **اقول** لما تضمن كلامه على الحدود ذكر الذاتي اراد ان يعرف وكان المناسب ان يعرف الذاتي
والعرضي اولا ثم الالفاظ الخمسة ثم الحدود على مراتبها لكنه لا يبالي بترك الترتيب ونحن نتابعه في ذلك لما التزمنا
مشايعة كلامه فنقول الذاتي ما لا يتصور اي يمتنع فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان
لاستحالة تصور السواد والانسان بدون اللون والجسم اذ السواد لون جامع للبصر والانسان جسم نام كما ذكرنا
لامتناع تصور الكل بدون الجزء وهو بديهي واعلم ان المراد من قوله ما لا يتصور المحمول الذي لا يتصور لا كل
ما لا يتصور والا لزم ان يكون الجدار ذاتيا للبيت وهو خلاف ما عليه اصطلاح القوم **قال** ومن ثم
لم يكن لشيء حدان ذاتيان **اقول** ومن اجل كون الذاتي مفسرا بالتفسير المذكور اي من اجل امتناع فهم الذات
قبل فهم ما هو ذاتي له لم يكن لشيء حدان ذاتيان اي حدان يفهم من كل منهما الذات وهو مساو للحقيقي وانما لم يكن
لشيء حدان كذلك لتوقف فهم الذات على فهم جميع ذاتياته وجميع ذاتيات الشيء لا يكون الا واحدا فلا يتعدد بالضرورة
بخلاف بعض الذاتيات فانه يتعدد بتعددها فلهذا لا يكون لشيء حدان حقيقيان اما غيره كالرسمي واللفظي فقد
وقد وهذا الكلام يدل على ان الحد الناقص وهو المركب من الجنس البعيد والفصل داخل في الرسمي لجواز ان يكون
لشيء حدان ناقصان فلا يكون الحد الناقص اذن ذاتيا اي حقيقيا وليس لفظيا وهو ظاهر فيكون رسميا
قال وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي وفي بعض النسخ بالترتب العقلي **اقول** الذاتي
كاللونية للسواد قد يعرف بانه غير معلل ويراد به ان الشيء كالسواد مثلا لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له كاللون
في مثالنا الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا وهذا التعريف غير مانع فان بعض
اللوازم العرضية كالزوجية للاثنين كذلك فان الاثنين لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته
لانه زوج لذاته لا لشيء آخر يجعله زوجا وقد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي بان يقال الذاتي هو الذي يتقدم
على الماهية في الوجود الخارجي وفي الوجود الذهني على معنى انهما اعني الماهية والذاتي لو وجدا باحد

اختلاف م

اي لا يبرهن على ثبوته للذات

الوجودين كان وجود الذاتي متقدما على وجود الماهية بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي فوجدت الماهية
دون العكس وهذا الاعتبار اعني كونهما بحيث متى وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما على وجود
الماهية حاصل لهما وان لم يوجدا بشيء من الوجودين ولذا عرفت هذا التقدم في طرف الوجودين فافهم مثله
في طرف العدمين ايضا لكن بالنسبة الى احد الاجزاء اي يتقدم عدم احد الاجزاء على عدم الماهية في الخارج
وفي الذهن على ما ذكرنا من التفسير **قال** وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو وجزءها
المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف
النوع ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة الحقيقة فالجنس الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسايط بالعكس
اقول الذاتي اما ان يكون تمام الماهية او جزءها اما الاول فهو المقول في جواب ما هو وينقسم الى اقسام ثلثة
مقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وبحسب الخصوصية المحضة وبحسب الشركة والخصوصية ووجه
الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون جزئيا او
كليا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء الكثيرة مختلفة الحقائق او متفقة الحقيقة فهذه اربعة اصناف
والجواب عنها ثلثة لاتحاد الجواب في صنفين منها لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب
بالحد وحده والجواب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حالة الخصوصية المطلقة وان كانت
اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها والجواب بذلك اذا اختص السؤال بواحد
منها فهو جواب في حالة الشركة المطلقة وان كانت واحدا كليا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب
في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا واما
الثاني فاما ان يكون تمام الجزء المشترك اولا فان كان فهو الجنس وان لم يكن فاما ان يكون تمام الجزء المميز
اولا فان كان فهو الفصل وان لم يكن فيكون اما جنس جنس او جنس فصل او فصل فصل او فصل جنس
لانه اما ان يكون جزءا من تمام المشترك ويلزم ان يكون جنس الجنس او فصلها بالتقسيم المذكور لانه لا يتسلسل
والا لزم كون الماهية مركبة من اجزاء غير متناهية واستحالته ظاهرة واما ان يكون جزءا من تمام المميز ويلزم
ان يكون جنس الفصل او فصله لما ذكرنا واعلم ان قوله وجزءها المشترك الجنس غير صحيح اذ ليس كل
جزء مشترك جنسا لان الحساس والمتحرك بالارادة جزء للانسان مشترك بينه وبين غيره ومع ذلك ليس
جنسا له لكونه جزء تمام المشترك لا تمامه وكذا قوله والمجموع منهما النوع لابتنائه على ذلك وتعريفه الجنس

اي متعدد مختلف بالحقيقة

بانه ما اشتمل على مختلف بالحقيقة على ما صرح به في المنتهى غير مانع لكون فصل الجنس وخاصته ايضا كذلك
وكذا العرض العام اللهم الا ان يقيد بكونه مقولا في جواب ما هو فانه يطرد حينئذ وكذا قوله وكل من المختلف
النوع لانه انما يصح لو كان كليا ولا يلزم من الاشتمال على المختلف بالحقيقة كلية المختلف لاشتمال الحيوان
على زيد واعوج مثلا اللهم الا اذا اريد بالاشتمال ما يكون بلا واسطة شيء فانه يلزم حينئذ يظهر بالتامل
واعلم ان كل واحد من المختلف يسمى نوعا بالاضافة الى المشتمل وهو النوع الاضافي ويرسم بانه الكلي
الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا واحترز بالاولي عن حمل الجنس على الاصناف
لان الجنس يقال عليها وعلى غيرها في جواب ما هو ولكن قولا غير اولي لما عرف من مذهبهم ان حمل العالي على
السافل هو بواسطة حمل العالي على المتوسط وقد يطلق النوع على معنى آخر وحده بما له آحاد متفقة
الحقيقة ويسمى نوعا حقيقيا وهو ايضا غير مانع لان فصل النوع الاخير وخاصته ايضا كذلك ويجب ان
يقيد بالمقول في جواب ما هو ليطرد والنوع بالمعنى الثاني اعني النوع الحقيقي يغاير النوع بالمعنى الاول اعني الاضافي
لوجود كل منهما بدون الآخر اما صدق الاول دون الثاني وكما في الجنس الوسط كالنامي مثلا فانه نوع بالاول لانه
واحد من المتعدد المختلف الذي اشتمل عليه الجنس لا بالثاني لان آحاده غير متفقة الحقيقة هذا هو المشهور
في هذا المقام ولكن لقائل ان يمنع وجود الاضافي بدون الحقيقي اذ كل كلي فهو نوع حقيقي باعتبار
حصصه الموجودة في الجزئيات الداخلة تحته ولا خلاص عنه الا ان يقال الحقيقي هو ما يكون جميع آحاده
متفقة الحقيقة لكنه لا يتمشى على مذهب الحكماء لتصريحهم بان الاجناس العالية انواع حقيقية بالنسبة الى حصصها
واما صدق الثاني دون الاول فكما في البسائط ونعني بها البسائط العقلية وهي ما لا جزء له عقلا لا كل
البسائط ولذلك قال في المنتهى وبعض البسائط بالعكس ومثاله النقطة فانها نوع بالثاني لاتفاق
آحادها في الحقيقة دون الاول لانها غير داخلة تحت جنس ويدل على تغايرهما وجوه اخر نحن الآن بمعزل
عن ذكرها قال والعرضي بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها
كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة ولازم في الوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له والعارض بخلافه وقد
لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب اقول اعلم ان العرضي وهو ما يخالف الذاتي
اعني الذي يتصور اي يمكن فهم الذات قبل فهمه والمراد منه المحمول الذي يمكن فهم الذات قبل فهمه لما مر في الذاتي ينقسم
الى لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته عما هو عرضي له وهو اما ان يكون لازما للماهية بعد فهمها

كالفردية

كالفردية للثلثة والزوجية للاثنين او لازما في الوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له واحترز بقوله
بعد فهمها عن جزء الماهية ولا حاجة الى الاحتراز لان جزء الماهية خرج بقيد العرضي وانما قال في الوجود خاصة
ولم يقل في الماهية خاصة لان لازم الماهية يكون لازم الوجود فلا يكون لازم الماهية خاصة بخلاف لازم
الوجود فانه قد لا يكون لازم الماهية كمخلوقية الانسان وعرضية السواد واعلم ان قوله كالحدوث للجسم
انما يصح على مذهب المتكلمين ان اراد ان الحدوث لازم لكل جسم وان اراد انه لازم لبعض الاجسام صح عند الكل
وقوله كالظل له اي للجسم لا يصلح مثالا للعرضي اللازم لكونه مفارقا واما كونه لازما بشرط كونه في الشمس
على وجه خاص وكذلك قال في المنتهى وكظله في الشمس فلا يدخل في قسم اللوازم اذ ما من عرضي مفارق
الا ويلزم بشرط فيكون العرضي كله لازما ويمكن ان يقال لا بعد في كون العرضي لازما باعتبار ومفارقا
بآخر وان كان معروض اللازم يغاير بالاعتبار معروض المفارق واعلم ايضا ان لازم الماهية اما ان
يكون بينا او غير بين اما البين فهو اللازم الذي يلزم من تصور ما هو لازم له تصوره كالانقسام بمتساويين
للاربعة وقيل هو اللازم يكون تصوره مع تصور ما هو لازم له كافيا في جزم الذهن بكون هذا لازما له
والاول اخص من الثاني لاستلزام الاول الثاني من غير عكس وهو ظاهر وغير البين ما لا يكون كذلك كتساوي
الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث والعارض ما يخالف اللازم وهو ما يتصور مفارقته عما هو عرضي له وهو ينقسم
الى ما لا يزول كسواد الغراب والزنجي والى ما يزول اما بطيئا كصفرة الذهب او سريعا كحمرة الخجل واما سهلا كصحة
المراض ويمكن ان يتركب الاعتباران والسريعة السهلة كالنوم والعسرة كالغشي والبطيئة السهلة كالشباب
والعسرة كالجنون ولا تنافي بين كونه لا يزول وامكان مفارقته كما سبق الى الاوهام لان امكان المفارقة لا ينافي
عدم الخلو عنه دائما وفي ان صفرة الذهب يزول دون سواد الغراب نظر لكن لا مشاحة في الامثلة قال
وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل اقول لما كان الحد من المركبات التقييدية وهي ما يكون الجزء الثاني فيها
قيدا في الاول ويقوم مقامها لفظ مفرد وقد بين ان لكل مركب مادة وصورة اراد ان يبين مادة الحد وصورته
فعرف صورة الحد الحقيقي ومادته لكونه اتم الحدود واعرض عن تعريف المادة والصورة لغير الحقيقي لاشعار كلامه
به وقد افاد بقوله الجنس الاقرب ثم الفصل تصور كليتهما اما المادة فظاهرة وهي الجنس القريب والفصل
واما الصورة فلدلالة لفظة ثم على تاخر الفصل من الجنس القريب الذي هو صورة الحد الحقيقي اذ التركيب من
الجنس القريب والفصل انما يكون حدا حقيقيا لو تقدم الجنس على الفصل ليحصل صورة مطابقة للمحدود على ما

هو عليه لانه لو تأخر عنه لما كان المركب منهما حدا حقيقيا بل كان من جنس الحدود الناقصة على ما شهدت به كتب القوم
والافادة ثم هذا المعنى اختارها على الواو لانها لا تفيد الترتيب على ما يجيء بيانه في المبادي اللغوية ولو قال الجنس الاقرب
فالفصل افاد الترتيب مع المعاقبة وكان اولى لقوله هو ما انبأ عن ذاتياته الكلية المجتمعة فظهر مما ذكرنا
ان مراده من الحد في قوله وصورة الحد الحد الحقيقي لا غير لان هذه الصورة تختص به ولذا قد تحققت ما تلي عليك
من تعريف الصورة والمادة للحقيقي علمت منه الصورة والمادة لغير الحقيقي واعني به الرسمي ههنا لا اللفظي لانه لا
صورة له لانها تحصل من التركيب ولا تركيب في اللفظي لانه ليس الا تبديل لفظ بلفظ اشهر منه مرادف والترادف من
خواص المفردات على ما هو المشهور وذلك لانك لما علمت ان المركب التقييدي ان كان من الجنس القريب مقدما على
الفصل كان حدا حقيقيا علمت ان المركب التقييدي من غير الجنس القريب مقدما على الفصل لا يكون حدا حقيقيا
بل رسميا وهو اقسام احدها ان يكون مركبا من الجنس القريب والفصل مع تأخر الجنس عنه وثانيها ان
يكون مركبا من الجنس البعيد والفصل وهما من الحدود الناقصة الداخلة عنده في الرسمي وثالثها ان يكون مركبا
من الجنس ثم الخاصة ورابعها ان يكون مركبا مما نزل منه منزلة الجنس كالعرض العام ثم الخاصة او الفصل
وخامسها ان يكون مركبا من خواص الشيء وسادسها ان يكون مركبا مما يصير بعد التركيب خاصة للشيء
وان لم يكن كل واحد من الاجزاء خاصة كقولنا في رسم الخفاش انه الطائر الولود فان كل واحد من الطائر
والولود اعم من الخفاش لكن المجموع مختص به قال وخلل ذلك نقص اقول لما بين صورة الحد ومادته
والخلل في المركب اما ان يكون بخلل في مادته او في صورته او في كليتهما شرع في بيان خلل الصورة وقال وخلل ذلك
يعني وخلل الجزء الصوري نقص وهو ان لا يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المحدود على ما هي عليه
وذلك لتقديم الفصل على الجنس القريب كقولنا في حد الانسان انه ناطق حيوان وكاسقاط الجنس الاقرب
او الجنس جملة كقولنا في حده انه جوهر ناطق او انه على ما مثل به في المنتهى حيث قال وخلل الصورة نقص كاسقاط
الاقرب لدلالة الالتزام او اسقاط الجنس جملة لذلك وكتقديم الفصل عليه مثل العشق افراط المحبة وقوله
لدلالة الالتزام اشارة الى ان اسقاط القريب او الجنس جملة انما يوجب الخلل لكون دلالة الحد على المحدود بالالتزام
حينئذ وهي مهجورة في جواب ما هو لان الدلالة المعتبرة في جواب ما هو هي المطابقة على ما بين في الكتب المنطقية
قال وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرضي الخاص بنوع فصلا
فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد وكتعريفه بنفسه مثل الحركة عرض نقلة والانسان حيوان بشر وكجعل

النوع

النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا بخفي مثله
ولا اخفى ولا بما يتوقف عقليته عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل
النار جسم كالنفس فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس والنقص
كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية اقول لما فرغ من بيان خلل الصورة شرع
في بيان خلل المادة وقسمه قسمين احدهما ما يتعلق بالمعاني وسماه خطأ والآخر ما يتعلق بالالفاظ وسماه
نقصا اما الخطأ فمنه جعل الموجود والواحد جنسا كقولنا الانسان موجود ناطق وواحد ناطق والخلل
فيه هو اقامة العرض العام مكان الجنس ومنه جعل العرضي الخاص بنوع فصلا كقولنا الانسان حيوان
كاتب بالفعل والخلل فيه اخذ الخاصة مكان الفصل ويشمل هذين النوعين من الخلل جعل العرضي ذاتيا
وقوله فلا ينعكس اشارة الى ان التعريف بهذا الوجه لا يكون جامعا وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان العرض
الخاص به غير لازم كما مثلنا به اما لو كان لازما كقولنا للانسان انه حيوان كاتب بالقوة انعكس ومنه ترك بعض
الفصول كقولنا للانسان انه جسم نام ناطق والمتروك هو فصل واحد ان عد الحساس والمتحرك بالارادة
فصلا واحدا واثنان ان عدا فصلين وقوله فلا يطرد اشارة الى ان هذا النوع من التعريف لا يطرد وليس كذلك
لانه انما يلزم ذلك لو كان المتروك فصله القريب جملة كقولنا للانسان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة اما لو
كان المتروك فصله البعيد كما مثلنا به لم يلزم ذلك ومنه تعريف الشيء بنفسه كقولنا الحركة عرض نقلة والانسان
حيوان بشر وفي المثالين نظر لانهما ليسا مثالين لتعريف الشيء بنفسه بل لتعريف الشيء بما لا يعرف الا به اللهم الا
ان يقال مراده من التعريف بنفسه اشتمال المعرف على فيصح والمثال المشهور لهذا قولهم الحركة النقلة فان
النقلة هي نفس الحركة ومنه جعل النوع جنسا مثل الشر ظلم الناس فان الظلم نوع من الشر وظلم الناس
صنف منه والظلم الذي هو نوع الشر بمنزلة الجنس والاضافة الى الناس هي كالفصل ومنه جعل الجزء جنسا
ونعني بالجزء الجزء الذي هو غير محمول مثل العشرة خمسة وخمسة وهذا المثال لا يصح على مذهب الحكيم لان الاعداد
التي في العشرة مثلا ليست اجزاء لها عندهم على ما بين في كتبهم بل اجزاء العشرة هي الوحدات التي مبلغ
جملتها العشرة وكذا اجزاء كل عدد واعلم ان التعريف الرسمي يختص بان يكون بعرضي لازم ظاهر اما كونه لازما
فلينعكس لانه لو كان مفارقا لما انعكس كما تقدم واما كونه ظاهرا فليفيد لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف
وكان الواجب ان يقيد العرضي بالخاص ايضا والا جاز ان لا يطرد لجواز ان لا يكون لازما للشيء ولغيره

فاذن الرسمى مختص بالعرض الخاص اللازم الظاهر الاخفى منه والا باخفى منه والا بما يوقف عقلية عليه
وفى بعض النسخ بالا يوقف عقلية عليه الا بعد كلامه ناظر باختصاص وجوب التعريف بالاجلى
وغيره مما ذكره من المفاسد المحترز عنها فى التعريفات بالرسمى الا ان قوله الاخفى منه الا لفرض فى انه
مختص بالرسمى ومنه يعرف ان التعريف بالاجلى مثال الاول فى حد الزوج انه عدد يزيد على الفرد بواحد
وبالعكس ومعرفة ان مقال الفرد من الحدة التى يزيد على الزوج بواحد فانهما اعنى الفرد والزوج متساويان
فى المعرفة والجهالة وفى تساويهما نظر لانه ليس كل من علم او جهل احدهما علم او جهل الآخر بل يجوز ان يعلم احدهما
دون الآخر ثم تعريف الزوج بانه عدد يزيد على الفرد بواحد غير منعكس لان الاثنين زوج مع انه لا يزيد على عدد
فرد بواحد لانه انما يزيد على الواحد بواحد والواحد ليس عددا فضلا من ان يكون فردا وكذا تعريف الفرد المستفاد
من قوله وبالعكس ان الثلثة فرد ولا يزيد على الزوج بواحد لان الاثنين ليسا زوجا بناء على تعريفه اما على التعريف
المشهور وهو ما ينقسم بمتساويين فهو زوج ويكون تعريف الفرد منعكسا ولو جعل الواحد فردا يرد فى هذا القسم
وان فسد تعريف الفرد لكونه غير جامع لفرد ومثال الثانى ما قيل فى تعريف النار انها جسم كالنفس فان
النفس اخفى من النار ومثال الثالث تعريفهم الشمس بانها كوكب نهارى فان النهار متوقف على الشمس لان النهار
عبارة عن زمان كون الشمس فوق الافق لما عرفت ذلك فاعلم ان التعريف المساوى سواء كان حدا او رسما
يلتبس لانه اما فقد المطلوب وبالاخفى الاجلى منه لانه عن الافادة وما يتوقف عقليته عليه اذ لا شك
يمكن ان يصير اقدم معرفة فى بعض الصور فتوقف به واستصوب ذلك فما يتوقف عقليته عليه واما النقص
فكاستعمال الالفاظ الغريبة وهى التى لا تكون لاستعمالها مشهورا ولا يكون بحسب قوم دون قوم والمشترك
والمجاز وسيأتى بيانها فى موضعها ان شاء الله تعالى **قال** والحاصل الحد برهان انه وسط يستلزم
حكما على المحكوم عليه فلو قدر فى الحد كان مستلزما عين المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقل ما
يستدل عليه فلو دل عليه لزم الدور **اقول** العبارة المشهورة فى ترجمة هذه المسئلة ان الحد اما يكتسب
ببرهان اى امكن تحصيله ببرهان ولما كان عدم حصول الحد بالبرهان لانه ما امتنع تحصيله به ترجم
المسئلة به وقال الحاصل الحد برهان اى بدليل غير الامارة على ما صرح به فى المنتهى او فسره بتفسير
الدليل على وجه يخرج عنه الامارة واستدل عليه بوجهين اولهما انه لو برهن عليه لزم ان يكون حمل الشئ
على نفسه حطوبا بالبرهان والتالى باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلانه لو برهن على اثبات

الحد

الحد للمحدود كالحيوان الناطق للانسان مثلا احتيج الى تقدير وسط يستلزم سوق الحكم اى المحكوم به
للمحكوم عليه لقانون البرهان لا بد له من وسط كذلك ولو قدر ذلك الوسط فى الحد اى فى اثبات الحد للمحدود كان
الوسط مستلزما ثبوت عين المحكوم عليه للمحكوم عليه لعدم تغاير الحد والمحدود فيكون المطلوب بالبرهان
حينئذ حمل الشئ على نفسه واما بطلان التالى فظاهر وفيه نظر لانا لا نسلم ان البرهان لا بد له من وسط
كذلك لجواز ان يبرهن عليه بقياس اقترانى شرطى او استثنائى سلمناه لكن لا نسلم لاستلزامه عين المحكوم
عليه لان الوسط انما يكون مستلزما عين المحكوم عليه لو كان المفهوم من الحد هو بعينه المفهوم من المحدود وانما
يكون كذلك لو كانا تامة لا فين لكنهما لسابقة لا فين على ما اختاره سلمناه لكن لا نسلم استحالة التالى لجواز
يكون كون الانسان حيوانا مجهولا عند شخص فيبرهن عليه ولما ذكرنا اشار بقوله انه اى لان البرهان
وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر فى الحد كان مستلزما عين المحكوم عليه وانما اطلق الوسط
وهو المستلزم الذى تقدم انه لا بد للدليل منه اعنى المعترض بقولنا لانه حمل لانه كذا على البرهان فى قوله
لانه وسط مجازا من باب اطلاق اسم اللازم على الملزوم او عكسه لاستلزام البرهان الوسط وعكسه
وبانهما انه لو برهن عليه لزم الدور واستحالة التالى يستلزم استحالة المقدم اما الملازمة فلان الدليل
على الانسان حيوان ناطق مثلا يتوقف على تعقل الانسان لتوقفه على تعقل ما يستدل عليه وهو الحكم الموقوف
على تعقل طرفيه لاستحالة تعقل الحكم بدون تعقل طرفيه لكن تعقل الانسان يتوقف على الدليل على ان الانسان
حيوان ناطق لما تقرر كون تعقله مكتسبا به وهو دور واما استحالة التالى فبينة بذاتها والى اشار بقوله
ولان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه اى على الحد لزم الدور وفيه نظر لان الدور انما كان
يلزم لو كان الدليل على اثبات الحد للمحدود يستلزم تعقل المحدود بالحصة وليس كذلك بل اللازم تعقله
باعتبار ما من الاعتبارات الصادقة عليه فعلى هذا يتوقف البرهان على اثبات الحد للمحدود على تصور المحدود
باعتبار ما يتوقف تصور المحدود بالحصة على البرهان فيندفع الدور ويمكن ان نقرر هذا الدليل بوجه آخر
بان يقال الدليل على ما ذكرنا يتوقف على كون النسبة كذلك فى نفس الامر لتوقفه على تعقل الانسان بالحقيقة
المستلزم لكون النسبة كذلك فى نفس الامر فلو كان كون النسبة كذلك يتوقف على الدليل لزم الدور
وهذا لا يتمشى فى الصدق والحواب كالحواب وظهر للمتأمل **قال** فان قيل فيلزم فى الصدق
فان دليل الصدق على حصول كون النسبة او يقينا الا على تعقلها **اقول** هذا نقض اجمالى على الاستدلال

محوزا

وبكون ان يقال انه لو برهان لما برهان فى الحد
المشهور الا الوسط لان البرهان
الحد وسط سر الانسان و
فى وصول اليه

التالى ص

الثانى فى ان الحد اكتسبى ببرهان وتوجيهه ان يقال يوضح ما ذكرتم من الدليل الثانى يلزم امتناع اكتساب التصديق بالبرهان ايضا مثل ما ذكرت فى الحد وهو كما ان يقال البرهان على ان العالم حادث مثلا موقوف على تعقل النسبة المستحالة البرهان على النسبة وهو ان تعقلها ولو كانت هذه النسبة مكتسبة بالبرهان لكان تعقلها متوقفا على البرهان المتوقف عليه فيلزم الدور واليه اشار بقوله فان قيل فليذكر فى التصديق اى مثل ما ذكرت من الدليل الثانى ثانيا فى التصديق وتوجيه الجواب ان يقال انا نسلم توقف تعقل النسبة على تقدير كونها مكتسبة بالبرهان لكن الموقوف عليه هو ثبوتها او نفيها التعقلى فان ما توقف عليه البرهان وهو تعقل النسبة غير ما يتوقف على البرهان وهو ثبوتها او نفيها فلا دور واليه اشار بقوله قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها الاعلى تعقلها واحدى لفظتى الحصول والثبوت مغنية عن الاخرى الا ان تعتبر احدهما بالنسبة الى الذهن والاخرى الى الخارج فيستقيم بعض الاستقامة قال ومن ثم لم يمنع الحد لكنه يعارض ويبطل بخلله اقول ومن ثم يعنى ومن اجل ان الحد لا يحصل بدليل على ما اشار اليه المنتهى حيث قال ولو الم يحصل بدليل لم يمنع اى القائل ان المذكور حد للاسم الفلانى لو منع يشعر بطلب اقامة الدليل والتقرير امتناع اقامته اولا ان حاصل التعريف اما تفصيل اجزاء المحدود واما الاشارة اليه بذكر معنى يلزمه من غير دعوى فيكون مثل الحد فى مقام التفصيل مثل من يعد الجواهر فى خزانة الصور للمخاطب فينظمها قلادة يتلألأ منه ولا يزيد وفى مقام الاشارة بالاعم او الخاص او المتباين منها مثل من تعد الى صورة هناك فيضع اصبعه عليها فقط وعلى هذا يكون منعه لو انا قلنا ما ذكرت جاريا مجرى ان يقول لمن بنى عندك بناء لا اسلم واما النقض فلا يرد لان الحد او غيره لو ارجع الى حد لم يقدح فى سلامة الحد المذكور قام ذلك منه مقام الهدم والنقض لما كان قد بنى واليه اشار بقوله ولكن يعارض بان يقال ما ذكرته ليس حدا له وبطل كونه حدا بخلل طرده او عكسه او غيرهما من المواضع المعنوية واللفظية على ما تقدم وصرح بهذا فى المنتهى انه قال وبطل بخلل طرده او عكسه او غيرهما مما تقدم قال اما لو قال الاسم حصول ما طرق وقصد مدلوله لغة او شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية اقول لما اطلق كلامه فى قوله والا حصل الحد بالبرهان وكان غير مطلق انه قد يحصل بالبرهان لو قد يستدل عليه بالنقل وهو ذلك لو كان الغرض من الحد قصد مدلوله لغة او شرعا اعنى لو كان الغرض شرح الاسم التعريف الماهية ويقال عند المتدالى هذا الاسم مدلوله من حيث اللغة او الشرع ما ذكر ناقلا عن ارباب اللغة واصحاب الشرع

لسدرك

استدرك ما قاله او ابقوله انما لو قيل الى آخره فكانه قال هذا الذى من امتناع اكتساب الحد بالبرهان مختص بما قصد به تعريف الماهية اما لو قصد به شرح الاسم فلا والفرق بين معرف الماهية وشارح الاسم ان الدليل فى الاول موقف على تصور الاسم على الماهية كما فى معرفها يلزم الدور او استلزم الوسط غير المحكوم عليه قال ويسمى كل تصديق قضية ويسمى البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها وفى بعض النسخ فيها اما جزء معين وفى بعض النسخ جزئى معين اولا او الثانى اما جزئيتين جزئية او كلية او اصارت اربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها موجبة او سالبة والمحصورة والمهملة الجزئية فاهملت اقول اعلم ان التصديق كما يسمى بالخبر والقول الجازم كذلك يسمى بالقضية ويسمى القضية فى الدليل سواء كان برهانا او اماما مقدمة لو المقدمة فى عرفهم هى قضية جعلت جزء دليل فعلى هذا لو قال ويسمى فى الدليل مقدمة لكان اولى من قوله ويسمى البرهان مقدمات واعلم ان المحكوم عليه فيها اى فى القضية على ما فى بعض النسخ او فيها اى فى القضية والمقدمة لغايرهما عموما وخصوصا لان كل مقدمة قضية من غير العكس اما جزء معين او جزئى معين على ما فى بعض النسخ وهذا اولى لانه لو قال على الاول وهو الجزء الخفى اولا فان كان الاول كان القضية شخصية كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وان لم يكن المحكوم عليه شخصا فاما ان يكون معينا مقدارا من كلية او جزئية او لا فان كان فهو المحصورات الاربع موجبة كلية وسالبة كذلك وموجبة جزئية وسالبة مثلها والثانى المهملة كقولنا الانسان فى خسر او ليس الانسان فى خسر وهذا التقسيم غير حاصر لخروج القضية الطبيعية كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس منه الاعند من يقول انها مرادفة الشخصية او المهملة فمنحصر التقسيم حينئذ والتحقيق فى المهملة الجزئية انا لا ندرى صدقها اما كلية او جزئية وكيف كانت يلزم صدقها جزئية فلهذا اهملت ولم يجعل قضية برأسها بل جعل حكمها حكم الجزئية اينما وقعت واعلم ان تحقيق مفهومات المحصورات الاربع بيان اسوارها ومواضعها طبيعية ومخرفة واختلاف معانيها بسبب التحريف مما يحتاج الى بسط كلام وهو كما قلنا يليق بموضع اللائم فيه مشايعة كلام آخر فلهذا اعرضنا عنه كالشرطين والشرط الملك قال ومقدمات البرهان قطعية لينتج قطعا ان لا نعلم الحق وينتهى الى ضرورية والا لزم التسلسل اقول مقدمات البرهان يجب ان تكون قطعية اى يقينية وهى القضايا التى يستلزم العقل بها مع كونها مطابقة للامر نفسه وثابتة اى لازمة الجزم بها لتكون النتيجة الحاصلة منها كذلك واليه اشار بقوله ومقدمات البرهان قطعية لينتج

كلام

قطعا

فى الوقوف على الثانى نظر لانه يجوز ان يتوقف على الاول وعلى الثانى تصور وهو ضروى كتصورنا والواجب بالغير

وقوله ان لازم الحق حق يدل على ان لازم المقدمات اليقينية يقينية وهو ظاهر وليس فيه دلالة على ان
المقدمات لو لم تكن قطعية لما انتجت قطعية الذي تصدى لبيانه لاشعار كلامه بذلك مع ان الحكم بانها لو لم تكن
قطعية لم تنتج قطعيا باطل لاستلزام الكاذب الصادق ويمكن ان يقال في تقرير مقدمات البرهان يجب
ان تكون يقينية لان لازم مقدماته اي نتيجته يقيني من حيث انه لازمها لانا لا نعني بالبرهان الا ما يكون نتيجته كذلك
ولا شيء من المقدمات غير اليقينية لازمها يقيني من حيث انه لازمها فينتج ان مقدمات البرهان لا تكون غير يقينية
فتكون يقينية ولما عرفت ان مقدمات البرهان يقينية وجب ان نعلم ايضا انه يجب انتهاؤها الى مقدمات ضرورية
والا لزم التسلسل فكان الاولى ان يقول والا لزم التسلسل او الدور كما قال في المنتهى لان التسلسل غير متعين
لزومه **قال** واما الامارات فظنية او اعتقادية ان لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين
امر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما **اقول** لما اشتمل كلامه في مقدمات البرهان على ان نتيجة البرهان
يقينية اراد ان يبين نتيجة الامارة وهي اما دليل يستلزم المطلوب لا لنفسه او دليل يؤدي الى الظن او
الاعتقاد بالمطلوب فقال واما الامارات ويعني بها نتائجها فكانه قال واما نتائج الامارات فظنية او
اعتقادية ثم افاد بقوله ان لم يمنع مانع ان الامارات انما تنتج الظن او الاعتقاد اذا لم يمنع عنهما مانع كدليل
حسي او عقلي يعارضها كما يمنع من اعتقاد لازم الامارات الدالة على ان كل موجود محسوس مشار اليه وظنه
الدليل العقلي الدال على ان بعض الموجود ليس كذلك اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي يستلزم
العلم بذلك الامر حصولهما كما بين المقدمات اليقينية والنتيجة والدليل على عدم الربط زوال الظن والاعتقاد
مع قيام موجبهما من الامارات كما يزول اعتقاد كون زيد ليس في الدار وظنه عند اخبار من لا يقطع بصدقه ولا
بكذبه اذا شوهد زيد في الدار مع ذلك الاخبار الموجب وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم قيام الموجب
عند مشاهدته في الدار اذ الموجب كان الاخبار مع عدم المعارض واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون بين الاعتقاد
والظن وبين امر ربط عقلي يمنع انفكاكهما عنه واما احتمال كون المراد من قوله واما الامارات هو واما
مقدمات الامارات فبعيد من جهة المعنى وان احتمل من حيث اللفظ لاستلزامه كون جميع مقدمات الامارة
ظنية او اعتقادية لاقتضاء الجمع المضاف ذلك مع ان الامر بخلافه ولقائل ان يقول ان لم يمنع مانع حينئذ اجنبيا
الا بتاويل بعيد فيهما ثم عبارته في المنتهى يشعر بما ذهبنا اليه لانه قال ولا بد ان تكون المقدمات في البرهان كلها
قطعية لتكون النتيجة قطعية والا فظنية او اعتقادية ان لم يمنع مانع الى اخره والتقدير وان لم تكن المقدمات

كلها

كلها قطعية فالنتيجة ظنية او اعتقادية **قال** ووجه الدلالة في المقدمتين ان الصغرى خصوص
والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى **اقول** المراد من وجه
الدلالة في المقدمتين هو الامر الذي من اجله لزمت النتيجة ويعبر عنه بوجه الدليل ايضا وربما يلتبس على
الضعفاء ان وجه الدليل هو عين المدلول او غيره لكون السبب الخاص او القريب لحصول النتيجة بالفعل
في الذهن وهو المدلول هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة وهو وجه الدليل ولا خفاء في تغايرهما
لان النتيجة تغاير الحصول بالتفطن لا بقدرة الله تعالى كما هو مذهب المعتزلي او على سبيل استعداد الذهن
لحضور المقدمات مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال
كما ذهبت اليه الفلاسفة او على سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه كما هو عند
اكثر اصحابنا المخالف للتولد او على سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن
والتفطن لوجه تضمنها لها بطريق اجراء العادة على وجه يتصور خرقها بان لا يخلقها بعد تمام النظر كما هو مذهب
الاشعري فالاستقصاء فيه يستدعي كلاما ابسط وهو بصناعة الكلام اليق والامر الذي لزمت من اجله
النتيجة في الشكل الاول هو ان الصغرى كقولنا مثلا النبيذ مسكر خصوص على معنى ان موضوعها فرد من
افراد موضوع الكبرى او مساو له والكبرى كقولنا مثلا وكل مسكر حرام عموم على معنى ان موضوعها يعم موضوع
الصغرى او غيره او يساويه واذا كان كذلك فيجب اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى او صدق
الثاني على الاول فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى لان الحكم على كل مسكر بالحرمة يستلزم الحكم على
النبيذ بها وهو بديهي وانما خص دليل انتاج الاول بالذكر دون البواقي لكونه الاصل ورجوع البواقي اليه **قال**
وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها **اقول** اما حذف الصغرى فكقولنا هذا يحد لان كل زان يحد
والمحذوفة فيه هذا زان واما حذف الكبرى فكقولنا هذا يحد لانه زان والمحذوفة وكل زان يحد **قال**
والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل
بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين يصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات
وهي ما يحصل بالعادة كاسهال المسهل والاسكار ومنها التواتريات وفي بعض النسخ المتواترات وهي ما يحصل
بالاخبار تواترا كبغداد ومكة **اقول** لما بين ان مرجع اليقينيات الى الضروريات اراد ان يشير
اليها وذكر منها خمسة اقسام المشاهدات الباطنة والاوليات والمحسوسات والتجربيات والتواتريات

التفطن لها لكن هل هو الدليل اعني التفطن سبب لحصول النتيجة على سبيل التوكيد بان يكون صح

لا يخلقها عقيب

وجه الحصر بقريبا ان يقال القضية اما ان يفتقر الحكم عليها الى تعقل او لا والثانى اما ان يفتقر الى الحواس الظاهرة
وهى المحسوسات او لا وهى المشاهدات الباطنة والاول اما ان يكفى فيه مجرد العقل او لا والاول هو الاوليات
والثانى هو المتواترات ان كان ما ينضم الى العقل هو الاخبار والتجربيات ان كان المنضم غيره واما
المشاهدات الباطنة فهى ما الافتقر الى عقل كالجوع والالم ونحوهما وانما الافتقر الى عقل ان الهيئات تدركه واما
الاوليات فهى ما حصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين لا يصدقان احدهما فان العقل يحتاج فى الحكم
بها الى شئ غير تصور طرفيها واما المحسوسات فهى ما حصل بالحس الظاهر كالحكم بان الشمس مشرقة والنار
محرقة واما التجربيات فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة هدات متكررة موقعة اليقين بسبب انضمام
قياس خفى اليها وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما او الاكثريا كاسهال المسهل كالسقمونيا واسكار المسكر
كالخمر وعبر عنها بقوله وهى ما حصل بالعادة كحصول الشبع عقيب الاكل كما هو مذهب الاشعرى واما
المتواترات فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات بعد اطلاعه على عدم امتناع المخبر عنه وامن
النفس من التواطؤ عليها وانتهائها بالاخرة الى من شاهد المخبر عنه وعبر عنها بقوله وهى ما حصل بالاخبار تواترا
كبغداد ومكة وفى بعض النسخ بالاخبار فقط من غير ذكر التواتر وهو اولى لان فى الاول نوع دور لتفسير
التواترات او المتواترات بالتواتر ويمكن ان يفسر التواتر باللغوى فيندفع الدور قال وصور البرهان
اقترانى واستثنائى فالاقترانى ما لا يذكر اللازم والا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائى بخلافه قول لما
فرغ من مادة البرهان اراد ان يبين صورته ولما كان صورة البرهان وهى الهيئة الحاصلة بعد تركيب مواده
ينقسم قسمين قال وصورة البرهان اقترانى واستثنائى اى البرهان لا بد وان يكون على احدى
هاتين الصورتين وانما انقسما قسمين لانه اما ان لا يكون للازم اعنى النتيجة والنقيض مذكورا بالفعل
فى البرهان او يكون احدهما مذكورا فيه بالفعل فالاول هو الاقترانى كقولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث
فالعالم محدث وهى قولنا العالم محدث والنقيض وهو قولنا ليس العالم محدثا مذكورا فيه بالفعل وانما
قيدنا بالفعل لكونهما مذكورين بالقوة فى الكبرى والثانى نقيضه وهو الاستثنائى كقولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج ان النهار موجود فههنا اللازم اعنى النتيجة وهى قولنا
النهار موجود مذكور بالفعل فيه وان قلنا لكن النهار ليس بموجود ينتج ان الشمس ليست طالعة ويكون
المذكور فيه بالفعل نقيض النتيجة وهو الشمس ليست طالعة قال

والاول

والاول بغير شرط والتقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا وهى الحدود والوسط الحد المتكرر
وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى اقول يريد بالاول
القياس الاقترانى وبقوله بغير شرط والتقسيم ان مقدمه الاقترانى الكون شرطية منفصلة والشرطية
منفصلة على ما صرح به فى المنتهى حيث قال ومقدمتا الاقترانى بغير شرط والتقسيم وهو منتقض بالاقترانى
الشرطية اللهم الا ان يقال مراده من قوله بغير شرط والتقسيم انها غير لازمين فى الاول بخلاف الثانى
فيستقيم وان كان فيه بعد من جهة اللفظ واصطلاح المنطقيين على تسمية الخبر الاول والمقدمة
موضوعا والثانى محمولا والمشكلون يسمونها موصوفا وصفة والنحاة مبتدا وخبرا والفقهاء محكوما عليه
وحكما بقوله ويسمى المبتدا فيه يعنى فى المقدمة وانما ذكر الضمير باعتبار التصديق موضوعا والخبر محمولا
اشارة الى اصطلاح المنطقيين وقوله وهى الحدود يعنى ويسمى هى يعنى حدود المقدمتين انما تقدمت
من حيث المعنى الحدود وقوله والوسط الحد المتكرر والالف واللام فيه للعهد وهى ترجع الى قوله انه وسط
يستلزم حكما على المحكوم عليه وموضوع الوسط الاصغر ومحموله الاكبر يعنى فى الشكل الاول وانما خص بالذكر
لما تقدم وذات الاصغر هى المقدمة التى فيها الاصغر الصغرى وذات الاكبر وهى المقدمة التى فيها الاكبر الكبرى
واللام فى الصغرى والكبرى للعهد ايضا ومعهودها الصغرى والكبرى فى قولنا الصغرى خصوص والكبرى عموم
وفى قوله ويسمى المبتدا فيه موضوعا نظرا اما اولا فلان كل انسان ضاحك المبتدا فيه وهو كل ليس موضوعا
والموضوع فيه وهو الانسان ليس مبتدا واما ثانيا فلان المبتدا فى قولنا قائم زيد وهو زيد الذى هو موضوع
والاخبر وهو قائم محمولا هو فى اصطلاح المنطقيين على العكس وكانه اراد بالمبتدا المبتدا الذى اكون
سورا ويكون فى موضعه الطبيعى قال ولما كان الدليل قد يقوم على ابطال النقيض والمطلوب نقيضه
وقد يقوم على النفى والمطلوب عكسه احتيج الى الوقوف قول اعلم ان كثيرا ما يتفق فى بعض الصور ان
الاعظم دليل على نقيض المطلوب ولكن يتمشى فيه تركيب حجة على ابطال النقيض ومن المعلوم بالبديهة ان ابطال
بعض النقيض يستلزم ثبوت المطلوب لان الخروج عن احدهما فى نفس الامر فى ذا بطل النقيض ثبت المطلوب
وهذا ما دعاهم الى الوقوف على نقض وشروطه وتعيين نقيض كل قضية وغير ذلك مما سيلوح بباحث النقض
وكذلك الكلام فى العكس لان قد يقوم الدليل على قضية والمطلوب عكسها مع ان المطلوب عكسها يستفاد من
اقامة الدليل عليها سوى عكسها الذى هو المطلوب فلهذا احتيج الى الوقوف على العكس وشروطه وبيان ما ينعكس

المطلوب

من القضايا وما لا ينعكس وتعيين عكس ما ينعكس منها كمًّا وكيفًا وجهةً ولو قال بدل قوله احتيج الى
تعريفها احتيج الى بيان نقائض القضايا وعكوسها لكان اولى لان الغرض المذكور لا يحصل من معرفة معنى
النقيض والعكس وتفصيل الكلام في هذه الابحاث مما يستدعي فضل بسط ولذلك آثرنا الاختصار
على ما تعرض المصنف له وجنحنا عن الباقي **قال** فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما
كذبت الاخرى وبالعكس **اقول** هذا التعريف غير مطرد لان قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق
قضيتان يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى وبالعكس وباتفاق متقدمي المنطقيين ومتاخريهم ليستا
متناقضتين لانهما لا يقتسمان الصدق والكذب لنفس الاختلاف بالسلب والايجاب كما في قولنا
هذا انسان هذا ليس بانسان بل انما اقتسماهما لتساوي الانسان والناطق في الدلالة ولو قال هما
قضيتان اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى لنفس اختلافهما بالسلب والايجاب وبالعكس اطرد
قال فان كانت شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا النفي والاثبات فيتحد الجزآن
بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة او الفعل والزمان والمكان والشرط والا لزم اختلاف
الموضوع لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكلية مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضي خاص بنوع وان تصدقا
في الجزئية لانه غير متعين **اقول** لما فرغ من تعريف النقيضين شرع في تحقيق شروطهما ولما
كانت القضايا المبحوث عن نقائضها هي الشخصيات والمحصورات الاربع وكانت شرايط الشخصيات
شرايط المحصورات من غير عكس بدا بشرايط الشخصيات لكونها اعم نفعًا وقال فان كانت اي
القضية شخصية فشرطها اي في ان يكون نقيضًا لشخصية اخرى ان لا يكون بينهما يعني بين القضيتين الشخصيتين
اختلاف في المعنى الا الاختلاف بالنفي والاثبات بان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة كقولنا زيد كاتب
زيد ليس بكاتب وانما قيد الاختلاف بالمعنى لئلا ينتقض بنحو زيد انسان زيد ليس ببشر لتناقضهما
مع اختلافهما في غير النفي والاثبات لكن يبقى عليه ان كلامه يدل على ان الاختلاف في المعنى بالنفي والاثبات
وحده كاف في تناقض الشخصيتين وليس كذلك لوجوب اختلافهما في الجهة ايضا لصدق الممكنتين وكذب
الضروريتين في مادة الامكان كقولنا زيد كاتب بالامكان وزيد ليس بكاتب بالامكان فانهما صادقتان
وكقولنا زيد كاتب بالضرورة زيد ليس بكاتب بالضرورة فانهما كاذبتان اذا لم يكن بينهما اختلاف في المعنى
الا الذي بسبب الاثبات والنفي على ما ظن فيتحد الجزآن اعني الموضوع والمحمول بالذات اي بالمعنى لا باللفظ

والاضافة

والاضافة والجزء والكل والقوة او الفعل والزمان والمكان والشرط انما اشترط في تناقض الشخصيتين
اتحادهما في هذه الامور لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها اما عند اختلافهما في الموضوع
لفظًا ومعنًى فكقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي المحمول كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار
واما عند اختلاف الموضوع او المحمول معنى لا لفظا فكقولنا الحمل ناهل الحمل ليس بناهل لان الناهل يطلق
على العطشان والريان والحمل على السماوي والارضي واما عند اختلاف الاضافة فكقولنا زيد اب
اي لعمرو زيد ليس باب اي لخالد واما عند اختلاف الجزء والكل فكقولنا الزنجي اسود اي جزؤه الزنجي
ليس باسود اي كله واما عند اختلاف القوة والفعل فكقولنا الخمر مسكر اي بالقوة الخمر ليس بمسكر اي بالفعل
واما عند اختلاف الزمان فكقولنا زيد جالس اي في هذا الزمان زيد ليس بجالس اي في زمان آخر واما
عند اختلاف المكان فكقولنا زيد جالس اي في الدار زيد ليس بجالس اي في السوق واما عند اختلاف
الشرط فكقولنا الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم غير مفرق للبصر اي بشرط كونه اسود
وجواز صدقهما وكذبهما في جميع هذه الامثلة واضح غني عن البيان وان لم تكن القضية شخصية بل كانت محصورة
واليه اشار بقوله والا لزم اختلاف القضيتين في الكم ايضا اعني الكلية والجزئية كما اختلفا في
الكيف اعني الايجاب والسلب واليه اشار بقوله لزم اختلاف الموضوع اي في الكمية وهي الكلية والجزئية
وانما وجب اختلافهما في الكم حينئذ لانهما لو اتحدتا فيه جاز ان تكذبا في الكلية وذلك في كل مادة يكون الموضوع
فيها اعم من المحمول كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل وتصدقا في الجزئية
فيها ايضا كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل بعض الانسان ليس بكاتب بالفعل واليه اشار بقوله لان الحكم
بعرضي خاص بنوع اي ان الكليتين تكذبان في كل مادة كذلك وفيه نظر لانهما انما تكذبان لو كان العرضي غير شامل
اذ لو كان شاملا لما كذبت الموجبة الكلية وانما تكذب [illegible] اذا كان العرضي كما ذكرنا لان الموجبة
الكلية تكذب من حيث كونه غير شامل والسالبة الكلية تكذب من حيث كونه خاصا بالنوع وبقوله لانه غير
متعين الى ان الجزئيتين تصدقان في المادة المذكورة لان الموضوع فيها غير متعين فيجوز ان يكون المحكوم
عليه في الجزئية الموجبة غير المحكوم عليه في الجزئية السالبة **قال** فنقيض الكلية المثبتة جزئية
سالبة ونقيض الجزئية المثبتة كلية سالبة **اقول** لما فرغ من بيان المتناقضين اراد ان يبين نقائض
القضايا المحصورة على التفصيل فبدأ بنقيض الموجبة الكلية لكونها ذا الشرفين الايجاب والكلية

لان الحكم على الانسان في المثال بعرضي خاص غير شامل [illegible]

كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل وبعضه ليس بكاتب بالفعل

وقال انه السالبه الجزئيه وهذا انما يصح اذا اختلفتا في الجهة لصدق الممكنتين ولكن الضروريتين
في مادة الامكان كما مر وكان الاولى ان يعد الاختلاف في الجهة في الشرايط كما عد الاختلاف في الكم
والكيف فيها ثم قال وبعض الجزئيه الموجبه الكليه السالبه وعليه ما على الاول **قال** وعكس
كل قضيه تحويل موضوعها على وجه تصدق **اقول** هذا التعريف ايضا غير مطرد لانه لو كان بعض
الانسان حيوان عكسه لقولنا ليس الحيوان انسانا وبالاتفاق ليس كذلك لاشتراط بقاء الكيفيه في العكس
كاشتراط بقاء الصدق وغير منعكس ايضا الا القضايا التي يطلق عليها العكس لا بتحويل او ابتدبيلا
ولا غيرهما من الالفاظ المترادفه على ما هو مشهور في الكتب فالاولى ان يقال عكس القضيه قضيه
اقيم فيها كل واحد من جزئي الاول مكان الاخر بشرط بقاء الكيفيه والصدق **قال** فعكس الكليه
جزئيه موجبه وعكس الكليه السالبه مثلها وعكس الموجبه الجزئيه مثلها والاعكس للجزئيه السالبه **اقول**
لما عرف العكس اراد ان يبين عكوس المحصورات الاربع فبدأ بالموجبه الكليه لما ذكرنا وقال عكسه
موجبه جزئيه وذلك انه لو اصدق كل ج ب بالفعل وجب ان يصدق بعض ب ج بالفعل والا لصدق
الذات التي هي ج وب دون ب بالفعل وج بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل ثم قال وعكس الكليه
السالبه مثلها وهذا ليس على اطلاقه لان بعض القضايا الكليه وهي الممكنتان والوقتيتان والوجوديتان
والمطلقه العامه لا تنعكس والتي تنعكس منها ما تنعكس كنفسها وهي الضروريه والدائمه والعامتان ومنها
ما تنعكس لا الى نفسها كالخاصتين كل ذلك مذكور في الكتب المنطقيه وانما اثرنا الاختصار لما ذكرنا فعلى هذا
يجب ان تحمل الكليه السالبه في قوله وعكس الكليه السالبه على الضروريه والدائمه والعامتين ليصح قوله
مثلها ثم قال وعكس الموجبه الجزئيه مثلها وقد ذكرناه في الكليه ثم قال والاعكس للجزئيه السالبه
وهذا ايضا ليس على اطلاقه لان الجزئيه السالبه العرفيه الخاصه والمشروطه الخاصه على ما بينه المتاخرون
في كتبهم تنعكس فتحمل على غير الخاصتين ليصح **قال** ولو اعكست الموجبه الكليه تنقض موضوعها صدق
اقول يريد ان يشير الى عكس نقض الموجبه الكليه وعكس بعض القضيه اقيم فيها مقابل كل واحد
من جزئي الاول بالسلب والايجاب مقام الاخر بشرط بقاء الكيفيه والصدق فقال ان الموجبه الكليه
تنعكس بعكس النقيض وهو ليس على اطلاقه لان الوجوديتين والممكنتين والوقتيتين والمطلقه العامه لا
تنعكس على ما هو مذكور في كتب القوم فلتحمل الموجبه الكليه في قوله ولو اعكست الموجبه الكليه

الموجبه
ولا يصدق لا اصل لا شيء من ج ب دائما هذا خلف
بخلاف عرضي بعض ب ج بالفعل
لقولهم في اسامي
العام عرضي من اقوله الخاص
ج بالضرورة بعض ليكه ان ليس شيء
الكليه
الاطلاق بعض ما ليس ج وليس ليس ج
الاعم جنس
بعض ج ب

على الضروريه والدائمه والعامتين والخاصتين ليصح لانها تنعكس هذا العكس وانما تعوض لسانا ما
تنعكس وما لا تنعكس في العكس اعني العكس المستوي وعكس النقيض ليوقف بيانها على تحقق مفهوما
هذه القضايا وتحقق العموم والخصوص بينها وهو مما يعوض المصنف له فلذلك تركنا الكلام فيه
قال ومن ثم انعكست السالبه سالبة **اقول** ومن ثم يعني ومن اجل ان الموجبه الكليه تنعكس
عكس البعض انعكست السالبه سواء كانت كليه او جزئيه سالبه فلنعوض لبيانه انه قد اشكل على بعض
الناظرين فيه فنقول لانا صدق قولنا ليس بعض ج ب اولا ليس بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق
ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالاطلاق والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج دائما وتنعكس بعكس
انعكاس الموجبه الكليه بعكس النقيض واليه اشار بقوله ومن ثم الى قوله كل ج ب دائما المضاد للاصل
الكلي والمناقض للجزئي وهو باطل فالعكس المذكور حق **قال** وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال
فالاول محمول الموضوع النتيجه وموضوع المحمول والثاني محمولهما والثالث موضوعهما والرابع عكس الاول
فذاركب كل شكل باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه كانت حقدراته ستة عشر ضربا **اقول**
اعلم ان للمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال فذلك ان الشكل هو الهيئه الحاصله من كيفيه وضع
احد الاوسط بالنسبه الى الحدين الاخرين اعني الاصغر والاكبر وذلك لا يزيد على اربعه اذ اخذ الاوسط اما
ان يكون محمولا للاصغر اي لموضوع النتيجه موضوعا للاكبر اي لمحمولها وهو الشكل الاول لكونه قريبا من الطبع
جدا او يكون محمولا لهما وهو الشكل الثاني لمشاركة الاول في اشرف مقدمتيه وهي الصغرى من حيث وجوب
كونها موجبه والمشاركة هي كون الوسط محمولا فيهما او موضوعا لهما وهو الشكل الثالث لموافقة الاول
في اخس مقدمتيه وهي الكبرى لجواز كونها سالبة والموافقة هي كون الوسط موضوعا فيهما او موضوعا
لموضوع النتيجه محمولا لمحمولها وهو الشكل الرابع لمخالفته الاول في المقدمتين جميعا لوقوع الوسط في الطرفين
والطرف في الوسط ولذلك كثيرا ما يسقطونه من البين ولو اعرفت ذلك فاعلم ان الضرب هي
قرينة الصغرى عما تقتران الصغرى بالكبرى والضروب الممكنة الانتقاد في كل شكل حسب انضمام
المحصورات الاربع بعضها الى بعض يكون ستة عشر الحاصله من ضرب الاربع في الاربع واليه اشار بقوله
فاذا ركب كل شكل باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه كانت حقدراته ستة عشر ضربا
قال الشكل الاول ابينها ولذلك يوقف غيره على الرجوع اليه وبنتج المطالب الاربعه وشرط انتاجه

الحاب الصغرى اوحكمه لتوافق الوسط وكلته الكبرى لتدرج فنتج نقيض اربعه موجبه كليه اوجزئيه
وكليه موجبه اوسالبه الاول كل وضوء عباده وكل عباده بنيه الثاني كل وضوء عباده وكل عباده الصحه
بدون النيه الثالث بعض الوضوء عباده وكل عباده بنيه الرابع بعض الوضوء عباده وكل عباده الصحه
بدون النيه **اقول** لما بين علة الاشكال اراد ان يشرع في خواصها وشرايطها وعلة ضروبها فبدا
بخواص الشكل الاول لكونه اشرف الاشكال فقال وهو اين الاشكال لان انتاجه بين بنفسه الحاج
الى الدليل وبنى على هذه الخاصه لوقوف غيره على رجوعه اليه وهو كذلك لان غيره من الاشكال سواء بين
انتاجه بالرد الى الاول او بالخلف متوقف عليه والوقوف الخاصتين بثالثه وهي ان ينتج المطالب الاربعه
يعني المحصورات الاربع على ما مر بيانه وهذه ايضا مما اختص به دون باقي الاشكال واما شرط انتاجه
فاعلم انه بحسب كمية المقدمات اعني الكلية والجزئية وكيفيتها اعني الايجاب والسلب امران احدهما
ان تكون الصغرى موجبه اوفي حكمها بان تكون سالبه ممكنة خاصة كما هو عند المقدمين او سالبه فعليه مركبه
كما هو عند الكل وانما يشترط ذلك لتوافق الوسط يعني مع الاصغر فتعدي الحكم على الاوسط الى الاصغر
ولو كانت سالبه لم تندرج الاصغر في المحكوم عليه في الكبرى فلا يلزم التعديه والى هذا اشار بقوله ايجاب
الصغرى اوحكمه لتوافق الوسط وثانيهما ان تكون الكبرى كلية لتندرج الاصغر في الاوسط فتنتج لانه لو
كانت جزئية احتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذي حكم به على الاصغر فلا ينتج الوسط والا يلزم
النتيجة والى هذا اشار بقوله وكلية الكبرى لتندرج فتنتج والنتيجة تقتضي هذين الشرطين مع الفروض الستة عشر
هكذا اربعة ان اشتراط موجبية الصغرى يسقط منها ثمانية وهي التي تحصل من الصغرى السالبة والجزئية مع المحصورات
الاربع واشتراط كلية الكبرى يسقط اربعة اخر وهي التي تحصل من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة مع الموجبتين
فبقيت النتيجة الاربعة الباقية والى هذا اشار بقوله فتنتج اربع موجبة اي صغرى كلية اوجزئية وكلية اي كبرى
من موجبة اوسالبة الضرب الاول من موجبتين كلتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عباده
وكل عباده بنيه صح كل وضوء بنيه الثاني من كلتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عباده
ولا شيء من العباده بنيه صح لا شيء من الوضوء بنيه وقس وكل عباده الصحه بدون النيه الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة كقولنا بعض الوضوء عباده
وكل عباده بنيه صح بعض الوضوء بنيه وانما جعل هذا مالثا دون الثاني لان السالبة الكلية اشرف من الموجبة الجزئية
ما عتبار نفيها في العلوم والمنتج للاشرف اشرف الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج جزئية

المحكوم عليه

الكلية عليه

تصحيح النية في العباده بدون النية صح

الى الاشي من العباده بدون النية صح

صح

صغرى سالبة كقولنا بعض الوضوء عباده وكل عباده الصحيح بدون النية وانما جعل هذا رابعا لكون نتيجته
ذا الجزئيتين اعني السلب والجزئية واما جع هذه الضروب النتائج الاربع من الخفي على الذكي الفطن
وظهر انه ينتج المحصورات الاربع **قال** الشكل الثاني شرط اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب
وكليته كبراه ينتج اربعه والمنتج الاسالبه اما الاول فلوجوب عكس احديهما وجعلها الكبرى فموجتان
باطل وسالبتان لاتلاقيان واما كليته الكبرى فلانها ان كانت التي ينعكس فواضح وان عكست الصغرى
فلا بد ان يكون سالبه لتلاقيا وحينئذ عكس النتيجه والا ينعكس لانها تكون جزئيه سالبة **اقول** اعلم
ان شرط انتاج هذا الشكل بحسب كمية المقدمات وكيفيتها امران احدهما اختلافهما في
الايجاب والسلب وباتيهما كليته كبراه ولو اعتبرنا هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة فيه اربعه
وهي التي تحصل من الكبرى الموجبه الكليه مع السالبتين ومن الكبرى السالبه الكليه مع الموجبتين والى اشار
بقوله ينتج اربعه واما انه لا ينتج الا السلب فلان سيبين عند انتاج الضروب الاربعه الاتية
في المنتهي واما انتاجها سالبه فلان الكبرى كلية سالبه ابدا لان كبرى الثالث والرابع ليس كذلك واما
انتاج اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل عند رده بالخلف الى الاول يحتاج الى ان تعكس كبرى ضربه
الاول والثالث وصغرى ضربه الثاني بالمستوي وكبرى ضربه الرابع بعكس النقيض ثم يجعل العكس كبرى
الشكل الاول والى اشار بقوله اما الاول فلوجوب عكس احديهما وجعلها الكبرى واذا كان كذلك
فموجتان في هذا الشكل باطل اذ عكس الموجبه بالمستوي سواء كانت كليه اوجزئيه تكون جزئيه
وهي الصغرى لكبرونه الاول وعكس النقيض يستلزم عدم تكرر الاوسط والى اشار بقوله موجتان
باطل وكذا سالبتان اذ لا ينتج عن سالبتين والى اشار بقوله وسالبتان لاتلاقيان وفيما ذكره
نظر لان وجوب اشتراط هذا الامر مبني على وجوب رد هذا الشكل بالخلف الى الاول على ما صرح به
في قوله فلوجوب عكس احديهما وجعلها الكبرى لكن بيانه بالخلف الى الاول غير واجب لامكان بيانه بالخلف
فلا يكون اشتراط هذا الامر واجبا بناء على هذين والاولى ان يقال في اثبات هذا المطلوب انه
ان كانتا سالبتين فالكف حصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صادق بالعكس مع توافق الطرفين بالكم
ومع تباينهما لغوي اما لو كانتا موجبتين فلانه يصدق قولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان
والحق التوافق وكل انسان ناطق ولو ابدلنا بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو

قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكذلك ان كانتا سالبتين اما التوافق فلانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر
ولا شيء من الناطق بحجر والحق كل انسان ناطق واما التباين فاذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الفرس بحجر كان الحق
ولا شيء من الانسان بفرس واما بيان اشتراط الامر الثاني وهو كلية الكبرى فلان الكبرى ان كانت هي التي
تنعكس كما في الضرب الاول والثالث والرابع فواضح يعني وجوب كونها كلية ليكون عكسها كليا فيصلح كبرى
الاول وان كانت الصغرى هي التي تنعكس فلا بد ان يكون الصغرى سالبة يعني كلية وانما لم يقيدها بالكلية لما قدم
من انه لا عكس للجزئية السالبة ولان عكس الجزئية لا يصلح لكبرى الاول وهذا اولى لان الاول ليس على اطلاقه
كما مر وانما وجب ان يكون سالبة لانها لو كانت موجبة فلا يصلح عكسها كبرى الاول لكونه جزئيا واليه اشار بقوله
لتلاقيا اي لتلاقي عكس الصغرى والكبرى على نهج الاول ويجب عكس النتيجة حينئذ ليكون نتيجة الشكل الثاني لكنها
لا تنعكس على تقدير جزئية الكبرى لانها تكون جزئية سالبة ولا عكس لها فاذن يجب ان يكون الكبرى في الضرب الثاني
ايضا كليا في الثلثة السابقة وهو المطلوب وفي وجوب اشتراط هذا الامر على الوجه الذي قرره النظر المذكور وزيادة وهي
منع عدم انعكاس النتيجة على تقدير كونها جزئية سالبة لانها قد تنعكس فالاولى ان يقال وبيان اشتراط هذا الامر
ان الكبرى لو كانت جزئية حصل الاختلاف الموجب للعقم لانها لو كانت موجبة جزئية كانت الصغرى سالبة كلية لا محالة
وحينئذ يصدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تعاندهما اخرى اما التوافق فلانه يصدق لا شيء من الانسان
بفرس وبعض الحيوان فرس والحق كل انسان حيوان واما التباين فاذا بدلنا بالكبرى قولنا بعض الصهال فرس
كان الحق لا شيء من الانسان بصهال وان كانت جزئية كانت الصغرى لا محالة موجبة كلية وحينئذ يحصل الاختلاف
ايضا اما توافق الطرفين فلانه يصدق قولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق كل انسان حيوان
واما تباينهما فاذا بدلنا بالكبرى قولنا بعض الفرس ليس بناطق كان الحق لا شيء من الانسان بفرس **قال**
الاول كليتان الكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس بمجهول ويتبين بعكس الكبرى الثاني كليتان
الكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم ولازمه كالاول ويتبين بعكس الصغرى وجعلها كبرى
وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول ولازمه بعض الغائب
لا يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه معلوم
ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديها **اقول** لما فرغ من بيان شروطه شرع في تعداد ضروبه وبيان نتائجها
فقال الاول يعني من ضروبه الاربعة كليتان والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا الغائب مجهول الصفة ولا شيء

مما يصح بيعه بمجهول الصفة ينتج لا شيء من الغائب يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى الى قولنا ولا شيء مما هو مجهول الصفة
يصح بيعه ليرتد الى الضرب الثاني من الاول وينتج النتيجة المذكورة الثاني كليتان والكبرى موجبة ينتج ايضا
سالبة كلية كقولنا لا شيء من الغائب بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج لا شيء من الغائب يصح بيعه
بيانه بعكس الصغرى الى قولنا لا شيء مما هو معلوم الصفة بغائب وبجعل كبرى لقولنا وكل ما يصح بيعه معلوم
الصفة فيرتد الى الضرب الثاني من الشكل الاول وينتج لا شيء مما يصح بيعه بغائب وينعكس الى قولنا لا شيء من
الغائب يصح بيعه التي هي النتيجة المطلوبة الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض الغائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة ينتج ليس بعض الغائب يصح بيعه بيانه
ان بعكس الكبرى الى قولنا ولا شيء مما هو مجهول الصفة يصح بيعه ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول وينتج النتيجة
المذكورة الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة ايضا كقولنا بعض الغائب
ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج ليس بعض الغائب يصح بيعه بيانه ان بعكس الكبرى
بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم الصفة لا يصح بيعه ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول فينتج النتيجة
المذكورة وفي هذا البيان نظر لعدم تكرر الاوسط لانه انما يتكرر لو كانت الصغرى سالبة مركبة لاستلزامها الموجبة
المعدولة المحمول لكونها اخص منها واستلزم ذلك تكرر الاوسط بخلاف ما لو كانت الصغرى سالبة بسيطة فانها تستلزم
المعدولة لكونها اعم منها على ما هو مذكور في كتب القوم وعلى هذا يبطل قوله فموجبتان باطل اذ الصغرى لو كانت
موجبة مركبة والكبرى موجبة بسيطة انتج بعين ما ذكر **قال** ويتبين ايضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فتاخذ
نقيض النتيجة وكل الغائب يصح بيعه وتجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولا خلل الا من نقيض المطلوب
فالمطلوب صدق **اقول** لما بين وجه الدلالة اعني الامر الذي من اجله لزمت النتيجة وهو الارتداد الى الاول
اراد ان يبينه بوجه آخر وهو الخلف فقال ويتبين يعني وجه الدلالة على ما صرح به في المنتهى حيث قال ويتبين
وجه الدلالة فيه وفي جميع ضروبه بالخلف وهو ان تاخذ نقيض النتيجة وتضمه الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى
مثلا ان لم يصدق نتيجة الضرب الرابع وهي قولنا ليس بعض الغائب يصح بيعه صدق نقيضها وهو قولنا كل الغائب
يصح بيعه فتجعله صغرى وكبرى القياس كبرى فينتج من اول الاول كل الغائب معلوم الصفة وهو يناقض الصغرى التي
هي قولنا ليس بعض الغائب معلوم الصفة وهي حقة فتكون النتيجة باطلة ولا خلل في صورة القياس المنتج لها ولا
في كبراه فتعين ان يكون الخلل من صغراه التي هي نقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا

وهو المدعى وقس عليه سائر ضروبه ولا يخفى عليك تعليل ترتيب ضروبه بعد الاحاطة بما علمت من ترتيب ضروب الاول
وظهر مما ذكرنا ان هذا الشكل لا ينتج الا السلب **قال** الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه
وكلية احديهما تبقى ستة ولا ينتج الا جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احديهما وجعلها الصغرى فان قدرت
الصغرى سالبة وعكستها لم تتلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم تتلاقيا مطلقا وان كانت موجبة فلا بد
من عكس النتيجة ولا ينعكس واما كلية احديهما فليكون هي الكبرى اجزاء بنفسها او بعكسها وفي بعض او بقلبها
واما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس موجبة ابدا او في حكمها **اقول** شرط انتاج هذا الشكل بحسب
كمية المقدمات وكيفيتها امران ايضا احدهما كون الصغرى موجبة او في حكمها وثانيهما كون احدى المقدمتين
كلية ولذا اعتبرنا هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة فيه ستة وهي التي تحصل من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
الاربع ومن الصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين واليه اشار بقوله تبقى ستة اما بيان اشتراط الامر
الاول مع محاذاة ما في الكتاب فبان نقول لما لم يكن بد من رده الى الاول ولا بد للرد من عكس احدى المقدمتين
وجعلها صغرى ولو عكسنا الصغرى السالبة لم تتلاق مع كبراها يعني على هيئة الشكل الاول لانهما متلاقيان
على هيئة الرابع فلذلك لم يقل لم تتلاقيا مطلقا كما قال عند كونهما سالبتين والعكس في الكبرى لان السالبتان
لا تتلاقيان على شيء ما من الاشكال ولذلك اشترك جميع الاشكال في ان لا ينتج فيها غير سالبتين واليه اشار بقوله
وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم تتلاقيا مطلقا وان كان العكس في الكبرى وهي موجبة لم يفد ايضا
لان عكسها يكون جزئيا فيكون النتيجة الحاصلة جزئية سالبة ولا يمكن عكسها مع وجوب عكس النتيجة ليكون نتيجة
هذا الشكل واما بيان اشتراط الامر الثاني وهي كلية احدى المقدمتين فيكون تلك الكلية كبرى الاول
آخرا اعني عند الرد الى الاول اما بنفسها اي من غير قلب وهو تبديل الصغرى بالكبرى وعكسه وذلك اذا كان
الارتداد بعكس الصغرى وهو في غير الضربين الثالث والسادس واما بعكسها اي بقلبها على ما هو في بعض النسخ
ليصح وذلك اذا كان الارتداد بعكس الكبرى كما في الضربين الثالث والسادس واما انه لا ينتج الا جزئيا
فلان ما يصير صغرى الاول عند الارتداد يكون ابدا عكس موجبة او ما في حكمها فيكون جزئية بالضرورة
ويلزم منه كون النتيجة كذلك وانت تعلم مما اسلفناك في الشكل الثاني من النظر ان اشتراط هذين الامرين
وكذا انتاجه جزئيا انما يكون واجبا لو كان الرد واجبا لكن التالي باطل فالمقدم مثله فالاولى ان يقال
في وجوب كون الصغرى موجبة او في حكمها انها لو كانت سالبة فالاخرى ايضا ان كانت سالبة جاز توافق

الطرفين

ايضا صح

الطرفين وتباينهما اما التوافق فلانه يصدق لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الحجر بناطق والحق
كل انسان ناطق واما التباين فلانا اذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الفرس بحجر كان الحق لا شيء من الانسان
بفرس وكذلك ان كانت الكبرى موجبة اما التوافق فلانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان
حيوان والحق كل انسان ناطق واما التباين فلانا اذا بدلنا بالكبرى قولنا وكل انسان ناطق كان الحق لا شيء
من الفرس بناطق وفي وجوب كون احدى المقدمتين كلية انهما لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض
المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل التقاء الاصغر والاكبر في ذات واحدة
فلا يحصل النتيجة واما انه لا ينتج الا جزئيا فسنبينه عند بيان نتائج ضروبه **قال** الاول كلتاهما
كلية موجبة كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى الثاني جزئية موجبة
وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج ويتبين كالاول الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة
كل بر مقتات وبعض البر ربوي فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة الرابع كلية موجبة
وكلية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج بعض المقتات لا يباع ويتبين بعكس الصغرى
والخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض البر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا فينتج ويتبين مثله
السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا يباع فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى
على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة **اقول** شرع بعد الفراغ من بيان الشروط في
بيان انتاج الضروب ونتيجة كل منها وقال الاول يعني الضرب الاول منه وهو من موجبتين كليتين ينتج موجبة
جزئية كقولنا كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي وبيانه ان يعكس الصغرى ليرتد الى
الضرب الثالث من الشكل الاول وينتج النتيجة المذكورة ولا ينتج هذا الضرب موجبة كلية لاحتمال ان يكون الاصغر
اعم من الاوسط والاوسط مساويا للاكبر وامتناع حمل الخاص على كل واحد من افراد العام كقولنا كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق وامتناع كل حيوان ناطق ومتى لم ينتج هذا الضرب الموجبة الكلية لم ينتج الضرب
الثاني والثالث لكونهما اعم من هذا الضرب ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم لانه لو انتج الاعم لانتج الاخص لان
ملزوم الملزوم ملزوم والمقدر خلافه والضرب الثاني من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية
موجبة كقولنا بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ويتبين كالضرب الاول بعكس الصغرى
ويكون الارتداد الى الضرب الثالث من الشكل الاول والضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى

ان كل فرس حيوان صح

ينتج جزئية موجبة كقولنا كل بر مقتات وبعض البر ربوي فينتج مثل ما تقدم وهو بعض المقتات ربوي وبيانه
ان تعكس الكبرى الى قولنا بعض الربوي بر وتجعل صغرى فيرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول فينتج بعض البر
مقتات وتنعكس الى قولنا بعض المقتات بر الذي هو نتيجة هذا الشكل الضرب الرابع من كلية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بر مقتات ولا شيء من البر بباع بجنسه متفاضلا
ويتبين بعكس الصغرى والرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول ولا ينتج هذا الضرب سالبة كلية لاحتمال ان
يكون الاصغر اعم من الاوسط والاوسط مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر وامتناع سلب الخاص
عن كل افراد العام كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس اذ لا يصدق لا شيء من الحيوان بفرس
ومتى لم ينتج هذا الضرب السالبة الكلية لم ينتجها الخامس والسادس لكونهما اعم منه وامتناع انتاج العام
دون الخاص لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء الضرب الخامس من جزئية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة كقولنا بعض البر مقتات ولا شيء من البر بباع بجنسه متفاضلا
ينتج مثل نتيجة الرابع وهي بعض المقتات بباع بجنسه متفاضلا ويتبين بما يتبين به الرابع الضاد وهو عكس
الصغرى والرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول ولذلك ينتج ويتبين مثله اي وينتج مثل ما انتجه الرابع ويتبين بيانا
مثل بيانه الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بر مقتات
وليس بعض البر بباع ينتج ليس بعض المقتات بباع كما انتجه الخامس لكنه لا يتبين بعكس الصغرى لانعكاسها جزئية
بل بعكس الكبرى على حكم الموجبة المعدولة الى قولنا بعض ما لا يباع بر وجعلها صغرى في الاول لينتج من ثالثه بعض ما
لا يباع مقتات ثم عكسه الى قولنا بعض المقتات لا يباع المستلزم لقولنا ليس بعض المقتات بباع الذي هو المطلوب
وانما استلزمه لكون الموجبة المعدولة اخص من السالبة البسيطة ويتبين مما ذكرنا ان عكس الكبرى وهي سالبة
على حكم الموجبة يعني المعدولة لا يصح في السالبة البسيطة لعدم استلزام العام الخاص بل انما يصح في السوالب
المركبة قال ويتبين مع جميعه بالخلف ايضا فتاخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا انك تجعله الكبرى اقول
لما فرغ من بيان انتاج الضروب بالارتداد الى الاول اراد ان يبين انتاجها بالخلف فقال ويتبين يعني
السادس مع التوافق بالخلف ايضا والخلف ان تاخذ نقيض النتيجة وتضمها الى الصغرى لينتج ما يناقض
الكبرى مثلا ان لم تصدق نتيجة الضرب الاول وهي قولنا بعض المقتات ربوي لصدق نقيضها وهي قولنا
لا شيء من المقتات بربوي فتضمها الى الصغرى هكذا كل بر مقتات ولا شيء من المقتات بربوي ينتج من ثاني الاول

قال م

لا شيء من البر بربوي وهو يضاد الكبرى والخلل ليس الا من نقيض النتيجة كما تقدم فالنتيجة حقة وهو المطلوب
قال الشكل الرابع وليس تقديما وتاخيرا للاول لان هذا نتيجته عكسه والجزئية السالبة ساقطة
لانها لا تنعكس فان بقيتا وقلبتا فان كانت الثانية لم تتلاقيا وان كانت الاولى لم تصلح للكبرى واذا كانت
الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلث وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لانها ان كانت جزئية
وبقيت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست وبقيت لم تصلح للكبرى وان كانت سالبة لم تتلاقيا
بوجه فان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وفعلت الاول لم تصلح للكبرى
وفي بعض النسخ لم تصلح الصغرى للكبرى وان فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية وان كانت جزئية موجبة فابعد
فينتج منه خمسة اقول لما قد ظن بعض القاصرين ان هذا الشكل هو بعينه الشكل الاول الا انها انه
قدم الكبرى فيه على الصغرى اراد ان يزيل هذا الظن قبل الشروع في شرايطه لتوقف شرايطه على ازالة
هذا الوهم اذ على تقدير كونه هو الاول لم يحتج اليه فازاله بقوله وليس هذا تقديما وتاخيرا للاول اي
ليس تقديما للكبرى الاول وتاخيرا للصغرى وذلك لان نتيجة هذا الشكل عكس نتيجة الاول فان موضوع النتيجة
ههنا محمول الصغرى ومحمولها موضوع الكبرى سواء قدمت الصغرى على الكبرى في الوضع او لا واذا عرفت ذلك
فاعلم ان شرط انتاجه بحسب كمية المقدمات وكيفيتها ان لا يجتمع في القياس الخمسة سواء اتفقتا
كجزئيتين او سالبتين او اختلفتا كالسلب والجزئية سواء كانتا في مقدمة واحدة او لا الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية لوجوب كون الكبرى حينئذ سالبة كلية ومن الناس من جعل الضابط فيه امورا خمسة عدم استعمال
السالبة الجزئية وان لا يكون القياس من سالبتين ولا من جزئيتين ولا من صغرى سالبة كبراها جزئية
ولا من صغرى موجبة جزئية كبراها موجبة كلية وما ذكرناه متناول لهذه الخمسة فلنذكر بيان الشرايط على
ما ذكره المصنف رحمه الله ثم نتبعه بيان الشرايط على طريقة القوم لكون بيانه متوقفا على وجوب وعدم انعكاس
السالبة الجزئية كما مر غير مرة اما ان الجزئية السالبة ساقطة فلانها لا تنعكس واذا كان كذلك
فلو بقيتا اعني الصغرى والكبرى بحالهما من غير عكس وقلبتا اعني جعل الصغرى كبرى وبالعكس فلو كانت
الجزئية السالبة المقدمة الثانية اعني كبرى الرابع صارت بالقلب صغرى الاول ولم تتلاقيا كما مر في الشكل
الاول ولو كانت المقدمة الاولى اعني صغرى الرابع صارت بالقلب كبرى الاول ولم تصلح لها لكونها جزئية اما بيان
سقوطها على طريقتنا فلانها لو كانت صغرى لم تنتج مع الكبرى الموجبة الكلية لجواز تباينهما بان يكون الاصغر

الكلام في م

وموضوع النتيجة في الاول موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى سواء اخرت الصغرى عن الكبرى او لا م

صارت م

نوعين للاوسط كقولنا لبعض الحيوان انسان وكل فرس حيوان وتوافقها ايضا بان يكون الاوسط
جنسا للاصغر والاكبر فصلا لقولنا لبعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والاعم الكبرى السالبة لما عرفت
في الشكل الثاني من جواز مباينته الشيء الواحد للمتوافقين معا تارة وللمتباينين اخرى ولذا لم ينتج مع الكبرى
الكلية لم ينتج مع الجزئيتين لكونها اعم من الكليتين وامتناع انتاج الاعم دون الاخص لما مر ولو كانت
كبرى لم ينتج مع الصغرى الموجبة الكلية لاحتمال توافقهما بان يكون الاكبر فصلا للاصغر والاصغر جنسا
للاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحساس انسان وتباينهما ايضا بان يكون الاوسط فصلا للاصغر
والاصغر والاكبر نوعين مندرجين تحت جنس كقولنا كل ناطق انسان وبعض الفرس ناطق والاعم الصغرى
السالبة الكلية لما عرفت مرارا ولذا لم ينتج مع الكليتين لم ينتج مع الجزئيتين لما سلف وظهر مما ذكرنا امتناع
استعمال السالبة الجزئية وسقط لذلك مع الضرب الحاصل من كون الصغرى مثلا سالبة جزئية والكبرى
احدى الاربع ومن كون الكبرى سالبة جزئية والصغرى احدى الثلث غيرها واما المهملات الباقية فالموجبة
الكلية منها لو كانت صغرى ينتج مع الثلث الاخيرة من الثاني انتاج الضروب وان كانت السالبة الكلية صغرى
فالكبرى يجب ان تكون موجبة كلية انما على طريقة فلانها ان كانت موجبة جزئية وبقيت بحالها امكن عكسها
عكسا وجب جعلها الصغرى ثم عكس النتيجة وهي الاعكس لكونها سالبة جزئية وان عكست الموجبة الجزئية
وبقيت في موضعها لم تصلح للكبرى الاول لكونها جزئية والصغرى بعد العكس لصغرى الاول لكونها سالبة وانما
لم تعرض له لظهوره وان كانت الكبرى حينئذ سالبة لم تلاقها بوجه وانما على طريقة القوم فلان
الصغرى لو كانت سالبة كلية فلا ينتج مع السالبة الكلية لما اسلفناه من عرا العقد والاعم الموجبة الجزئية لجواز توافق
الطرفين حينئذ بان يكون الاكبر جنسا للاصغر والاوسط كقولنا الانسي من الفرس انسان وبعض الحيوان فرس
وتباينهما ايضا بان يكون الاكبر فصلا للاوسط والاصغر مثاره كالمندرج تحت جنس كقولنا الانسي من
الفرس انسان وبعض الحيوان فرس وظهر مما ذكرنا سقوط ضرب الخمس وان كانت الموجبة الجزئية
صغرى فالكبرى يجب ان تكون سالبة كلية انما على ما ذكرنا فلانها ان كانت موجبة كلية وقلبت الاول
يعني العكس الاول وهو قلب الكبرى من غير عكس لم تصلح الموجبة الجزئية التي كانت صغرى لكبرى الاول وان قلبت
العكس الثاني وهو عكس الكبرى من غير عكس قلب صارت الكبرى جزئية في الاول ولم تعرض لكون الصغرى بعد العكس
سالبة في الاول لظهوره وان كانت الكبرى موجبة جزئية فلا ينتج مع الكبرى الموجبة الكلية احتمال

الصغرى لو كانت موجبة جزئية فلا ينتج مع الاصناج لكون الشروط
فيها اقترانيا ما عليا وكونه خلافا

توافقهما حينئذ بان يكون الاوسط جنسا للاصغر والاكبر فصلا لقولنا لبعض الحيوان انسان وكل ناطق
حيوان وتباينهما ايضا بان يكون الاوسط للطرفين كقولنا لبعض الحيوان انسان وكل فرس حيوان جنسا
ولزم منه عدم انتاجهما مع الكبرى الموجبة الجزئية لكونها اعم من الكلية وسقط ضرب الخمس وقد انتجه
خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الثلث والموجبة الجزئية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية
مع الموجبة الكلية والله اشار بقوله فنتج خمسة قال الاول كل عبادة مفتقر الى النية
وكل وضوء عبادة منتج بعض المفتقر وضوء وتبين بالعكس فيها وعلى النتيجة الثاني مثله والثالثة
جزئيته الثالث كل عبادة الاسفي وكل وضوء عبادة منتج كل مستغن ليس بوضوء وتبين بعكسها
الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح منتج بعض المستغني ليس بوضوء وتبين
بعكسها الخامس بعض المباح وكل وضوء وهو مثله اقول لما فرغ من بيان الشرائط شرع في
بيان انتاج الضروب وعدها فقال الاول وهو من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا
كل عبادة مفتقر الى النية وكل وضوء عبادة منتج بعض المفتقر وضوء بيان ذلك ان نقلب الصغرى
كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الضرب الاول من الشكل الاول فينتج كل وضوء مفتقر الى النية وينعكس الى
ما ذكرنا وانما لم ينتج الموجبة الكلية لجواز كون الاصغر اعم والاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر
حتى يكون الاكبر اخص من الاصغر فيمتنع ان يثبت لكل افراده كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان
فلا يصدق كل حيوان ناطق الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا
كل عبادة مفتقر الى النية وبعض الوضوء عبادة منتج بعض المفتقر الى النية وضوء بيانه ان نقلب
الكبرى صغرى والصغرى كبرى فيرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول وينتج ما ينعكس الى المطلوب
وقوله الثاني مثله يعني به مثل الاول في كون المعتبر موجبتين والبيان والنتيجة وطاهر مما ذكرنا
في الاول انه انتج الكلي وباينها بالكيف ان نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يضاد عكس الضرب
الاول وناقض كبرى الضرب الثاني وهو ظاهر غني عن امثال الضرب الثالث من سالبة كلية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل وضوء عبادة ينتج لا شيء
من المستغني عن النية بوضوء بيانه ان نقلبها لترتد الى الضرب الثاني من الشكل الاول وينتج سالبة ينعكس
الى المطلوب الضرب الرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا

كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء بيانه ان بعكس الصغرى
الى قولنا بعض المستغني عن النية مباح والكبرى الى قولنا لا شيء من المباح بوضوء فينتج من الرابع الاول ما ذكرنا
وانما لم ينتج السالبة الكلية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاوسط وان يكون الاوسط والاكبر يندرجان
تحت اندراج اخصين تحت اعم كما يكون الاصغر جنسا للاوسط والاكبر وحينئذ يمتنع سلب الاكبر عن كل افراده
كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان لامتناع لا شيء من الحيوان بفرس الضرب الخامس
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج جزئية سالبة كقولنا بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء
من الوضوء بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء بيانه بعكس المقدمتين والرد الى الضرب الرابع من الاول
واليه اشار بقوله وهو مثله اي مثل الرابع نتيجة وبيانا وانت تعلم مما ذكرنا في الرابع انه لا ينتج الكلي وبيان هذه الضروب
الثلثة بالخلف ان تضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقض عكسه صغرى الضرب الاول والخامس ويضاد
صغرى الضرب الرابع وهو ايضا غني عن المثال قال والاستثنائي ضربان بالشرط ويسمى المتصل والشرط
مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية استثنائية وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه عين التالي
او بنقيض التالي فلازمه نقيض الاول وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان
واكثر الاول بان والثاني بلو ويسمى بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه وفي بعض النسخ وفي المنتهى
ايضا بابطال لازم نقيضه اقول لما فرغ من الكلام على القياس الاقتراني وانقسامه الى الاشكال
الاربعة وبيان شروطها وضروبها اراد ان يتكلم في القسم الاخر من القياس وهو القياس الاستثنائي وهو قياس
مركب من مقدمتين احديهما شرطية والاخرى وضع لاحد طرفيها او رفع له ليلزم منه وضع الطرف الاخر او رفعه
لكن ليس يجب ان يكون الطرف الموضوع او المرفوع قضية حملية بل ذلك انما يكون لو كانت المقدمة الشرطية مركبة
من حمليتين اما اذا تركبت من شرطيتين كان الطرف الموضوع او المرفوع ايضا شرطية فقال والاستثنائي
ضربان وانما انقسم ضربين لان المقدمة الاولى وهي الشرطية جاز ان يكون متصلة وهي القضية التي حكم فيها بان
احد جزئيها وهو الجزء الذي اقترن به حرف الشرط يستصحب الجزء الذي اقترن به حرف الجزاء او يستلزمه او ليس
يستصحبه ولا يستلزمه وجاز ان يكون منفصلة وهي القضية التي حكم فيها بالتنافي بين قضيتين فالذي مقدمته
الاولى شرطية متصلة هو الذي اشار اليه بقوله ضرب بالشرط والذي مقدمته الاولى شرطية منفصلة هو الذي
اشار اليه بقوله وضرب بغير الشرط ثم قال ويسمى المتصل يعني ويسمى ذلك الضرب المتصل اي الاستثنائي

الثالث

الجزء الاخر وهو صح

المتصل

المتصل لكون مقدمته الاولى شرطية متصلة والشرط وهو الجزء المقترن به حرف الشرط مقدما والجزاء اي الجزء
المقترن به حرف الجزاء تاليا ويسمى المقدمة الثانية استثنائية وهذا لا يختص به لان المقدمة الثانية في الذي هو بغير شرط
تسمى ايضا استثنائية وشرط انتاج هذا القسم ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه عين التالي او بنقيض التالي
فلازمه نقيض المقدم والا لزم بطلان الملازمة لتخلف اللازم عن الملزوم حينئذ جزما كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فيلزمه انه حيوان او لكنه ليس بحيوان فينتج انه ليس بانسان واما استثناء
نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتج لاحتمال ان يكون التالي اعم من المقدم وامتناع استلزام رفع الاخص رفع الاعم
واستلزام وضع الاعم وضع الاخص وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما انما يصح في الملازمة الكلية
لا في الجزئية الا اذا كان الاستثناء كليا او زمان الملازمة والاستثناء متحدا فانه يلزم فيها ايضا ما ذكره في الكلية واكثر
الاول وهو ما يستثنى فيه عين المقدم يستعمل بان واكثر الثاني وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي يستعمل بلو وقوله
ويسمى بلو قياس الخلف تسمية استحدثها هو اذ لا يسمى نحو قولنا لو كان ا ب فج د لكن ليس ج د قياس الخلف
وحده الخلف بانه اثبات المطلوب بابطال نقيضه او لازم على ما في بعض النسخ غير مطرد بما ذكرناه وانما لم يكن نحو
ما ذكرنا خلفا لانه قياس بسيط والخلف من القياسات المركبة لانه قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر
استثنائي اما الاقتراني فهو مؤلف من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه ومن حملية صادقة
في نفس الامر واما الاستثنائي فهو مؤلف من متصلة هي نتيجة القياس الاقتراني مقدمها نقيض المطلوب وتاليها
امر محال وحملية هي رفع التالي المحال ولنمثل له مثالا فنقول اذا كان المطلوب ليس كل ج ب مثلا لو لم يصدق
ليس كل ج ب لصدق كل ج ب وكل ب ا على انه قول صادق وهذا قياس اقتراني مركب من متصلة صغرى
وحملية كبرى منتج لقولنا لو لم يصدق ليس كل ج ب لكان ج ا ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس
استثنائي ونستثني نقيض تاليها هكذا لو لم يصدق ليس كل ج ب لكان ج ا لكن ليس كل ج ا على انه قول
محال ينتج ليس لا يصدق ليس كل ج ب فيصدق ليس كل ج ب لان سلب السلب ايجاب هذا هو المشهور
في قياس الخلف لكن الشيخ الفاضل افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالكاشي ذهب الى ان الخلف قياس
استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وهذا يوافق قول المصنف قال وضرب بغير شرط ويسمى المنفصل
ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا ونفيا لزم من اثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه وفي بعض النسخ
يلزم من اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عين الاخر فيجيء اربعة مثاله العدد اما زوج او فرد لكنه الى اخرها

قوله صح

الحسين صح

وان تنافيا ايجابا لانفيا لزم الاول ان مثاله الجسم اما جماد او حيوان وان تنافيا نفيا لا ايجابا لزم الاخران مثاله
الخنثى اما ان رجل او امراة اقول لما فرغ من بيان الضرب الاول من القياس الاستثنائي شرع
في القسم الثاني فقال وضرب يغير الشرط ويسمى بهذا الضرب المنفصل اي الاستثنائي المنفصل
لكون مقدمته الاولى شرطية منفصلة ويلزم المنفصل تعدد اللازم كما سبق مع التنافي اي بين جزئي المقدمة
المسماة منفصلة ثم التنافي قد يكون في الاثبات والنفي على معنى انها لا تجتمعان على الصدق ولا على الكذب وهو المسمى
بالمنفصلة الحقيقية ويلزمها اربعة لوازم فهو لكل انه يلزم من اثبات كل واحد نقيض الآخر اجتماعهما على
الكذب كقولنا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد او لكنه فرد ينتج انه ليس بزوج او لكنه ليس
زوج ينتج انه فرد او لكنه ليس بفرد او لكنه فرد ينتج انه ليس بزوج او لكنه ليس بزوج ينتج انه فرد او لكنه ليس
بفرد ينتج انه زوج والى هذه الاربعة اشار بقوله لكنه الى الخ وقد يكون التنافي في الاثبات دون النفي على
معنى انه يمنع اجتماعهما على الصدق دون الكذب وهو المسمى بالمنفصلة المانعة الجمع ويلزمها لازمان فهو لكل
انه يلزم من اثبات كل واحد منهما نقيض الآخر لامتناع اجتماعهما على الصدق ولا يلزم من نفي كل واحد منهما عين
الآخر لجواز اجتماعهما على الكذب كقولنا الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد ينتج انه ليس بحيوان لكنه حيوان
ينتج انه ليس بجماد ولا ينتج لكنه ليس بجماد ولا لكنه ليس بحيوان لفا يلزم من عدم كون الجسم جمادا كونه حيوانا
ولا من عدم كونه حيوانا كونه جمادا والى هذا اشار بقوله وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاولان ومعنى المدلولان بقوله
لزم واثبات كل بعضه ويكون التنافي في النفي دون الاثبات على معنى انه يمنع اجتماعهما على الكذب دون الصدق
وهو المسمى بالمنفصلة المانعة الخلو ويلزمها لازمان فهو لكل انه يلزم من نفي كل واحد منهما عين الآخر لامتناع
اجتماعهما على الكذب واللزوم واثبات كل واحد منهما نقيض الآخر لجواز اجتماعهما على الصدق كقولنا الخنثى
اما ان رجل واما ان امراة لكنه رجل ينتج انه ليس امراة ولكنه امراة ينتج انه ليس برجل ولا لكنه
ليس امراة لفا يلزم من كونه رجلا كونه امراة ومن كونه امراة كونه رجلا واما ذكرنا اشار بقوله وان تنافيا
نفيا لا اثباتا لزم الاخران ومعنى المدلولان بقوله وبنقيضه عينه قال وبدأ الاستثنائي الى الاقتراني
بان يجعل المذكور وسطا والاقتراني المنفصل يذكر ما فيه اقول وظن بعض الناس ان الاقيسة
الاستثنائية انما تتم بردها الى الاقيسة الاقترانية وقد كان لشبهة وقعت لهم نحن الآن بمعزل عن ذكرها وهو ظن
باطل لانا لم نجد النظر الى الاقيسة الاستثنائية مع قطع النظر عن ردها الى الاقترانية نعلم انها ينتج النتائج

المذكورة وكان الواجب ان يمكن بيانها اصلا بالقوة لان التام الابد في هذا الشكل الا ان الاستثنائي
انما تم بالاقتراني لان الشرطية المستعملة فيه ان كانت مركبة من حمليتين او من حملية وشرطية فان استثنا عين
الحملية او نقيضها انتج بقياس اقتراني وفيه نظر لامكان كون الحملية بينة بذاتها او لامكان ابتنائها بقياس
استثنائي حملية بينة بذاتها ولو كان كذلك فلا احتياج الى الاقتراني بهذا مع ان ما ذكره غير مخصوص بالاستثنائي
الذي تشتمل مقدمته الشرطية على حملية وكلامه يشعر بالاختصاص وكيفية رد الاستثنائي المتصل الى الاقتراني
ان يجعل المقدمة الثانية اعني الاستثنائية صغرى والحملية التي تتضمنها المقدمة الاولى اعني المتصلة او المنفصلة كبرى
مثلا ان كان الاستثنائي متصلا والمستثنى عين المقدم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
فهذا انسان وكل انسان حيوان وان كان المستثنى نقيض التالي كقولنا ان كان هذا حجرا فليس بناطق
لكنه ناطق فهذا ناطق وكل ناطق ليس بحجر وان كان الاستثنائي منفصلا كقولنا هذا العدد اما زوج
او فرد لكنه زوج فهذا زوج وكل زوج ليس بفرد وقس على الامثلة الباقية في المنفصلة الحقيقية
والمانعة الجمع غير الحقيقيتين ولقد عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف ورد الاستثنائي الى الاقتراني
المذكور وسطا لا يمكن حمله على ظاهره لظاهره ان يجعل مقدم المتصلة متكررا في العكس الاقتراني وهذا
مما لا يستقيم كما يلوح للناظر في الامثلة المتقدمة وان حمل المذكور على ما هو المذكور حقيقة كما انسان في المثال الاول
ينافي على ان المذكور الحيوانية وهو الانسان لا المدخول لاسم الاشارة فيه اختص كلامه برد الاستثنائي المتصل
مع كون المستثنى عين المقدم وان حمل المذكور على لفظة المذكور بان يقال في المثال الاول كون هذا حيوانا
ملزومه ثابت وكل ما ملزومه ثابت فهو ثابت ساوى رد الاستثنائي المنفصل الى ان يقال هذا العدد
ملزوم عدم فرديته ثابت وكل ما ملزومه ثابت فهو ثابت والساوي رد الاستثنائي المتصل والمستثنى
نقيض التالي لكن يمكن ان يقال انما ترك لظهوره لقائل فنقول هذا حجرا الازم منتف وكل ما الازمه منتف
فهو منتف والاولى ان يحمل المذكور وان كان فيه تجوز على المقدمة الاستثنائية لكونها ملزوم النتيجة حتى
اسفل المنتج عنها وان يحمل جعلها وسطا على ان تصرف فيها بحيث تكرر بعضها مع الحملية التي تتضمنها المقدمة
الاولى فتشمل جميع الصور حينئذ ويوافق ما ذكرناه وما ذكره في المنتهى وهو قوله ورد الاستثنائي الى الاقتراني
بان يجعل الثانية صغرى والاولى الكبرى واما رد الاقتراني كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم الى قولنا
ان كان كل انسان حيوانا فكل انسان جسم لكن كل انسان حيوان فانا لم نعرض المصنف له لظهوره كخلاف لزوم الخ

المنفصل فانه تعرض له لغموضه بالنسبة الى الاول وذلك بان يذكر منافي اللزوم معه مثلا اذا اردنا ان نرد قولنا
هذا العدد منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فليس بفرد الى الاستثنائي المنفصل فيضم الى الوسط
الذي هو ملزوم عدم الفردية منافيه كالفرد مثلا ونقول هذا العدد اما منقسم بمتساويين او فرد لكنه منقسم
بمتساويين **قال** والخطا في البرهان لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ للاشتراك او في
حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحوه حلو حامض وعكسه طبيب ماهر وباستعمال المتباينة
كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع
ما ذكر في النقيضين وكجعل غير القطعي كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما
ويسمى المصادرة ومنه المتضايفة وكل قياس دوري والثاني ان يخرج عن الاشكال **اقول**
لما فرغ من بيان مادة البرهان وصورته اراد ان يشرع في بيان مداخل الغلط في البرهان من جهة المادة
والصورة ليحترز بالوقوف عليها عن الوقوع فيها وليتمكن من تغليط الخصم فشرع فيه ولكنه لم يورد
انواع الغلط والاسبابها على ما هو القانون الصناعي من قسمتها الى الاغلاط اللفظية والمعنوية وحصرها
في الانواع الثلثة عشر على ما هو مشهور في كتاب المغالطة من كتب المنطق بل اقتصر على ذكر امثلة منثورة
ونحن نتابعه في ذلك ونتعرض لما تعرض له ونعرض عن الباقي كما فعلنا في مباحث القضايا ونقايضها وعكوسها
وغير ذلك من المسايل المتعلقة بهذا الفن ولولا ذلك لاتينا في كل باب منها بما هو الواجب منها قال فالاول
يعني الخطا في مادة البرهان قد يكون لخطا في اللفظ وذلك اما للاشتراك اي في احد الجزئين على ما قال
في المنتهى فالاول من جهة اللفظ والمعنى فاللفظ لالتباسها بالصادقة للاشتراك في احد الجزئين
او في حرف العطف اما بحسب ذاته كالعين او بحسب هيئاته في نفسه لاختلاف التصاريف كما في لفظة المختار
من كونه فاعلا او مفعولا او بحسب هيئاته من خارج كاختلاف الاعراب والاعجام او بحسب التركيب
كما يقال كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة هو يرجع الى الحكيم والى المعلوم اخرى او في حرف العطف
كما يقال الخمسة زوج وفرد وهو المسمى في كتاب المغالطة باشتراك التاليف وتفصيل المركب ايضا وهو
ان يصدق القول مركبا ولا يصدق مفردا فتوهم مفردا وحلو حامض نحوه في ان الغلط فيه لتفصيل المركب
ويفارق المثال الاول بتجرده عن حرف العطف وعكس ما ذكرنا هو قولنا لزيد انه طبيب ماهر اذا كان
ماهرا في غير الطب ويسمى في كتاب المغالطة اشتراك القسمة وتركيب المفصل وهو ان يصدق القول

مفردا

مفردا او لا يصدق مؤلفا وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة لغفلة الذهن عما به الافتراق واجرائه اللفظين
مجرى واحد او التغليظ كالسيف والصارم فان السيف اسم لذات السيف سواء كان قاطعا او لا والصارم
اسم له باعتبار الحدة والقطع واعلم ان الغلط في هذه الاقسام وهو لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة
كقوله في المنتهى باللفظ لالتباسها بالصادقة وليس هذا الغلط مختصا بالمعنى على ما يشعر به كلامه ههنا
وقد يكون الخطا في المعنى لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع كقولنا هذا لون
واللون قابض للبصر فيكون قابضا فانه قد حكم على الجنس وهو اللون بحكم النوع والقابض فانه حكم للسواد
الذي هو نوع اللون وهذا النوع يسمى في كتاب المغالطة بسوء اعتبار الحمل وهو ان يوخذ مع الشيء ما ليس منه
او لا يوخذ معه ما هو منه من الشروط والقيود كما في مثالنا فان اللون انما يكون قابضا بشرط كونه سوادا
ومن هذا النوع جميع ما ذكر في شرايط النقيض كاخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ الجزء مكان
الكل وغيرهما من الشرايط ومنه جعل غير القطعي كالظنيات والوهميات والتجربيات الناقصة
كالقطعي ومنه جعل العرضي كالذاتي ويسمى هذا النوع في الكتاب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن
راى انسانا ابيض يكتب وظن ان كل كاتب يكون كذلك لاخذه البياض ذاتيا للانسان ومنه
جعل النتيجة مقدمة بتغيير ويسمى المصادرة كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك لانتاج كل انسان
ضاحك فان الكبرى هي عين النتيجة وفي جعله من هذا النوع نظر لان الخلل في المصادرة على المطلوب
ليس من جهة المادة حتى يصح جعلها منه لانها صحيحة بل من جهة صورته اذ الخلل فيها اما ان يكون بحسب نسبة
بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة
بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات وهو المصادرة او كان لكن اللازم لا يكون هو المطلوب وهو وضع
ما ليس بعلة علة ولذلك قال في المنتهى وقد يكون لالتباسها بغير النتيجة مثل ان يجعل النتيجة احدى
المقدمتين بتغيير اللفظ فيتوهم انها غيرها فجعلها قسما اخر ولم يجعلها من الكاذبة المشتبهة بالصادقة
ثم قال ومنه المتضايفة قال في المنتهى ومن جعل النتيجة مقدمة بتغيير ان يجعل احدى المتضايفات
احدى المقدمتين مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذو اب ابن وهذا ليس على اطلاقه مع ان في لفظه تجوزا
اذ احد المتضايفين احدى المقدمتين بل جزؤها ثم ليس كل قياس جعل فيه احد المتضايفين حدا من حدوده
كان مصادرة اللهم الا اذا جعل ذلك لانتاج ما هو احدى المقدمتين كما في المثال المضروب لك فان الصغرى هي

لا يمكن جعله

عن النتيجة وهذا المجموعة مسالك آخر للصادق الانواع آخر ومنه الضد كل قياس دوري وقياس
الدور ان يوخذ النتيجة لعينها وتضم الى عكس احدى المقدمتين كليتا لينتج المقدمة الاخرى مثاله كل انسان
ناطق وكل ناطق ضاحك فاذا قيل لم قلتم ان كل انسان ناطق قلنا لان كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق
وانما يتمشى ذلك في احد وجوه المتعاكسة تعاكسا كليا هذا هو الخطاء المتعلق بالمادة على ما ذكره واما
ما تعلق بالصورة فانه يخرج عن الاشكال ما ان الكون على هيئة شكل من الاشكال او كون ولكن الكون من
ضرب منتج بل من العقيم من الضروب قال **المبادي اللغوية** ومن لطف الله تعالى
احداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على احداثها واقسامها وابتداء وضعها وطرق معرفتها **اقول** لما
فرغ من الكلام على النوع الاول من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في المبادي الكلامية وعدها ما
خلط معها على ما سبقت الاشارة اراد ان يشرع في الكلام على النوع الثاني منه وهو الكلام على المبادي
اللغوية فقدم قبل الشروع فيها مقدمة وهي انه لما كان نوع الانسان اشرف موجود في عالمنا هذا لكونه
مخلوقا لمعرفة الله تعالى التي هي اجل المطلوبات واسنى المرغوبات اعضه الله بمزيد العقل الذي به يدرك المعقولات
والتمييز بين حقائق الموجودات على ما قال علماء الكلام حكاية عن ربه كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف به
فلما كان هذا المقصود لا يتم الا بدون الاطلاع على المقدمات المظنونة المستندة الى القضايا الضرورية المتوسل
بها الى المطلوبات وتحقيق الحاجات وكان كل احد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون تعيين
وساعد له من نوعه دعت الحاجة الى نصب دلائل يتوصل بها كل احد الى معرفة ما في ضمن الضروريات للعلومات
المعينة له في تحقيق غرضه واخف ما يكون من ذلك ما كان من الافعال الاختيارية واخف من ذلك ما كان منها بالنسبة
الى الآلات والادوات والاقل ضررا في الاحترام والاقلال من الاستغناء عنه وهو مقدور عليه في كل الاوقات
من غير مشقة والتعب وذلك ليس الا مركبا من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الانسان دون سائر انواع
الحيوان عناية من الله تعالى ولطفا في حقه ومن اصناف تراكيب المقاطع الصوتية حدث الدلائل الكلامية والعبارات
اللغوية ولما ذكرنا اشار بقوله ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية ثم قسم الكلام فيها اربعة
فصول الاول في حد الموضوعات اللغوية الفصل الثاني في اقسامها الفصل الثالث في ابتداء وضعها
الفصل الرابع في طرق معرفتها **قال** الحد كل لفظ وضع لمعنى **اقول** هذا هو الفصل الاول
وهو في تعريف الموضوعات اللغوية اما اللغة فاشتقاقها من لغى بالكسر يلغى الخ بالكلام وقيل من لغو يلغو

واصلها على ما قال لغوة كقلة او لغو والهاء عوض وجمعها لغى كنخوبة وبرى ولغات الضاد خوثة وبنات
اما الكل فالمراد به الكل المجموعي لا الكل بحسب الافراد والفرق بينهما من ستة اوجه مذكور في الكتب الحكمية
فليطلب هناك وانما ان به مع ان في تعريف الحقائق بحثا غنى عن التعرض للافراد انه انما تعرف الموضوعات
اللغوية وهي ليست عبارة عن لفظ موضوع بل عن جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة فكانه قال هي جميع الالفاظ
الموضوعة لمعنى فلو لم يات به لما صح الحد كما لو اتى به في حد الموضوع اللغوي فعل هو كل لفظ وضع
لمعنى والمراد بما سيلفظ به مرارا اصوات المقطعة سواء قلت حروفا او كثرت اجراء لها مجرى اصلها لان نحو قولنا
الاصل مصدر وسواء تلفظ به حقيقة او حكما وذلك ليدخل فيه الضمائر المستكنة فانها وان لم تكن ملفوظا
بها حقيقة فهي ملفوظ بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيدها والعطف عليها وغير ذلك ووضع اللفظ
لمعنى عبارة عن تخصيص لفظ بالدلالة عليه ما حيث هو الوضع في اصل اللغة نحو جعل الشيء في حيز بين فكل لفظ
هو الجنس ووضع لمعنى احتراز عن المهملات انها وان كانت الفاظا دالة كلها عقلا كدلالة النباح على الملفوظ وبعضها
طبعا كدلالة اخ لغ على تاذي الآت النفس لكنها لم توضع لمعان وانما لم يقيد المعنى بالمفرد وغيره ليشمل المفرد
والمركب كلاميا كان او لا لان اللغة تطلق على الجميع وظهر من هذا ان دلالة الالفاظ المركبة على معانيها وضعية

التعريف

قال اقسامها مفرد ومركب المفرد اللفظ بكلة واحدة وقسل ما وضع لمعنى والجزء لا يدل فيه والمركب
بخلافه فيها فهو تعليل مركب على الاول الثاني ونحو نضرب بالعكس ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما الاخير مركب
اقول هذا هو الفصل الثاني وهو في اقسام الموضوعات اللغوية وهي قسمان مفرد ومركب اما
المفرد فقد حده بحدين الاول اللفظ بكلة واحدة اما اللفظ فهو الجنس واللام فيه للعهد وهو راجع
الى الموضوع اللغوي فكانه قال المفرد هو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط كونه كلة واحدة والمراد بكونه
كلة واحدة ان لا يشتمل على لفظين موضوعين وهو فصل عن المركب واعلم ان حروف زيد مثلا ليست موضوعة على
شيء بل هي مسميات الزاي والياء والدال فلا يخل بعكس الحد لان والاكوان تكون المرادة واللفظ الملفوظ
ويكون كانه قال اللفظ المفرد هو اللفظ بكلة واحدة على ما ينبغي كلامه سواء اريد بالكلة الكلمة اللغوية
او النحوية على ما حدها اما الاول فلانه فاسد طردا وعكسا اما طردا فلصدقه على الكلام والمهمل
لان الكلة مطلق على ما صرح به في المنتهى حتى قال وقد تطلق الكلة على الكلام وقد تطلق على الزايد
على حرف وان كان مهملا وايضا على الالفاظ الدالة طبعا وعقلا مع انها ليست من الموضوعات اللغوية

قوله انما يصح هذا اذا لم يكن كل لفظ
لغة وسيكون ذلك في الوجه الثاني
لغة مجازا وبالفهم تفهم وهذه لغة
او عزفصحة فتوجب ما ذهب اليه
وهو انه لا يخل اطلاق الموضوع كلا

فضلا ان يكون قسما منها واما عكسا فلان زيدا ونحوه من الالفاظ المفردة يخرج عن الحد لان زيدا مثلا
ليس هو التلفظ به واما الثاني فلانه لا يصح حينئذ قوله فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني لان
حاصل الحد يرجع الى ان اللفظ المفرد هو التلفظ بلفظ واحد وضع لمعنى واحد هو التلفظ بلفظ كذلك
بشرط ان لا يشتمل على لفظ آخر كذلك فيندفع عنه هذا الاشتمال بعلبك على لفظين كذلك لكن عدم
الانعكاس بحاله ولا يجوز ان يكون المراد ايضا هو اللفظ الذي هو كلمة واحدة بشيء من الاصطلاحين
يظهر بالتامل ان شاء الله والحد الثاني ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه فما وضع لمعنى بمنزلة الجنس لاخذه
العرض العام وهو لفظة ما مقام اللفظ ويجب ان يفسر لفظة ما باللفظ والا بطل طرده لدخول
الاشارة وعقد الحساب ونحوهما ولا جزء له يعني لذلك اللفظ يدل فيه اي في ذلك المعنى اي لا جزء له يدل
على جزء المعنى وهو فصله عن المركب والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالقياس
الى من هو عالم بالوضع واورد على عدم انعكاسه الحيوان الناطق اذا جعل علما لشخص انساني فانه مفرد
مع ان جزءه يدل على جزء معناه بخلاف عبد الله فان جزءه لا يدل على جزء مسماه واجيب بان
دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بارادة اللافظ فما يتلفظ ويراد معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه
دال عليه وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة
او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح ان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه فعلى هذا لا ينتهض الحيوان الناطق
نقضا لان اللافظ حينئذ لا يقصد بالحيوان ولا بالناطق شيئا فهذا الجواب انما يتمشى لو كانت الدلالة عبارة عن
فهم المعنى المراد الى آخره وكان المجيب يفسرها به والمركب هو الذي يخالف المفرد في التعريفين اما على الاول
فان يقال هو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط اشتماله على لفظين موضوعين واما على الثاني فان يقال المركب
ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه فعلى ما ذكرنا يلزم ان يكون نحو بعلبك علما مركبا على التفسير الاول لاشتماله على لفظين
موضوعين وكذا نحو عبد الله العلم ونحو تابط شرا ومفردا على التفسير الثاني اذ لا جزء له يدل فيه ونحو نضرب
بالعكس يعني يكون مفردا على التفسير الاول لانه لفظ موضوع لمعنى غير مشتمل على لفظين موضوعين
بناء على ان ما بعد حروف المضارعة بتلك الهيئات المخصوصة غير موضوع لشيء ومركبا على الثاني لانه وضع لمعنى
وله جزء يدل فيه وهو الياء لدلالتها على المذكر الغائب ويلزمهم يعني القائلين بالتفسير الثاني ان يكون نحو ضارب
ومخرج من اسماء الفاعلين والمفعولين مما لا ينحصر مركبا لدلالة الالف في ضارب على الفاعل والميم في مخرج

المركب صح

على

على المفعول كما في دلالات زوائد المضارع ولهذا انما يلزمهم لو سلموا ان الالف ضارب وميم مخرج دلالة
وهو في حيز المنع بل لهم ان يمنعوا ايضا دلالات زوائد المضارع لان المعلوم من اهل اللغة استعمالهم المضارع
في المعنى المخصوص اما ان الحدث والزمان مدلول حرف المصدر وحركاتها وسكناتها والفاعل مدلول حرف المضارعة
فغير معلوم قال وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف اقول هذا تقسيم للمفرد الى الثلثة ووجه
الحصر على الطريقة المشهورة مبني على تحقيق معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية او لا يدل على معنى في نفسه
وغير ذلك من الالفاظ المرادفة لهما وسيجيء الكلام عليه واما على غيرها فان يقال المفرد اما ان يدل بهيئاته العارضة
له بحسب التصاريف على زمان معين من الازمنة الثلثة او لا فان دل فهو الفعل وان لم يدل فاما ان يكون له اعراب
بوجه ما حالة التركيب او لا والاول الاسم والثاني الحرف قال ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة
وفي جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا اقول اراد تقسيم الدلالة الوضعية
للفظ المفرد الى المطابقة والتضمن والالتزام اذ غيرها من الدلالة كالطبيعية والعقلية بمعزل عن نظر العلماء
فقسم اولا دلالة اللفظ المفرد واليه اشار بقوله ودلالته الى قسمين يسمى احدهما اللفظية وهي ما يفهم منها
معنى خارج عن المسمى وشرط بعضهم في هذا القسم ان يكون اللزوم ذهنيا بين المعنى الخارجي وبين المسمى بحيث
ينتقل الذهن من المسمى اليه وبعضهم لم يشترط ذلك بل جعل دلالة الالتزام ما يفهم منها معنى خارج عن المسمى سواء كان
هذا الفهم بسبب اللزوم بينهما ذهنا او بغيره من قرائن الاحوال ووجه الحصر على ما ذكره ظاهر لان الدلالة اما ان يفهم منها معنى
غير خارج عن المسمى او معنى خارج عنه والاول ينقسم قسمين لان غير الخارج اما ان يكون المسمى او جزءه والاول
هو المطابقة والثاني هو التضمن وقسيم القسم الاول التزام وظهر مما ذكره في تقسيم دلالة المفرد الى الاقسام الثلثة
اعتبارها في دلالة المركب لانها وضعية ايضا على ما سبقت الاشارة اليه وما ذكره في المطابقة منقوض بدلالة اللفظ
الموضوع بين الكل والجزء على الجزء بالتضمن وبدلالة اللفظ الموضوع بين الملزوم واللازم بالالتزام فانه وجد في الصورتين
دلالة اللفظ على كمال المعنى مع انها ليست بمطابقة لكونها تضمنا في الاولى والتزاما في الثانية فاذن الواجب
ان يقيد قوله ودلالته اللفظية في كمال معناه من حيث هو معناه ليصح الحد لانا لا نسلم حينئذ دلالة اللفظ
في الصورتين على كمال معناه من حيث هو معناه بل من حيث جزء معناه في الاولى ولازم معناه في الثانية ولا يخفى عليك
انتقاض ما ذكره في التضمن والالتزام بما ذكرنا وتصحيحه في التضمن بقولنا من حيث هو جزءه في الالتزام بقولنا
من حيث هو لازمه قال والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة ولا يتاتى الا في اسمين او في

معنى غير خارج عن المسمى والاخر غير اللفظية وهي التي يفهم منها صح

لحصول الالتزام بدونه كدلالة العدم على الملكة

وهو مذهب الاصوليين فانهم يستدلون باللفظ على كل ما يلزم المسمى ذهنيا كان او خارجيا م

على اللازم م

فعل واسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لانها لم توضع لافادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا
اقول لما فرغ من تقسيم المفرد الى انواعه اراد الشروع في تقسيم المركب الى نوعيه فقال هو جملة
وغير جملة اما الجملة فهي المركب الذي وضع لافادة نسبة والمراد من النسبة اسناد احد جزئي المركب
الى الآخر بحيث يصح السكوت ولا يتاتى ذلك الا في اسمين او في فعل واسم لان الكلام لا بد له من مسند
ومسند اليه والفعل لا يكون مسندا اليه والحرف لا يكون مسندا ولا مسندا اليه والتركيب العقلي بين هذه
الثلثة لا يزيد على ستة وهي اسم واسم اسم وفعل اسم وحرف فعل وفعل فعل وحرف حرف وحرف
ان لم يعتبر التقديم والتاخير والا على تسعة بزيادة ثلثة اقسام لانقسام كل واحد من تركيبات الاسم والفعل
والاسم والحرف والفعل والحرف الى قسمين وعلى التقديرين لا يصح التركيب الاسنادي في غير القسمين
المذكورين اما لعدم المسند او لعدم المسند اليه او لعدم كليهما يظهر بالتامل ولا يرد على طرد الحد حيوان
ناطق وهو التركيب التقييدي الذي مرت الاشارة اليه ولا اسم الفاعل مع ضميره نحو كاتب في زيد كاتب بان
يقال هما موضوعان لافادة نسبة وليستا جملتين بالاتفاق لانا نمنع كونهما موضوعين لافادة نسبة
كما ذكرنا اما ان المركب التقييدي لا يحسن السكوت عليه فظاهر واما ان اسم الفاعل مع الضمير لا يفيد نسبة
يحسن السكوت عليها فلانه لو كان كذلك لصح ان يقع صلة للموصول على ما حققه النحاة والتالي باطل بالاتفاق
فالمقدم مثله واما غير الجملة فهو المركب الذي لم يوضع لافادة نسبة كما ذكرنا ويندرج فيه المركبات التقييدية
ونحو كاتب في زيد كاتب وامثالهما ويسمى غير الجملة مفردا ايضا لان المفرد كما يقال بازاء المركب كذلك يقال بازاء
الجملة وايضا بازاء المضاف وبازاء المثنى والمجموع قال وللمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله
وتعددهما اربعة اقسام فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فان تفاوت وفي بعض النسخ فان
كان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك فجزئي ويقال للنوع ايضا
جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم الثاني من الاربعة مقابله متباينة وفي بعض النسخ متقابلة متباينة الثالث ان كان
حقيقة للمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز الرابع مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة
اقول هذه قسمة اخرى للفظ المفرد وهي باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما فيكون اربعة
وجه الحصر ان المفرد اما ان يكون واحدا او اكثر وعلى التقديرين فاما ان يتحد معناه او لا الاول ان يتحد اللفظ
والمعنى والثاني ان يتكثرا والثالث ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى والرابع ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى .

اما

اما الاول فاما ان يشترك في مفهومه كثيرون او لا والاول هو الكلي ويرسم بانه الذي نفس تصور
معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده للخارج عن المفهوم كشريك الاله او امكن ولم يوجد
كجبل من ياقوت وبحر من زيبق او وجد واحدا فقط مع امتناع غيره كالاله او امكانه كالشمس
عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكوكب او غير متناه كالنفس الناطقة ثم الكلي
اما ان يتفاوت في مفهومه الكثيرون باولوية او اولية اي بشدة وضعف او تقدم وتاخر او لا فان
تفاوت كالموجود على الخالق والمخلوق فان اطلاقه على الخالق اول واولى اي اقدم واقوى
فهو المشكك وانما سمي مشككا لانه يشكك الناس انه من قبيل المتواطئة او المشتركة لمشابهته كلا منهما
اما للمتواطئة فلتساوي افراده في حصول ذلك المعنى فيها وان كان في البعض اولى واقدم واما للمشتركة
فلاختلاف افراده فيه وان لم يتفاوت فهو المتواطئ لتوافق آحاده فيه كالانسان بالنسبة الى افراده
والثاني وهو ان لا يشترك في مفهومه الكثيرون فهو الجزئي ويرسم بانه الذي نفس تصور معناه
يمنع عن وقوع الشركة فيه نحو هذا الشيء وزيد المشار اليه ويسمى جزئيا حقيقيا والمندرج تحت الكلي
يسمى جزئيا اضافيا وهو اعم من الاول لاندراج كل شخص تحت ماهيته وجواز كون المندرج كليا كالانسان
لكن الجزئي الاضافي وان كان اعم من الحقيقي فليس جنسا له لجواز تصور الجزئي الحقيقي مع الذهول عن اندراجه
تحت كلي والى الجزئي الاضافي اشار بقوله ويقال للنوع ايضا جزئي لكن لا يعلم منه جواز اطلاق الجزئي
الاضافي على الشخص ثم الكلي اما ذاتي واما عرضي لانه اما ان يكون خارجا عن حقيقة ما تحته من الجزئيات او لا
فان كان فهو العرضي والا فهو الذاتي ثم الذاتي اما ان يكون تمام حقيقة ما تحته من الجزئيات او لا فهو النوع
وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية ويرسم بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين
بالعدد فقط في جواب ما هو وان لم يكن تمام حقيقة ما تحته فان لم يكن مشتركا بينها وبين حقيقة ما كان
فصلا ويرسم بانه الكلي الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس او في الوجود وان كان مشتركا فان كان تمام
المشترك كان جنسا قريبا او بعيدا وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة ويرسم بالكلي
المقول على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو وان لم يكن تمام المشترك كان بعضا منه مساويا له دفعا
للتسلسل لاستلزامه تركب الماهية من اجزاء غير متناهية وكان فصلا بعيدا والعرضي اما ان يختص
بالماهية او لا فان اختص فهو الخاصة ويرسم بانها كلية مقولة على افراد حقيقة واحدة فقط قولا

فان كان م

بلغ

عرضيا

عرضاً

وان لم تختص فهو العرض العام ويرسم بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة لا في جواب ما هو قولاً
واما الثاني من الاقسام الاربعة وهو ان تتكثر اللفظ والمعنى كالاسماء والارض والحجر والمدر
فهي الاسماء المتقابلة المتباينة وهذه النسخة اعني قوله والثاني من الاربعة متقابلة متباينة اولى من الاخرى وهي قوله
والثاني من الاربعة متقابلة متباينة لاشتمالها على فايدة خالية عن مفسدة الترجيح بلا مرجح بخلاف الثانية فيهما
اما الاول فلان هذه الاسماء كما تسمى متقابلة ايضا واما الثاني فلان التعرض لكون الثاني مقابل الاول مع عدم
اشتماله على فايدة يستلزم الترجيح من غير مرجح لان الرابع مقابل الثالث ولم يتعرض له واما الثالث منها
وهو ان يتحد اللفظ وتتكثر المعنى فان كان اللفظ حقيقة للمتعدد اي موضوعا بازاء كل واحد منها فهو اللفظ
المشترك كالعين بالنسبة الى مفهوماته وان لم يكن كذلك فهو الحقيقة والمجاز كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس
والشجاع واما الرابع منها وهو عكس الثالث فهي الالفاظ المترادفة كالليث والاسد واما ان كل واحد
منها يكون مشتقا وغير مشتق صفة وغير صفة فغني عن البيان واعلم انه يمكن ان يكون لفظ واحد من
المتواطية والمترادفة والمتباينة والمشتركة لامكان الاعتبارات فيه ولما فرغ من بيان اقسام هذه
القسمة شرع في المسايل المتفرعة عنها وهي ست عشرة يختص منها ثنتان بالمشترك وثلث بالمترادف
وست بالحقيقة والمجاز وخمس بالاسم المشتق وهذه المسايل مشتركة بين الاسم والفعل الا ما يتعلق
بالاسم المشتق فانه يختص بالاسم وحده قال مسئلة المشترك واقع على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض
معا على البدل من غير ترجيح اقول هذه هي المسئلة الاولى من المختصتين بالمشترك وهي في ان اللفظ
المشترك لفظ موجود في اللغة على المذهب الاصح وقبل الخوض فيها فاعلم ان المشترك هو اللفظ
الواحد المتناول لعدة معان من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء واحترز بالواحد عن
المتباينين وبالمتناول لعدة معان عن العلم وبمن حيث هي كذلك اي من حيث هي متعددة لا من حيث انها مشتركة
في معنى واحد عن المتواطي وبطريق الحقيقة عما يكون تناوله للمتعدد او لبعضها بالمجاز وبالسواء عن المنقول
ولذا عرفت ذلك فاعلم ان الناس قد اختلفوا في ان اللفظ المشترك بهذا المعنى هل له وجود في اللغة ام لا
فاثبته قوم ونفاه اخرون والمختار جواز وقوعه اما الجواز العقلي فلانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد
من اهل اللغة لفظا واحدا على معنيين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل ويوافقه عليه الباقون اولا
اللهم الا ان يكون المدعى جواز المشترك المستعمل بين الناس فيحتاج حينئذ الى اشتراط موافقة الغير

على

على ما هو المشهور في عبارة القوم او ان يتفق وضع احدى القبيلتين اسما على معنى حقيقة ووضع
الاخرى اياه بازاء معنى آخر من غير شعور لكل واحدة منهما بما وضعته الاخرى او مع شعور لكن بشرط
ان لا يكون الوضع الثاني لمناسبة ثم يشتهر الوضعان اولا الا اذا كان المدعى ما ذكرنا واذا لم يمتنع عقلا
امكن وجوده وكيف لا وان وضع اللفظ للمعنى تابع لغرض الواضع وكما انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره
مفصلا فكثيرا ما يقصد تعريفه له مجملا غير مفصل اما لانه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلا كما اذا لم يكن عالما
باحد الشيئين معينا بل باحدهما مبهما فيطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ويكذب ولا يظهر جهله
بذلك فان اي معنى يصح فله ان يقول ذا مرادي واما المحذور يتعلق بالتفصيل دون الاجمال
فيطلق المشترك دفعا للضرر كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلعم
وقت ذهابهما الى الغار من هو فقال رجل يهديني السبيل واما الوقوع فلما ذكره وتوجيهه ان
يقال القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وكل ما كان لمعنيين على البدل من غير ترجيح فهو مشترك
بالاشتراك اللفظي فالقرء مشترك بالاشتراك اللفظي اما الصغرى فلاطباق اهل اللغة عليها كما قال
في المنتهى ودليلها اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واما الكبرى فلانه اذا
كان لهما معا فلا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي فقط واذا كان على البدل فلا يكون موضوعا بازاء المجموع
من حيث هو مجموع واذا كان من غير ترجيح فلا يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وكل ما كان كذلك كان مشتركا
لفظا ولقايل ان يقول ان اردت بقولك ان القرء للطهر والحيض الى آخره انه موضوع لهما فالصغرى
ممنوعة فان من اهل اللغة من ذهب الى ان كل ما ظن مشتركا فهو اما متواطي او حقيقة في احد المعنيين
مجاز في الآخر واليه ذهب بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه في مثالنا قايلا ان القرء حقيقة في الحيض هو الذي
يجتمع مجاز في الطهر تسمية للشيء باسم ما يعقبه وان اردت به انه مستعمل فيهما او مطلق عليهما وعلى هذا يكون اللام
في قوله للطهر بمعنى في او على فالكبرى ممنوعة لجواز ان يكون الاستعمال والاطلاق على سبيل التواطي
او على ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وهذان الاحتمالان اولى من احتمال الاشتراك اما
الاول فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك واما الثاني فلان التجوز اولى من الاشتراك كما سيجيء بيانه فالحمل
عليه اولى قوله اذا كان الاطلاق من غير ترجيح فلا يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر قلت لا نسلم
لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر الا انه خفي موضع الحقيقة والمجاز وانما عدل المصنف عن بيان

عليها كما قال في المنتهى ودليلها اطباق اهل اللغة

لان القرء الجمع والحيض كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لانه في العز والصفاء كتلك الجارحة والى الشمس لانها في الصفاء والضياء كتلك الجارحة والى الماء لوجود المعنيين فيه محصول

المركب عن المتناهي متناه وسند المنع ان اسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الالفاظ المتناهية وهي عن
واحد الى عشرة والمائة والالف ولو قيل مرادنا ان المركب عن المتناهي تركيبا خاصا كما هو الموجود
في اللغات مركون الاسماء للمائة ورباعية وخماسية وكون الافعال للمائة ورباعيه متناه سقط عنه هذا
المنع الا ان المركب عن المتناهي انما يكون غير متناه لوجوز واوجه كلها واحدة تركيبه عن حروف كثيرة والمه اشار بقوله
وان سلم يعني كون التعقل منها غير متناه فلا نسلم ان المركب عن المتناهي متناه واسند باسماء العدد ولئن سلمنا
ان المركب عن المتناهي متناه فلا نسلم استحالة خلو اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها والمستند خلو
انواع الروائح واصنافها واشخاصها عن الالفاظ الدالة عليها او وقوع خلو اكثر المسميات على مذهب القائلين
بالاشتراك الا ان مدلولات الالفاظ المشتركة عند القائلين بها متناهية ايضا لاستحالة وجود لفظ مشترك
بين معان غير متناهية عند عدم احتياج الوضع لتلك المعاني لتعقلها مفصلا واستحالة بعقل الذهن بالاشياء
كذلك ويظهر من ذلك كون الدليل مقلوبا عليهم لانه لو وجد المشترك لزم الخلو ايضا لان المعاني غير متناهية
مع ان المشترك لا يستوعب جميعها والى ما ذكرنا اشار بقوله وان سلم يعني كون المركب عن المتناهي متناهيا
منعت الثانية يعني المقدمة الاستثنائية ويكون كانواع الروائح يعني ويكون اكثر المسميات خاليا عن الالفاظ
الدالة عليها تفصيلا كانواع الروائح فانها خالية عنها **قال** واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم
والحادث متواطئا لانه حقيقة فيهما واما الثانية فلان الموجود ان كان الذات فلا اشتراك وان كان الصفة فهي
واجبة في القدم فلا اشتراك واجب بان الوجوب والامكان لازمان متواطئان كالعالم والمتكلم **اقول**
توجيهه ان يقال لو لم يكن اللفظ المشترك بالاشتراك اللفظي واقعا لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا
بالاشتراك المعنوي وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم اما بيان الملازمة فلان الموجود حقيقة في
القديم والحادث لانه لو كان مجازا في احدهما لصح نفي الوجود عنه في نفس الامر لانه من امارات المجاز على ما سياتي
بيانه لكن السلب عنهما في نفس الامر محال فهو حقيقة فيهما ولما كان حقيقة فيهما وليس مشتركا بالاشتراك
اللفظي كان مشتركا بالاشتراك المعنوي ضرورة انحصار اطلاق اللفظ على المعنيين حقيقة في الاشتراك
واليه اشار بقوله لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا لانه حقيقة فيهما والمراد بقوله متواطئا
هو المشترك المعنوي لئلا يلزم تركون اللفظ حقيقة في الامرين المتواطئين الجواز ان يكون بالتشكيك وهذا مما
الحق فيه نحن واما بيان بطلان التالي واليه اشار بقوله واما الثانية فلان الموجود اما ان يكون عين

مثل

الوقوع ٥

الجواز الى اثبات الوقوع لم يلزم الجواز من غير عكس **قال** واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات لانها
غير متناهية واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة والا فيفيد في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وان سلم
فلا نسلم ان المركب عن المتناهي متناه واسند باسماء العدد وان سلم منعت الثانية ويكون كانواع الروائح **اقول**
من عادته ان يشير الى الدليل الذي استدل به على مطلوبه مع كونه مدخولا فيه عنده بقوله واستدل والى
ما يكون صحيحا عنده بقوله لنا فلذلك قال في الدليل الاول لنا وفي الثاني استدل وقس عليه الى اخر الكتاب
وتوجيهه ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات اعني المعاني عن الالفاظ الدالة عليها والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية
لان العدد مثلا احد انواع المعاني وهو غير متناه ولانواع المتناهي على غير المتناهي لا على سبيل الاشتراك
يلزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها واما نفي التالي فلدعوة الحاجة الى التعبير عنها وبعبارة
ان يقال ان الدليل لو لم يدل لانها غير متناهية ان المسميات المختلفة وهي الامور الموجودة المتعاقبة على محل واحد
التي بينها خلاف كالصفرة والحمرة والمتضادة وهي الامور الموجودة المتعاقبة على محل واحد التي بينها غاية الخلاف
كالسواد والبياض ونعني بها الامور التي يقتضي ان يكون لكل واحد منها لذاته براسه لعدم اشتراكها فواضح
صحة ان يطلق عليه اسم واحد يغني عن الوضع لكل واحد غير متناهية فهو ممنوع ولانها الاعداد
متضادة مع عدم تناهيها لا قلنا ان المراد من المتضادة والمختلفة ما لا اشتراك فيه بحيث يصح ان يطلق عليه
اسم والا عدد لو لم تكن كذلك لاشتراكها في العددية وهي كونها كثرة مجتمعة من الوحدات وان اريد بانها غير
متناهية كل المسميات عن متناهية فمسلم ولكنه لا يفيد المطلوب لانه يكفي في تلك المسميات وضع الالفاظ بازاء المشتركات
والحاجة الى وضع اللفظ بازاء كل واحد حتى يفضي الى الخلو المذكور والى ما ذكرنا اشار بقوله واجيب
بمنع ذلك يعني عدم التناهي في المختلفة والمتضادة والا فيفيد يعني عدم التناهي في غيرها ولئن سلمنا
ان المسميات المختلفة والمتضادة غير متناهية فلا نسلم ان المتعقل منها وهو التي تحتاج الى التعبير
عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن اما الاتناهي واما غير المتعقل منها وان كانت غير متناهية
لكن لا يكون خلوها عن الالفاظ الدالة محالا لعدم دعوة الحاجة الى التعبير عنها الا خطورا بالبال الانساني والى
ذلك اشار بقوله ولو سلم فالمتعقل متناه ولئن سلمنا ان المتعقل منها غير متناه ايضا لكن لا نسلم
مساس الحاجة الى التعبير عن كل متعقل وهذا مما لم يمنعه المصنف لعدم الله ولئن سلمناه ايضا لكن لا نسلم الز

المركب

ولئن سلمنا الاختلال التفصيلي لخفاء القرائن او لعدمها في بعض الصور فلا نسلم ان المقصود من وضع اللفظ مطلق هو الفهم التفصيلي لم لا يجوز ان يكون المقصود به الفهم الاجمالي كما سلم في الاجناس فانها انما وضعت بازاء تفاصيل ماهياتها واليه اشار بقوله ولو سلم يعني اختلال التعريف التفصيلي فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس **قال** مسئلة وقع في القرآن على الاصح كقوله تعالى وعسعس واقبل والليل اذا عسعس

هذه هي المسئلة الثانية المختصتين بالمشترك وهي ان المشترك اللفظي هل هو واقع في اللغة ام لا وقد ذهب الى كل من الطرفين طائفة والاصح عندنا الوقوع والدليل عليه قوله تعالى بلغة قوم وقد بينا ان القرء مشترك على الاصح فيكون المشترك واقعا فيه بناء على المذهب الاصح عندنا وقد عرفت ما فيه وايضا قوله تعالى والليل اذا عسعس فانه مشترك بين اقبال الظلام وادباره على ما ذكره صاحب الصحاح **قال** فلو ان وقع مبينا طال بغير فائدة وغير مبين غير مفيد واجب فائدته مثلها في الاجناس وفي الاحكام الاستدلال لقائلين **اقول** هذا هو دليل الذاهبين الى امتناع وقوع المشترك في كلامه تعالى وتقريره ان تعالى لو وقع المشترك في كلامه تعالى فاما ان يقع مبينا او غير مبين وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم اما الملازمة فلا خفاء فيها واما انتفاء القسم الاول من التالي فلانه لو وقع مبينا كما لو قيل بلغة قوم هي اطهار طال بغير فائدة بناء على امكان التعبير عنه بلفظ موجز وكلامه تعالى منزه من ان يشتمل على تطويل غير مفيد واما انتفاء القسم الثاني فلفوات المقصود من الوضع وهو الفهم التفصيلي لو وقع غير مبين وتوجيه الجواب ان نسلم انه لو وقع غير مبين كان غير مفيد قوله لان الفائدة هي الفهم التفصيلي وهو الحاصل بدون البيان قلنا لا نسلم انحصار الفائدة فيه بل فائدة المشترك غير المبين في الدور ان كان في غير الاحكام فهي مثل الفائدة في الاجناس ومن الفهم الاجمالي وان كان في الاحكام ففائدته نيل الثواب بالاستعداد للامتثال عند بيانه ويمكن ان يمنع الصغرى قوله لو وقع مبينا لطال بغير فائدة ما في ذلك انما يلزم ان لو كان المعنى المراد لفظ موضوع بذلك عليه او كان البيان داخلا في المقصود من غير المبين ولم يشتمل البيان مع المبين على التقديرين على نوع فصاحة فلم قلتم انه كذلك لا بد له من دليل **قال** مسئلة المترادف واقع على الاصح كالسدو والبعير والجلوس والقعود **اقول** هذه هي المسئلة الاولى من المسئلتين المختصتين بالمترادف والمترادف هو ما اتحد اللفظان او المغايران والموضوع عاما للمعنى واحد مستقلا ان مفردا فبالقيد الاول خرج الاسم الموضوع لمعنى واحد لكن اكثر اعني المؤكد اللفظي نحو جاءني زيد زيد وما الثاني المؤكد المعنوي والاسماء المتباينة والاسم والحد ان الاول موضوع للمجموع من حيث هو

الذات للقديم والحادث او صفة زائدة عليها ان الوجود ان كان عين ما اتصف به يلزم الاول والا يلزم الثاني وعلى التقديرين فلا اشتراك في معنى اما على الاول فلمخالفة ذاته تعالى لما سواها من الذوات بتمام حقيقتها لئلا لو لم يخالفها بشيء ويلزم تساوي الكل في الوجوب والامكان ضرورة التساوي في الذات او مخالفها بالبعض ويلزم تركب حقيقة القديم تعالى عنه علوا كبيرا ولمخالفتها تمام حقيقتها فلا اشتراك واما على الثاني فلمخالفة تلك الصفة القديم لكونها واجبة القديم فلا اشتراك **وتوجيه الجواب** ان نعارض ان الوجود لما اختلف في الوجوب والامكان استحال اشتراكهما معنى قوله والا يلزم وجوب وجود الحادث الممكن وامكان وجود القديم الحادث قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان متواطئا اما لو كان مشككا فلا يمتنع اطلاق الوجود على البعض اولى واد لم يلزم من اتصاف احدهما بصفة اتصاف الاخر بها لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل والله اشار بقوله واجب فان الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ يعني الاشتراك المعنوي للقديم كالعالم والمتكلم فانهما مشتركان في الاشتراك المعنوي مع كونهما واجبين في صورة القديم ممكنين في صورة الحادث وفي المثالين نظر لانا نفرق بينهما وبين الوجود عند المستدل لورود ما ذكرنا على الوجود عليها ولئن سلمنا ان كذلك فلم قلتم انهما مشتركان بمعنى ثم القول بان العالم والمتكلم واجبان في القديم الخلو عن تعسف **قال** قالوا الوضع اختل المقصود من الوضع قلنا نعرف بالقرائن وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس **اقول** هذا هو حاصل قول الذاهبين الى امتناع وقوع المشترك ولذلك قال قالوا الى طريقته في هذا الكتاب الاشارة الى دليل الخصم يقول قالوا فتوجيهه ان تعالى المشترك غير جائز لما لزم مرفوض وقوعه محال لكن اللازم باطل فكذا المقدم اما الملازمة فبناء على ما هو المشهور من ان الممكن الملزوم من فرض وقوعه محال وما تعالى ان فرض عدم المعلول الاول يستلزم رفع العلة الاولى مع ان الاول ممكن والثاني محال غير منتج ان الممكن هو الذي الملزوم من فرض وقوعه محال انظرا الى ذاته لا الى غيره والمحال ههنا لم يلزم من فرض عدم المعلول الاول نظرا الى ذاته بل الى كونه معلولا مساويا للعلة الاولى فلذلك لا نسلم امكانه واما بطلان التالي فلان المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث ان فهم المدلول معينا مرجوا متعسر النيل غير معلوم من اللفظ والا شار بقوله ولو وضعت الآية المشترك لاختل المقصود من الوضع ويدير الجواب ان تعالى ان سلم اختلال المقصود من الوضع على تقدير وقوع المشترك وانما يلزم ذلك لو لم يمكن قرائن يعرف بها ما هو مقصود المتكلم من اطلاق اللفظ على المفصل والا شار بقوله قلنا نعرف بالقرائن

ولئن

مجموع والثاني للاجزاء وبالثالث بعض التاكيد المعنوي والتابع نحو شيطان ليطان اذ لا يستعمل كل منهما
مفردا واذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة والكلام
معهم اما في الجواز فلانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد لفظين على مسمى واحد اتفق الكل عليه اولا الا ان يكون
المدعى جواز المترادف المستعمل كما مر في المشترك وان يضع احدى القبيلتين احد الاسمين على مسمى ويضع
الاخرى له اسما اخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى او مع الشعور به ثم يشيع الوضعان اولا الا لما ذكرنا
كيف وان ذلك جائز بل واقع بالنظر الى لغتين ضرورة فكان جائزا بالنظر الى قبيلتين كذلك واما في الوقوع
فلما نقل عن العرب من قولهم الاسد والسبع من اسماء الحيوان المفترس والجلوس والقعود من اسماء الهيئة
المخصوصة والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون في دفع ذلك لا يشهد لصحتها عقل ولا نقل فوجب
تركها عليهم والى هذا اشار بقوله والمترادف واقع على الاصح **قال** قالوا لو وقع لعري عن الفائدة قلنا
فائدته التوسعة وتيسير النظم والنثر للروي او الزنة وتيسير التجنيس والمطابقة **اقول** هذا دليل
للصائرين الى امتناع وقوع المترادف وتوجيهه ان يقال لو وقع المترادف لعري عن الفائدة والتالي
محال فكذا المقدم اما الملازمة فلانه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر
واما استحالة التالي فظاهرة وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم العري عن الفائدة وانما يلزم ذلك لو كانت
الفائدة منحصرة في فهم المعنى وليس كذلك اذ قد يكون لوضع اللفظ فوائد اخر معها كالتوسعة في اللغة وتكثير
للطرق المفيدة للمطلوب فانه يكون اقرب الى الوصول اليه من حيث انه لا يلزم من تعذر حصول احد الطريقين تعذر
الاخر بخلاف ما اذا اتحد الطريق وكتيسير النظم والنثر بسبب موافقة احد اللفظين للروي وهو حرف
القافية المبني عليها القصيدة كاللام في قول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل والقافية
هي اخر كلمة في البيت نحو منزل في مثالنا عند الاخفش ومن اخر حرف في البيت الى اول ساكن يليه مع الحركة التي قبل
الساكن وقيل مع الحرف الذي قبل الساكن عند غيره كالخليل فعلى الرواية الاولى يكون القافية في مثالنا من
حركة الميم الى اخر البيت وعلى الثانية من الميم الى اخره او بسبب موافقة احدهما للوزن بان يستقيم الوزن مع احدهما
دون الاخر هذا في النظم واما في النثر فلان الاسجاع فيه بمنزلة القوافي في الشعر فيتاتى فيها ما تاتى
في القوافي من التسهيل وكتيسير التجنيس والمطابقة اما التجنيس فهو تشابه الكلم في اللفظ مع اختلاف
المعنى كقوله وثنية جاوزتها بثنية حرف يعارضها جنيب ادهم فالثنية الاولى عقبة والثانية ناقة

والجنيب الادهم استعارة عن الظل وظاهر ان التجنيس قد يحصل باحد المترادفين دون الاخر كما حصل ههنا
بالثنية دون العقبة والناقة واما المطابقة في تفسيرها لكن ما استقر عليه راي اصحاب علم البديع فهو
انها الجمع بين المتضادين كقوله اما والذي ابكى واضحك والذي امات واحيى والذي امره الامر وقوله
علت كلمته قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء وقوله
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله وتحسبهم ايقاظا وهم رقود والغرض من تكثير الامثلة هو ان يعلم
ان المعتبر في المطابقة هو الجمع بين الضدين فقط لا الجمع بينهما على وجه يكون احد الضدين موازيا للاخر او موافقا
له في الحرف الاخر ونحوهما واذا كان كذلك فلا يكون للمترادف اثر في تيسير المطابقة اللهم الا عند شرذمة شاذة
يعتبرون الجمع بينهما على الوجه المذكور فاعرفه **قال** قالوا تعريف للمعرف قلنا علامة ثانية **اقول**
هذا دليل اخر للمانعين وتوجيهه ان يقال وضع المترادف يستلزم تعريف المعرف وبطلان التالي
يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلان اللفظ هو المعرف لغرض المتكلم من المعنى فلو وضع لمعنى واحد
لفظان كان كل واحد منهما معرفا له ويلزم تعريف المعرف واما بطلان التالي فلاستحالة تحصيل
الحاصل اذ الحاصل لا يستحصل لا للزوم تعليل الحكم الواحد وهو معرفة المعنى المعين بعلتين وهما المعرفان
لجواز كون المعرفة معلولا نوعيا ولا للزوم كون ذلك المعنى مجهولا من حيث انه يعرف بالمعرف الثاني معلوما
من حيث انه معرف بالمعرف الاول لاختلاف الجهتين وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم تعريف المعرف
وانما يلزم ذلك لو كان اللفظ معرفا وليس كذلك بل هو علامة ويجوز ان يجتمع علامات على شيء واحد بحيث
يمكن معرفته بكل واحدة منها ويمكن ان يمنع الملازمة ايضا مع تسليم كون اللفظ معرفا لجواز وضع لفظين لمعنى واحد
معا لا على التعاقب وحينئذ لا يلزم تعريف المعرف **قال** مسئلة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان
غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات ونطشان لا يفرد **اقول** هذه الثانية من المختصات
بالمترادف وهي في اختيار ان الحد والمحدود ويعني بهما اللفظين الدالين عليهما وكذا التابع والمتبوع وهما كل
لفظين على قدر واحد موضوعين او المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه غير مترادفين وانما
اختلف الناس فيهما لاختلافهم في معنى المترادفين ولما كان الاصح في تفسير المترادفين عنده ما اشرنا
اليه كان هاتان الصورتان غير مترادفتين على الاصح اما لفظا الحد والمحدود فلان مدلولهما ليس شيئا
واحدا لتغاير الحد والمحدود اجمالا وتفصيلا واما التابع والمتبوع فلان التابع لا يفرد بالذكر وقد شرطنا

وان اختلفوا

وعدمها

في المترادفين ان يكون مدلولهما واحدا وان يفرد كل واحد منهما بالذكر ولما انتفى عن كل واحد منهما احد القيدين
انتفى كونهما مترادفين **قال** مسئلة يقع كل من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب قالوا
لو صح لصح خذ اي اكبر واجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين **اقول** هذه المسئلة الثالثة من
المختصات بالمترادفة وهي انه يجوز اقامة كل من المترادفين مقام الآخر في التركيب وغيره اما في غيره فلا خلاف
في صحة وقوع كل من المترادفين مقام الآخر عند الكل كما في تعديد الاشياء لكون كل واحد منهما بمعنى الآخر
والى ذلك اشار بقوله يقع كل من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه قال في المنتهى المترادفان يصح اطلاق
كل مكان الآخر لانه لازم معنى المترادفين واما في التركيب فاختلفوا فيه فمن قائل بجواز وقوع كل واحد
منهما مقام الآخر في التركيب مستدلا بان معنى اللفظ لما صح ان يقرن بمعنى آخر مدلول عليه بلفظه وجب
صحة ذلك الاقتران عند كونه مدلولا للفظ الثاني لان صحة التركيب من عوارض المعاني والى ذلك اشار بقوله ولا حجر
في التركيب ويجوز ان يجعل قوله ولا حجر في التركيب من تتمة دليل وقوع كل من المترادفين مقام الآخر حتى كانه
قال يقع لانه بمعناه والحال انه لا مانع عن التركيب ولذا ذاك فيصح هذا الوقوع معنى ولفظا ومن قائل
بامتناعه مستدلا بانه لو صح وقوع كل من المترادفين مكان الآخر في التركيب لصح خذ اي اكبر والملازمة
ظاهرة والتالي بين الفساد واجيب تارة بمنع فساد التالي لصحته عند من يفهمه واخرى بمنع الملازمة
بالفرق باختلاف اللغتين لان المانع ههنا هو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من
اللغتين لا اقامة كل من المترادفين مقام الآخر فان هذا جائز دون ذلك وعلى هذا يصير الدعوى اخص مما كانت
قال مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة
والصلوة والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح ولا بد من العلاقة وقد يكون بالشكل كالانسان
للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد او آيل كالخمر
او للمجاورة مثل جرى الميزاب **اقول** هذه هي المسئلة الاولى من الستة المتعلقة بمباحث الحقيقة
والمجاز وهي في حدهما واقسامهما وشرائطهما وعلاماتهما وتحقيق القول في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام
لا فلنتكلم اولا في حدهما ثم في بيان انهما حقيقتان عرفيتان او مجازان لغويان اما الحقيقة
فهي اللفظ المستعمل في وضع اول يعني فيما وضع له اولا فاللفظ المستعمل بمنزلة الجنس وفيما وضع له احتراز
عن المستعمل فيما لم يوضع له كالوضع الجديد مثلا كما لو قلت لمخاطبك هات السكين مشيرا الى الكتاب

فان استعمال السكين في الكتاب يكون وضعا جديدا غير مندرج تحتهما لان اللفظ في ابتداء الوضع لا يكون حقيقة
ولا مجازا وقوله اولا احتراز عن المجاز فانه لفظ مستعمل فيما وضع له ولكن لا اولا بل ثانيا لان المراد من
المستعمل فيما وضع له اولا ان يكون اللفظ مستعملا فيما وضع بازائه في اصل المواضعة التي بها التخاطب وعلى
هذا يكون المشترك المستعمل في كل مفهوم من مفهوماته حقيقة لكونه مستعملا فيما وضع له بهذا التفسير
وظاهر ان القيد انما يحتاج اليه لو قيل ان اللفظ المجازي ايضا موضوع اما لو لم يقل بذلك على ما يلوح
من ظاهر حده للمجاز فيكفي ان يقال الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو المستعمل في غير ما
وضع له لعلاقة مخصوصة ويمكن تنزيل حده على هذا المعنى بان يأول الاول بالاصطلاح الذي به التخاطب
حتى كانه قال الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع بازائه في الاصطلاح الذي به التخاطب على وجه يصح واما
المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح فالجنس بحاله وفي غير وضع اول احتراز عن الحقيقة
ولكن يدخل فيه الوضع الجديد كما مثلنا به لانه يصدق عليه انه مستعمل في غير وضع اول وعلى وجه يصح ونعني
به على وجه يكون بين محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص اعتبره العرب واستعملته عند قوم احتراز عن
الوضع الجديد ونحوه ولو قال المجاز هو المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح لكان اولى لدلالته حينئذ على
كون المجاز ذي وضع بخلاف ما ذكره فان المستعمل في غير موضوعه الاول يصدق على المستعمل في موضوعه اذا لم يكن
اولا ويمكن ان يقال انما اختار هذه العبارة على تلك لاشعارها بتجويز اعتبار الوضع في المجاز وعدمه لدلالتها على ما لا
ينافي الموضوع وغيره لكونه اعم منهما فاذن ما هو منه غير ذي وضع يخرج عن حد الحقيقة بقوله في وضع وما هو منه
ذو وضع يخرج بقوله اول فلا يكون ذكر الاول ضائعا في حد الحقيقة على هذا التقدير ايضا ولا يقال حد المجاز غير
جامع وغير مانع اما الاول فلخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة عنه اذ ليس هو مستعملا
في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في قوله ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالهما في شيء اصلا واما انه غير مانع
فلدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملين في غير ما وضعا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا يكون مجازا
لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك ولذا كان لفظ الدابة حقيقة
في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف
اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث بانهما وان كانا حقيقتين بالنسبة الى
واضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعا له اولا

اولا صح

والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب صح

غير موضوعه وعلى المستعمل في صح

في اللغة لانا نقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باخر ولذا عرفت حد الحقيقة والمجاز فاعلم
ان الحقيقة تنقسم ثلثة اقسام لغوية وعرفية وشرعية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة
لابد لها من وضع والوضع لابد له من واضع فمتى تعين عندك نسبت اليه الحقيقة فقلت لغوية ان كان
صاحب وضعها واضع اللغة وقلت شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع ومتى لم يتعين قلت عرفية
سواء كان عرفا خاصا او عاما وهذا الماخذ يعرفك ان انقسام الحقيقة الى اكثر مما هي منقسمة اليه غير ممتنع
في نفس الامر مثال اللغوية الانسان المستعمل في الحيوان الناطق ومثال الشرعية الصلوة
المستعملة في العبادة المخصوصة ومثال الثلث الدابة لذوات الاربع ولا يخفى عليك انقسام المجاز ايضا
الى نحو هذه الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مثلا مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي
وان كان حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب على الارض مجاز عرفي وان كان حقيقة لغوية فيظهر
مما ذكرنا حد كل واحد من الستة واعلم ان لفظي الحقيقة والمجاز حقيقتان عرفيتان في المعنيين
ومجازان لغويان لان الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم
والفعيل اما ان يكون للفاعل كالعليم او للمفعول كالجريح والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه كان
بالمعنى الثاني ولهذا لا يقال شاة اكيلة ونطيحة ثم نقل الى العقد ثم القول المطابقين لان العقد اولى
بالوجود من القول لان الوجود الذهني اقوى من اللفظي وهما بالوجود اولى من غير المطابق والى اللفظ المستعمل
في موضوعه لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع والمجاز مفعل من الجواز اما بمعنى العبور فانه مختص
بالجسم فاستعماله في اللفظ مجاز للتشبيه ولان المفعل للمصدر او الموضع لا للفاعل فاستعماله في اللفظ
المنتقل مجاز واما بمعنى الامكان وحينئذ يكون اللفظ حقيقة لان الجواز بهذا المعنى كما يمكن حصوله للاجسام
يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه
الاصلي ولو كان الجواز بهذا المعنى انما سمي به مجازا عن معنى العبور لان الجائز لتردده بين الوجود والعدم كانه
ينتقل من احدهما الى الاخر لا يوجب كون المجاز المشتق منه مجازا على ما صرح به في الكتب المشهورة يظهر
بالتامل واعلم انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص مع كونه الباعث على
استعمال اللفظ فيه لانه لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان
ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان اللفظ مشتركا لا مجازا ولذا تحققت انه لابد من اعتبار

العلاقة

العلاقة فاعلم ان العلماء قد حصروها بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا احدها
اطلاق السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رات ان
بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت البل بمعنى الوصل والثاني عكسه كقوله شربت الاثم
حتى زال عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول سمي الخمر اثما لكون الاثم مسببا لها ومنه قيل العطية من
لان من اعطى فقد من الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء كقوله عز من قائل يجعلون اصابعهم في اذانهم
اي انامله الرابع عكسه قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته الخامس اطلاق اسم الملزوم
على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي انزلنا برهانا فهو يدلهم بما كانوا
به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قول الحكماء كل صامت ناطق اي اثر الصنع فيه يدل
على محدثه فكانه ينطق السادس عكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار
اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال السابع اطلاق احد المتشابهين
على الاخر كقوله عهدت بها وحشا عليها براقع وهذي وحوش اصبحت لم تبرقع تشابه في اجيادها وعيونها
ولم تتفق اشباه سوق واذرع سماها وحشا بهذه المشابهة ومنه اطلاق الانسان على الصورة
المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة
للاسد لا على الابخر وان تشابها في البخر لانه ليس من الصفات الظاهرة له واليه اشار المصنف بقوله
وقد يكون يعني العلاقة بالشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها اي
لخفاء صفة البخر الثامن اطلاق اسم المطلق على المقيد قال الشاعر فيا ليتنا نحيى جميعا وليتنا
اذا نحن متنا ضمنا كفنان ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان يعني قبل يوم القيامة
التاسع عكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق علي غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له
فالمحكوم عليه غضبان لا ان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية كذلك ومنه قول الشاعر اذا مت كان الناس
نصفان شامت واخر مثن بالذي كنت افعل العاشر اطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن
اولئك رفيقا اي رفقا والحادي عشر عكسه كقوله عز من قائل حكاية عن محمد صلى الله عليه وسلم وانا اول المسلمين
وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين الثاني عشر حذف المضاف
سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية يعني اهلها او لا كقول ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ

او لان شدة الاتصال منها تعين على فهم الحصة والاكذلك الثانى لان الاتصال فى عوض يكون الثانى اكثر وجدانا فى مجارى كلات فكان اولى بالجواز احب بان كلا واحد من العلة متفق عليه بخلاف الثانى فانه مختلف فيه لما عرف ان عرف اهل اللسان مرشد لصحة المجاز الملازمة وتقول الجواز فى المتباينين على تقدير التسليم باعتبار الملازمة لانه من الوجه الصحيح والغمر قد يستعمل عرالوضاءة فاطلاق اسم الغمر على الوجه للقدر المشترك اللازم للغمر وهو عرباب الملازمة والمتفق عليه او لى من المختلف فيه ولان وقع المعارض من اطلاق اسم الشئ على شبيهه ومن اطلاق اسم المطلق على المقيد فالاول اولى اما لانه اكثر وجودا فى كلامهم او لانه احسن فى قولنا وجه تحر المغرفة العوض المنصوص عر قولنا هو صبيح وان كانت الرؤية دالة على ان المراد ان له صباحة كصباحة الغمر وعورض بان اطلاق اسم المطلق على المقيد ترتب عر الوضع الاصلى فانه يعبر بالاسم عر المعنى وبالرؤية عر القيد الزايد وذلك ليس عدولا عر الوضع الاصلى بالكلية والاكذلك اطلاق اسم الشئ على شبيهه واحسب بانه لا تقابل الاكثر مع انه لو كان كذلك لما عدوا هذا الباب عر ابواب المجاز

اسم ح

ولان وقع من اطلاق الشئ على شبيهه ومن اطلاق اسم احد الضدين على الاقوى الاول اولى لما ذكرنا وقول من زعم ان احد الضدين يفهم عر اطلاق اسم الآخر باطل فلا يرجح به ولان وقع المعارض من تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه وعن تسميته باعتبار ما كان فالثانى اولى لوجهين الاول ان اطلاق اسم الشئ باعتبار ما كان اطلاق حقيقى عند بعض اهل اللسان كاطلاق الضارب على عمرو جد منه الضرب فى الماضى ولذلك على عمرو يوجد منه الضرب فى المستقبل عند احد والثانى ان هذا اوصف بامر محقق انه وصف بما كان وذلك وصف بامر مشكوك انه وصف بما سيكون فالاول اولى لان الكون اقرب الى الصدق ولان وقع من اطلاق اسم الكل على المحل

وعكسه

اولى لاستحالة وجود الكل من غير محل بخلاف العكس فيكون عرقبيل اطلاق اسم المزوم على اللازم وهو اولى عرعكسه ولان وقع من الزيادة والنقصان كان النقصان اولى لان الحذف اختصار فى الكلام وهو محمود لهذا مدح النبى صلعم نفسه بانه اوتى جوامع الكلام هذا هو المشهور ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال هذه الترجيحات عند النظر فيها فلذلك اتيقنا بها قال ولا نشترط النقل فى الآحاد على الاصح لانا لو كلفنا نقلنا لتوقف اهل اللغة عليه ولا يتوقفون اقول لما فرغ عر شرط المجاز المتفق عليه وهو ان يكون من محل الحقيقة والمجاز علاقة مخصوصة لازمه او ملزومه او جزءه او كله او شبهه او مجاوره وغير ذلك مما سبق باذكره الاستعارة الى آخره شرع فى بيان شرطه المختلف عليه وهو ان اطلاق الاسم على مسماه المجازى هل يصح فى كل صورة لا لكونه متفقا عر الوب او يكون فيه ظهور العلاقة المعتبرة فى التجوز فذهب الاكل طائفة والمختار هو

ليس ح

وما رتوقد بالليل نارا وسمى هذا مجازا بالنقصان ونحو قوله تعالى ليس كمثله شئ مجاز بالزيادة الثالث عشر عكسه قال الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفونى الرابع عشر تسمية الشئ باسم ما لابسه تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن عر الارض الخامس عشر تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه قال تعالى حكاية عر صاحب يوسف انى ارانى اعصر خمرا والله اشار بقوله او ابل كالخمر يعنى او آيل الى ملك الصفة كالخمر السادس عشر تسمية الشئ باسم ما كان كقولنا للانسان بعد فراغه عر الضرب ضارب ومنه هذا عبد فلان للعتيق والله اشار بقوله او انه كان عليها يعنى على ملك الصفة الظاهرة كالعبد السابع عشر اطلاق اسم المحل على الحال قال عليه السلام اليفضض الله فاك اى اسنانك لان الفم محل الاسنان ومنه جرى الميزاب كما اشار الله بقوله او للمجاورة مثل جرى الميزاب وقوله للمجاورة تشمل هذا والذى بعده الرابع عشر الصفة الثامن عشر عكسه قال تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل الرحمة التاسع عشر اطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عر ابرهيم واجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان وارلده الذكر لان اللسان آلة العرف اطلاق اسم الشئ على بدله تعالى فلان اكل الدم لما اكل الدية قال الشاعر باكلن كل ليلة اكافا اى ثمن الاكاف الحادى والعشرون النكرة تذكر للعموم قال الله تعالى علمت نفس ما قدمت يعنى كل نفس ومنه دع امرا وما اختار اى اترك كل امرئ واختار الثانى والعشرون اطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المستدل سيئة وعر الله حسنة ومنه ما تعالى قاتله الله ما احسن ما قال يريد به الدعاء وان كان هو الدعاء عليه الثالث والعشرون اطلاق الموقع باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى له خلوا الباب بجدا اى بابا عر ابوابها نقلا عر ابن السكيت الرابع والعشرون الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ وسيأتى الكلام على هذا المثال عند تعرض المصنف له فان فيه بحثا

ان تقدم الكاف على المثل اصلى والكاف زايدة

هذه الانواع المعلومة عر استقرا كلام العرب والاخفى عليك تداخل بعضها وانه قد يعرعن بعضها عند ذكر بعضها اما ذكر المصنف منها فلقوله ما ذكر فى ترجيح بعض هذه الانواع على البعض عند التعارض فيقول لان التعارض اطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه فالاول اولى لاستلزام السبب المعين المسبب المعين عر عكس ولان كان كذلك فكون فهم المسبب عر اسم السبب فوق فهم السبب عر اسم المسبب فكان المفيد للمقصود ومثل ما ذكرنا تبين عر اطلاق اسم الملزوم والكل على اللازم والجزء اولى عر عكسها ولان التعارض واحد عر هذه الثلثة مع اطلاق اسم الشئ على شبيهه فالاول

فهم ح

اولى

الثاني واليه اشار بقوله ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح وانما قال في الآحاد لان النقل في غير آحاد الصور
وهو نقل الانواع كنقل جواز اطلاق اسم الملزوم على اللازم مثلا وغيره من الانواع المذكورة معتبر وفاقا اذ لا يطلق
يجوز اطلاق اسم احد الشيئين على الآخر باي علاقة كانت بينهما بل يجب ان يكون العلاقة من المذكورات واستدل
على المختار بان المجاز لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في اطلاق اللفظ المجازي على النقل وبطلان التالي يدل
على فساد المقدم اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واما بطلان التالي
فلانا نجد اهل العربية انهم اذا وجدوا بين محلي الحقيقة والمجاز احدى العلاقات المذكورة يطلقون الاسم عليه
وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظ فيه **قال** واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة
واجيب بان النظر للواضع ولو سلم فللاطلاع على الحكمة **اقول** هذا دليل آخر على المذهب المختار
وتوجيهه ان يقال لو كان المجاز نقليا لما افتقر في استعمال اللفظ في مسماه المجازي الى النظر في العلاقة المعتبرة
والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه يكفي في استعمال اللفظ في المعنى كونه منقولا عن اهل اللغة
كما في جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير نظر الى شيء
آخر واما بطلان التالي فلان مستعملي المجازات يفتقرون الى النظر في العلاقة للاستعمال وتقرير الجواب
ان يقال ان اردتم بقولكم لما افتقر عدم افتقار الكل الى النظر في العلاقة للاستعمال فاللازمة ممنوعة لافتقار
الواضع المجازي الى النظر في العلاقة نظرا كليا لا جزئيا وان اردتم به عدم افتقار غير الواضع المجازي
فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع قوله لان مستعملي المجازات يفتقرون الى النظر في العلاقة للاستعمال
قلنا لا نسلم ان افتقارهم للاستعمال بل للاطلاع على حكمة الواضع والى منع الملازمة اشار بقوله بان
النظر للواضع والى منع نفي التالي بقوله وان سلم يعني النظر لغير الواضع فللاطلاع على الحكمة ولقائل
ان يمنع الملازمة ايضا لجواز افتقار استعمال بعض المنقولات الى شرط آخر غير النقل كالنظر في العلاقة
فيما نحن فيه **قال** قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس
واجيب بالمانع **اقول** لما فرغ من ادلة القائلين بعدم اشتراط النقل شرع في ادلة القائلين
باشتراطه وتقرير هذا ان يقال لو لم يكن المجاز نقليا لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كمنارة
مثلا للمشابهة الصورية وعكسه واطلاق الشبكة على الصيد وعكسه للمجاورة واطلاق الابن على الاب
كاطلاق العبد على المعتق وعكسه كاطلاق الخمر على العصير والتالي ممتنع فالمقدم مثله اما بيان الملازمة

في العلاقة للاستعمال اتفاقا وان كان نظره

فلان

فلان المجاز لو لم يكن نقليا كانت العلاقة المعتبرة كافية كما ذهبتم اليه واذا كانت العلاقة المعتبرة كافية يلزم
جواز الاطلاقات المذكورة واما امتناع التالي فبالاتفاق وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو لم
يكن نقليا لجاز ما ذكرتم قوله لان العلاقة حينئذ تكون كافية قلنا ان اردتم به انها كافية مطلقا سواء كان
مانع عن الاطلاق او لا فممنوع اذ نحن لا نقول به وان اردتم به انها تكون كافية مع ارتفاع الموانع فمسلم لانه عين
مذهبنا ولكن لا نسلم ارتفاع الموانع لورود المنع من اهل اللغة من الاطلاقات المذكورة وفي ورود هذا المنع عنهم
نظر ويمكن ان يمنع جواز اطلاق النخلة على طويل غير انسان بان اطلاق النخلة على الانسان ليس للمشابهة طولا
فقط لانها ليست من العلائق المعتبرة بل لمشابهتهما فيه وفي غيره من الاوصاف على ما هو المشهور **قال**
قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا واجيب باستقراء ان العلاقة مصححة كرفع الفاعل **اقول** هذا
دليل آخر لهم وتوجيهه ان يقال لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة
مثلا لكان هذا الاطلاق اما قياسا في اللغة او اما اختراعا للغة اخرى غير لغة العرب والتاليان باطلان
فكذا المقدم اما الملازمة فلان اطلاق النخلة على المنارة ان كان لانها اطلقت على الانسان للطول وهو
موجود في المنارة كان قياسا والا كان اختراعا من المطلق واما بطلان الجزء الاول من التالي فلما سنبين ان شاء الله تعالى
ان اللغة لا تثبت قياسا واما الجزء الثاني فلانه حينئذ لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن معلوما من مجاري كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس
كذلك لانا استقرينا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من
المسائل النحوية المعلومة بالاستقراء والا لزم مما ذكرتم كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا بان يقال ان كان رفع زيد
في قام زيد مثلا بالقياس على رفع عمرو في ذهب عمرو كان قياسا والا اختراعا وانتم لا تقولون به او نقول لا نسلم
انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا بل ههنا قسم ثالث وهو ان ينص العرب نصا كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة
على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة وعلى هذا فلا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم كما في نحو رجل ورفع الفاعل
قال وقالوا يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقوله للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان
وهو دور **اقول** لما فرغ من بيان الشرائط شرع في بيان علامات يعرف بها المجاز عن الحقيقة اذا
لم يكن نقل عن اهل اللغة بكونه مجازا احدها صحة النفي في نفس الامر ومعناه ان كل لفظ اطلق على شيء ما
وامكن سلبه عنه في نفس الامر فانه يدل على كونه مجازا واذا لم يمكن دل على انه حقيقة ولهذا لما صح ان يقال

للبليد انه ليس بحمار في نفس الامر دون ليس بانسان في نفس الامر حكمنا بان الحمار مجاز فيه والانسان حقيقة
وانما قلنا في نفس الامر احترازا عن نحو ما هو انسان وهذا التعريف غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك
لتوقف صحة النفي وامتناعه على كونه مجازا او حقيقة فان من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه
النفي لو علم كونه مجازا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة او مجازا فلو توقف كونه مجازا او حقيقة على صحة النفي
وامتناعه لزم الدور هذا ان كان المراد من ليس بحمار ان الحمار ليس موضوعا بازاء البليد حقيقة اما
ان كان المراد منه ليس بحيوان ناهق فينتقض بالمشترك لصحة قولنا للباصرة مثلا انها ليست بعين
اي بجارية مع ان العين حقيقة فيها وتفسير صحة النفي بوجدان النفي في مجاري استعمالاتهم وان كان يدفع
الدور بعيد لفظا ومعنى اما الاول فلان المراد لو كان ذلك لوجب ان يقول يعرف المجاز بالنفي لا بصحته
واما الثاني فلان علامة الحقيقة وهي عدم النفي حينئذ يكون ردا الى جهالة لتعذر حصول العلم بعدم النفي اذ
غايته عدم الوجدان لكنه لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب **قال** وبان يتبادر غيره لولا
القرينة عكس الحقيقة واورد المشترك فان اجيب بانه يتبادر غير معين لزم ان يكون للعين مجازا **اقول**
هذه هي العلامة الثانية وبيانها ان كل مدلول يتبادر غيره الى الفهم عند اطلاق اللفظ مع عدم القرينة فهو مجازي
وكل مدلول لا يكون كذلك بل يتبادر هو نفسه الى الفهم عند اطلاقه بلا قرينة فهو حقيقي واللفظ بالنسبة الى
الاول مجاز وبالنسبة الى الثاني حقيقة وبعبارة اخرى كل لفظ لا يتبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه بلا قرينة
فهو مجاز لكونه للغالب في المجاز بخلاف المجاز المنقول وكل ما يتبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق فهو حقيقة
واعلم ان بعض القاصرين لم يتفطنوا لكون هذه الامور علامات كيلا يلزم القائلين وجوب انعكاسها
فاورد المشترك عليهم بان معرف الحقيقة غير منعكس لان المشترك لا يتبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه
بلا قرينة مع انه حقيقة واجيب بان ما هو مدلول المشترك حقيقة وهو الواحد على طريق البدل
متبادرا عند اطلاقه بلا قرينة واورد لزوم ان يكون المشترك مجازا للعين اما لكونه غير متبادر نظرا
الى هذا التعريف او دفعا لمحذور الاشتراك لكنه حقيقة فيه وفيه نظر اما الايراد فلانه انما يتوجه على المعرف لا على
العلامة مع ان هذه الامور علامات واما جوابه فلادائه الى كون المشترك معنويا وكلامنا في اللفظي واما
جواب الجواب فلان من يقول بان المشترك حقيقة في احد المعاني على طريق البدل لا نسلم كونه حقيقة في كل معين
وما هو المشهور من ان اطلاق المشترك المعنوي كالانسان على افراده كزيد وعمرو حقيقة موضع نظر لاختلاف

ان البليد صح

الى الفهم صح

الاعتبارات

اذ هو من باب اطلاق العام على الخاص او الجزء على الكل او اللازم على الملزوم او السبب على المسبب صح

الاعتبارات مع ان الكل مجازات ويمكن ايراد المشترك على طرد تعريف المجاز بان يقال الباصرة مثلا لا يتبادر
الى الفهم عند اطلاق العين من غير قرينة فيكون مجازا لكنه حقيقة والجواب منع كونه حقيقة على ما هو
زعم المجيب **قال** وبعدم اطراده ولا عكس واورد السخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة
فان اجيب بالمانع فدور **اقول** هذه ثالثة العلامات وهي مختصة بالمجاز على معنى انها عدم اطراد اللفظ
في مدلولاته كعدم اطراد النخلة في كل طويل يدل على المجاز ولا يدل نقيضها وهو الاطراد على الحقيقة لاطراد بعض
المجازات كاطلاق اسم الكل على الجزء مثلا بخلاف العلامتين الاوليين فانهما كما يدلان على المجاز يدل نقيضهما على
الحقيقة ولذلك قال فيهما عكس الحقيقة وههنا ولا عكس اي وليس المجاز خلاف الحقيقة في هذه العلامة حتى
يكون الاطراد دليل الحقيقة وفيه بعد من جهة حمل لا على ليس والعكس على الخلاف وتقدير مضاف اليه
للعكس والاظهر ان المراد من قوله ولا عكس انه لا عكس كليا كقولنا كل غير مطرد مجاز مطرد فيندفع المحذورات
ويلزم منه ان يكون بعض المجازات مطردا لا يقال فعلى هذا يكون التعرض لقوله ولا عكس ضايعا لان عدم
الاطراد اذا كان من علامات المجاز وشرط العلامة عدم الانعكاس فيلزم ضرورة اطراد بعض المجازات ولان
الموجبة الكلية لا تنعكس كلية لانا نقول لا نسلم ان شرط العلامة عدم الانعكاس بل ليس شرطها
الانعكاس لجواز ان لا ينعكس كالالف واللام للاسم اذ ليس كل ما لا يدخله الالف واللام ليس باسم ولا يلزم من كونها
غير مشروط الانعكاس ان لا ينعكس مطلقا لجواز ان ينعكس في بعض الصور كالاسناد اليه في الاسم فانه من علاماته
مع كونها منعكسة اذ ما لا يصح الاسناد اليه لا يكون اسما ولما جاز انعكاس بعض العلامات اراد ان يبين ان هذه العلامة
ليست من المنعكسات فلا يكون التعرض له ضايعا واما الموجبة الكلية وان لم يجب انعكاسها كليا لكنها قد تنعكس
في بعض المواد كذلك فاراد ان يبين انها ليست من المواد التي ينعكس فيها الكلي كليا فيكون التعرض له مشتملا
على فائدة فلا يكون لغوا واعلم انه لما كان من شرط العلامة الاطراد اورد على طرد هذه العلامة بانها غير مطردة
اذ ليس كل غير مطرد مجازا وذلك لان السخي حقيقة في الكريم والفاضل في العالم وهذان المدلولان موجودان لله تعالى
مع انهما لا يطلقان عليه فلو كان عدم الاطراد دليل المجاز لكان السخي والفاضل مجازين لغير الله وهما حقيقتان
فيه بالاتفاق ولا يخفى ان كونهما حقيقتين فيه مبني على المذهب المشهور ان كون اطلاق المشترك المعنوي
على الافراد حقيقة وعليه ما مر وكذا القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمائعات والمعنى
موجود للكوز مع انه لا يطلق عليه القارورة فلو كان عدم الاطراد دليل المجاز لكان القارورة مجازا في الزجاجة

لفظا صح

اعني صح

اي ليس كل مجاز غير صح

لكنها حقيقة فيها بالاتفاق اقول لنا ان ندعي ان عدم الاطراد مطلقا دليل المجاز لنتمسك بما ذكرتم نقضا بل ندعي ان عدم الاطراد مع عدم ورود المنع الشرعي او اللغوي عن الاطراد دليل المجاز وعلى هذا اندفع نقضكم لورود المنع الشرعي عن الاطراد في الخمر والفاضل فاحما، الله تعالى فسقه واللغوي في الفارورة والله اشار بقوله في الحب بالمانع اما بقوله عدم الاطراد يحتاج الى مانع من الاطراد لوجه المنقض له وهو العلاقة لان النقل غير مشروط في الآحاد على الاصح والمانع عنه اما ان يكون هو العلم بكونه مجازا غير مطرد او غيره والغير اما ان يكون هو العقل او الشرع او اللغة والمانع عنه عقلا بالاتفاق والشرعا ولغة بالفرض وعلى هذا يتوقف عدم الاطراد مع عدم ورود المنع على العلم بكونه مجازا منه لزوم الدور والله اشار بقوله فدور هذا ما فهمته سيدنا وبعل عنى يفهم منه ما هو اليق به واعلم ان الدور انما يتم لو كان المراد من عدم الاطراد عدم استعمال احاد المتوقد في كون اللفظ حقيقة او مجازا اللفظ في موالاة المعنى اما لو كان المراد كونه مستعملا في موالاة المعنى لعدم وجدانه في مجازاتهم وان كان فيه نوع خفاء كما توهمه فلانهم مطردون بالتأمل قال وبجمع على احلاف جمع الحصفة كما مر وجمع امر الفعل وفي بعض النسخ جمع امر للفعل واسناع او امر ولا عكس اقول هذه رابعتها والمراد ان كل اسم اتفق على كونه حقيقة في معنى كالامر في القول المخصوص واحلف في كونه او مجازا في غير ذلك المسمى كالامر بمعنى الفعل كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة وقوله وما امر فرعون برشيد فان كان جمعه في المحلف على خلاف جمع الحصفة علم انه مجاز في المختلف وهنا كذلك لان جمع الامر بمعنى الفعل امور وبمعنى الحصفة ومن القول المخصوص اوامر والعكس هذا على احلاف التاء ولين كما في قوله الاخرى والعكس لان كان للتبليد فجمعه على حمر واجمر على كالحصفة ولقائل ان يقول اختلاف الجمع لا يدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه ويكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى فان قيل الجمع انما هو للاسم لا المسمى فاختلافه لا يكون موثرا في اختلاف الجمع منع واسند ما باختلاف جمعي عود الخشب واللام لو سلم فللاول على العيدان والثاني على الاعواد اختلاف المسمى بل الاولى الاحلاف دفعا لمحذور زيادة الاشتراك قال وبالتزام بقيد مثل جناح الذل وناركم الحرب اقول هذه هي الخامسة وهي ستدل بالتزام بقيد اللفظ كتقييد الجناح بالذل والنار بالحرب على انه مجاز وانما كان التزام القيد دليلا لانه قد الف اهل اللغة ان يعادوهم لاستعمال اللفظ في مسماه مطلقا وفي غيره مقيدا وانما كان كذلك لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى انما كان ليتكلم به فوجد الاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونه

اغلب في الاستعمال وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده احترازا عن المشترك انه قد يقيد في بعض الصور لكنه لا يلزم التقييد فيه قال ويتوقف على المسمى الآخر مثل ملكوا وملكوا الله اقول هذه سادستها والمعنى ان ما يتوقف به المجاز ان يكون الاسم الموضوع لمسميين ما يتوقف اطلاقه على احدهما على اطلاقه على المسمى الآخر والا كذلك بالعكس فعلم ان المتوقف مجاز والآخر غير مجاز واليه اشار في المنتهى بقوله ومنها ان يكون اطلاقه احد المسميين متوقفا على تعلقه بالمسمى الآخر فالمتوقف مجاز واطلاقه المسمى على المدلول المجازي يشعر باعتبار الوضع في المجاز ومثاله المكر فانه لما توقف استعماله في المعنى المتصور من الخلق على استعماله في المعنى المتصور من الخالق مرة عكس علم ان استعماله في الاول مجاز قال الآمدي ومنها ان يكون الاسم الموضوع لمعنى ما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم في موضوع آخر والا كذلك بالعكس والاول اظهر والاظهر منها ان يقال ومنها ان يكون اللفظ المستعمل في موضوعين ما يتوقف استعماله في احدهما على استعماله في الآخر لكن الامكن الاستدلال على التوقف بوروده في القرآن كذلك لجواز ان يكون وروده كذلك لكون القوم كذلك بل بان اهل اللغة لا يسندون المكر ونحوه اليه تعالى قبل ان يسندوه الى غيره قال واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اقول اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال اما ان يكون حقيقة ولا مجازا ان شرطها لاستعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة على ما عرف مرارا حدها وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط غني عن زيادة بيان قال وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس المسلوم لم يستلزم لعمالي الوضع عن الفائدة الثاني لو استلزم لكان لنحو وفي بعض النسخ لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الالزام للزوم الوضع اقول الاحلاف من ارباب المعاني واصحاب البيان في ان الحقيقة لا تستلزم المجاز انما الخلاف بينهم في ان المجاز وهو المستعمل في غير موضوعه للعلاقة هل يستلزم الحقيقة اي كونه مستعملا في موضوعه ام لا فذهب الى كل طائفة واستدل عما قال اما استلزام المجاز الحقيقة واليه اشار بقوله الملزم ورفعه اما بالفاعلية اي استدل او قال ونحوه او بحذف المضاف واعطاء اعرابه المضاف اليه وتقديره دليل الملزم او حجته ورفعه اما بالابتداء وخبره ما بعده او بكونه خبر مبتدا محذوف اي هذا دليل الملزم وقس عليه امثاله الى آخر الكتاب مانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعمى الوضع الاولى عن الفائدة وقال

التالى يدل على فساد المقدم امّا الملازمة فلان الغرض من وضع اللفظ مازآء المعنى استعماله فيه فلو لم يستلزم المجاز الحقيقة لجاز كون اللفظ مستعملا فى غير موضوع عنه مع انه ليس كذلك واما بطلان التالى فلانه المتبادر من الواضع عند ذكر اللفظ بقصد الغرض وهو المولد من خلو الوضع عن الفايدة واما فساد التالى فلانه المتبادر من الواضع الحكيم وضع ما يترتب عليه فايدة ولا يخفى ان هذا انما يتم بقوله المتبادر لم يستلزم لجواز ان يكون الوضع عن الفايدة لاستعمال اللفظ فى موضوعه الاول فسلم ولكن لم قلت انه محال قوله لان الواضع الحكيم انما يتبادر منه وضع ما يترتب عليه فايدة قلنا مسلم ولم قلت انه يترتب عليه فايدة غايته ما فى الباب انه لا يترتب عليه هذه الفايدة الخاصة والملزم مرارا سفاها كل الفوايد وان الاولى به عروه عن الفوايد جميعا فالملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الغرض من وضع اللفظ مازآء المعنى لاستعماله فيه اجتماع الغرض فيه مع غيره من الفوايد الموضع المجازى كما ذكرنا وآلى فالملازمة ممنوعة ولنا ايضا ان نستفسر ونقول اى شئ تعنى بكون الغرض استعماله فيه ان اردت به ان الغرض استعماله فيه قبل استعماله فى غيره لعلاقة بينهما فهو ممنوع وان اردت به استعماله فيه دايما فهو مع البطلان فى وان الاولى به استعماله فى الجملة فى الملازمة ممنوعة لجواز ان يستعمله فيما وضع له اولا بعد استعماله فى غيره مما وضع له فيكون الحقيقة محلفة عن المجاز مع عدوم لزوم عرو الوضع الاول عن الفايدة باستعمال اللفظ فيه فى الجملة والحق ان فايدة الوضع التمكن من الاستعمال وهو حاصل بالنسبة الى الوضع منه ابدا واستدل من ذهب الى استلزام المجاز الحقيقة والله اشار بقوله الثانى ورفعه على ما تقدم بانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو هذه المركبات حقيقة اى مستعمل فى موضوعاتها الاصلية او كان نحوها حقيقة اى مستعملة فيما على ما فى النسخة الاولى والاولى او بلى الاشبه والاولى بانه مستعملة فى موضوعاتها الاصلية فى الحال وهو غير لازم وغير مسلم ايضا وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم اما الملازمة فلانتاج قولنا كل مجاز لحقيقة اللايم والعسر مع قولنا هذه الامثلة مجازات الثابت فى نفس الامر قولنا لهذه الامثلة حقايق واما بطلان التالى فلانها لو كانت لها حقايق لكانت مستعملة فى موضوعاتها الاصلية لكنها ليست كذلك لما لا يستعمل الا عند تحقق وما ذكره النافى من المركبات المجازية والله اشار بقوله وهو مشترك الالزام للزوم الوضع لم يكن الزام النافى بالمعارضة فى المقدمة بالنقض وفى الحكم للنقض

اما الاول فبان يقول الملزم ما ذكرت ليس مجازا واذا كان موضوعا لمعنى متحقق للزوم الوضع الاول فى المجاز اتفاقا على ما بين مرارا لكنه ليس كذلك واما الثانى فبان يقول ايضا لم لا يستلزم المجاز الحقيقة لكان ما ذكرت موضوعا لمعنى متحقق لما ذكرنا والتالى باطل واعلم ان ما ذكره النافى ومعارضته مبنى على اتحاد معنى المجاز فى المفرد والمركب والاصح نفى التالى فيما ذكره النافى والملازمة فيما ذكره المعارض لكنه ليس كذلك على ما نقض عليه الشيخ الامام مجدد الاسلام عبد القاهر بن محمد بن عبد الرحمن الجرجانى تغمده الله برحمته وافاض عليه فنون مغفرته فى كتابيه الملقب احدهما بدلايل الاعجاز والثانى باسرار البلاغة حيث قال واعلم ان حد كل واحد من وضعى الحقيقة والمجاز لما كان الموصوف به المفرد عند حده لما كان الموصوف به الجملة ولما انجر الكلام اليه فلنشر الى الحقيقة والمجاز فى الجملة اشارة خفيفة ليتضح ما ذكرنا وما يجئ بعد من الكلام المبنى عليه اما الحقيقة فى الجملة وهى الحقيقة العقلية والحكمية والاثباتية الصادقة فى الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه كقولك انبت الله البقل وشفى الله المريض وكساخدم الخليفة الكعبة وانما قلت ما عند المتكلم من الحكم فيه دون ان اقول ما فى العقل من الحكم فيه ليتناول الكلام الذهنى لما قال انبت الربيع البقل رايتها انبات البقل من الربيع وكلام الجاهل لما قال شفى الطبيب المريض رايتها شفاء المريض من الطبيب حتى عدا منها حقيقتين مع كونهما عند محققين لما فى العقل من الحكم فيهما واما المجاز فيها وهى المجاز العقلى والحكمى والاثباتى وهو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التاول افادة للخلاف الا بواسطة وضع كقولك انبت الربيع البقل وشفى الطبيب المريض وكسا الخليفة الكعبة وقامت الحرب على ساق واحيانى الكحل بطلعتك واشباهها وانما قلت خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه ولم اقل خلاف ما عند العقل لما سنح طوله بالفاء قال الذهنى عراعقادا وجهلا او جاهل عنده انبت الربيع البقل واشباه انبات البقل من الربيع فانه لا يسمى كلامه ذلك مجازا وان كان خلاف ما فى نفس الامر ولذلك اشباههم كعلون بنحو اشباب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشى على المجاز ما لم يعلموا او يغلب على ظنهم ان قايله ما قال عن اعتقاد وليلا يمنع عكسه مثل كسا الخليفة الكعبة وهزم الامير الجند فانه لا امتناع فى العقل ان يكسو الخليفة الكعبة وان لم يهزم الامير وحده الجند والقدح فى ذلك فى كونها من المجاز العقلى وانما قلت بضرب من التاول لتحترز به عن الكذب فانه لا يسمى مجازا مع كونه كلاما مفيدا خلاف ما عند المتكلم وانما قلت افادة للخلاف الا بواسطة وضع لتحترز به عن المجاز اللغوى فى صورة وهو اذا

نفسه

ادعى ان اثبت موضوع الاستعاله في القادر المختار فان المجاز حينئذ يسمى لغويا مفردا واليه ذهب
شرذمة من الناس اعقليا وانا قلت بواسطة وضع بالتنكير دون ان اول الوضع ليشتمل
وضع اللغة ان لقائل ان يضع هذه الصوره التي علامة البيان بحكمون على
نحو اثبت الرسم البقل يكونه مجازا عقليا الا بعد بيان ان صيغ الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل
ليست تدل على معنى سوى صدورها عن شئ ما فان ذلك الشئ قادرا م لا فليس بداخل في مفهوما تها
وضعا ويتبين ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعالها في القادر قد ما نقل عن احد رواه اللغة
وتوك ذكر القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم العقل بان لا بد لها من موثر قادر ان لم يجعل دليلا
في توك تقيدها بذلك في الوضع لعدم الحاجه اليه من اجل شهادة العقل فلا اقل ان الاجمل دليلا في
المقصد لا سيما والعقل في نحو احيا واشاب وانبت وامثالها يجوز صدورها عن القادر بواسطه
حوشر الكون موصوفا بالقدره ومنها ان في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا لاستعاله
في القادر وهو المعلوم ان التفاوت بين الفعل ومصدره الكون الا بحيث الاقتران بالزمان لكان يلزم ان يكون
قول فعل النار في كذا كذا مجازا معلوما لكل احد وكان كذلك بعد ذلك عن الانصاف ومنها
ان نحو احيا واشاب وانبت لو كانت موضوعة لاستعالها في القادر بنا، على حكم العقل بانها الا بوجد
الا باختيار مختار لكان نحو شغل الحيز وقبل العرض ونافى الضد موضوعة لاستعالها في غير القادر
بنا، على حكم العقل بان شغل الحيز عند التحقق وقبول العرض ومنافاة الضد ليست بالاختيار
وهو على كونها موضوعة لذلك دعوى غير مسموعة من السلف وانما يسمى هذا النوع مجازا لتعلق الحكم
فيه على مكانه الاصلي عند العقل لا لانه مستعمل في غير ما وضع له اولا لزم ان يكون له موضوع على ما ظن
الخاص والمعترض فانه ما اختص بالمجاز في المفرد الا في الجملة فالحكم في اثبت الربيع البقل يكون الانبات
فعلا للربيع مكانه الاصلي عند العقل كونه فعلا لله عز وجل وقس عليه نحو وبنى حكمنا اللغويا لعدم وجوده
في الوضع لان صيغ الافعال عنده منقولة عن موضوعاتها اللغوية على ما مر وكذا صيغ الفاعل على الصحيح كذلك
فاذن ليس المجاز ههنا الا نسبة تلك الافعال الى اولئك الفاعلين وهو امر عقلي قال الشيخ الامام
عبد القاهر المجاز في اشاب الصغير هو ان الشيب انما حصل بفعل ونحن لم نسنده اليه بل اسندناه الى
سبب الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته السبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره

فعل

فقد نقلناه عما استحقه لذاته في الاصل فيكون التصرف في امر عقلي او وضعي فلهذا يكون المجاز عقليا
وفي الاسناد او وضعيا وفي المفرد يكون المفردات كالها وكثيرا ما يسمى هذا النوع حكميا لتعلقه بالحكم كما تر
في الاثبات ايضا لتعلقه بالاثبات واعلم انه ليس من واجبات هذا المجاز ان يكون مكان الحكم
فيه فعلا للنفس العقل كما في انبت الربيع البقل بل ان يستعان في علمه بذلك بامر غير العقل كما في هزم
الامير الجند وكسا الخليفة الكعبه جاز ولم يخرجه ذلك عن كونه عقليا لكن الاولى اطلاق اسم العقلي
على الاول والحكمي او الاثباتي على الثاني واعلم ايضا ان هذا المجاز لرجوعه الى الحكم واسندعا
الحكم محكوما به ومحكوما عليه واحتمال كل واحد منهما لحقيقة الوضعيه والمجاز الوضعي انما يتردد من الاربع
صور المزيد عليهن احديها ان يكونا حقيقتين وضعيتين كقولك انبت الربيع البقل الحكوم
له وهو الربيع والمحكوم وهو انبات البقل حقيقتان وضعيتان مستعملتان في مكانهما الوضعي والمجاز
الا في وجوه الحكم وثانيتها ان يكونا مجازين وضعيين كقولك احيا الارض شباب الزمان فان
الاحياء والشباب مجازان لغويان ونفس الحكم مجاز عقلي ومنه احيانا يتحاشى بطلعتك البهية
سترني رويتك وثالثتها ان يكون المحكوم به حقيقة وضعية والمحكوم له مجازا وضعيا كقولك
انبت البقل شباب الزمان ورابعتها عكسها كقولك احيا الربيع الارض ومن حق هذا النوع
من المجاز اعني المجاز الحكمي ان يكون للمسند اليه المذكور نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المتروك لا بد
لكل واحد من هذه الافعال فيه من فاعل في التحقيق له اسندت الفعل اليه وجدت الحكم واقعا في مكانه
الاصلي عند العقل لا لاختصاص في ذهنك بعد ان اتضح لك كون المجاز فرع اصل تحقق مجازا يا ما كان بدون
حقيقة ليكون منقلا عنها استماع تحقق فرع دون اصل وعلمك ان حكم العقل فيما هو الفاعل بالتحقيق
في ما شئ ارتضى لصحة استناد الفعل اليه وهو ذاك في ذا ارتضى في سترني رويتك صحة استناد السرور
الى من زقل رويته واتاحها لك وهو الله عز وجل فقل اصل الكلام سترني الله وقت رويتك كما تقول في انبت
الربيع البقل اصل الحكم انبت الله البقل وقت الربيع ووجه التشبيه الفاعل الحقيقي وهو الفاعل المختار
وسر المذكور في هذا المثال هو ان الانبات مع الربيع وجودا وعدما نظرا الى عدم الانبات دون
وقت الشتاء وجوده مع مجيئه دون الفعل مع اختيار القادر وجودا وعدما وقس عليه امثاله وعلم
مما ذكرنا انه لا يلزم من كون قامت الحرب على ساق ونحوه مجازا ان يكون موضوعا بازاء معنى او لا يستعمل

اولا

في غيره كما في المجاز في المفرد بل اللازم ان يكون فيه معدولا عن مكانه الاصلي وهو كذلك لان اصل الكلام فيه قامت اصحاب الحرب على ساق كما في قوله عز وجل حتى تضع الحرب اوزارها يعني اصحاب الحرب فبطل على هذا كلام المعترض وهو قوله وهو مشترك الالزام للزوم الوضع والامن ان يكون له حقيقة ان يكون له معنى مستعملا فيه ما ذكرنا يعني فبطل كلام النافي لذلك وهو انه لو كان له حقيقة لكان له موضوع اصلي مستعمل فيه والطاهر ان النزاع في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا اذا هو في المفرد لا في المركب وانما وقع في المصنف وغيره فيما وقعوا فيه لعدم تنبههم بان المجاز في المفرد يخالف المجاز في المركب قال والحق ان المجاز في المفرد والمجاز في التركيب وهو عبد القاهر في بعض احياني اكثر لا بطلانا ان يكون المجاز في الاسناد بعيدا اتحادجهة اقول لما علم للمصنف ان المعارضتين جدليتان مع انهما معارضتان مثلها اما الاول فمان يقول النافي ما ذكرته لمن يحققه والامكان موضوعا لمعنى متحقق كما ذكرنا والتالي باطل فعدل عن المعارضة الى المناقضة بقوله والحق يعني في هذه المسئلة ان المجاز في المفرد ان كان ذهبت السنوسية والناس من ان قامت مثلا موضوع للاستعارة فراق القادر المختار في استعماله في غيره كما في قام زيد ولا يتم على هذا كلام النافي ان يكون ممنوعا على ما قال في المنتهى المجاز في المفرد استعماله مستحق ثم لما استشعر ان يورد النافي في كلام عبد القاهر عليه ان المجاز في هذه الصور في الاسناد لا في المفرد كما سبقت الاشارة اليه بادر الى تبعيد قوله عن الصواب واستدل عليه باتحاد جهة الاسناد ومراده انه لا يجوز ان يكون المجاز في الاسناد انه لو كان مجازا لكان له جهتان جهة حقيقة وجهة مجاز كالاسد مثلا فانه جهتين احداهما جهة الحقيقة وعند استعماله في الحيوان المفترس والاخرى جهة المجاز وهي استعماله للرجل الشجاع لكن ليس للاسناد الا جهة واحدة فقط فلا يكون مجازا وهذا ما اشار اليه انه لم ينتبه لعدم المجاز في الاسناد بل توهم بعض المجاز في المفرد وهو اعلم بالسرائر قال ولو قيل لو استلزم لكان الرحمن حقيقة ولعوعس كان قويا اقول هذا دليل اخترعه عز وجهه النافي وتقريره ان يقال لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن وعسعس استعمال في موضوعهما الاول وفساد التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان اللفظين مجازان في موضوعهما الاول كل مجاز له استعمال في موضوعه الاول قولنا ان لهاتين اللفظتين استعمالا في موضوعهما الاول اما الكبرى

للزوم الوضع والتالي باطل واما الملازمة فبان نقول بعد الاستلزام المجاز الحقيقة لكان لما ذكرت موضوعا لمعنى يحقق مع

فلانها لو مت عز التقدير واما الصغرى فلان الرحمن عز الصيغ الموضوعة للذكر في استعماله في غيره كالبارئ تعالى مثلا يكون مجازا واما عسى فلكونه مستعملا في بعض مدلوله وهو الحدث دون الزمان فيكون من باب اطلاق اسم الكل على الجزء والاخفش في مجازيته واما فساد التالي فلان عسى لم يستعمل قط في الحدث والزمان وكذا الرحمن في غير الباري تعالى ولقائل ان يمنع فساد التالي اما عسى فلانه غاية ما قال فيه انه لم يوجد مستعملا فيه لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما الرحمن فلقول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم وانت غيث الورى لازلت رحمانا وقول ابي الهيثم في خطبته في المنتهى هو نعت في كفرهم من وجه انه لما وجد الاستعمال الموافق للوضع الاصلي من اهل اللغة بطل نفي التالي وان خالف الاستعمال الشرعي والعرف العام قال مسئلة لو اراد اللفظ من المجاز والاشتراك فالمجاز اوجب ان الاشتراك يخل بالتفاهم ويوقع في المستبعد ضدا او نقيضا ويحتاج الى قرينتين والمجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق وتوضع له السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي اقول هذه هي بينة الستة المختصة بالحقيقة والمجاز وهي انه لو قع التعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى ومثاله التعارض الواقع في القرء لو ذهب بعض الائمة الى انه مشترك بين الطهر والحيض وبعضهم الى انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر على ما سبق واستدل على ان المجاز اغلب انه لو لم يكن مع الورنه حمل على الحقيقة فلا تفوت الفهم في المجاز في الحالين سواء كان بدون القرينة او معها والثاني ان الاشتراك يوقع في المستبعد ضدا او نقيضا له لو جعل الاسم مشتركا بين الضدين كالجون للاسود والابيض او بين النقيضين كلفظ القرء لكل واحد من طرفيه ان لم نقل انه موضوع للقدر المشترك بينهما وهو ما به صار كل واحد منهما نقيضا للاخر وصار اللفظ الواحد مناسبا للشئ وضده او للشئ ونقيضه لما سبق بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية الا على ما تخيلها الجمهور بل كما سبق عز وجب لسر شاء الله تعالى ومناسبة الشئ الواحد للضدين طبعا بعيد والملزم هذا الاستبعاد له اجعل حقيقة احدهما مجازا في الاخر له لا يكون حينئذ مناسبا لها طبعا بل احدهما فقط للاستبعاد الاول والثالث ان الاشتراك يحتاج الى قرينتين كما يأتي والناصرة في قولنا عين جارية او باصرة بخلاف المجاز فانه يكفيه قرينة واحدة وكلما كان الاقتصار للقرينة اكثر كان المجاز اكثر لان الفهم يتوقف على اكثر المقدمات يكون اندر وعورض بان المجاز يتوقف على

وجه احدهما ان الاشتراك مخل بالتفاهم لعدم علم القرينة بخلاف المجاز

قرينتين ايضا احديهما القرينة الصارفة للحقيقة عن الارادة وثانيتهما القرينة المعينة لذلك النوع من المجاز
وفيه نظر والرابع ان المجاز اغلب في اللغة من الاشتراك حتى بالغ ائمة اللغة بان اكثرها مجاز ولذا دار
اللفظ بين الكثير الغالب وبين القليل النادر فحمله على الاول اولى الخامس ان المجاز يكون ابلغ اما
لاختصاص المعنى المجازي بالتعظيم كقولنا سلام على المجلس العالي وقولنا هو بحر فانه ابلغ في وصفه بالسماحة
من قولنا هو جواد واما لاختصاص المعنى الحقيقي بالتحقير كالتعبير عن التغويط بقضاء الحاجة واما لما
عرفت من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فانت في قولك رعينا الغيث ذاكر الملزوم النبت
مريدا به بمنزلة مدعي الشيء ببينة فان وجود الملزوم شاهد لوجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن
اللازم لاداء انفكاكه عنه الى كون الشيء ملزوما غير ملزوم باعتبار واحد وفي قولك رعينا النبت مدع للشيء
لا ببينة وكم بين ادعاء الشيء ببينة وبين ادعائه لا بها السادس ان المجاز يكون اوجز فان قولنا رايت
اسدا يرمي اوجز من قولنا رجلا مثل الاسد في الشجاعة يرمي السابع ان المجاز يكون اوفق اما بانه يكون احسن
كالتعبير عن ايلاج الذكر في الفرج بالمس او بانه يكون الذ وذلك لان لفظ الحقيقة توقف عليه المقصود بتمامه فلا يبقى اليه شوق
والمجاز الذي هو ذكر اللوازم توقف عليه من وجه دون وجه فيتعاقب بسبب الشعور والحرمان لذات وآلام فيحصل
حالة كالدغدغة النفسانية فلاجله كان التعبير بالمجاز الذ واعلق بالقلب ايضا فان المحصول بعد الطلب اعز من
المنساق بلا تعب الثامن ان المجاز يتوصل به الى السجع وقد تقدم معناه وهو انه في النثر كالروي في النظم والى المقابلة
وهي ان تجمع بين شيئين متوافقين او اكثر وبين ضديهما ثم اذا شرطت هنا شرطا شرطت هناك ضده كقوله
عز من قايل فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره
للعسرى لما جعل التيسير مشتركا بين الاعطاء والاتقاء والتصديق جعل ضده وهو التعسير مشتركا
بين اضداده تلك ايضا ومثال آخر لها المراة السليطة حية تسعى ما دامت حية تسعى والى الروي وقد تقدم معناه
قال وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر
الفائدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة اقول
لما فرغ من بيان ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في بيان ترجيح الاشتراك على المجاز وقال وعورض يعني ما
ذكر في ترجيح المجاز على الاشتراك بترجيح الاشتراك وهو من وجوه الاول اطراد المشترك يعني صحة اطلاقه
على كل واحد من معانيه على طريق البدل لكونه حقيقة فيه كالعين على كل واحد من مدلولاته فلا يضطرب اي

بعض صح
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب صح
لازمه صح
وهي المنع والاستغناء والتكذيب والى المطابقة وقد تقدمت بمثالها والى المجاز وقد تقدمت صح

الاطراد او الاطلاق لصحته على كل مدلولاته على طريق البدل بخلاف المجاز فانه قد يضطرب اطلاقه في كل
واحد من موارد المعنى لجواز عدم اطراده كالنخلة على كل طويل على ما مر وما لا يؤدي الى الاضطراب اولى
مما يؤدي اليه الثاني ان المشترك قد يفيد التوسعة في اللغة لصحة الاشتقاق منه لكونه حقيقة
بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه والتوسعة مطلوبة فما يؤدي اليها يكون اولى مما لا يؤدي اليها مثلا لفظ الامر
بمعنى القول المخصوص يشتق منه الآمر والمامور لما كان حقيقة فيه ولم يشتق منه بمعنى الفعل لكونه مجازا
فيه لا يقال هذا انما يتم لو لزم الاشتقاق كل حقيقة وليس كذلك لانا نقول بعض الحقائق
كالمصادر المشتركة يجوز الاشتقاق منها بحسب كل مدلول من مدلولاتها ولا شيء من المجاز كذلك فيكون المشترك اولى
الثالث ان المشترك يستتبع فوايد اكثر من فوايد المجاز وما فوايده اكثر فهو اولى وانما يكثر فوايده
لصحة المجاز فيه باعتبار كل واحد من معنييه فيصير دايرا بين معان اربع وهو المعنى من كثرة الفايدة
الرابع ان المشترك يستغني عن العلاقة بخلاف المجاز والمستغني عن الغير اولى من المفتقر اليه
الخامس ان المشترك لكونه حقيقة يستغني من ان يكون له حقيقة والمجاز لا يستغني عنه بناء
على مذهب الملزم والمستغني اولى من المفتقر السادس ان المشترك لكونه حقيقة يستغني
عن مخالفة ظاهر بخلاف المجاز فانه لا بد فيه من مخالفة ظاهر كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار للبليد
والبحر على الجواد والقمر على الصبيح السابع ان المشترك يستغني فيه عند عدم القرينة
عن ارتكاب الغلط لان المشترك اذا لم يكن معه قرينة او كانت ولم يسمع يتوقف فيه ولا يحمل على احد
معنييه فلا يحصل خلاف المراد كما لا يحصل المراد بخلاف المجاز فان عند عدم سماع القرينة اذا كان
المراد المعنى المجازي فلا بد له من وقوع الغلط فيه للحمل على الحقيقة حينئذ قال وما ذكر انه
ابلغ الى آخرها فمشترك فيهما وفي بعض النسخ وما ذكر من انه ابلغ الى آخرها فمشترك فيهما والحق انه لا يقابل الاغلب
شيء مما ذكر اقول لما فرغ من بيان المعارضة اراد تحقيق الحق فيه فذكر اولا ان ما ذكر من
مرجحات المجاز من قوله ولانه يكون ابلغ الى قوله والروي مشترك فيهما وهو ممنوع لان كونه ابلغ واوفق
على ما ذكرنا من التفسير غير مشترك فيهما اللهم الا ان يفسر بما يشتركان فيه فيستقيم ويمكن ان يقال
بانه كونه الذ مشترك فيهما لان المشترك توقف على المقصود من وجه دون وجه لكن في كون هذا التوقف
ملذا نظر وثانيا انه لا يقابل ما ذكرنا من كون المجاز اغلب شيء مما ذكر من المرجحات السبعة لان

كثرة الاستعمال تدل على كونه اعلق بقلوبهم من غيره ولهذا قيل من احب شيئا اكثر ذكره **قال** مسئلة
الشرعية واقعة على الاصح خلافا للقاضي واثبت المعتزلة الدينية ايضا **اقول** هذه ثالثة الستة وهي
في بيان وجود الحقيقة الشرعية والخلاف فيه اما الحقيقة الشرعية فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في
الشرع ولكن لما لم يوجد فعل شرعي والعرف كذلك بالاستقراء على ما قيل فصارت الحقيقة الشرعية
هي الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع ولذلك توقف ثبوتها على الاسماء الشرعية ولا شك في امكانها
اذ لا احالة في وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم لمعنى يعرفونه او لا يعرفونه وانما الخلاف
نفيا واثباتا في الوقوع والحجاج مفروض ههنا في ان ما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كالصوم
والصلوة والايمان والكفر في المعاني الشرعية هل خرج به عن وضعهم الحقيقي اولا فذهب القاضي
ابو بكر الباقلاني الى انها لم تخرج بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هي مقررة على حقائق اللغات لم تنقل الى غيرها
ولم تزد في معناها فذهب الباقون الى الاول لكنهم اختلفوا في انها خرجت به عن وضعهم المجازي ايضا ام لا
فذهب طوائف من الفقهاء الى انها لم تخرج عنه بل هي مجازات لغوية لكن خروجها انما كان بسبب تخصيص معانيها
في الشرع بعد ان كانت عامة كالصوم والحج او بسبب النقل الى ما يلازمه معانيها اللغوية غالبا كالزكوة والصلوة
في وجه كما في الحقيقة العرفية نظير الاول الدابة ونظير الثاني الغائط لاختصاص الدابة في العرف بذوات
الاربع مع انها في الاصل لكل ما يدب على الارض وكنقل الغائط من المطمئن من الارض الى الفضلة لملازمتها اياه والتخصيص
والنقل المذكوران مجازان لغويان كما مر وهو اختيار المصنف وذهب آخرون الى انها خرجت عنه لان
خروجها انما كان بسبب انها نقلت من معانيها اللغوية الى مقاصد الشرع بالكلية اي الى ما لا يكون بينه وبين
المعاني اللغوية مناسبة او كانت ولم تعتبر والمعتزلة وافقت طوائف الفقهاء في الاسماء التي خصوها
باسم الشرعية وهي ما نقلته الشريعة الى فروع الدين كالصوم والصلوة والزكوة والحج ووافقوا الآخرين
في الاسماء التي سموها دينية تفرقة بينها وبين الاول وهي المنقولة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق
ولذا احطت بما ذكرنا علما فلا يخفى عليك ان المصنف يخالف المعتزلة في وقوع الدينية على الوجه الذي
ذهبوا اليه ويعلم ذلك من قوله واثبت المعتزلة الدينية وان المعتزلة يوافقونه في وقوع الشرعية ويعلم ذلك
من قوله ايضا وان القاضي يخالفهما جميعا في القسمين ويعرف ذلك من قوله خلافا للقاضي **قال** لنا القطع بالاستقراء
ان الصلوة للركعات وفي بعض النسخ الركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك

والقصد

والقصد مطلقا **اقول** لما فرغ من تحرير محل النزاع شرع في الاحتجاج واحتج اولا على ان هذه
الاسماء اسماء شرعية لانه لو تحقق كونها موضوعة بازاء هذه المعاني شرعا واستعمالها فيها اوضح
من ان يحتاج الى دليل يحقق كونها حقائق شرعية وانما قلنا انها اسماء شرعية لانا جازمون
بناء على الاستقراء ان الصلوة في الشرع موضوعة للركعات او الركعات مع انها في اللغة الدعاء
والمتابعة وكذلك الزكوة والصيام والحج موضوعة بازاء المعاني الخاصة على ما هو المشهور مع ان الزكوة في
اللغة النماء والصوم مطلق الامساك والحج مطلق القصد ولما كان ذلك كذلك فقد صح خروجها بذلك
عن وضعهم وهو المدعى وانما لم يقتصر على تقييد القصد بالاطلاق بل قيد الامساك به ايضا لانه لو قال
وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك والقصد مطلقا لاوهم رجوع اما الى كل ما تقدم او الى الاخر وهما غير مرادين
فلذلك قيد الامساك ليندفع عنه هذا وتقييده لا يوهم الرجوع الى النماء والدعاء ايضا مظهر بالتامل **قال**
قولهم باقية والزيادات شروط رد بانه في الصلوة وهو غير داع ولا متبع **اقول** ان حملنا هذا الكلام على
المناقضة وتوجيهها ان يقال لا نسلم ان هذه الاسماء موضوعة في الشرع لغير معانيها اللغوية قوله
لنا القطع بالاستقراء انها كذلك قلنا لا نسلم ان الاستقراء لا يدل على كونها موضوعة لتلك المعاني فضلا
عن دلالته عليه جزما غاية ما في الباب انه يدل على استعمالها فيها ولا يلزم من استعمالها فيها كونها موضوعة
بازائها لجواز ان يكون على معانيها اللغوية ويكون تلك المعاني باقية بحالها كما كانت في اللغوية حتى يكون الصلوة في
الشرع ايضا عبارة عن الدعاء والزكوة عن النماء والصوم والحج عن مطلق الامساك والقصد غير ان الشارع
شرط في اجزائها وصحتها شرعا ضم غيرها اليها مثلا شرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع
والسجود اليه في قصد البيت ان ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط للاعتداد
بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع كان ما ذكره في معرض الجواب كلاما
على المستند وهو غير مرضي عند اهل النظر وان كانت مؤلفات المتقدمين ومصنفات المتاخرين
مشحونة به فالاولى ان نحمله على المعارضة وان كان فيه تعسف ليندفع غير ما ذكرنا وتوجيهها ان نقول ما ذكرتم
وان دل على انها خرجت عن وضعهم فعندنا ما يدل على انها على اوضاعها اللغوية وذلك لان تاويل تلك الاسماء
على وجه يبقى على اصل وضعها اولى من تغييرها عن اصل وضعها لان الاصل ابقاء ما كان على ما كان مع ان
التغيير والنقل خلاف الاصل ولما كان الامر على هذا فنحمل الزيادات على الشروط والاسماء على معانيها

اللغوية تفاديا من لزوم التغير الذي هو خلاف الاصل وتوجيه الجواب ان يقال الجواز ان يكون المراد
سلك الاسماء في الشرع معانيها اللغوية والا لتحققت حيث وجدت الاسماء وبطلان التالي يدل على فساد
المقدم اما الملازمة فظاهرة لان الاصل في الاطلاق الحقيقة واما بطلان التالي فلانه توجد
الصلوة بدون الدعاء والاتباع كصلوة النفس المنفرد فانه غير داع والمتبع مع انه في الصلوة اجماعا
والزكوة بدون النماء فان قيل هذا الجواب مشترك الالزام له للقاضي ان يقول الجواز ان يكون المراد
تلك الاسماء ما ذهب اليه المعتزلة لانه لو كان الصوم عبارة عن امساك خاص لتحقق عند تحققه وانتفاء
التالي كما في الافطار ناسيا يدل على بطلان المقدم فلا نسلم الملازمة محل الصوم في هذه الصورة على المجاز
الشرعي وعند الملزوم تحقق معناه عند تحققه لانه القاضي يمنع بطلان المقدم بما ذكرتم ايضا لكنها على المجاز ان اللغوية بل
يمنع نفي التالي فان الافطار ناسيا انما ينافي حقيقة الامساك الشرعي قلت لو كان الدعاء
المسمى بالصلوة حال ان يقال هو في الصلوة حال كونه داعيا فقط وهو ممنوع اتفاقا شروطنا نعم لو قيل
لو كان كذلك للزم جواز ان يقال هو في غير الصلوة حال عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الافعال مع انه غير
جايز بالاجماع كان اقرب وكان للخصم ان يقول ان الاتم بالصلوة في قولكم لزم جواز ان يقال هو في غير الصلوة
مطلق الصلوة اعم من الصلوة حقيقة ومجازا فالملازمة ممنوعة وان الاتم بها حقيقة الصلوة فالاجماع
على نفي التالي ممنوع قال قولهم مجازا ان اريد به استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة فخلاف
الظاهر لانه لم يعرفوها وانما نفهم بغير قرينة اقول هذا منقوض وتوجيهها ان يقال الانسلم
ان هذه الاسماء موضوعة لهذه المعاني حقيقة بل هي مطلقة عليها مجازا لكون الدعاء جزء المسمى بالصلوة مثلا
الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري والنماء سبب الزكوة وفي التي بايسم حزاه وسببه
والمجاز موضوع اللغة لانه خارج عنه ونقول ايضا ان يقال انا لا نسلم ان الاتم بها يكون مجازا ان الشارع استعملها
في غير موضوعاتها اللغوية فهو المدعى ان مدعاك انها اسماء لمعانيها التي هي في غير موضوعاتها اللغوية
على احد الوجهين المذكورين وان الاتم بيان اهل اللغة لمعانيها فهو خلاف الظاهر لوجهين احدهما
ان استعمال اللفظ في المعنى فرع تعلقه وهذه المعاني لما لم تخطر ببال اهل اللغة ولم تتصورها فكيف يتصور
استعمالهم اياها فيها الثاني ان هذه المعاني تفهم من هذه الاسماء بغير قرينة كغيرها والحال الا يكون
الفهم بدون الوضع لكونه مجازا راجحا لان المجاز الراجح انما يكون عند الخلو عن الحقيقة المرجوحة فيما نحن فيه او

نسخة

الشرعية وهي المطلوبة قال القاضي لو كانت وفي بعض النسخ لو كان كذلك لفهمها المكلف ولو
فهمها لنقل انا مكلفون مسلم والاحاد افاد والتواتر والجواب انها فهمت بالتفهيم بالقرائن كالاطفال
اقول هذه هي حجة اخترعها القاضي على ان هذه الاسماء على موضوعاتها اللغوية وتقريرها ان
يقول لو كانت هذه الاسماء منقولة عن وضعها في الشرع لوجب على الشارع تفهيم الامة المكلفين
مراده منها والالزم تكليف ما لا يطاق لكونهم مكلفين بفهم مراده منها مع انهم لا يفهمونها ولو فهمتها اياهم لنقل
الينا نقلا يعلم منه مراده منها انا مكلفون مسلم لكن لم ينقل الينا كذلك لا بالاحاد افاد العلم بذلك لعدم
قيام الحجة بالاحاد في مثل هذه الامور والتواتر وتوجيه الجواب بعد تسليم امتناع تكليف ما لا يطاق
ان يقول ما تعني بقولك لو كانت كذلك لفهمها المكلف ان الاتي به انها لو كانت كذلك لفهمها المكلف مشافهة
ما في مراد من هذه الاسماء هذه المعاني فالصغرى ممنوعة فلم لا يجوز ان يفهمها بالقرائن كالدين مع الاطفال
وان الاتي به انها لو كانت كذلك لفهمها المكلف بوجه ما فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة لانا لا نلزم النقل
في التفهيم بالقرائن ويمكن ان يستفسر عن قوله لو فهمها لنقل بان يقال ان الاتي انه لو فهمها باي وجه كان
لنقل فالكبرى ممنوعة وان الاتي به انه لو فهمها مشافهة لنقل فالكبرى مسلمة لكن الصغرى ممنوعة لانا لا نسلم
انها لو كانت كذلك لفهمها مشافهة لجواز ان يفهمها بالقرائن قال قالوا لو كانت لكانت غير عربية
لانهم لم يضعوها واما الثانية وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى واما الصغرى فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا واجب
بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا او انا نمنع ان في القرآن ما ليس بعربي قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله
الاعجمي والعربي ولو سلم فصحيح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية او عربية اقول هذه حجة
بعض للقاضي وتوجيهها ان يقال لو كانت هذه الاسماء شرعية اي غير مفيدة لما قلنا انها اللغوية بالحقيقة لكانت
غير عربية وفساد التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان كون اللفظ عربيا ليس لذاته بل لدلالته على
ما وضعه واضع اللغة العرب بازاء وانما كانت جميع الفاظهم مما وضع عليها عربية ولان العلم يدل على ما وضعوه
بازاء خرجت عن كونها عربية ولا ذلك اشار بقوله واما الثانية على ما هو قاعدته في هذا الكتاب وكذا بقوله
واما الصغرى على ما هو في النسخ الاخر لان المعدة الاستثنائية في القياس الاستثنائي تنزل الصغرى في القياس
الاقتراني على ما سبقت الاشارة اليه في قسم المنطق فلانها لو كانت غير عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا
للاستدلال عليه لكنه عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انها لو كانت

لانهم يعني واضعو لغة العرب
لم يضعوها الا لان العرب لم يضعوها
للشارع عرفي واما فعل
التالي وطريقه اشار بقوله

مفيدة لغير مدلولاتها اللغوية بالحقيقة لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مجازات لغوية بوضع
الشارع لها مجازا او يقال لا نسلم انها لو كانت غير عربية لما كان القرآن عربيا ان اردت به ان لا يكون شيء
منها عربيا ومسلم ان اردت به ان لا يكون بعضه عربيا لكن لا نسلم ان كله عربي به قوله لان ضمير
انزلناه ضمير القرآن قلنا لا نسلم لجواز ان يكون ضمير السورة وهو صحيح لفظا باعتبار كونها بعض القرآن
ومعنى لان القرآن يصح ان يطلق على السور بل الآية وكذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بآية فضلا عن
سورة وانما صح الاطلاق لان جزء الشيء اذا شارك كله في معناه صح ان يقال هو كذا وان يقال هو بعض
كذا بالاعتبارين كالماء والعسل ونحوهما واذا لم يشاركه لم يصح كالمائة والرغيف فان جزءهما لا يسمى مائة
ورغيفا ولا يقال تشبيه القرآن بالماء والعسل كان يصح لو صح اطلاق القرآن على اي بعض كالماء
والعسل لكنه ليس كذلك اذ لا يصح اطلاقه الا على بعض مخصوص منه ولهذا لا يسمى كل حرف وحركة منه قرآنا
بل كل كلمة لانا نقول لا نسلم ان صحة التشبيه متوقفة على صحة اطلاق القرآن على اي بعض منه بل على اي
بعض يصدق عليه المعنى الذي وضع القرآن بازائه وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه كما في الماء والعسل
وصحة اطلاقه على هذا البعض لا خفاء فيها وافتراق المشبه والمشبه به في ان المشبه لا يصدق على اي بعض
مقداري منه والمشبه به يصدق ولا يقدح في التشبيه لما ذكرنا ولئن سلمنا ان ضمير انزلناه ضمير القرآن
حتى يلزم كونه عربيا لكن بجهة الحقيقة او بطريق المجاز الاول ممنوع والثاني مسلم لان ما الغالب فيه عربي يسمى
عربيا وان كان فيه ما ليس بعربي كما ان الشعر العربي اذا اشتمل على كلمات فارسية يقال انه عربي نظرا
الى ما هو الغالب فيه وكذا الشعر الفارسي اذا تضمن كلمات عربية يقال انه فارسي نظرا الى ويمكن ان يجاب
عن هذا المنع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانها
الدين المعتبر والدين الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات وقال فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا الى آخرها فعورض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا **اقول** لما فرغ من الاحتجاج
على مذهبه والجواب عما استدل به القاضي اراد ان يشير الى ادلة المعتزلة في اثبات الدينية والجواب عنها
واعلم اولا ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الايمان ان الايمان عندنا عبارة عن تصديق النبي عليه السلام في كل
امر ديني علم مجيئه به ضرورة فيكون من الحقائق الشرعية نظير الصوم والحج لانه تصديق خاص كما انهما
امساك خاص وقصد خاص وعندهم عبارة عن فعل الواجبات ومنه ذهبوا الى اثبات مرتبة

بين

بين المرتبتين فقالوا صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلكون الايمان فعل
الواجبات الذي منه كف النفس عن المنهيات وقد اخل به واما انه ليس كافرا فللاجماع وغيره من
الادلة على ما هو مذكور في الكتب الكلامية واما عندنا فصاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانه عاص
بفسقه واذا عرفت الخلاف وفائدته فلنقرر دليلهم على ان الايمان في الشرع عبارة عن فعل الواجبات
اي الواجبات فنقول الدليل عليه هو ان العبادات الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي المعتبر ولفظ ذلك راجع الى
كل ما تقدم فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا ويلزم منه ان يكون اقامة الصلوة وايتاء الزكوة دينا فصح ان
فعل العبادات الدين المعتبر لكن الدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي الدين الذي
يعتبر ويعتد به او ليس كل دين عند الله هو الاسلام كما يقال ان العلم عند العقلاء ما ينفع يعني العلم المعتبر المعتد به
والاسلام هو الايمان بوجهين احدهما قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام
لما كان مقبولا من صاحبه والثاني قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
والاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون المسلم مؤمنا ويلزم منه ان يكون الاسلام ايمانا فيلزم
ان يكون العبادات ايمانا وينعكس الى ان الايمان العبادات وعورض قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
الى آخرها بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اذ لو اتحد الاسلام والايمان لما صح هذا القول كما انهما لو لم
يتحدا لم يصح الاستثناء وليس احدهما اولى من الآخر بل الترجيح للتغاير نظرا الى ان الاصل عند تعدد الاسماء
تعدد المسميات وانما اخر قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الى آخرها عن قوله فثبت ان الايمان العبادات
وكان المناسب ان يتبعه قوله ومن يبتغ لانه لو قدمه وذكره بعد تمام الدليل قوله وعورض لاشتبه انه معارضة له
او لغيره ولانه لما توهم ان جميع مقدمات الدليل صحيحة غير هذه المقدمة فانها معارضة بالمثل لم يذكرها في ضمن
المقدمات الصحيحة لئلا يكون شيء من مقدمات الدليل ممنوعا وفيه نظر اما اولا فلان لفظ ذلك لاشارة
الى الوحدان والذكران بالحقيقة فلا يجوز صرفها الى امور كثيرة ولا اقامة الصلوة لكون الاول كثيرا والثاني والاصل
في الاطلاقات الحقيقة واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شيء او اضماركم الذي امرتم به حتى يكون التقدير وذلك الذي امرتم
به دين القيمة ليس اولى من اضمارنا الاخلاص والتدين المدلول عليه بقوله مخلصين له الدين حتى يكون التقدير
وذلك الاخلاص او التدين دين القيمة بل اضمارنا اولى لانه تقرير اللغة اذ لا يخرج به الايمان عن لغة العرب بالكلية

بخلاف اضماركم فانه تغيير اللغة لاستلزامه خروجه عنها بالكلية والاولى ان يقال ذلك راجع الى الدين المخلص
المدلول عليه بقوله مخلصين له الدين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الايمان لو لم يكن اسلاما لما كان مقبولا
ممن ابتغاه وانما يلزم ذلك ان لو كان الايمان دينا وهو ممنوع وقولهم لو كان الايمان غير الاسلام لما كان مقبولا
من صاحبه انما يصح لو كان المقبول منحصرا في الاسلام وهو ممنوع لان الآية تدل على انحصار الدين المقبول في
الاسلام لا على انحصار كل مقبول فيه ولو دلت عليه لوجب تاويلها اذ ليس كل مقبول اسلاما فان الصلوة
مثلا مقبولة وليست اسلاما بالاتفاق بل هي منه ولئن سلمنا ذلك ايضا فلا نسلم دلالته على المقصود لان
المقصود انما يتم لو دل ما ذكروه على ان كل اسلام هو الايمان وليس فيه دلالة عليه اذ غاية ما يدل عليه بعد تسليم
ما فيه ان الايمان هو الاسلام وهو ينعكس الى قولنا بعض الاسلام ايمان وهو لا يصلح للكبرى الاول ويمكن ان
يجاب عنه باللاقايل لانه اذا ثبت ان بعضه ايمان ثبت ان كله كذلك لعدم القايل بالفصل واما
ثالثا فلانه لا يلزم من قولنا اخرجت من هذه القرية من كان فيها من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود
ان يكون اليهود والنصارى واحدا وقولهم الاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه مبني على كون هذا
استثناء وهو ممنوع سلمنا انه استثناء لكنه مفروغ والتقدير فما وجدنا فيها من بيوت المسلمين غير بيت لا من
بيوت المؤمنين ليدل على كون المؤمن مسلما ولئن سلمنا انه يدل على كون المؤمن مسلما لكن لا يلزم منه كون الاسلام
ايمانا الذي هو المقصود اذ لا يلزم من كون الضاحك كاتبا ان يكون الضحك كتابة ولا يقال هذا الدليل لا يدل
على ما توهمت المعتزلة من كون الدينية منقولة عن معانيها اللغوية الكلية الى مقاصد الشرع ويعنون به الى
ما ليس بينه وبين المعنى اللغوي جهة من جهات التجوز لان اداء العبادات لازم التصديق غالبا فيكون من باب
اطلاق اسم الملزوم على اللازم لانا نقول العبادات ليست لازمة لمطلق التصديق بل التصديق
للنبي عليه السلام والايمان في اللغة عبارة عن مطلق التصديق لا عن تصديق النبي عليه السلام فصح انه نقل عن المعنى اللغوي
بالكلية اذ ليس بين مطلق التصديق وفعل الواجبات جهة من جهات التجوز فان قيل هو من باب اطلاق
اللازم على الملزوم لان مطلق التصديق لازم تصديق النبي عليه السلام وهو اداء العبادات على الوجه المشروع
فلا مخلص عنه الا ان يقال المعتبر في اطلاق اسم اللازم على الملزوم ان يكون اللازم بلا وسط وفيه نظر
قال وقالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمنا وليس بمؤمن لانه مخزي بدليل من تدخل النار فقد اخزيته
والمؤمن لا يخزى بدليل يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا واجيب بانه للصحابة او مستانف اقول

هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الايمان هو العبادات وتقريره ان يقال لو لم يكن الايمان هو العبادات
لكان هو التصديق وفساد التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فبالاجماع اذ لا قايل بالفصل
واما فساد التالي فلان الايمان لو كان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا لكنه ليس
بمؤمن اما الملازمة فظاهرة واما نفي التالي فلان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة
فقاطع الطريق لا يكون مؤمنا اما الصغرى فلقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار واما الكبرى فلقوله
عز من قايل ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته لا لما قيل من ان عدم تكذيبهم فيه يدل على انه تعالى صدقهم
فيه لانه ممنوع بل لانه لا خزي ابلغ من ادخال النار واما الكبرى وهي ان المؤمن لا يخزى يوم القيمة فلقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى من بين ايديهم الآية وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان
الذين امنوا معه يتناول كل مؤمن بل انما يتناول معه من آمن الصحابة رضي الله عنهم ولا يلزم من نفي الخزي
عمن آمن معه نفي الخزي عن غيرهم او يقال لا نسلم ان الذين امنوا معطوف على النبي بل هو كلام مستانف
واذ ذاك لا يلزم عدم خزي المؤمن يوم القيمة فيبطل الكبرى على التقديرين فلا يتم المطلوب قال
مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل المخالف يخل بالتفاهم
وهو استبعاد اقول هذه رابعتها وهي في بيان ان المجاز واقع في اللغة وكان المناسب ان يذكرها
عقيب الاولى لتوقف الثانية والثالثة عليها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في اشتمال
اللغة على الاسماء المجازية فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق وحجة المثبتين
انه قد ثبت اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الشجاع والحمار على البليد الى غير ذلك وهذا الاطلاق مما
لا ينكر الا عن عناد ومكابرة وعند ذلك فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة فيها او مجاز لاستحالة
خلو الاسماء اللغوية عنهما بعد الوضع الاول كما مر وليست بحقيقة فيها لا لما قيل من انها يصح نفيها في نفس
الامر وهو من علامة المجاز لانه فرع ثبوت المجاز والكلام فيه بل لانها حقيقة فيها بالاتفاق كالاسد
في السبع والحمار في البهيمة واللمة في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن فلو كانت حقيقة في تلك الصور ايضا
لكانت مشتركة لفظا ولو كانت لما سبق الى الفهم عند اطلاق هذه الالفاظ البعض دون البعض
ضرورة التساوي في الدلالات الحقيقية على ما هو المشهور ولا شك في سبق السبع الى الفهم من اطلاق الاسد
وفي سبق البهيمة من اطلاق الحمار وكذا في جميع الصور حجة النافي بان المجاز يخل بالتفاهم وتقريرها

معه وهم صح

القرينة

ان اللفظ المجازي اذا اطلق واريد به معناه فاما ان يكون معه قرينة تشعر بالمراد او لا فان كانت كان هو مع
غير محتمل لغير ذلك المعنى فكان مع القرينة حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من
غير قرينة والمجموع كذلك وان لم تكن القرينة اخل بالفهم وهو بعيد عن اهل الحكمة والبلاغة في وضعهم واطلاقهم
والى هذا الشق من الترديد اشار بقوله يخل بالتفاهم وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم كون المجموع
حقيقة حينئذ لان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع
ولئن سلمناه فلا نضر لان كلامنا ليس في المجموع بل في جزئه وان ادعى كونه حقيقة حينئذ معناه وصار النزاع
لفظيا يظهر بالنظر سلمناه لكن قولكم كون الوضع بحيث يخل بالتفاهم بعيد عن حكمة اهل الوضع استبعاد
واليه اشار بقوله وهو استبعاد لا يدل على عدم الوقوع **قال** مسئلة وهو في القرآن خلافا
للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسئل القرية يريد ان ينقض فاعتدوا عليه سيئة مثلها وهو كثير **اقول**
هذه خامستها وهي في بيان ان المجاز واقع في القرآن واليه اشار بقوله وهو في القرآن والاصوليون قد اختلفوا
فيه فنفاه اهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابو بكر الاصفهاني واتباعهما والرافضة واثبته الباقون
واحتج المثبتون بقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه من باب المجاز بالزيادة لان المراد من المجاز بالزيادة هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة بينهما بعد زيادة عليه يغير الاعراب والمعنى الى ما يخالفه بالكلية
احترازا عن الزيادة التي لا تغير تغيرا لذلك ويدخل فيه ما لا يغير شيئا منهما كزيادة ما في قوله تعالى فبما رحمة من الله
فان معناه واعرابه مثلهما في قولنا فبرحمة وما يغير الاعراب دون المعنى كزيادة في على قولنا سرت يوم الجمعة
وما يغير المعنى دون الاعراب كزيادة الالف واللام للعهد على رجل في قولنا الرجل لمعهود بين المتخاطبين وما
يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية كزيادة ان في قولنا ان زيدا قائم فان معناه معنى زيد قائم مؤكدا بخلاف
ليس كمثله شيء فان معناه نفي مثل مثله وهو يخالف معناه قبل الزيادة وهي نفي مثله بالكلية ولما كان المجاز عبارة بالزيادة
عن المجاز المقيد بهذه القيود وهذه القيود كلها موجودة في قوله ليس كمثله شيء فيكون مجازا بالزيادة فلئن قال
الظاهرية لا نسلم وجود جميع القيود لان من جملتها كونه مستعملا في غير ما وضع له وهو نفي مثل مثله تعالى فلا يجاب
بان معناه لو كان ذلك لبطل التمسك به في نفي مثله مع ان الامة تمسكوا به فيه لصحة التمسك حينئذ ايضا لا لما قيل
من انه لو ثبت مثله على تقدير نفي مثله لثبت مثل مثله لثبوته تعالى حينئذ وكونه مثلا لمثله مع ان التقدير خلافه لان
ثبوته تعالى حينئذ ممنوع لكون التقدير وهو ثبوت مثله محالا او بتقدير تسليمه فلا مدخل لهذا التقدير في لزوم

خلاف

والمحال جاز ان يستلزم المحال

خلاف المقدر على ما سيظهر بل لانه لو ثبت مثله حينئذ وهو مثل لمثل مثله لان كل امر مثل لمثله كذلك مثل لمثل
مثله لثبت مثل مثله والمقدر خلافه بل يجاب بانه لو كان معناه ذلك لزم نفيه تعالى عنه علوا كبيرا
لانه لو ثبت حينئذ وهو مثل مثله لثبت مثل مثله حينئذ والتقدير خلافه وايضا فان معناه لو كان ذلك لزم
التناقض لكونه تعالى مثلا لمثله وفي هذا يظهر لك ان تقدير ثبوت المثل لا مدخل له وما سبق الى الفهم في بادي النظر
منع كونه تعالى مثلا لمثله مستندا الى توقف صحة الحكم على الشيء بانه مثل لمثله على ثبوت مثله لا طائل تحته ويظهر
فساده عند امعان النظر واحتجوا ايضا بقوله تعالى واسئل القرية وقالوا انه من باب التجوز هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع لعلاقة مخصوصة بينهما بعد نقصان منه يغير الاعراب والمعنى راسا فقولنا
بعد نقصان منه احتراز عن المجاز بالزيادة والباقي احتراز عن نقصان يغير المعنى دون الاعراب كنقصان
كل من قوله ونار توقد بالليل نارا وعن عكسه كنقصان في قولنا سرت في يوم الجمعة وهذه القيود موجودة
في قوله واسئل القرية فيكون مجازا بالنقصان والتقدير واسئل اهل القرية لاستحالة السؤال عنها ومنعت
الظاهرية استحالة سؤال القرية بناء على ان الله قادر على انطاقها ومن خرق العادات وزمان النبوة
فلا يمنع مطلقا سؤال النبي عليه السلام عنها اذ لو سال اجاب ولان القرية مجتمع الناس من قرات الناقة اذا جمعت
لبنها في ضرعها ومنه القرآن لاشتماله على مجموع السور والآيات واجيب بان جواب الجدران غير واقع
على وفق الاختيار في عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه
فلا يمكن الاعتماد عليه ثم وان امكن يختل ما قالوه مع بعده فيما اذا يعتذر عن قوله تعالى تجري من تحتها الانهار
عن جارية وعن قوله واشتعل الراس شيبا وهو غير مشتعل وعن قوله واخفض لهما جناح الذل
والذل لا جناح له وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى من المجازات وقولهم القرية مجتمع الناس من قرات
الناقة غلط في المعنى والاشتقاق لان مجتمع الناس غيرهم ولان لام قرية ولام قراء والقرآن همزة
واحتجوا ايضا بقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فانه من باب الاستعارة لمشاركته الانسان
في الشخص الى الجسمية المخصوصة لتعذر الارادة من الجدار ومنعت الظاهرية تعذر الارادة من الجدار بناء
على انه لا يتعذر على الله خلق الارادة فيه واجيب بنحو ما تقدم في سؤال القرية وايضا بقوله فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم فانه من باب التجوز باطلاق اسم السبب على المسبب لان القصاص حق فكيف يكون عدوانا
وبقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وهو من باب اطلاق اسم احد الضدين على الآخر ان قيل ان جزاء السيئة

يكون حسنة او من باب اطلاق اسم السبب على المسبب ان لم يقل ذلك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فالاولى
الاقتصار عليه كما لو اقتصر عليه المصنف **قال** قالوا المجاز كذب لانه ينتفي فيصدق قلنا انما يكذب
اذا كان نافيا للحقيقة **اقول** هذا من ادلة الظاهرية مع جوابه وتقريره ان يقال المجاز كذب
واذا كان كذبا فيمتنع في كلامه تعالى اما الصغرى فلان المجاز ينتفي فيصدق المنفي كقولنا للبليد ليس
بحمار ونقيض المنفي الصادق يكون كذبا واما الكبرى فظاهرة وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه اذا
كان ليس بحمار صادقا كان هو حمار كاذبا وانما يلزم كذبه لو كان النفي والاثبات معا للحقيقة كقولنا هو حمار
بالحقيقة ليس بحمار بالحقيقة لتناقضهما حينئذ اما اذا كان احدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز كقولنا
ليس بحمار بالحقيقة هو حمار بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتنافيان **قال** قالوا
يلزم ان يكون الباري متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن **اقول** هذا دليل آخر لهم وتوجيهه ان يقال
لو كان المجاز واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم اما
الملازمة فلان المجاز يصحح وصف من صدر عنه بالمتجوز واما بطلان التالي فلان لفظ المتجوز يوهم كونه
فاعلا وقائلا لما لا ينبغي وتقرير الجواب ان يمنع الملازمة واستند بان مثل هذا الاطلاق يتوقف على
الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية **قال مسئلة** في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه
الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية **اقول** هذه سادسة
المتعلقات بالحقيقة والمجاز وهي في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية واليه اشار بقوله في القرآن المعرب
ووجه تعلقها بالمسائل المتقدمة اشتراك المعرب والمجاز في انهما ليسا من الموضوعات الحقيقية بلغة العرب
لا في ان القرآن هل هو مشتمل عليهما ام لا لاشتراك المعرب مع المشترك في ذلك ايضا فاثبته ابن عباس وعكرمة
ونفاه الاكثرون حجة المثبتين ان المشكاة هندية وهي الكوة في لغتهم واستبرق فارسية وهي الغليظ
من الديباج وسجيل فارسية وهي معربة من سنك كل وقسطاس رومية وهي الميزان **قال** قولهم مما اتفق فيه
اللغتان كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف توضيحه
اقول هذا منع لقول المثبتين ان الكلمات المذكورة غير عربية مع جوابه وتوجيهه ان يقال لا نسلم انها
غير عربية وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات وهو غير ممتنع كالصابون والتنور باتفاق وتقرير
الجواب ان كونها مما اتفق فيه اللغتان بعيد لظهور التعريب في نحو الاستبرق والسجيل ومما يوضح بعد

كونها كذلك اجماع اهل العربية على ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريب والا يقال كونه اعجميا لا ينافي
كونه عربيا عند القائل باتفاق اللغتين لان كونه عربيا ينافي منع صرفه للعجمة لكن هذا انما يفيد لو كان الخلاف في
الاعلام ايضا وليس كذلك لانه في اسماء الاجناس فقط على ما قيل **قال** المخالف بما ذكر في الشرعية
وبقوله اعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا واجيب بان المعنى من السياق اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه
وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهمه **اقول** هذان دليلان للنافين كالقاضي
ومتابعيه مع الجواب اما تقرير الاول فان يقال لو اشتمل القرآن على كلمة غير عربية لما كان القرآن عربيا
وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فظاهرة لاشتماله عليها واما نفي التالي فلقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا وتقرير الجواب ان يمنع دلالة النص على كون القرآن عربيا وان سلم كونه عربيا فيكون
من باب اطلاق العربي على ما غالبه كذلك مجازا او يقال لو اشتمل القرآن على كلمة عربية لفهمها المكلف
الى آخره والجواب ما مر بعينه مع زيادة منع الملازمة وهو ان يقال لا نسلم انه لو اشتمل عليها لفهمها المكلف
وانما يجب التفهيم لو لم يكن مفهومه للعربية وهو ممنوع واليه اشار بقوله بما ذكر في الشرعية اي استدل او تمسك
واما تقرير الثاني فان يقول لو كان في القرآن المعرب لكان متنوعا من اعجمي وعربي والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الله تعالى نفى ان يكون القرآن متنوعا من اعجمي وعربي
لانه قال عز من قائل ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اي بينت ثم استفهم منك لان يكون
بعضه اعجميا وبعضه عربيا فقال اعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا لينقطع اعتراضهم بالتنويع ولا ينتفي
الاعتراض وفيه عجمة اي كلمة غير عربية وتقرير الجواب ان يقول لا نسلم انه تعالى نفى ان يكون القرآن
متنوعا من اعجمي وعربي لان المعنى من سياق الآية اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه لا اكلام بعضه اعجمي وبعضه
عربي كما ذهبتم اليه واذا كان المعنى ما ذكرنا فلا يلزم نفي التنويع ولا يندرج في الانكار لانهم كانوا يفهمونها
ولئن سلمنا انه تعالى نفى ان يكون القرآن متنوعا فلا نسلم نفي مطلق التنويع بل تنويعا خاصا وهو ان يكون بعضه
اعجميا لا يفهمه المخاطب وبعضه عربيا لا يندرج في الانكار ايضا لفهمهم اياه **قال** مسئلة المشتق
ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة
والدبران **اقول** هذه اولى المسائل الخمس المتعلقة بالمشتق وهي في بيان حده وهو على ما
قاله ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه ان المشتق لفظ وافق اسما من اسماء المعاني اي الاحداث لئلا يبطل

الاصول

طرد الحد بالمعدول نحو ثلث بحروفه الاصول على ان يكون حروف ذلك الاصل موجودة في المشتق لا ضمير حروفه
الى الاصل على ما دل عليه صريح لفظه في المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى بحروف اصله الاصول ومعناه
بتغيير ما ومعناه ايضا على معنى ان يكون ذلك الاسم معتبرا فيه لان معناه بعينه يكون معنى ذلك الاسم على ما يشعر به
كلامه فما وافق بمنزلة الجنس لاقامة العرض العام وهو معنى مقام الجنس وهو اللفظ لا الاسم ليندرج فيه الفعل
ايضا اللهم الا ان يقال المحدود وهو الاسم المشتق على ما هو السابق الى الفهم من سياق كلامه فيكون الجنس
هو الاسم لا اللفظ وقوله اصلا احتراز عما يوافق غير اصل وقوله بحروفه الاصول دون معناه وقد زاد
في حد المشتق بتغيير ما سواء كان ذلك التغيير في حرف او حركة او فيهما بزيادة او نقصان او بهما فهذه تسعة اقسام
الاول بزيادة حرف نحو طالب من الطلب الثاني نقصانه نحو خرج من الخروج الثالث بزيادة حرف
ونقصان آخر نحو خارج من الخروج الرابع زيادة نحو ضرب من الضرب الخامس نقصانها نحو الفرس وهو الدق
لاشتقاقه من الفرس هكذا قيل لكن الجوهري نص على عكسه فالاولى ان يتمثل بنحو رجل فرح بتسكين الراء لاشتقاقه
من الفرح السادس زيادة حركة ونقصان اخرى نحو صغا من الصغو السابع زيادة حرف وحركة نحو ضارب
من الضرب الثامن نقصان حرف وحركة نحو غلى من الغليان التاسع زيادة حرف وحركة ونقصانهما نحو استنوق
الجمل اذا اشتبه بالناقة فان حركة النون وحرف التاء قد نقصا والسين وحركة الواو التي هي الف الناقة زيدتا
فان قيل هذا التقسيم غير شامل لجميع اقسام التغيير اذ من اقسامه زيادة حرف ونقصان حركة نحو غضبى من
الغضب وعكسه نحو حرم من الحرمان وهما غير داخلين في شيء من الاقسام التسعة لا يقال ان غضبى داخل في القسم
الاول باعتبار زيادة الحرف او في الخامس باعتبار نقصان الحركة وكذا حرم في الثاني او السادس بالاعتبارين
لانا نقول فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاقسام تسعة لجواز ان يقال الاول والثاني داخلان في الثالث او الثالث
في احدهما وكذا الرابع والخامس في السادس او السادس في احدهما وكذا في الغير من الاقسام قلنا هما داخلان
في التغيير بالحرف والحركة بالزيادة والنقصان والسر فيه ان هذا القسم ينقسم اقساما خمسة بان يكونا زائدين
او ناقصين معا او الحرف زائدا والحركة ناقصة او عكسه لا يليه على ما ظن السائل وغيره ولهذا صرح في الكتب المشهورة
ان امثلة التغيير لا تزيد على تسعة ولا اعرفت ذلك فاعلم ان العدل بمعنى العادل مشتق قبل زيادة التغيير على الحد
وغير مشتق بعدها اللهم الا ان يفسر بحيث يشمل التغيير الاعتباري كما في ضمة فلك مفردا وجمعها وفي كسرة هجان
كذلك فيدخل في الحد لان فيجيء العدل بمعنى المصدر واسم الفاعل اعتبارا وهذا اعني التغيير اللفظي هو المشهور

في تفسير التغيير لكن كلامه في المنتهى يشعر بان المراد من التغيير تغيير معنى الاصل لا لفظه لانه قال بعد ذكره
ما نقلنا عنه وقد يقال المشتق ما غير عن صيغة حروف اصله الاصول فقيل بمعنى قيل غير مشتق
على الاول مشتق على الثاني واعلم ان الحد على التفسيرين منتقض بتصغير المصادر وتثنيتها وجمعها
اللهم الا ان يقال انها مشتقة من المصادر وفيه نظر ثم المشتق ينقسم الى المطرد وغيره نحو اسم المفعول
والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة وفيه نظر لان الفاعل غير مطرد
على ما تقدم ولا يعتذر عنه بان المراد وقد يطرد عند عدم المانع لان القارورة ايضا كذلك لورود المنع اللغوي
كما مر بل بان المراد وقد يطرد بحسب الوضع اللغوي فيصح واما غير المطرد وهو المختص فكالقارورة لاختصاصها
بالزجاجة مع دلالتها على ما يكون مفسرا للمايعات وكالدبران فانه مختص من بين ما يوصف بالدبور يعني الثور
وهو المنزل الرابع من منازل القمر لمعاقبته الثريا **قال** مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق
حقيقة ثالثها ان كان ممكنا اشترط المشتق لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه واجيب بان المنفي الاخص
فلا يستلزم نفي الاعم قالوا لو صح بعده لصح قبله اجيب لو كان الضارب من ثبت له ضرب لم يلزم
اقول هذه ثانية المسائل وهي في بيان ان بقاء الصفة المشتق منها اي وجودها واليها اشار بقوله
المعنى واللام فيه للعهد ومعهوده قوله في المسئلة السابعة ومعناه هل يشترط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة
ام لا فاثبته قوم ونفاه آخرون وقد فصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول دفعة وما ليس كذلك فاشترط
ذلك في الممكن كالضرب مثلا دون غيره كالتكلم مثلا والى هذا الثالث اشار بقوله ثالثها اي ثالث هذه المسائل
والمراد ثالث المذاهب او الاقوال فيها ان كان يعني المعنى ممكنا اي ممكن الحصول دفعة اشترط وانما اقتصر
عليه لانه يعلم منه الاخيران وهو ظاهر لانه لما علم ان الثالث هو التفصيل في الاشتراك يعلم ان احد الاولين هو
الاشتراط مطلقا والآخر هو نفيه كذلك واورد من طرف المشترك دليلين مع الجواب عنهما تقرير الاول
ان يقال لو كان اطلاق الضارب على شخص ما حقيقة بعد انقضاء الضرب منه لما صح نفيه لان صحة النفي من خواص
المجاز كما تقدم لكنه يصح اذ يصح ان يقال هو ليس بضارب في الحال اتفاقا واذا صدق ليس بضارب في الحال
صدق ليس بضارب لكونه اعم منه وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان ليس بضارب في الحال اخص من ليس بضارب
لان المنفي في الاول وهو ضارب في الحال اخص من المنفي الثاني وهو ضارب وسلب الاخص لا يستلزم نفي الاعم
لكونه اعم منه لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ولهذا لا يلزم من صدق قولنا الحمار ليس بحيوان ناطق صدق

قولنا الحمار ليس بحيوان وفيه نظر لان سلب الاخص قد يستلزم نفي الاعم لخصوص المادة وههنا كذلك لانه اذا
صدق قولنا زيد ليس بضارب في الحال وجب ان يصدق زيد ليس بضارب والا لصدق نقيضه وهو زيد ضارب
دائما وهو ينافي قولنا هو ليس بضارب في الحال فالاولى في الجواب ان يعارض ويقال يصدق في الحال انه ضارب
في الماضي اتفاقا فيصدق انه ضارب لكونه اعم منه وتقرير الثاني ان يقال لو صح اطلاق الضارب على شخص ما
حقيقة بعد وجود الضرب لصح الاطلاق قبله ايضا لانه انما صح الاطلاق حقيقة بعد انقضاء الضرب لان حصول
الضرب اعم من حصوله في الماضي او الحال لانقسامه اليهما وهذا المعنى بعينه موجود في الاستقبال ايضا لانقسامه الى
الحال والمستقبل ايضا وتقرير جوابه ان يقال لا نسلم ان الضارب انما صح اطلاقه حقيقة بعد انقضاء الضرب
لكونه اعم من الضارب في الماضي او الحال بل لكون الضارب حقيقة فيمن ثبت له ضرب واذا كان كذلك فلا يلزم صحة
الاطلاق قبل وجود الضرب اذ لا يصدق على من سيوجد عنه الضرب انه ثبت له ضرب بخلاف من وجد منه الضرب
في الماضي او الحال **قال** النافي اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل اجيب مجاز كما في المستقبل
باتفاق قالوا صح عالم ومؤمن لنائم اجيب مجاز لامتناع كافر لكفر تقدم **اقول** هاتان حجتان من طرف النافي
مع الجواب عنهما وتقرير الاولى ان يقول اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل لانهم قالوا
الا الكسائي منهم ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي نحو زيد ضارب امس لا يعمل عمل الفعل قال الكسائي انه يعمل فاذن
قد اطلقوا قاطبة اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه من الفعل في الماضي والاصل في الاطلاق الحقيقة وتقرير
جوابها ان يقال لا نسلم ان اطلاق اسم الفاعل عليه حقيقة بل مجاز كما في المستقبل نحو ضارب غدا باتفاق
والاصل في الاطلاق وان كان الحقيقة لكنه لا يستلزمها والا لكان اسم الفاعل حقيقة في المستقبل لاطلاقهم اسم الفاعل
عليه باعتبار ما يصدر عنه في المستقبل في قولهم اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل يعمل الفعل واذا لم يستلزمها
فلا يتم التمسك به لجواز ان لا يكون حقيقة ولقائل ان يقول هذا وان جاز لكن الحمل على انه حقيقة اولى
لما فيه من تقليل المجاز بخلاف ما ذهبتم فان فيه تكثير المجاز لكونه مجازا في المستقبل اتفاقا وتوجيه الثانية
ان يقال لو كان بقاء ما منه الاشتقاق شرطا في صحة الاطلاق حقيقة لما صح اطلاق العالم والمؤمن على النائم
حقيقة لعدم تلبسه بالعلم والايمان حينئذ لكنه يصح وجوابها منع صحة الاطلاق حقيقة بل هو مجاز
واكد بقوله لامتناع كافر لكفر تقدم ومعناه انه لو صح اطلاق العالم على النائم لعلم تقدم حقيقة لصح اطلاق
الكافر على المسلم لكفر تقدم منه حقيقة لكنه لا يصح والا لزم صحة اطلاق الكافر على اجلاء الصحابة حقيقة لكفر

تقدم

تقدم وهو باطل وفيه نظر لان الحقيقة قد تهجر لمانع من تعظيم او عرف او غيرهما ولا يخفى عليك ان هذا
التاكيد لا يختص بهذا الجواب بل هو مشترك بينه وبين الجواب عن ضارب امس **قال** قالوا يتعذر
في مثل متكلم ومخبر اجيب بان اللغة لم تبن على المشاحة في مثله بدليل صحة الحال وايضا فانه يجب
ان لا يكون كذلك **اقول** هذا دليل لنا في الاشتراط فيما لا يمكن حصول ما اشتق منه دفعة كالمتكلم والمخبر
ونحوهما بما مصادرها سيالة واليه اشار بقوله يتعذر يعني اشتراط بقاء في مثل ما ذكر وتوجيهه ان
يقال لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطا في صحة اطلاق مثل هذه الاسماء حقيقة لاستحال اطلاق المتكلم
والمخبر حقيقة على شيء اصلا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان ذلك الاطلاق لا يصح الا بعد تحقق
الكلام والخبر منه المتوقف على تحقق مجموع حروفه واجزائه التي لا وجود للسابقة منها مع اللاحقة فيمتنع اذن
تحقق الكلام والخبر واذا امتنع تحققهما وامتنع كونه متكلما حقيقة قبل وجود الكلام بالاتفاق فيمتنع كونه متكلما حقيقة
واما انتفاء التالي فلان المتكلم مطلق حقيقة عليه ولهذا لا يصح نفيه ويحنث ان حلف ان لا يتكلم فلانا حقيقة
ثم تكلم معه وهذا لا يصلح ان يتمسك به النافي مطلقا في اثبات مذهبه على ما يشعر به ايراده بل في ابطال مذهب المشترط
مطلقا وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطا في صحة اطلاق المشتق
حقيقة لاستحال اطلاق المتكلم والمخبر وغيرهما مما مصادرها سيالة على شيء حقيقة اصلا وانما يلزم ذلك ان لو كان
وجود ما منه الاشتقاق بتمامه شرطا وليس كذلك بل الشرط وجود ما منه الاشتقاق بتمامه ان امكن حصوله دفعة
والا وجود آخر جزء منه لان اللغة لم تبن على المشاحة والمضايقة في مثل ذلك اي في مثل ما نحن فيه من المصادر السيالة
كالاشياء الغير القارة نحو الزمان والحركة وامثالهما بدليل صحة اطلاق الحال على زمانه حقيقة مع ان الموجود منه ليس
الا جزءه وهذا اظهر مما قال في المنتهى ان اللغة لم تبن على المشاحة في مثل ذلك والا تعذر اكثر المشتقات وجميع افعال
الحال على ما يظهر عند النظر وايضا فانه يجب ان يكون وجود ما منه الاشتقاق بتمامه شرطا فيما نحن فيه من المصادر
السيالة لانه انما يشترط اذا امكن وجوده بتمامه لكنه ممتنع كما مر بيانه واليه اشار في المنتهى حيث قال وايضا فانما
يشترط ان امكن **قال** مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء
اقول هذه ثالثتها وهي في بيان انه لا يجوز ان يشتق اسم الفاعل لشيء ويكون الفعل وهو الصفة المشتق منها
قائما بغير ذلك الشيء خلافا للمعتزلة حيث جوزوا ذلك لانهم قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم وان كان جمادا
ثم انهم لا يسمون ذلك الجسم متكلما لان المتكلم عندهم من فعل الكلام لا من قام به ذلك لان الكلام صفة فعلية ولهذا لو خلق

الرزق في محل مخصوص فانه يرجع منه الوصف الى الرب تعالى حتى يقال انه رزاق لا الى المحل لذا لا يقال انه رزاق
واصحابنا يخالفونهم ايضا في تسمية ذلك الجسم متكلما لوجوب اشتقاق اسم الفاعل لمن قام به الفعل عند
اصحابنا وامتناعه لمن لم يقم منه لكن المصنف لم يشر اليه واستدل المصنف على مذهب الاصحاب بالاستقراء
لذا استقراء لغة العرب دلنا على ان اسم الفاعل لا يطلق على شيء الا ويكون الفعل بمعنى المعنى منه قائما به **قال**
قالوا ثبت ضارب وقاتل والقتل للمفعول قلنا القتل التاثير وهو للفاعل **اقول** هذا دليل للمعتزلة
على جواز اشتقاق اسم الفاعل لشيء مع ان الفعل قائم بغيره وتوجيهه ان يقال ثبت قاتل وضارب لغير
من قام به القتل والضرب لانه للفاعل مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم ان القتل هو الاثر الحاصل للمفعول بل هو التاثير القائم بالفاعل والحاصل في المفعول هو اثر ذلك التاثير
اجابت المعتزلة عن هذا الجواب بانه انما يستقيم لو لم يكن التاثير نفس الاثر لكنه نفسه لذا لو كان غيره فلا يخلو
اما ان يكون حادثا او قديما ولا يمنع الحصر بناء على جواز كون التاثير عدميا لذا العدمي لا يخلو ايضا عن احدهما وعلى
الاول يلزم التسلسل لافتقاره الى تاثير آخر زايد عليه والكلام فيه كما في الاول وهلم جرا الى غير النهاية وعلى
الثاني يلزم قدم الاثر وتقدم النسبة على المنتسبين بالزمان لا يقال لا نسلم لزوم تقدم النسبة على المنتسبين
بالزمان فانه لا يتقدم على محلهما به لذا لا موثر عندنا الا الله بل على المنسوب اليه ولا استحالة فيه كتقدم اليوم
على الغد لكونه نسبة بينهما مع تاخر الغد عن اليوم لانا نقول هذا التاخر ليس بالزمان وكلامنا فيه سلمناه
لكن المراد من النسبة ههنا التاثير واستحالة تقدمه على الاثر والمتاثر بالزمان اظهر من ان يخفى على غبي فضلا
عن ذكي ولذا كان التاثير نفس الاثر وقد سلمتم قيام الاثر بالمفعول فقد صح ما ادعينا من اشتقاق اسم الفاعل
لشيء مع ان الفعل قائم بغيره ولا يقال هو قائم بالفاعل ايضا لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين ثم ان المعتزلة
كما قد تمسكوا بما ذكروا على الجواز المذكور كذلك تمسكوا به ايضا على جواز اشتقاق اسم الفاعل لشيء مع ان الفعل
لا يكون قائما به وفي هذا الجواب نظر اما اولا فلانه تشكيك في الضروريات للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر
واما ثانيا فلانا لا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج التاثير الى تاثير آخر زايد عليه وهو ممنوع لجواز
ان يكون التاثير عدميا مع ان الاعدام لا تعلل او تاثير التاثر غير زايد عليه لذا الفرض ان بعض التاثرات غير الاثر
لا كلها لان مدعاهم كلي ولئن سلمنا لزوم التسلسل فلا نسلم استحالته لانه ليس في الموثرات بل في الآثار ويقتضي
تاثيرا آخر يتاخر عنه حتى يكون بعد كل تاثر تاثر الى غير النهاية وهو غير مستنكر لذا لا برهان على وجوب الانتهاء

الى

الى اثر آخر بل الى موثر اول لان وجوب تقدم التاثر على الاثر ضروري وكذا تاثير التاثر عليه بل لانه
تسلسل في الشروط لا في العلل الفاعلية واستحالته ممنوعة سلمنا صحة المقدمات لكن الدليل معارض
بان التاثر لو كان نفس الاثر لزم افتقار الشيء الى نفسه لافتقار الاثر الى المباشر بالبديهة لا بانه لو كان كذلك
فاما ان يكون حادثا او قديما الى آخره لان لزوم التسلسل ممنوع حينئذ والمصنف جعل هذا الجواب دليلا آخر
من طرق المعتزلة واجاب عنه بجوابين غير ما ذكرنا **وقال** اطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق
وهو الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل واجيب اولا بانه ليس بفعل قائم بغيره وثانيا
انه التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى الباري صح الاشتقاق جمعا بين الادلة
اقول تقريره ان يقال اطلق خالق العالم على الله تعالى باعتبار الخلق لان الخالق مشتق منه لكن الخلق هو نفس
المخلوق والمخلوق غير قائم به تعالى وتقرير الجواب الاول ان يقال هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المنوع
المذكورة قبل لذا كل ما هناك على التاثير والاثر يرد ههنا على الخلق والمخلوق انما يدل على جواز اشتقاق
اسم الفاعل لشيء مع ان الفعل لا يكون قائما به لا مع ان الفعل قائم بغيره الذي تصديتم لبيانه ونازعناكم فيه واليه اشار
بقوله اجيب اولا بانه اي بان اطلاق الخالق عليه تعالى ليس لفعل قائم بغيره لانه انما اطلق عليه باعتبار
المخلوق وهي الذات المتصفة بالخلق اي بالمخلوقية وهو ليس فعلا قائما بغيره لانه ليس فعلا ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الذات المتصفة بالخلق ليس فعلا قائما بغيره لانه قد يكون فعلا قائما بغيره كضرب زيد مثلا وجميع اسماء المعاني
التي يمكن ان يشتق منها ولا يكون قائمة به تعالى لا ولا بجواهر لانها ليست افعالا قائمة بغيرها ولا الاعراض التي هي غير
تلك المعاني لانها ليست افعالا وان قامت بغيرها وعلى هذا يتم البرهان في تلك الصورة بان يقال اطلق الخالق
على الله تعالى باعتبار خلقه ضرب زيد مثلا وخلقه ضرب زيد هو نفس ضرب زيد لما سلمتم ان الخالق نفس المخلوق
وضرب زيد قائم بغيره تعالى فقد اطلق اسم الفاعل على شيء والفعل قائم بغيره وهو المدعى سلمناه لكن الجواب
انما يفيد لو كان تمسك المعتزلة بنفس ما نقل عنهم فقط على جواز الاشتقاق مع ان الفعل قائم بغيره اما لو
كان تمسكهم على الجواز الاول لكن بنفس ما نقل عنهم بل بها والاجماع بان يقال لذا ثبت جواز الاشتقاق
مع ان الفعل ليس قائما به لزم الجواز مع ان الفعل قائم بالغير لعدم القائل بالفصل فلا يفيد مظهر بالتامل وتقرير الجواب
الثاني ان يقول لا نسلم ان الخالق اطلق عليه تعالى باعتبار الخلق قوله لان الخالق مشتق من الخلق قلنا
ان اردت بالخلق ما ذهبنا اليه من التعلق المذكور تجوزا من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم لكون التعلق من

لوازم الخلق فسلم اشتقاقه منه لكن اطلاقه عليه تعالى لفعل قائم به وهو التعلق القائم بالقدرة القائمة به تعالى
كما هو مذهبنا والقاضي مذهبكم هو ان يكون الفعل قائما بالحقيقة وهنا ليس كذلك لان اللازم من قيام
التعلق بالقدرة القائمة به تعالى قيامه تعالى كما ان اللازم قيام الشرعة بالحركة القائمة بالجسم لا نسلم كون
مذهبنا ذلك بل مذهبنا ان يقوم بحقيقة وههنا كذلك ولئن سلمنا ان مذهبنا ذلك ولكن في الاطلاق
الحقيقي الغنى المجازي لغة الاستقراء ناهد على ان الاطلاق الحقيقي ابدا وان يكون كذلك اما المجازي فجوز ان
لا يكون كذلك ولو قال وثانيا انه التعلق الحاصل من المخلوق والخالق بدل كونه من المخلوق والقدرة لزم
عنه هذا وان الحق بالخالق معناه الحقيقي الذي هو ملزوم التعلق فاشتقاقه منه ممنوع فان قلت
لو لم يكن كذلك لزم ان يكون اطلاق الخالق عليه تعالى مجازا وهو خلاف الاصل لغة الاصل في الاطلاق
الحقيقة قلت بعد تسليم الملازمة لو كان كذلك لزم الترك بالدليل وهو الاستقراء الدال على ان
اسم الفاعل لا يشتق لشئ الا ويكون الفعل قائما به وهو ايضا خلاف الاصل لغة الاصل في الدليل اعماله لا اهماله
فان قلت لا نسلم ان الترك بالدليل على خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يدل دليل على الترك
فان جميع ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل لكن قد دل الدليل الدال على ان الاصل في
الاطلاق الحقيقة عليه قلت ايضا لا نسلم ان المجاز خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يدل
عليه دليل لكن الدليل الدال على ان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله دل عليه ولئن آل الامر الى هذا فعليكم الترجيح
وهو معنا انا لو حملنا على المجاز الملزم الترك الدليلنا والدليلكم لكونهم معمولين حينئذ اما دليلنا فلما
ذكرنا من جواز عدم القيام به حقيقة في الاطلاق المجازي واما دليلكم فلكون اطلاق الخالق عليه تعالى لفعل
قائم به حقيقة بل بغيره لقيام التعلق المذكور بالقدرة والمخلوق ولو حملنا على الحقيقة يلزم الترك بدليلنا دون
دليلكم والحمل على وجه لا يستلزم الترك لشئ من الدليل اولى من الحمل على وجه يستلزم الترك باحدهما والله
اشار بقوله وثانيا انه يعني ان اطلاق الخالق عليه تعالى باعتبار التعلق الحاصل من المخلوق والقدرة
حال الايجاد يعني ذلك التعلق الى الباري لكونه من سببه صح الاشتقاق يعني اشتق الخالق حقا من الاله
يعني ودليلنا الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشئ الا ويكون الفعل قائما به وهو ايضا دليلكم الدال على انه يشتق وان
كان الفعل قائما بغيره وههنا بوجه آخر وهو ان يقال انا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار التعلق
الخالق لغة لو حملنا على الاول تم دليلكم والملزم الترك بدليلنا اما الاول فلان الاطلاق يكون

باعتبار فعل غير قائم به تعالى اصلا لكون التعلق نفس المخلوق بعين ما ذكرتم في الخالق الى آخره واما الثاني
فلانا نجوز في الاطلاق المجازي ان لا يكون الفعل قائما بمن اطلق عليه اصلا ولو حملنا على الخالق لحصل الاول
دون الثاني والجمع بين الادلة واجب فالحمل على التعلق لجمعه بينهما كذلك واعلم ان مبنى الجواز على
الوجهين هو بالنظر الى ان اطلاق الخالق عليه تعالى مجاز وكون هذا مذهبنا الصحابنا غير معلوم ولو صح
ذلك لكان الاولى ان يقول وثانيا انه مجاز حقا من الاله وانما كان اولى لما فيه من تقليل المجاز وهو كون
الخالق مشتقا من الخلق بمعنى التعلق وهو واضح ولكن يمكن تقريره بوجه ثالث وهو ان نقول لو حمل
الاطلاق على انه باعتبار المخلوق بطل الاستقراء بالكلية ولو حمل على انه باعتبار التعلق المذكور لم يبطل الا هو ولا
ما ذكرتم من اطلاق الخالق عليه تعالى لبقائه معه وان كان لجهة المجاز والجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى من ترك
احدهما بالكلية فالحمل على التعلق اولى وهذا الوجه انسب بغزاه على ما سيلوح من كلامه في مواضع عدة
والله اعلم بحقائق الامور هذا ما تخيل لي من هذه الكلمات ولعل غيري يفهم منها ما هو اليق بها قال مسئلة
الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم
اقول هذه راجعتها وهو في بيان مدلول المشتق وانما يدل على امر ما متصف بالمشتق منه لا على حقيقة ما
اتصف به من كونه جسما وغيره كالاسود مثلا فانه يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوصية تلك الذات
من جسمية وغيرها ومما يدل على انه لا يدل على الجسم صحة قولنا الاسود جسم اذ لو كان دالا عليه لكان الاسود جسم
منزلا منزلة قولنا الجسم ذو السواد جسم وهو تكرار خال عن الفائدة الا ان يمنع كونه بمنزلته قولنا الحيوان الناطق
حيوان فانه انما يلزم ذلك لو كان مدلول الانسان لغة الحيوان الناطق وهو ممنوع والمعارض بانه لو دل على الذات
لما صح ان يقال الاسود ذات لكنه يصح الا انا لا نسلم صحته ان سلمناه فلا نسلم الصحة كونه مفيدا كذلك والاخفى ان يضير
الصحة هذا على خلاف المشهور وان قوله ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد ليس على ما ينبغي
ان الاحمر الدال على ذات متصفة بسواد لكن المراد ظاهر قال مسئلة اثبت اللغة قياسا خلافا للفراء
وابن سريج وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اي الاسمي مسكوت عنه الحاق شئ بمعنى بغيره بعلة
وعدما كالحمل للسكر للخمر والسارق للنباش للاخذ خفية والزاني للاتي للايلاج المحرم وفي بعض النسخ
للواط المحرم الاسفل او استقراء لتعميم اقول هذه خامستها وهي زعمان الاسماء
اللغوية اثبت قياسا وهو مذهب معظم اصحابنا والحنفية وجماعة من اهل الادب وذهب القاضي

منا وكثير من الفقهاء ومن اهل العربية الى اثباتها به وليس الخلاف في نحو رجل وهو ما ثبت تعميمهم فيه بالاستقراء
اذ مسمى الفاعل هو ما اسند اليه الفعل او شبهه على طريقة فعل ويفعل استقراء لاتفاق الكل على وجوب
اطراد امثالهما نظرا الى تحقق معنى الرجل والفاعل مثلا في حق كل رجل وكل فاعل فكان اطلاقهما عليهما
ثابتا بالوضع لا بالقياس اذ قياس احد المسميين المتماثلين في المسمى على الآخر اولى من العكس وكذا المشتقات
لوجوب اطرادها كالعالم في حق كل من قام به العلم نظرا الى تحقق معناه ولهذه المناسبة اتبع مسائل
المشتق بهذه المسئلة وهكذا اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان موجبة لها لكونها مختصة غير مشتركة
مع انه لا بد في القياس من معنى جامع مشترك وقولهم هذا جالينوس وسيبويه ليس على سبيل القياس
في التسمية بل معناه حافظ علم جالينوس وكتاب سيبويه على سبيل التجوز وانما الخلاف في تسمية مسكوت
كالنبيذ مثلا الحاقا بتسمية لمعين كالخمر لماء العنب المسكر لمعنى يستلزم ذلك المعنى وهو الشدة المطربة المخمرة
على العقل المعبر عنه بالتخمير في مثالنا ذلك الاسم وهو الخمر وجودا وعدما وانما قال يستلزمه بالتذكير
لدلالة التسمية على الاسم ويجوز ان يحمل التسمية على الاسم لا على المصدر ويكون التقدير لا يسمى مسكوت عنه الحاقا
باسم لمعين الى آخره وقال في المنتهى لمعنى يستلزمها وهو ظاهر فمن ذهب الى ان اللغة لا تثبت قياسا
قال لا يسمى مسكوت عنه الى آخره فلذلك اتى بحرف التفسير وقال اي لا يسمى مسكوت عنه ليعلم ان المراد من قوله لا تثبت
اللغة قياسا ذلك ومن ذهب الى انها تثبت قياسا قال انما يسمى المعتصر من العنب خمرا من التخمير وهو مشترك
بينه وبين النبيذ فيكون النبيذ وكذا يكون النباش سارقا لاشتراكهما في اخذ المال خفية وكذا اللائط
زانيا لاشتراكهما في ايلاج الفرج المحرم لا اللواط المحرم على ما في بعض النسخ فانه باطل وفائدة الخلاف دخول
النبيذ والنباش واللائط في النصوص الواردة في الخمر والسارق والزاني عند من يقول بالقياس وعدم الدخول
عند الآخرين والفرق بين هذه الصور ونحو رجل ورفع الفاعل انه لم يثبت فيها تعميم لا نقلا ولا استقراء
وقوله الا بنقل او استقراء لتعميم استثناء عن قوله لا يسمى مسكوت عنه الا بنقل التعميم كما في نحو رجل وفرس
او باستقراء التعميم كما في المشتقات ورفع الفاعل وعلى هذا يكون الاستثناءان متصلين وان لم يجعل
التعميم متعلقا بالنقل وحمل النقل على ما في المنقولات كان الا بنقل منقطعا اذ التقدير لا يسمى مسكوت عنه
باسم لغة الا اذا كان منقولا وهذا انما يكون متصلا لو كان اطلاق الاسم المنقول عن مسماه لغويا وليس كذلك
فيكون منقطعا وهذا غير مناسب ههنا مع ان كلامه في المنتهى يشعر بتعلق التعميم بالنقل لانه قال اذا لم

يثبت

يثبت نقلا او استقراء تعميمهم فيها **قال** لنا اثبات اللغة بالمحتمل **اقول** توجيهه ان يقال لا تثبت
اللغة قياسا اذ لو ثبت قياسا لزم اثباتها بالمحتمل اي بالوهم او بالشك على ما قال في المنتهى لنا انه اثبات
اللغة بالوهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلاحتمال ان يكون الوصف الجامع الذي
به التعدية دليلا على التعدية وان لا يكون لاحتمال تصريحهم بذلك كما صرحوا بمنع كون الدهمة والنقلة
والاستقراء دليل التعدية ولذلك امتنعوا من طرد الادهم والابلق لغير الفرس والقارورة لغير
الزجاجة وكذا الاجدل والاخيل وامثالهما واذا احتمل واحتمل وليس احد الامرين اعني كونه دليلا
اولى من الآخر اعني من عدمه فيكون اثباتها بالقياس اثباتا بالشك ان تساويا وبالوهم ان لم يكن كذلك
لكونه مرجوحا حينئذ اذ التقدير انه ليس اولى واما بطلان التالي فبالاتفاق **قال** قالوا دار
الاسم معه وجودا وعدما قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحي وقبلا **اقول** هذه مناقضة فتوجيهها
ان يقال لا نسلم انه ليس احد الامرين اولى من الآخر بل احتمال كونه دليلا اظهر وذلك لانه دار الاسم كاسم الخمر
مثلا معه يعني مع المعنى وهو الشدة المطربة المخمرة للعقل وجودا وعدما اما وجودا ففي المعتصر من العنب
المسكر واما عدما ففيما لا يحصى كثرة ودوران الاسم مع المعنى دليل على كون المعنى امارة على الاسم فيلزم من
وجوده في الفرع وجود الاسم فيه وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الدوران المذكور دليل على ما ذكرتم
بل هو امارة عليه كذلك امارة على غيره كخصوص كون المعتصر من العنب والماخوذ مال الحي والمولج قبلا اي
فرجا لئلا يرد المشكل لان الخمر والسارق والزاني كما دارت مع الشدة المطربة والاخذ خفية والايلاج المحرم
دارت مع ما ذكرنا من الخصوصيات واذا كان كذلك جاز ان يكون هي العلة واذا جاز ذلك صار اثباتها بالقياس
اثباتا بالمحتمل ايضا اذ لا ترجيح لما ذكرتم على ما ذكرنا وهو باطل اتفاقا هذا هو المراد من مدار الكلام على
ما دل عليه صريح لفظه في المنتهى حيث قال قالوا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه معتبر قلنا ودار
ايضا مع المحتمل وهو معنى آخر وهو كونه قبلا فلا يبعد اعتباره وليس المراد منه ما يقتضيه نظم الكتاب وهو
كونه معارضة اي دليلا على جواز اثبات اللغة بالقياس لانه لا يدل عليه لدلالته على كون الحكم وهو التسمية مضافة
الى المشترك وهو التخمير مثلا وهذا انما ينفع في كيفية اثبات اللغة بالقياس لا في جواز اثباتها به وهو
ظاهر غاية الظهور ولقائل ان يقول المصنف ان لم يسلم كون الدوران والمناسبة ونحوهما موجبا لحصول
غلبة الظن بكون المشترك بين الصورتين علة لزمه سد باب القياس الشرعي وان سلم ذلك بطل قوله وهو

اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالوهم او الشك لكونه اثباتا بالظن حينئذ كما في الشرعي فالاولى ان يقول
لو صح اثبات اللغة بالقياس لزم كون الظن المحض متبعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
مما تقدم واما بطلان التالي فلقوله عز من قائل ولا تقف ما ليس لك به علم وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن
لا يغني من الحق شيئا لنهيه عن اتباع غير العلم وذمه على اتباع الظن لا يتاتى ذلك في القياس الشرعي لان المتبع
هناك ليس هو الظن المحض بل هو الظن مع الاجماع والاجماع بالحقيقة على ما قال الامام في البرهان بعد تقسيم
ذكره في اثبات اللغة بالقياس فان قيل الاقيسة الحكمية يدور فيها التقسيم المذكور قلنا ولكن ثبت
قاطع سمعي على انها متعلق الاحكام فان نقلتم قاطعا عن اهل اللسان اتبعناه ثم السر فيه ان الاجماع انعقد على
وجوب العمل عند ظنون العاكسين فلم يكن الظنون موجبة علما ولا عملا بل الاجماع هذا هو الغرض من ايراده
وبهذا يندفع ما سبق الى الفهم من ان المنع في القياس الشرعي هو الظن **قال** قالوا ثبت شرعا والمعنى واحد
قلنا لولا الاجماع لما ثبت **اقول** توجيهه ان يقال القياس الشرعي ثابت والمصحح له ليس الا ظن الاشتراك
في علة حكم الاصل وهذا المعنى بعينه موجود في القياس اللغوي واليه اشار بقوله والمعنى واحد فلنجز ايضا
في اللغات وتقرير الجواب ان يقول لا نسلم انه لا مصحح لثبوت الشرعي الا الظن المذكور بل هو الاجماع على
جواز الالحاق عند الظن ولولا الاجماع لما ثبت وفي هذا الدليل نظر لانه اثبات القياس بالقياس وهو لا يتمشى
مع من ينكر القياس ولا مع يعترف وينكر كونه حجة في غير الشرعيات فالاولى ان يجعل مناقضة اجمالية بان
يقال ما ذكرت من الدليل باطل بالقياس الشرعي لان ما ذكرته من الاحتمال متحقق فيه مع كون القياس صحيحا متبعا
فلو كان الاحتمال مانعا لما صح الشرعي ونفي التالي يدل على فساد المقدم والجواب ان يقول لا نسلم ان الاحتمال
لو كان مانعا ثمة لكان مانعا هنا وانما كان كذلك لو لم ينضم اليه الاجماع على جواز الالحاق عند الاحتمال كما مر ويمكن
ان يجعل معارضة في الحكم بان يقال لو لم يثبت لغة لم يثبت شرعا لان المعنى واحد لكنه ثبت شرعا والجواب
منع الملازمة والسند ظاهر وهذه المعارضة وكذا المناقضة تتمشى مع من ينكر حجة في غير الشرعيات دون ما ذكرناها
اولا وهو ظاهر **قال** وقطع النباش وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر بالقياس
اقول هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ذهبتم اليه من منع اثبات اللغة بالقياس يخالف مذهب الشافعي
رضي الله عنه لانه سمى النبيذ خمرا واوجب الحد بشربه والنباش سارقا واوجب القطع به وتقرير الجواب ان يقول
لا نسلم ان ايجاب الحد والقطع انما كان لتسميته النبيذ والنباش خمرا وسارقا بالقياس لجواز ان يكون لثبوت

ابطال م

التعميم كما ثبت التعميم في النبيذ لقوله عليه السلام ان من التمر خمرا وقوله ان من الخمر من هاتين الشجرتين اذ يعلم منه
ان الخمر اسم لمالة الشدة المطربة المخمرة على العقل وقس النباش وامثاله عليه ولا يقال يجوز ان
يكون اطلاق الخمر عليه بالقياس لان الاصل عدمه لاحتياجه الى امر زائد على الوضع او للقياس
الشرعي وذلك لمساواة النبش للسرقة وشرب النبيذ لشرب الخمر في المفسدة المناسبة للحد المعتبر
في الشرع وحمل ثبوت التعميم على وجدان نص دال على ايجاب الحد على كل من شرب مالة الشدة المطربة
مطلقا او من اخذ مال الغير بعيد مع ان كلام الآمدي بصريحه يدل على ان المراد من التعميم ما ذكرنا اولا وهو
يناسب كلامه ايضا **قال** الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ان نحو من والى
مشروط في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتدا وانتهى غير مشروط
فيها ذلك **اقول** لما فرغ من بيان المسائل الست عشرة المشتركة بين الاسم والفعل والحرف
كالمتعلقة بالاشتراك والترادف والحقيقة والمجاز والمختصة بالاسم لباقيها ولم يكن في المبادي اللغوية
ما يختص بالفعل وكان فيها ما يختص بالحرف اراد بيان ذلك فافرد الحرف دون الفعل بالذكر وقدم بيان
قول النحاة في تعريف الحرف انه لا يستقل بالمفهومية وانما خص هذا القيد بالبيان دون غيره
لخفائه وظهور الغير وحاصل ما ذهب اليه ان معناه ان نحو من والى مشروط في دلالتها على معناها
الافرادي ذكر متعلقها واحترز بالافرادي عن المعنى الحاصل للاسم والفعل والحرف بحسب التركيب
كفاعلية زيد في قولنا ضرب زيد وخبرية زيد في قولنا زيد ضرب وكون من والى لابتداء وانتهاء معينين مشخصين
لا معين من المعينات نحو سرت من البصرة الى الكوفة لاشتراك الجميع في كون دلالتها على مثل تلك المعاني مشروطة
بذكر متعلقها لاستحالة حصول نحو ما ذكرنا من المعاني بدون ما ينضم اليها في التركيب واما الاسم والفعل
فغير مشروط بحسب الوضع في دلالتهما على معناهما الافرادي ذكر متعلقهما ولهذا يفهم معنى ضرب
وفرس من غير انضمامه الى شيء بخلاف الحرف فانه لا يدل على شيء اصلا الا اذا ضم الى متعلقه ولا يقال فعلى هذا
يكون الحرف دون المتعلق من المهملات فلا يندرج تحت حد الكلمة لانها لفظ وضع لمعنى مفرد وبالاتفاق
هو كلمة لانا نقول كونه وضع لمعنى اعم من وضعه لمعنى حالة التركيب كالحرف ومن وضعه لمعنى دون التركيب
كالاسم والفعل وما يفهم من الحروف من المعاني عند تجردها عن القرائن فليس لكونها دالة من غير قرينة بل لكون تلك
المعاني مفهومة منها عند التركيب فيسبق منها الى الذهن دونه ايضا ولا حاجة الى الاحتراز المذكور لان

الفاعلية والخبرية وامثالها ليست معاني الاسماء والافعال لان معنى الرجل هو الذكر من بني آدم ولا مدخل
لفاعليته ولا غيرها من المعاني العارضة له في التركيب في معناه لان معناه وهو ما وضع اللفظ بازائه في جميع
الاحوال شيء واحد اللهم الا ان يفسر المعنى بما يفهم من اللفظ وفيه بعد فاذن يكفي ان يقال ان الحرف مشروط
بحسب الوضع في دلالته على معناه ذكر متعلقه على معنى ان الواضع نص على ان من والى مثلا اذا ضمت الى
اسم فافهموا ان مرادي هو الابتداء عن ذلك الاسم عند ذكر من والانتهاء اليه عند ذكر الى او قال لان الاتم
التعبير عن الابتداء عن مكان خاص فاستعملوا لفظ من او علم من استقراء كلامهم ذلك بخلاف الابتداء
والانتهاء وابتدا وانتهى فانها غير مشروط فيها اي في دلالتها على معناها الافرادي ذلك اي ذكر متعلقها
وانما مثل من الاسماء بالانتهاء ومن الافعال بابتدا وانتهى ليعلم منه ان من والى وان كانا للابتداء والانتهاء فلا يلزم
ان يكونا اسمين بخلاف الابتداء والانتهاء لان معنى الابتداء والانتهاء يفهم من لفظهما من غير ضميمة ومن لفظ من والى مع ضميمة
فلهذا يكون الابتداء والانتهاء اسمين ومن والى حرفين وعلى ما ذكرناه من نص الواضع **قال** واما نحو ذو وفوق وتحت
وان لم يذكر الا بمتعلقها لامر فغير مشروط فيها ذلك لما علم من ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف
باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك
وكذلك البواقي **اقول** هذا دفع وهم من يتوهم ان نحو هذه الاسماء حروف وسبب وهمه انه لما
علم ان ما هو مشروط في دلالتها ذكر متعلقها لا يذكر الا مع المتعلق حسب انعكاسه كليا فحكم ان ما لا يذكر الا
بمتعلق يكون مشروطا في دلالتها ذكر متعلقها لكن هذه الاسماء لا يذكر الا بمتعلق فيكون مشروطا فيها ذلك
فيكون حروفا وهذا الغلط من باب ايهام العكس وتقرير دفعه ان يقال لا نسلم ان ما لم يذكر الا بمتعلق
يكون مشروطا في دلالتها ذكره واما نحو هذه الاسماء فانما لم يذكر الا بمتعلق لما علم ان العرب وضعت
لفظ ذو بازاء الصاحب كوضعهم الاسد بازاء الحيوان المفترس من غير فرق بينهما في الاستقلال وعدمه الا
انه اشترط فيها انها لا تستعمل الا مضافة الى اسم جنس لا لان معناها لا يفهم الا عند الاضافة الى اسم الجنس كما
في الحروف من عدم دلالتها الا عند الانضمام الى القرينة بل لانها وضعت ليتوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس
ولما وضعت لذلك اقتضى هذا ذكر المضاف اليه توفيرا لها ما يقتضيه بحسب الوضع وقس عليه لفظ فوق
وجميع الاسماء الاضافية والتي لا يذكر الا مع متعلق وقوله لما علم بدل عن قوله لامر وقوله غير مشروط
فيها ذلك اي في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها وبقية الالفاظ ظاهرة قال في المنتهى ونحو على

وعن

وعن والكاف في الاسمية يجب رده الى ذلك وان لم يقو هذا التقرير فيها اجراء للبابين على ما علم من لغتهم فيهما
قال مسئلة الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة انها كذلك وفي بعض
النسخ كذلك **اقول** اتفق جماهير اهل الادب على ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا معية والمعنى
انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان
يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر به وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما
في الثبوت فقط ونقل عن بعضهم انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل
الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجمع فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا واحتج على مذهب
المحققين بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة ولقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه **قال** واستدل لو كانت للترتيب لتناقض ولادخلوا الباب سجدا مع الاخرى ولم يصح
تقاتل زيد وعمرو ولكان زيد وعمرو بعده تكريرا وقبله تناقضا واجيب بانه مجاز لما سنذكره **اقول**
هذه حجج اربع من طرف الجمهور مع اجوبتها وتقرير الاولى ان يقول لو كانت الواو للترتيب لتناقض قوله
تعالى ولادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ومعناها حط عنا اوزارنا مع عكسه في الاعراف وهو قوله
عز من قائل وقولوا حطة ولادخلوا الباب سجدا لاتحاد القضية فيهما امرا ومامورا وزمانا مع دلالة الاول
على تقدم الدخول على القول والثاني على عكسه والتالي باطل لكونه تعالى اصدق القائلين وتقرير الثانية
ان يقول لو كانت كذلك لما صح تقاتل زيد وعمرو لعدم الترتيب ولهذا لا يصح تقاتل زيد ثم عمرو اتفاقا لكنه
صحيح بالاتفاق وتقرير الثالثة ان يقول لو كانت كذلك لكان قولنا ضرب زيد وعمرو بعده تكرارا
لدلالة الواو على كون عمرو بعد زيد في الضرب والتكرار خلاف الاصل وتقرير الرابعة ان يقول لو كانت
كذلك لكان جاءني زيد وعمرو قبله تناقضا لدلالة الواو على تاخر عمرو عن زيد في المجيء ودلالة قبله على نقيضه
وحاصل ما ذكر في الجواب عن الجميع حرف واحد وهو ان يقال لا نسلم كالزوم ما ذكرتم من المحالات
وانما يلزم ذلك لو لم تكن الواو مستعملة في هذه الصورة للجمع المطلق تجوزا لكنه مجاز لما سنذكره من الدلالة
على كونه حقيقة في الترتيب المستلزم لكونه مجازا في الجمع المطلق تفاديا من لزوم الاشتراك وهذا الجواب
في غاية السقوط لان حاصل الحجج الاربع ان الواو لو كانت للترتيب لكانت في هذه الصورة لان الاصل في
الاطلاق الحقيقة وبعد بيان الملازمة لا يخفى سقوط منعها نعم يمكن ان يجاب عن الاولى بمنع اتحاد القضية

في الآيتين فيما ذكر اللهم اذا شهد على صحته نقل صحيح فيتم وعن الثالثة بمنع التكرار لاشتمال لفظه بعده
على فائدة وهي منع حمل الواو على الجمع المطلق تجوزا ولا يقال الحقيقة لا تحتاج الى القرينة لان الحقيقة
المرجوحة قد تحتاج اليها وعن الرابع بمنع لزوم التناقض لانه انما كان يلزم لو لم يكن كلمة قبله قرينة
لارادة جهة التجوز في تلك الصورة واما الجواب عن الثانية ففيه نظر **قال** قالوا اركعوا واسجدوا
قلنا الترتيب مستفاد من غيره **اقول** هذا ما احتج مثبتوا الترتيب من النقل وتقريره ان يقال
الركوع مقدم على السجود وانما استفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا ايها الذين اركعوا واسجدوا
فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد منها هذا وتقرير الجواب ان نقول لا نسلم ان الترتيب مستفاد
منها لجواز ان يكون مستفادا من غيرها كقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي **قال** قالوا ان
الصفا والمروة من شعائر الله وقال ابدأوا بما بدأ الله به قلنا لو كان له لما احتيج الى ابدأوا **اقول**
هذا ايضا مما تمسكوا به من النقل وتقريره ان يقال لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالت
الصحابة رضي الله عنهم بم نبدأ يا رسول الله فقال ابدأوا بما بدأ الله به لولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك
وفيه نظر لجواز ان يكون امره بما بدأ الله به لاشتماله على فائدة كالتيمن والتبرك بالابتداء بما بدأ الله
به او لكونه واجبا لا لان الواو للترتيب وتقرير الجواب ان نقول لو كان الواو للترتيب لما احتيج الى
ابدأوا يعني الى السؤال وهو قولهم بم نبدأ وانما ذكر الجواب لدلالته على السؤال والملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون بعض الصحابة غير عالمين بكون الواو للترتيب او لتجويزهم كون الواو مستعملة في الجمع المطلق
تجوزا بناء على الغالب وليس لقائل ان يقول لو كان الواو للجمع المطلق لما احتيج الى ابدأوا فيتعارضان
ويبقى الاول سالما لانا نمنع الملازمة بناء على احتمال ان يكون سؤالهم النبي عليه السلام لتعلمهم ما هو الاولى
بالتقديم عنده او ما هو ما واجب عليهم **قال** قالوا رد على قائل ومن عصاهما فقد غوى وقال قل
ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها **اقول**
هذا ايضا مما استدلوا به من النقل وهو ان احدا قام بين يدي رسول الله صلعم وقال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين والجواب ان نقول لا نسلم ان رده عليه وتغيير
كلامه انما كان لافادة الواو الترتيب لجواز ان يكون لترك ذكر اسم الله تعالى بالتعظيم ومما يدل على انه كان للترك

لا لدلالة الواو على الترتيب هو ان معصيتهما لا ترتيب فيها لانفكاك احديهما عن الاخرى حتى يتصور الترتيب
الزماني الذي الكلام فيه فيهما **قال** قالوا اذا قال وفي بعض النسخ اذا قيل لغير المدخول بها انت
طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا واجيب بالمنع وهو الصحيح **اقول**
هذا مما تمسكوا به من الحكم وتقريره ان يقال الزوج لغير مدخولته انت طالق وطالق وطالق وقعت
واحدة لانها تبين بالاولى والاطلاق بعد البينونة ولو كانت للجمع المطلق لوقعت الثلث كما في انت طالق ثلثا
ويبتني عليه ان في الصورة الاولى يجوز للزوج تجديد نكاحها من غير تحليل وفي الثانية لا يجوز له ذلك بدونه
وجوابه المنع وهو ان نقول لا نسلم ان في الصورة الاولى تقع واحدة بل تقع الثلث عند من يقول الواو
للجمع المطلق وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى وقد نقل
عن الشافعي ما يدل عليه في القديم وان سلم ذلك فالفرق انه اذا قال انت طالق ثلثا تعين الثلث لتفسير
العدد المقصود والكلام يعتبر باخره بخلاف الاخرى فانه غير ظاهر لانه لا يعتبر عن العدد بتكرير الاسم
معطوفا فوجب جعله مستأنفا **قال** وقول مالك والاظهر انها مثل ثم انما قاله في المدخول بها حتى
تقع الثلث ولا ينوي في التاكيد على البناء المجهول مع ثقيل العين وفي بعض النسخ لا ينوي في التاكيد على
البناء المعروف مع تخفيفها **اقول** هذا جواب دخل مقدر وهو ان يقال حكمك بصحة المنع اعني
بوقوع الثلث في الصورة الاولى ينافي ما اختاره مالك لانه قال والاظهر ان الواو مثل ثم ولا خلاف في
ان في صورة ثم تقع واحدة فكذا مع الواو فاجاب بانه انما حكم بالثلثة بينهما في المدخول بها لا في
غيرها وتقع بالواو فيها ثلث كما تقع بثم لكن يشترط ان لا يعتبر نيته في التاكيد او لا ينوي التاكيد فلذلك
قال تقع الثلث والحال انه لا ينوي في التاكيد اي لا يجعل النية نيته في صورة التاكيد والمعنى لا يقبل قوله
في انه نوى التاكيد اذ لو قبل لما وقع الثلث هذا على الرواية الاولى واما على الرواية الثانية فيكون المعنى
انه تقع الثلث والحال انه لا ينوي في التاكيد اذ لو نوى التاكيد لما وقع الثلث وهذا اولى لان عدم قبول
نية التاكيد منتف اجماعا بخلاف نية التاكيد فانها جائزة اجماعا **قال** ابتداء الوضع ليس
بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده وبوقوعه
كالقرء والجون **اقول** هذا هو الفصل الثالث من النوع الثاني من القسم الثالث من
القاعدة الاولى وهو في ابتداء الوضع يعني مبدأ اللغات ولنقدم قبل الخوض فيه مقدمة وهي

ان من العلوم ضرورة ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى مع استواء نسبته اليهما ممتنع فلزوم الاختصاص باحدهما ضرورة والاختصاص لكونه امرا ممكنا يستدعي تحققه موثرا مخصصا وهو لكل مخصص بحكم القسم اما الذات او غيرها وغيرها اما الله تعالى وتقدس او غيره ثم ان في السلف من حكى عنه اختيار الاول كارباب علم التفسير وبعض المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى المناسبه الطبيعيه منها وفيهم من اختار الثاني وفيهم من اختار الثالث والاظهر الماخوذ على فساد الاول الاول واستدل المصنف لعهد الله على فساده بانا قاطعون بجواز وضع اللفظ للشئ ونقيضه او ضده وفي استحالة نظر بوقوعه كالقرء الموضوع للطهر والحيض والجون الموضوع للاسود والابيض ولو كان المناسبه طبيعيه منها لزم ان يناسب الاسم الواحد بطبعه لشئ ونقيضه او ضده وفي استحالته نظر وكذا في استلزامه ثبوت المعنى ونفس ذلك هو جون على ما قال بعضهم ولعمري ان وجه فساده اظهر من ان يخفى والكثر من ان يحصى ما دام محجوبا على الظاهر الحافل من انه لو كانت دلالة اللفظ على المسمى لذاته كدلالته على اللافظ وانك تعلم ان ما بالذات لا يزول بالغير لكان يمتنع نقل اللفظ الى المجاز وكذا الجعل علما فانه ممنوع اولا اللهم الا ان يختص وقال لو كان كذلك لامتنع نقل اللفظ الى معنى اخر حيث لا ينتقل الذهن عند سماعه الى المعنى الاول كما في المجاز المنقول والاعلام فانه تم بقال انه لو كانت كذلك لما اختلف الاعصار والامم ولا ستهزى بها كل عاقل لكن كان يجب امتناع ان ايدينا على معاني الوسنه كلها نعم وجب امتناع ان ايدل على اللافظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول ولكن الذي يدور في خلدي منه ان ما ذهبوا اليه وهو تبعه على ما عليه اتفق على الاشتقاق والتعريف ان الحروف في انفسها خواص يختلف كالجهر والهمس والشده والرخاوه والتوسط بينهما وعند ذلك استدعيه في حق المحيط بها علما ان لا يستوي منها ولفظا اخذ في تعيين شئ منها لمعنى ان انهل الشبه منها قضا حق الحكمه مثل ما نرى في الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشئ من غير ابين والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشئ حتى يبين ومنه ما حكى في النوادر ان بعض محدثي اهل الاشتقاق كان يقول في وفاة بعض اقاربه فصمت ظهري وان شئت قصمت ظهري ولكنه بالقاف افصح واولى انه اشق وانكا مثل ما نرى في الثلم بالميم الذي هو حرف ما بين المخلل في الجدار والثلب بالباء الذي هو شديد المخلل في العرض وفي الزفير بالفاء لصوت الحمار والزئير بالهمز الذي هو شديد لصوت الاسد وما شاكل ذلك وان للحركات كالفعلان والفعلى تحرك العين فيها مثل النزوان

واخيلى وفعل مثل شرف وغدر ذلك خواص ايضا فلزم فيها ما يلزم في الحروف وفي ذلك نوع تاثير لانفس الكلم في اختصاصها بالمعاني وهذا النوع من المناسبه يجوز ان يكون مرجحا لارادة الواضع لبعض الالفاظ بعض المعاني دون البعض ومع ذلك اللزوم من مناسبه الشئ الواحد للشئ وضده او نقيضه هذا الاعتبار محال هذا والحق بعد اما الوصف والالهام قولا ان المخصص هو ارادة الله تعالى وتقدس فقط او الوضع والاصطلاح قولا اما اسناد التخصيص الى ارادة العقلاء فقط والمرجح بالاخرة فيها شئ واحد وهو الوضع وقد تقدم معناه وقيل هو عبارة عن نفس اللفظ بازاء معنى نفسها وقولهم نفسها احتراز عن المجاز لان العين بازاء ما اريد بقرينة فان ذلك التعيين اسمي وضعي عند الاكثر لكن الواضع هو الله تعالى او غيره سنتكلم عليه في المسئله التي استدل به عليها هذا الفصل قال فالو تساوت لم تختص فلم تختص بارادة الواضع المختار اقول هذه حجة على حدتها الى الاول مع جوابها انما تقرر الحجة فان تعالى لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعيه بل تساوت نسبة الاسم الى مسماه وغيره ونسبة المسمى الى الاسم وغيره لما كان لاختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره وعند ذلك لو اختص لفقد المرجح وهو محال ولقائل ان يقول مسلم انه لو تساوت لما اختص لكن لم قلت ان المرجح وهو المناسبه الطبيعيه لقول الخواز ان يكون غيرها وهو الحق الذي الاياتيه الباطل من بين يديه واما تقرير الجواب فان يقول لا نسلم انه لو تساوت النسب لم تختص بارادة الواضع المختار لقوله التخصص لله تعالى يكون تخصيصه ايجاد العالم بوقت معين مع تساوي نسبته الى جميع الاوقات ومن الناس كتخصيصهم الاعلام مع التساوي النسبه في هذا الجواب نظر سندعي زياده سطر لاستلزامه جواز الترجيح من غير مرجح وفيه كلام طويل فلهذا تركنا الكلام عليه الى الكتب الكلامية والمنع لو لزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع على ان المرجح هو خطور ذلك اللفظ وحده بالبال عند ارادة الواضع الوضع لانه وان تساوت نسبته الخطر غيره فلا يمتنع فيه خطور هو وغيره وهو ظاهر قال مسئله قال الاشعري علمنا الله بالوحي او خلق الاصوات او بعلم ضروري البشريه وضعها البشر واحدا وجماعة وحصل التعريف بالاشارة والوالدان كالاطفال الاشارة الهدر المحتاج في التعريف بوصف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول الاشعري اقول هذه هي المسئله الموعوده وهي في بيان

ان الواضع هو الله او غيره وقد اختلف الاصوليون فيه فذهب الاشعري وابن فورك واهل الظاهر
وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم به يكون بالتوقيف الالهي ولهذا سمي هذا المذهب توقيفا
والتوقيف اما ان يكون على طريق الوحي وهو ان يفهم الله تعالى عبدا او عبادا كون الالفاظ موضوعة
للمعاني بالخطاب واليه اشار بقوله علمها الله بالوحي اي افهمها بالخطاب او على سبيل خلق الاصوات
والحروف بان يخلق الله الاصوات والحروف ويسمعها لواحد او لجماعة اسماع قاصد للدلالة على المعاني
اما بان يخلق في كل شيء اسماع اسمه او في بعض الاشياء له وللباقي او على منوال العلم الضروري وذلك بان يخلق
الله فيه او فيهم علما ضروريا بان هذه الالفاظ وضعت لهذه المعاني وذهبت البهشمية وهم اصحاب
ابي هاشم وجماعة من المتكلمين ايضا الى ان الواضع هو الناس واحدا او جماعة لانبعاث داعيته او دواعيهم
الى وضع تلك الالفاظ بازاء تلك المعاني للاخبار عن الغائب وغيره من الفوائد على ما مر في مبدا مبادي اللغة
ثم حصل تعريف الاطفال باشارات الوالدين وقرائن الاحوال ولقائل ان يمنع كون تعريف الاطفال
باشارات الوالدين لجواز ان يكون بخلق العلم الضروري فيهم والاشارات شرطه لئلا يندفع تقدم حصوله عند
عدم الاشارات ولما كانت اللغات على هذا التقدير من اصطلاحات ارباب اللغات سمي هذا المذهب
مذهب الاصطلاح وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله الى ان القدر الذي يدعو الانسان غيره
الى المواضعة توقيف وغير ذلك القدر اصطلاح ويجوز حصوله بكل واحد من الطريقين وقيل ان بعضهم الى
عكسه الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصرة ووجه الحصر اما ان يكون توقيفا او لا والثاني اما ان يكون الكل
اصطلاحيا او لا والثاني قسمان احدهما ذهب اليه الاستاذ والثاني ما نسب الى البعض وان لم يتحقق لا هو ولا صاحبه
وقال القاضي وغيره من المحققين الجميع ممكن بمعنى ان كل واحد من هذه المذاهب لو فرض لم يلزم عنه محال
لذاته واما وقوع البعض دون الآخر فليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة يمتنع معها المصير والحق
ان يقال ان كان المطلوب في هذه المسئلة تعين الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق ما قاله القاضي اذ
لا يقين لشيء منها وان كان المطلوب الظن وهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري لظهور نصوصه ولهذا
ثم الظاهر قول الاشعري **قال** قال وعلم آدم **اقول** من المشهور ان الاشعري تمسك به على ان الله
هو الواضع وقد افهم بالخطاب ووجه التمسك على ما قيل ان قوله عز من قائل وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الآية

يدل

يدل على ان الله تعالى علمه الاسماء بالخطاب حقيقة والاصل في الاطلاق الحقيقة قيل ويدل ايضا
على ان الملائكة لا يعلمون شيئا الا بتعليم الله اياهم وفيه دلالة على ان الاسماء توقيفية ايضا واذا كانت
الاسماء توقيفية كانت الافعال والحروف كذلك لعدم القائل بالفصل ولان التكلم بها وحدها
متعذر فلا بد مع تعليمها من تعليم الافعال والحروف لانها انما سميت باسماء لكونها علامات على معانيها
والافعال والحروف كذلك فتكون اسماء وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعليم هو التفهيم بالخطاب
سلمناه لكن من الجائز ان يكون المراد بالاسماء جميع الاسماء الموجودة في زمان آدم عليه السلام وهو لا يفيد المطلوب
لان الكلام في مبدا اللغات المتداولة بيننا التي لا يتيقن واضعها سلمنا ان كان الاسماء مطلقا
كانت معلومة لآدم عليه السلام بالتوقيف الالهي لكن من المحتمل انه لو من يعلم منه نسبها ولم يوقف عليها من
بعده او بعدهم ثم اصطلح الآخرون على هذه اللغة اذ الكلام فيها سلمناه لكن لا نسلم عدم القائل
بالفصل لان من يقول بكون البعض توقيفيا دون البعض يجوز ان يقول ان ذلك البعض هو الاسم او
بعضه دون اخويه اذ القدر الذي به يدعو الانسان غيره الى التواضع على ما ذهب اليه الاستاذ يجوز
ان يكون الاسم وحده يظهر بالتامل واما على مقابله فظاهر سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد مع تعليمها
من تعليم الافعال والحروف لجواز ان يكونا من اصطلاح آدم عليه السلام وبه يندفع التعذر سلمناه لكن لا يلزم
من تسمية الاسم به لكونه علامة وكون الفعل والحرف كذلك ان يكونا اسمين لانه قياس في اللغة ودعوى كون
الاسم في اللغة عبارة عما كان علامة على شيء غير مسموعة من السلف ومنوعة على ما يشهد به كتب اللغة ثم الادلة
في قول الملائكة على هذه الاسماء توقيفية لما ذكرنا وزيادة وهي انه لا يلزم من كون اللغات التي تتكلم بها
الملائكة توقيفية ان يكون هذه اللغات كذلك لجواز التغاير وكون الاصل عدم التغاير معارض بكون
الاصل عدم التوافق ايضا ويمكن ان يجاب عن جواز كون المراد بالاسماء الاسماء الموجودة في زمانه
لا مطلق الاسماء بان الاصل في الالفاظ العامة الحمل على جميع مدلولاتها ولا يقال مدلول الاسماء هو جميع
الاسماء الموجودة في زمانه لا هي وما سيوجد فيعود محذور عدم افادته المطلوب لان المحذور انما كان
يعود لو لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمانه وهو غير مسلم بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن به التخاطب من
الاسماء ويجب الحمل عليه عملا بعموم اللفظ وعن جواز النسيان بان الاصل عدم وبقاء ما كان على ما
كان فمن ادعاه يحتاج الى دليل وعن القدح بعدم القائل بالفصل بانه وان جاز ذلك عقلا لكنه لم يقل به

احد وحينئذ ان صح النقل ان التعليم هو التفهيم بالخطاب يتمسك به على ما تمسكوا والا يحذف عنه قيد الخطاب
فانه لا يضر الاشعري وانما كان يضره لو كان التوقيف عنده منحصرا في التفهيم بالخطاب وليس كذلك على ما
صدر المسئلة به **قال** قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر **اقول** هذا منع وتوجيهه
ان يقال لا نسلم ان المراد من التعليم هو التفهيم بالخطاب او التفهيم مطلقا على ما مر لجواز ان يكون المراد منه
الالهام وبعث داعيته على الوضع على ما قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس اي الهمناه سلمناه لكنه يدل
على ان علم آدم عليه السلام بها كان توقيفا ولا يلزم منه ان يكون اصلها بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق
سابق على آدم عليه السلام والباري تعالى علمه ما سبق وهو ما اصطلح غيره والجواب عنهما حرف واحد وهو
كونهما على خلاف الظاهر اما الاول فلانه يصح ان يقال لمن اخترع امرا من نفسه ما علمه احد ولو كان
حقيقة لما صح نفيه لما مر والاصل في الاطلاق الحقيقة فاذن المراد من التعليم هو التفهيم لا الالهام بالوضع ولا
يلزم من التاويل فيما ذكروه ان التعليم في حق داود عليه السلام التاويل فيما نحن فيه تفاديا من لزوم كثرة التاويل لان الاصل
عدمه واما الثاني فلان الاصل عدم اصطلاح سابق فمن ادعاه يحتاج الى دليل واعلم ان هذا
الجواب وما تقدم قبل على المستند وهو غير مرضي عند المناظرين فالاولى ان نتمسك به على هذا الوجه وهو
ان يقال قوله وعلم آدم الاسماء كلها يدل على ان هذه الاسماء المتداولة في لغاتنا نحن التي لا نتيقن واضعها
ما وضعها الله تعالى بازاء المسميات وفهمها آدم بالخطاب او مطلقا لان الاصول الاربعة اعني الدال على
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفي الالفاظ العامة الحمل على جميع متناولاتها وفي الاصطلاح السابق على
آدم عليه السلام عدمه وكذا في نسيان آدم عليه السلام ونسيان من تعلم منه يدل على ما ادعينا وعلى هذا يسقط
عنه المنوع المذكورة جمع وقس على هذا ان اتفق منا كلام على المستند **قال** قالوا الحقائق
بدليل ثم عرضهم على الملائكة قلنا انبئوني باسماء هؤلاء يبين ان التعليم لها والضمير للمسميات **اقول**
هذا منع آخر لهم وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان المراد من قوله عز من قائل وعلم آدم الاسماء الالفاظ
لجواز ان يكون المراد المسميات وهي الحقائق والصفات من صلاحية المخلوقات للمصالح لان ما يكشف
عن شيء هو اسمه لان الاسم مشتق من السمو او السمة وتخصيصه باللفظ لعرف طار ومما يؤكد ذلك
قوله تعالى ثم عرضهم لانه لا يصح رجوع هذا الضمير الى الاسماء الا مجازا وهو خلاف الاصل ولقائل
ان يقول كما ان رجوع الضمير الى الاسماء مجاز كذلك حمل الاسماء على المسميات قوله كل ما يكشف عن

شيء

شيء هو اسمه حقيقة ممنوع قوله لان الاسم مشتق من السمو او السمة قلنا اما اشتقاقه من السمو
فلا يناسب الكشف الا بوجه بعيد لا يعتبره الاشتقاقيون واما من السمة وان ناسب ذلك لكن
ليس مشتقا منها ويدل عليه وجوه احدها ان يجمع على اسماء ولو كان من الوسم لقيل اوسام والثاني
انه يصغر على سمي ولو كان منه لقيل وسيم والثالث انهم يقولون لمن يساويهم في الاسم سمي ولو
كان منه لقيل وسيم والرابع انهم يقولون في الفعل منه سميت ولو كان منه لقيل وسمت والخامس
انهم يقولون في المصدر التسمية ولو كان لقيل التوسمة والسادس ان محذوف الفاء لا يعوض منه همزة
وصل كعدة وزنة وانما يعوض عن محذوف اللام كابن واخت على ما عرف من استقراء لغتهم فيهما والسابع
ان محذوف اللام اكثر واقيس من محذوف الفاء اما الاكثر فبالاستقراء واما الاقيس فلكون اللام محل
التغيير دون الفاء والتغيير بمحله آنس منه بغيره والحمل على الاكثر والاقيس اولى الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
ولا يقال مجازنا وهو حمل الاسماء على المسميات ارجح من مجازكم وهو رجوع الضمير الى الاسماء لكونه
اكثر لانا نقول بل ما ذهبنا اليه ارجح لكونه مجازا واحدا وما ذهبتم اليه يستلزم مجازين الاول
ما ذكرتم والثاني رجوع ضمير العقلاء الى غيرهم لان ليس كل المسميات عقلاء فيكون الاطلاق عليها لاشتمالها
على العقلاء مجازا وتوجيه الجواب ان يقال قوله عز من قائل انبئوني باسماء هؤلاء يبين ان التعليم
كان للاسماء والضمير للمسميات المضمرة للقرينة الدالة عليها وهي الاسماء فكانه قال وعلم آدم اسماء
المسميات ثم عرضهم وذلك لانه في معرض الامتنان على آدم عليه السلام بانه علمه ما لم يعلم الملائكة وانما يتم هذا
لو سال الملائكة عما علمه آدم اما لو سالهم عن شيء آخر فلا يلزم لجواز ان يكونوا عالمين بما علمه آدم عليه السلام
ولقائل ان يقول سلمنا ان المراد لا يحصل الاتحاد بهما ولكن يجوز ان يكون المراد بالاسماء في الموضعين
الحقائق ويمكن ان يجاب عنه بلزوم مجازين ولا يخفى عليك ما ذكرنا على المستند ولا لتقية التفصي
عنه بما ذكرنا ويمكن ان يقرر كلامهم على وجه يكون معارضة في المقدمة بان يقال ما ذكرتم وان دل على
ان الاسماء الالفاظ فعندنا ما يدل على انها الحقائق ولا يكون الجواب على المستند حينئذ **قال**
واستدل بقوله واختلاف السنتكم والمراد اللغات باتفاق قلنا الاقدار والتوقيف في كونه آية
سواء **اقول** توجيهه ان يقال قوله عز من قائل ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم يدل على كون اللغات توقيفية لان المراد من اختلاف الالسنة ليس نفس اختلاف بالتفات الجارحة

المخصوصة انه في غير الالسن ابلغ بل لاختلاف اللغات لكونه ابلغ في مقصوده الا انه فلهذا اجمعوا على الحمل
على اللغات وبقدر الآية ومن اماته توقف لفاتكم المختلفة اى تعلمها ان الاضافة الله تعالى للعطف
على خلقه ما شعر بان اختلاف الالسنة مر خلقه وبتعليمه فحمل عليه لئلا جعله تعالى علة فاعلية الاختلاف
الالسنة بلا واسطة ابلغ في مقصوده الا انه مر جعله العلة بواسطة فتوجيه الجواب ان تعالى التوقيف
والاقدار في كون كل منهما انه مر اماته الله تعالى سواء فلن وعند ذلك فليس الحمل لا تعلم اللغات المختلفة بعد القدر
الحمل على الحقيقة لانعقاد الاجماع على عدم ارادتها او لى من الحمل على الاقدار على اللغات المختلفة والحمل
بل الحمل على الاقدار اولى لكونه دليل على بدايع صنعه تعالى من التعلم كما في الشاهد لانه وان كان ذلك لكنه
السلزامه زيادة الاضمار كان الحمل على التعليم اولى لئلا التقدير ومن اماته الاقدار على وضع لفاتكم المختلفة
لئلا المعنى الصحيح بدونه فتعارضان وبقي المساواة على ما كانت **قال** البهشميه وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلت لئلا كان لقوم هو الذي علمها اندفع
الدور واما جواز ان يكون الموقف خلق اصوات وفي بعض النسخ خلق الاصوات او بعلم ضروري فخلاف
المعاد **اقول** هذه مر صحيح اصحاب الاصطلاح وتوجيهها ان يقول لو كانت اللغات توقيفية
لزم الدور يعني فساده وهو تقدم الشيء على نفسه وفساد التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة
فلسبوقية اللغات على تقدير كونها موقفية بالبعثة المسبوقة باللغات لا الله قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه على سبق اللغات على البعثة فلزم تقدم كل واحد من اللغة والبعثة على
نفسها وهو المراد من الدور لا الموقف اللغات على تقدير كونها توقيفية على البعثة المتوقفة على اللغات
الموقفية لا الله قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على سبق اللغات على البعثة لا الا لزم
من سبق اللغات على البعثة توقف البعثة عليها والمنع دلالة الآية على السبق بناء على ان لسان قومه
مجاز كما عرف حقا ان الاصل عدمه واما فساد التالي فغني عن البيان وتوجيه الجواب لنا
الا نسلم لزوم الدور قوله لا الله الآية على مسبوقية البعثة باللغات قلت الا نسلم انها انما تدل
على مسبوقيتها على تقدير ان يكون للرسول قوم واما لو لم يكن له قوم كآدم عليه السلام فلا تكون بعثته
مسبوقة بلسان قومه واندفع الدور والله اشار بقوله لو كان لقوم مر الذي علمها يعني علم الله تعالى
الاسماء اياه اندفع الدور والمنع كون آدم عليه السلام رسولا حقيقة لاستحالة تحقق الرسالة دون المرسل

الله

مجازا وهو خلاف الاصل لعدم توقف الرسول على المرسل الله الما قال النبي عليه السلام كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين والاصل في الاطلاق الحقيقة انه مجاز قطعا للزومه العقلية بل ما سيلوح
في مثله الحسن والقبح والمنع لزوم الدور بمنع مسبوقية اللغات على تقدير كونها توقيفية بالبعثة
بناء على جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات او بعلم ضروري كما تقدم لكونه بعيدا جدا على خلاف
المعتاد لئلا المعتاد في التوقيف هو التفهيم بالخطاب وكانه قال واما جواز كون التوقيف باحد الامور
المذكورة وان امكن دفع لزوم الدور به كما دفع بها بعضهم لكن لكونه على خلاف المعتاد دفعته بها **قال**
الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقف لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق فلن نوقف بالمنع
والقرائن كالاطفال **اقول** توضيحه ان يقال لو لم يكن المحتاج اليه وهو القدر الذي يدعو
الانسان عنده الى التواضع توقيفا لزم الدور وهو لكل توقف على اصطلاح سابق انه ابدي الاصطلاح
من يوقف الغير على الضمير بطريق بدائي اما الاصطلاح وهو التوقيف والا لزم الدور لتوقف ذلك الاصطلاح
الغير وبعود في الاخير الى حيث بدأ منه لنا هي الاصطلاحات ومن هذا يعلم ان الالتزام بلزوم الدور
او لى منه بلزوم التشكيك على ما هو مذكور في بعض الكتب وتقرير الجواب ان نقول الانسلم انحصار عرف
ما في الصريح الاصطلاح او التوقيف حتى يلزم ما ذكر الاصطلاح بثبوت التوقيف لجواز ان يوقف
ما في الصريح بالقرينة ومعناه قرب المكرير وما قاله بعض الصناع في توقيف الوالدين ما في نفسهم للاطفال
وعليه ما تم هو معارض بمثله ما ان يقول لو لم يكن القدر المحتاج اليه اصطلاحيا لزم الدور
لتوقف التوقيف على موقف كون ذلك الالفاظ دالة على المعاني وهو كما لا يوقف الا بما مر خارج عن تلك
الالفاظ والكلام فيه ان كان موقفا وكذا في الاول فاما ان تسلسل او يدور وهو باطل فلم يبق
غير الاصطلاح والجواب قرب مر الجواب لك عن ذلك الجواب اتاني هنا الاستمداد الانسان
الحنيفة منه تعالى وتوضيحه ان يقال الانسلم انحصار التوقيف في الاصطلاح او التوقيف بالخطاب
او بخلق الاصوات لجواز ان يكون بعلم ضروري او ما الذي لا يعقله فانها المسكوت
في حق الملائكة لا عقلا ولا عادة **قال** طريق معرفتها التواتر فما انقبل التشكيك كالارض والسماء
وما الاحاد في غيره **اقول** هذا هو الفصل الرابع من النوع الثاني من القسم الثالث من العلم
الاول وهو في بيان طريق معرفتها اى معرفة الموضوعات اللغوية وهو التواتر فما انقبل التشكيك

والاحاد فيما يقبله ولعل الاكثر هو الاول **قال** الاحكام لا يحكم العقل بان الفعل حسن
او قبيح [illegible] الله ويطلق على بناء المفعول وفي بعض النسخ ويطلق على بناء الفاعل لثلثة امور اضافية
لموافقة الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن
بالاعتبارين الاخيرين وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدماء
من غير صفة وقوم بصفة وقوم بصفة في القبح والجبائية بوجوه واعتبارات **اقول** هذا هو النوع
من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في المبادي الفقهية والاحكام الشرعية وقد قسم اربعة اقسام
لاستدعاء الحكم حاكما ومحكوما عليه الاصل الاول في الحاكم فنقول مذهب اصحابنا
واهل الحق ان العقل لا يستقل وحده في الحكم على شيء من الافعال المتعلقة بحكم الله تعالى سواء كان ذلك
الحكم تكليفيا او وضعيا على ما يجيء بيانهما بانه حسن او قبيح لذاته او بوجوه واعتبارات اي بانه موجب
لترتب الثناء او الذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا ومذهب المعتزلة ومن يجري مجراهم انه
قد يستقل في الحكم على البعض من ذلك وانما نشأ خلافهم هذا من حيث ان اصحابنا ذهبوا الى ان الافعال ليست
حسنة وقبيحة لذواتها بالمعنى المذكور ولو كان كذلك فلا يحكم العقل كما ذكرنا لابتناء حكمه على هذا وان
اطلاق الحسن والقبح عليها وهو باعتبارات ثلث اضافية غير حقيقية احدها اطلاق
اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبح على ما خالفه وثانيها اطلاق اسم الحسن على ما امر الشارع
بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله تعالى والواجبات والمندوبات دون المباحات والقبح على
ما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح وثالثها اطلاق الحسن على
ما لا حرج في فعله وهو اعم من الثاني لدخول المباح فيه والقبح على مقابله وليس الحسن والقبح لشيء من هذه
الاعتبارات ذاتيا لاختلاف الاول باختلاف الاغراض والثاني ورود امر الشارع ونهيه في الافعال
والثالث باختلاف الاحوال ولو كان ذاتيا لما اختلف ولا يخفى ان فعل الله تعالى حسن بالاعتبار الثاني
والثالث بعد ورود الشرع وقبله بالاعتبار الثالث ويمتنع حسنه بالاعتبار الاول لانتفاء الغرض
عن افعاله وان فعل العقلاء حسن وقبيح بالاعتبار الاول والثالث قبل الشرع وبالاعتبار الثلث
بعده والمعتزلة والكرامية ومن يحذو حذوهم كالخوارج وغيرهم ذهبوا الى ان الافعال الخارجة عن
الافعال الاضطرارية كالتنفس مثلا حسنة وقبيحة بالمعنى المذكور لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة

العقل

العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنه ذهبوا الى ما ذهبوا او بنظره كقبح الكذب
النافع وحسن الصدق الضار او بالسمع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
ثم اختلفوا فيما بينهم فقالت قدماء المعتزلة انها حسنة وقبيحة من غير صفة موجبة لحسنها وقبحها
وقال قوم انها كذلك بسبب اتصافها بصفة موجبة لحسنها وقبحها وقال قوم القبيح هو المتصف
بصفة توجب قبحه دون الحسن وفي هذا التخصيص نظر وما ظفرت بعلته في شيء من الكتب ويشبه
ان يكون السبب ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وامتياز البعض عن البعض بصفة
فان على هذا التقدير لو حكم بان الفعل القبيح انما يقبح لذاته لزم كون افعاله تعالى قبيحة لتساوي الافعال
في الذوات بخلاف ما لو حكم بان قبحه لصفة وقالت الجبائية وهم اتباع ابي علي الجبائي انها
حسنة وقبيحة بوجوه واعتبارات موجبة لحسنها وقبحها كالقتل مثلا فانه يقبح باعتبار كونه الما
واقعا لا من سبب سابق ولا عن غرض لاحق ويحسن باعتبار كونه واقعا عن سبب سابق كالقتل
في القصاص وعن غرض لاحق كالقتل في الغزاء والفاظ الكتاب ظاهرة الا ان ضمير يطلق
على تقدير بناء المعروف يرجع الى العقل وعلى تقدير بناء المجهول الى الحسن او القبح وعلى هذا لو قال
لموافقة الغرض ليست بمعنى على ليلزم ما ذكرتم بل هي للتعليل فكانه قال ويطلق الحسن على الشيء لكونه
موافقا للغرض ولو لم يتعرض للبراهمة لكان اولى لان هذا خلاف بين المسلمين فلا وجه لذكر غيرهم
معهم وان ذهبوا الى ما ذهب اليه احد الفريقين والا لوجب ايضا ذكر الثنوية والتناسخية
والصابئية لانهم كالبراهمة فيما ذكر **قال** لنا لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب الكذب
اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وغيرهما **اقول** لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع
في الاحتجاج على ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس وصفا ذاتيا والدليل عليه ان الحسن والقبح
لو كان ذاتيا لما اختلف اي لما صار الحسن قبيحا وبالعكس والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا تتبدل بالنسبة والاضافة الى الاحوال
لان ما بالذات لا يزول بالغير واما بطلان التالي فلانه يختلف لان الكذب الذي هو قبيح عندكم عقلا
قد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا وذلك اذا استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله
وكذلك وجب القتل في القصاص والضرب في الحدود وغيرها فان قيل لا نسلم حسن الكذب

في تلك الصورة لكونه غير متعين لخلاص النبي حال ويمكن فيه التعريض وهو صرف الكلام عن ظاهره بطريق لا يتنبه
السامع له كما اذا سئلت هل دخل الرسول الدار قلت لا ويعني رسولا آخر ونحو ذلك لان لقوله عليه السلام ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب يدل عليه لكون اللام فيه للاستقراء سلمنا امكان الالجاء الى حيث لا يمكن التعريض بل يتعين
الكذب ولكن لا نسلم انه حسن بل هو قبيح لكونه حراما بالاجماع ولقوله تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب
او نقول بل الحسن لازمه وهو تخليص النبي لا هو واللازم غير الملزوم وغايته انه لا يأثم مع قبحه ولا يحرم شرعا
لترجح المانع عليه ولئن سلمنا حسنه ثم ولكن لم لا يجوز تخلف القبح عن الكذب وان كان مقتضيا له لمانع لجواز
تخلف الاثر عن المقتضي لمانع قلنا الجواب عن الاول انه ان امكن الالجاء الى حيث لا يكون التعريض كافيا سقط
كلامكم وان لم يمكن لم يمكن الحكم على شيء من الاخبار بكونه كذبا قبيحا اذ لا كلام حينئذ والا ويمكن ان يضمر فيه من الحذف
والزيادة ما يصير معه صدقا ولا القطع باجراء كلام الله تعالى على ظاهره الا اذا علم انه ليس مصلحة تقتضي صرفه عن
ظاهره ولا طريق الى العلم بعدمها البتة غايته انه لا يعلم لكن عدم العلم لا يدل على العدم ولا يقال الاصل اطلاق
الكلام لافادة ظاهره خالفناه عند الحاجة الى المعاريض فبقي فيما عداه على الاصل لانا نقول هذا الطريق
يفيد الظن لا القطع لاحتمال انه وان لم يوجد هذا المانع فقد وجد مانع آخر من الحديث من اخبار الآحاد فلا تقوم الحجة
به وبتقدير الصحة فلا نسلم ان اللام في الكذب للعموم ولئن سلمناه لكن تخصيصه بدليل العقل وعن الثاني خاصة
انا لا نقول بحرمة الكذب في جميع الصور كيف ومعتقدنا انه واجب في هذه الصورة والآية لا تدل عليه لان
الكذاب هو من يكثر الكذب عنه ومن الجائز ان يكون اصل الكذب او الكذب في بعض الصور مباحا وان كان الاكثار منه
حراما ولان الكذب انما يجوز لمصلحة ارجح من مفسدته وذلك لا يسمى اسرافا مع ان الوعيد ورد في المسرف الكذاب وعنه
وعن الثالث ان هذا الكذب دفع به الظالم عن ظلمه والدفع بما مفسدته اقل من ظلم الظالم كقتل النبي في مثالنا
واجب بالاجماع فالكذب المؤدي اليه يكون اقل مفسدة واجب بل حسن وعن الرابع ان تخلف الاثر عن المؤثر
العقلي محال لا لما قيل من انه لو جاز ذلك لكان عدم المانع جزءا منه لان التخلف لا بد وان يكون لمانع فعدمه يكون
جزءا للمؤثر التام والتالي باطل لانسداد باب معرفة الصانع حينئذ لان الانسداد انما يلزم لو جاز كون العدم علة
فاعلية لا بشرطها بل لانه لو جاز ذلك لما لزم من انتفاء ذلك المانع القطع بحصول القبح لاحتمال مانع آخر
وحينئذ لا يمكن القطع بقبح شيء من الاكاذيب اللهم الا اذا قيل لا دليل على وجود معارض آخر ولم يعلم ذلك بالضرورة
فوجب نفيه ولا يخفى عليك ما فيه من الضعف وقس امثال ما ذكرنا من الامثلة الباقية **قال** وايضا لو كان

ذاتيا

ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الحسن
والقبح وصفا ذاتيا بالمعنى المتنازع فيه لزم اجتماع النقيضين وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما
الملازمة فلان من قال لاكذبن غدا اما ان يكذب عند ضحى الغد او لا فان كذب يلزم قبحه لكونه كذبا وحسنه
ايضا لاستلزامه صدق الخبر الاول الذي هو الحسن وما يلزمه حسن فهو حسن وان صدق يلزم حسنه لكونه صدقا
وقبحه ايضا لاستلزامه كذب الخبر الذي هو قبيح وما لزمه قبيح فقبيح ولقائل ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا
وملزوم الحسن حسنا وان سلم ذلك فلا نسلم ان الملزوم يكون حسنا وقبيحا لذاته بل بالاعتبار ولا استحالة في اجتماع
الحسن والقبح في شيء بجهتين اللهم الا اذا قيل من قال ان الحسن والقبح ذاتي قال ان كل حسن وقبيح فهو حسن
وقبيح لذاته فحينئذ يسقط هذا المنع ولا يقال لا مدخل للمقدم في الاستلزام لانه لو لم يكن ذاتيا ايضا لزم ما ذكرنا
لانا نمنع حينئذ كون كل صدق حسنا وكل كذب قبيحا فلا يلزم الاجتماع **قال** واستدل لو كان ذاتيا لزم
قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن
وهو سلب والا استلزم حصوله محلا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به واعترض
باجرائه في الممكن وبان الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتيا وفي بعض النسخ ثبوتيا او منقسما
فلا يفيد ذلك **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح وصفا ذاتيا لشيء من الافعال لزم قيام
العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان حسن الفعل وقبحه زائد على مفهومه والا
لزم من تعقل حقيقة الفعل تعقل الحسن والقبح وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعل ويتوقف في العلم
بحسنه وقبحه على النظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب وهما صفتان وجوديتان واليه اشار بقوله
ويلزم وجوده لان نقيضهما وهو لا حسن ولا قبح سلب اي عدمي لانه لو لم يكن عدميا لكان ثبوتيا وحينئذ
يستلزم حصوله محلا موجودا لان المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون موجودا لكنه صادق على المعدوم
فيكون المعدوم موجودا وهذا خلف او نقول لو لم يكن عدميا لكان عدميا لانه صفة للمعدوم فلو كان
وجوديا يلزم اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية وهو باطل ويلزم منه ان يكون عدميا في نفس الامر بالترديد
في المقدم او التالي والتقرير الاول اولى لتوجه منع التقدير على هذا التقدير واذا كان احد النقيضين عدميا
وجب ان يكون الآخر ثبوتيا يلزم ان يكون الحسن سلبيا لما ذكرنا من وجوب كون احد النقيضين وجوديا
وحينئذ لا يكون وصفا ثبوتيا للذات لان السلب ليس من الصفات الثبوتية للذات والحسن والقبح

عندهم كذلك ويظهر من هذا انه لا احتياج الى اثبات كون الحسن ثبوتيا انه مذهب الخصم ولو اكان معنومه زايدا على معنوم الفعل وهو وجوبي وقد وصف الفعل فلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان العرض هو محل العرض ابدا وان يكون ماهوهو او ما هو في الغير فالامر قايم ماهو هو قطعا وللتسلسل وقيام العرض ماهو هو المعنى لغير وجوده حسب سعاله فيه وقيام احد العرضين بالآخر المعنى له سوى انه حسب العرض الذي قيل انه قايم به وحسب ذلك العرض هو حسب الجوهر فهما حسب الجوهر وقايمان به والمعنى لقيام احدهما بالآخر وان كان قيام احدهما ماهو هو شرطا لقيام العرض الآخر به وبوجيه الاعتراض وهو مستدل على نقيضين اجمالي وتفصيلي ان نقدم عليه قبل الخوض فيه مقدمة في الوجود والعدم والالفاظ المستفيدة منها كالموجود والمعدوم والوجودي والعدمي فنقول المشهور ان الوجود والعدم غنيان عن التعريف وقد استدل عليه بمثل ما استدل به على ان العلم ضروري وقد تنبهت عليه وعلى فساده وقد عرف الوجود بانه الكون في الاعيان والعدم بانه اللاكون فيها والوجود على هذا هو الكائن في الاعيان والمعدوم بانه اللاكائن واما الوجودي والعدمي وما منسوبان الى الوجود والعدم فقد قيل انهما يرادفان الموجود والمعدوم فذهبت طايفة الى مباينتهما اياهما مصطلحين على ان المفهوم ان استقل بقوامه كالجوهر فان كان له وجود فهو الموجود وان لم يكن له وجود فهو المعدوم وان لم يستقل بقوامه كالعرض فان كان له وجود فهو الامر الوجودي وان لم يكن له وجود فهو العدمي ومعرفين الوجودي بانه المفهوم الذي لا يستقل بقوامه ويكون له وجود في الجملة تبعا لوجود غيره على معنى انه لا يكون موجودا ما لم يكن لما يكون قوامه به وجود كالسواد والبياض والمحسوسات باسرها الظاهرة والباطنة والعدمي بمقابله وهو المفهوم الغير المستقل بقوامه الذي لا يكون له وجود اصلا تبعا لوجود غيره كالامتناع والاستحالة وشبههما وقد يقع الاشتباه في كون بعض الشيآت وجوديا او عدميا كالامكان والنسب والاضافات فذهب الحكماء الى انها وجودية والمتكلمون الى انها عدمية لسنا الآن في ترجيح احد المذهبين على الآخر لانا لا حاجة لنا اليه ولانا عرفت ما قلنا فاعلم ان اللاامتناع مفهوم كلي له افراد منها ما قيامه بالممكن المعدوم ومنها ما قيامه بالممكن الموجود لانا بالامتناع عنه فيكون معدوما فالفرد الذي قيامه بالمعدوم يكون عدميا والفرد الذي قيامه بالموجود يكون وجوديا فهو اذن كلي له وجود ما في الجملة لا وجود له اصلا تبعا لوجود غيره فيكون عدميا والفرد الذي قيامه بالموجود يلزم ان يكون وجوديا عند من يقول ان الامكان وجودي لكن شرط ان يكون الامكان نفس

الامتناع وان كان الامر على ما صرح به في كتب القوم فلا يلزم ان يكون وجوديا بل يحتمل ولو انتفى ذلك علمت ان الكذا قد يكون امرا منتزعا الى وجودي وعدمي كالامتناع وقد يكون فقط كاللاعدم وعلمت ايضا انه لا يلزم من صدق كذا كالامتناع مثلا على المعدوم كونه عدميا لان اللازم من صدقه على المعدوم ان لا يكون له وجود حتى صدق عليه والا يلزم منه ان لا يكون له وجود اصلا تبعا لوجود غيره حتى يكون عدميا لانه قد يكون له وجود حتى صدق على الموجود فيكون وجوديا قولهم لو كان وجوديا يلزم كون المعدوم موجودا وهو باطل ممنوع ان الوجودي هو ما له في الوجود في الجملة تبعا لوجود غيره لا انه يكون له وجود في كل ما قوامه والاتصاف به ليلزم كون المعدوم المتصف به موجودا ومنه يعلم ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية ليكون موجودا وعند هذا تمكنت من حل شبكة كثيرة على ان الكذا عدمي الاتصاف المعدوم به ثم نقول في بيان الاجمالي والمراد منه ما استدل به على بطلان الدليل الاسفار الآتي دون التعرض لشيء اخر لوضوح ما ذكرنا من الدليل لنفي امتناع اتصاف الفعل المكن وغيره من الاعراض بكونه مكنا ومعلوما ومقدورا ومرادا وكونها من الصفات العرضية يعني ما ذكرنا من ان الامكان زايد على مفهوم المكن وهو يثبتي لكون اللاامكان عدميا الى هنا لكن صحة الاتصاف ثابتة اجماعا فصحة الدليل منتفية قطعا واجيب عنه بان معارض في المقدمة القابلة بان الامكان يثبتي ما يدل على انه عدمي وللمسلك ان يعارضه بآخر وبما ذكره اولا سالما او يعارض كون الحسن ثبوتيا ثم هذا الجواب انما يتم لمن يقول ان الامكان وكونه يثبتي انما يخالف مذهبه ولعل احدا من القايلين بالحسن والقبح الشرعي لم يذهب الى ان الامكان يثبتي فيسلم بالكل ثم نقول في بيان التفصيلي وهو ما تعرض فيه المقدمة الممنوعة اما مع محاذاة ما في المتن فان يقول لا نسلم ان الحسن يثبتي قوله لانا لا نسلم سلب قلت بعض السلب ايا كان وجوديا لانا اكان سلبيا فجوابه انه سعد ان يكون السلب ثبوتيا او منتفيا الى وجود وعدم على ما مرت الاشارة اليه في المقدمة الاولى ولو اكان كذلك فلا نسلم استدلال على ان المسلوب وجودي بان السلب سلب وجود لنقض الدور وفيه تعسف لا يخفى على الفطن واما على النظم الطبيعي فان يقول لا نسلم ان الحسن يثبتي قوله لان اللاحسن عدمي قلت لا نسلم قوله لصدقه على المعدومات قلت ان اردت الصدق بمعنى السلب فهو مسلم لكن لا نسلم صدقه على المعدوم باتصاف المعدوم بالصفة الوجودية بل لا يصدق المعدوم موجودا انه لا يتصف وجوده الموضح وان اردت به الصدق بمعنى الحمول فهو ممنوع لا نسلم اتصاف المعدوم بوجود

الموضوع سلمناه لكن لا يلزم منه كونه عدميا لما مر في المقدمة سلمنا كونه عدميا لكن لا نسلم كون الحسن
وجوديا قوله لان احد النقيضين لا بد وان يكون وجوديا ممنوع لجواز ان لا يكون شيء من النقيضين موجودا
في الخارج كالامتناع واللاامتناع في الممكن المعدوم فانهما متناقضان مع انه لا تحقق لشيء منهما في الخارج في تلك
الصورة على ما مر في المقدمة بل النقيضان استحال صدقهما معا وكذبهما على ذات واحدة ان كانا مفردين
وفي نفس الامر ان كانا قضيتين سلمناه لكن لا نسلم بطلان التالي اما اولا فلان العرض قد لا يكون قائما
بمحل جوهري كنعوت الله تعالى حقيقية كانت او اضافية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان قيام العرض بالجوهر
عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن ان يختص شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر ناعتا وان لم يكن
ماهية ذلك الاختصاص معلوما وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا وعلى هذا التفسير يكون
السرعة والبطوء قائمين بالحركة مع انهما عرضان وهذا المنع انما يصح على مذهب معمر من المتكلمين ثم
الدليل بعد تسليم جميع ما فيه معارض بمثله لانا نقول لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم قيام العرض
بالعرض لان حسن الفعل زائد على مفهومه الى اخر الدليل ولو جعل هذا الدليل حجة الزامية لا برهانية سقط
عنه النقيضان والمعارضة وتقريرها ان يقال لو كان الحسن من الصفات الثبوتية على ما هو مذهبكم
وهو زائد على مفهوم الفعل وقد وصف الفعل به لزم ما ذكرنا اما سقوط الاجمالي فلانا نمنع كون تلك
الامور وجودية واما التفصيلي فلان تلك المنوع انما وردت على اثبات كون الحسن ثبوتيا وههنا لم
يحتج اليه واما المعارضة فلانا نمنع كون الحسن على تقدير كونه شرعيا وجوديا لان الحسن والقبح على
هذا التقدير من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان **قال** واستدل فعل العبد غير مختار
فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وهو ضعيف فانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل
الباري وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه مرجح بالاختيار **اقول** توجيهه ان يقال
افعال العباد غير مختارة لهم وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا اما الصغرى
فلان فعل العبد ان كان لازما له بحيث لا يسعه تركه فواضح ان يكون اضطراريا اي غير اختياري
لان الاضطراري هو ما لا قدرة له عليه وان كان جائزا اي غير لازم بحيث يسعه تركه فان افتقر
ترجح وجوده على عدمه الى مرجح عاد التقسيم لان الفعل مع ذلك المرجح ان كان لازما كان ايضا

اضطراريا وان كان جائزا فان افتقر وجوده الى مرجح عاد التقسيم ايضا فاما ان يتسلسل او يلزم الاضطرار
وان لم يفتقر وجود الفعل الى مرجح مع كونه جائزا كان اتفاقيا لوجوده عنه تارة وعدمه اخرى من
غير قصد من جهة لانا ما نعني بالاتفاقي الا ما يكون كذلك واذا كان كذلك كان غير مختار فيه ايضا
واما الكبرى فاجماعية كما قال وتوجيه الاعتراض الاول ان نقول ما ذكرت من الدليل تشكيك
في الضروريات فلا يستحق الجواب وانما قلنا ذلك لانا نفرق بين الافعال الاضطرارية الصادرة لا عن
روية واختيار كحركة المرتعش واليها اشار بقوله الضرورية وبين الافعال الاختيارية بالضرورة وندرك
ان افعالنا اختيارية ضرورة فالتشكيك فيها يكون تشكيكا في الضروريات وهو جواب جدلي ويمكن
ان يقرر بوجه اخر وهو ان يقال ان اردت بالاضطراري في قولك فعل العبد ان كان لازما فواضح
ان يكون اضطراريا لان الاضطراري هو ما لا قدرة عليه وان كان جائزا اي غير لازم بحيث لا يسعه تركه
فان افتقر ان يكون كحركة المرتعش الصادرة لا عن ارادة فهو ممنوع لان دليلكم لا يدل عليه مع انا ندرك
بالضرورة ان افعالنا ليست كذلك وان اردت به ان يكون واجب الصدور وان كان مع ارادة فمسلم
ولكن لا نسلم انه لا يقبح عقلا بالاتفاق لان الاتفاق على ما يكون اضطراريا بالمعنى الاول وعلى هذا التقرير
يكون نقضا تفصيليا ويمكن ان يقرر بثالث وهو دلالة البديهة على ان البعض ليس اضطراريا
مع استلزام دليلكم الكل كذلك وهو قريب من الاول فتوجيه الثاني وهو اجمالي ان يقال لو صح
ما ذكرت من الدليل لزم ان يكون الباري مضطرا الى فعله غير مختار فيه بجريان عين ما ذكرتم من القسمة فيه
فتوجيه الثالث وهو اجمالي ايضا ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم امتناع وصف الشيء من الافعال
بالحسن والقبح الشرعيين والجواب عنهما يكون مشتركا والتحقيق في هذه المسئلة ان فعل
العبد جائز صدوره ولا صدوره ويترجح وجوده بالاختيار قوله الفعل مع المرجح ان كان لازما
كان اضطراريا غير مقدور عليه ممنوع لان وجوب الشيء بشرط الغير لا ينافي القدرة عليه والا لزم
نفي قدرة الله تعالى لوجوب صدور المعلولات عنه بشرط ارادته الجازمة فان قلت لا يلزم من
منافاة الوجوب بشرط الغير لقدرة العبد منافاته لقدرة الباري لقيام الفرق وهو ان مرجح فاعليته
تعالى يحصل باختياره والعبد باختيار الباري قلت هذا الفرق انما يتجه لو كان دليل الملازمة قياس
الغائب على الشاهد والا فلا وجه له ومع ذلك نقول الكلام في فاعليته تعالى لذلك المرجح كما في الاول

فلزم التسلسل في افعاله تعالى او الاعتراف بالمنع المذكور ان شرط فاعليته لذلك الموجب ان كان مرجحة لزم التسلسل وان كان مرجحة غيره لزم نفي قدرته تعالى لاعترافه بمنافاة الوجوب شرط الغير للقدرة فلم يكن الشرط من حيث القادر واعلم ان هذه الادلة المذكورة انما تنهض على الجبائية امّا الاول فلانهم يجوزون تخلف القبح والحسن عن الكذب والصدق واما الثاني فلكون الحسن والقبح عندهم من الامور العدمية واما الثالث فلانهم القائلون بذم القبيح ومدح الحسن لذاته بل باعتبارات وجوه ولم ينعقد الاجماع على ان غير المختار لا يوصف بالحسن والقبح بهذا المعنى ولو كان كذلك اولا فان يذكر دليلا يعلم منه بطلان مذاهب المخالفين اجمع وخصمنا ليس هو الا الجبائية لنعلم ان ما تقدم انما يدل على فساد مذهبهم لا ان هذا الدليل يدل على فساد مذهب غيرهم **قال** على الجبائية لو حسن الفعل او قبح لغرض الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زائد **اقول** توجيهه ان يقال لو حسن الفعل او قبح لغرض الطلب اي لغرض امر الشارع به ونهيه سواء كان لذات المامور به او المنهي عنه كما هو مذهب البعض او لوجوه واعتبارات كما هو مذهب الجبائية لم يكن تعلق الطلب اي امر الشارع ونهيه بالمامور به والمنهي عنه لنفس الطلب واللازم باطل فكذا الملزوم امّا الملازمة فلتوقف تعلق الثالث (؟) على هذا التقدير على امر زائد على نفس الطلب كذات الفعل او صفته او الوجوه والاعتبارات بالاتفاق والخصوم واما بطلان اللازم فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على نفسه لان الطلب يستلزم مطلوبا عقلا فاذا حصل الطلب تعلق بنفسه بالمطلوب ولقائل ان يقول ان الامر بالطلب الاوامر والنواهي التي بالفعل في الملازمة ممنوعة لان الطلب الحاصل لا يتوقف في تعلقه بالمطلوب على امر زائد في نفسه لاستلزامه المطلوب بنفسه وان الامر به بالقوة فنقل التالي ممنوع لان الطلب الذي يحصل يتوقف في تعلقه بالمطلوب على امر زائد على نفس الطلب حاصل للطالب عليه وهو الغلبة الفائية للطلب ويمكن ان يقرر توجيه مختص بالجبائية والقائلين بالصفة وذلك بان يخص غير الطلب بالصفة والاعتبارات ويجعل ضمير نفسه ضمير الفعل المطلوب لا الطلب كما في الوجه الاول ويقال لو حسن او قبح لغيره اي لو حسن او قبح لصفة او اعتبار لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل المطلوب لتوقفه حينئذ على امر زائد على نفس الفعل وهو الصفة والاعتبارات لكن تعلق الطلب

المطلوب

بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب وللقائل ان يعود ويقول ان الاثر بعدم تعلق الطلب لنفس المطلوب عدم كون النفس علة فالملازم ممنوعة لم لا يجوز ان يكون عدم تعلق الطلب لنفس المطلوب عدم كون النفس علة فالملازمة ممنوعة لم لا يدخل في العلية وان الاثر بعدم كونها علة تامة له فنقل التالي ممنوع لم لا يجوز ان يكون لنفس الطلب م

توجيهه ان يقال لو كان حسن الافعال و قبحها اعني كونها متعلق الثناء و الثواب او الذم و العقاب لغيرا و امر الشرع و نواهيه لوجب التعذيب بمباشرة بعض الافعال قبل البعثة و بطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلاستلزام الحسن و القبح على الوجه الذي تقولون كون بعض الافعال واجبا و بعضها حراما على ما سبق مشروحا في المسئلة الثالثة من هذا الاصل و استلزام الواجب و الحرام الثواب و العقاب على مذهبهم انهم يوجبون على الله تعالى الثناء و الثواب على الفعل الحسن و الذم و العقاب على الفعل القبيح و اما بطلان التالي فلان الآية تدل على اسقاط تعذيب الله تعالى العباد بارتكابهم ما ارتكبوه قبل البعثة الى غاية البعثة مسقوفا بالاذن المختلف في قوله تعالى و هو محال و الذي اشار بقوله استلزام مذهبهم خلافا لاي خلاف نفي التعذيب قبل البعثة و هو وجوب التعذيب قبلها فان قيل ليس العذاب لازما من ترك الواجب و فعل المحرم لجواز انفكاكه عنهما بتائب على شفاعة او عفو قلنا في الالزام حراسفايه قبل ورود الشرع فيبطل الملازمة حينئذ قلنا وقوع العذاب و ان لم يكن لازما لها فعدم الامن من العذاب لازم لها و قد دلت الآية على نفيه قبل الشرع انه آمن من العذاب قبل البعثة و نصوص الدليل هكذا لو كان لما كان الامن حاصلا قبل البعثة لكنه حاصل قال فالواجب الصدق النافع و الايمان و قبح الكذب الضار و الكفر ان معلوم ضرورة من غير مظنة الى عرف او شرع او غيرهما و الجواب المنع بل ما ذكر

اقول اعلم ان المعتزلة استروحوا الى اثبات مذهبهم مرة بالبديهة و لغيرها بالاستدلال و مادة ما بطال الحسن و القبح شرعيين و هذا ما تمسكوا به ببديهة العقل و توجيهه ان يقال حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار معلوم ضرورة لكل عاقل من غير مظنة الى عرف او شرع او غيرهما كائنا ما كان و دائما لما كان كذلك و لو ثبت كون الحسن و القبح ذاتيا لبعض الافعال وجب كونهما ذاتيين لجميعها لان القايل بالثالث فتوجيه الجواب ان يقال التسليم ان ذلك معلوم من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما بل هو معلوم بما ذكرو لذلك لو قدر الانسان نفسه و قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة و احدة من غير تخلق باخلاق قوم و الا تدرب بآداب الامين و الاترقى بتربية و لا تعلم من معلم ثم عرض عليه ان الكل اعظم من الجزء و ان الكذب قبيح لحكم انه يستحق عليه لوما لم يشك في انه الاول و يتوقف في الثاني و لو كان بديهيا لما كان كذلك

ومن حكم بان الامر ليس بالنسبة الى عقله خرج عن قضايا العقول و عاند معانده الفضول قال فالواذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر اثر العقل الصدق و احب بانه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق و لو سلم فلا يلزم في الغايب و في بعض النسخ فلا نسلم في الغايب للقطع بانه ابقح من الله تمكين العبد من المعاصي و يقبح منا اقول هذا من قبيل الاستدلالات و توجيهه ان يقال نحن نعلم بالضرورة ان الصدق و الكذب اذا استويا في المقصود اعني في تحصيل غرض العاقل من كل وجه حتى في اجناس الحروف و اعدادها الا في كون احدهما صدقا و الاخر كذبا مع قطع النظر عن كل مقدر من عرف او شرع او غيرهما حتى كان ذلك العاقل خلق دفعة واحدة لم يخالط اقواما و لم يخالف مذهبا و لم يكن معتقدا للثواب و العقاب اثر العقل الصدق لغرض المستبعد عقلا ان الايثار في امثال هذه الامور ليس من الاحسن في نفسه و توجيه الجواب على الوجه الذي ذكره ان يقال لا نسلم ايثار الصدق و قوله من المستبعد ان الايثار في مثل هذا التقدير قلنا استبعاد العقل منع الايثار على تقدير التسوي من كل وجه لوجوه اعني تسليم الايثار على هذا التقدير الفرضي شيئا انه تقدير مستحيل غير واقع و الالزم من كونه حسنا على هذا التقدير كونه حسنا في نفس الامر الذي هو المطلوب و الاولى ان يقال لا نسلم ايثار الصدق و لئن سلمنا و لكن لا نسلم ايثار الصدق ليس الحسنة في نفسه لجواز ان يكون لالف العام و طلب النظام و غير ذلك من الاقسام كالعرف و الشرع و الاحكام قوله التقدير قطع النظر عن كل مقدر قلنا فرض الخلو عن الشيء لا يستلزم الخلو عنه اعني عدم الثبوت في نفس الامر الا ان و ان فرضنا زوال البينات و الاعتقادات الا انها الا تزول بمجرد هذا الفرض بل يبقى بحالها سلمنا ان ايثار الصدق على هذا التقدير ليس الحسنة لكن لا يلزم من كونه حسنا لذاته على هذا التقدير ان يكون حسنا لذاته في نفس الامر لكون التقدير غير واقع للاستحالة سلمنا كونه حسنا لذاته في نفس الامر لم لا يجوز ان يكون الشاهد و لكن لا نسلم كونه كذلك و حق الغايب الذي كلامنا فيه لم لا يجوز ان يكون القبيح و الحسن لجهتها لان القايل بالثالث فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان ذلك معلوم من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما بل هو معلوم بما ذكرو لذلك لو قدر الانسان نفسه و قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير تخلق باخلاق قوم و الا تدرب بآداب الامين و الا ترقى بتربية و لا تعلم من معلم ثم عرض عليه ان الكل اعظم من الجزء و ان الكذب قبيح لحكم انه يستحق عليه لوما لم يشك في انه الاول و يتوقف في الثاني و لو كان بديهيا لما كان كذلك

في حق

وفي بعض النسخ فنقوله بعينه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت
اقول توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم افحام الرسل اعني عدم تمكنهم من اثبات النبوة عند
المعاند والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الرسول اذا ادعى النبوة وانكرها المعاند فلو قال انظر
في معجزتي حتى يتبين لك صدق مقالتي قال لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس اعني ويقول ولا يجب النظر
حتى انظر في معجزتك ليتوقف كل الواجبات على تقدير كون الحسن والقبح شرعيا على ثبوت الشرع المتوقف على النظر
في المعجزة وهو دور مفحم او قال المعاند لا يجب علي النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع لما قلنا من توقف الواجبات
اجمع على ثبوت الشرع حينئذ اذ لا قائل بالفصل ويعكس اي ويقول ولا يثبت الشرع ما لم يجب علي النظر لانه لا يثبت
ما لم انظر في المعجزة ولا انظر فيها ما لم يجب النظر وهو ايضا دور مفحم مبكت واما بطلان التالي فبالاتفاق
وتقرير الجواب ان نقول وجوب النظر عند المعتزلة نظري ايضا فيقول المعاند بعينه اذا ادعاه الرسول
الى النظر في المعجزة بان يقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب علي النظر ولا يجب الا بنظري فلا انظر او فنقوله بضمير
المتكلمين على ما في بعض النسخ بعينه وتقرير سره ان نقول لو كان الحسن والقبح عقليا لزم الافحام المذكور لانه لو كان عقليا
اما لكونه ثابتا عندكم في نفس الامر واما تعاديا من لزوم القول الثالث ولو كان وجوبه عقليا نقول المعاند لا انظر في
معجزتك الى اخر ما قلنا فيلزم الافحام والجواب يكون مشتركا قبل هذا الافحام اضعف من الاول لان من
لا ياتي بالنظر الا بعد معرفة وجوبه فقد يعرف وجوبه بالعقل قبل دعوى النبوة بخلاف معرفة وجوبه بالشرع قبل الدعوى
وفيه نظر لان الكلام مفروض حال المعاندة وهما سيان فيها لا قبل البعثة حتى يثبت الفرق ولا يرجح معرفة وجوبه
بالعقل بناء على جوازها حال المعاندة فبان يفكر ويعلم حينئذ لجواز ان يعلم وجوبه الشرعي حينئذ بالالهام ونحوه ثم
نقول لا نسلم توقف النظر على وجوبه لجواز ان ينظر المعاند قبل وجوبه سلمناه لكن لا نسلم توقف وجوب النظر
على النظر اما ان اردت به انه لا يجب على المعاند النظر في نفس الامر الا بعد النظر في المعجزة فلان وجوب النظر عليه
في نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر وثبوته ولا يتوقف على نظر المعاند في المعجزة ولا على ثبوته
لانه تعالى متى بعث الرسول وايده بمعجزة يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها ثبت الشرع واستقر نظر المعاند
او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت واما ان اردت به انه لا يتبين للمعاند وجوب النظر عليه الا بعد النظر
في المعجزة فكذلك فان قيل لانه لا يتبين له وجوب النظر عليه الا بعد ثبوت الشرع ليتوقف الواجبات عليه
ولا يثبت الشرع عنده الا بعد النظر في المعجزة قلنا لا نسلم صدق الكبرى لجواز ان يعلم المعاند ثبوت الشرع

وكون

وكون المتحدي نبيا بالالهام ونحوه من غير نظر الى المعجزة ويمكن ان يمنع الصغرى بناء على مثل هذا المستند ايضا
ان قيل وجوب النظر المعلوم بالالهام وجوب شرعي قال قالوا لو كان ذلك لجاز المعجزة من الكاذب
ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله تعالى قبل السمع والتثليث وانواع الكفر من العالم واجيب بان الاول
ان امتنع فلمدرك اخر والثاني ملتزم ان اريد التحريم الشرعي اقول توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح
شرعيا لجاز المعجزة من الكاذب اعني لما امتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب لانتفاء القبح الذاتي الموجب
لامتناع اظهارها على يده والتالي باطل لالتباس النبي بالمتنبي وما يتبعه من الفساد ولامتنع الحكم من العقلاء بقبح
نسبة الكذب على الله وبقبح التثليث وغيره من انواع الكفر من العالم قبل ورود السمع لانتفاء القبح قبل البعثة
لكونه شرعيا والتالي باطل لان العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من العالم قبل ورود السمع وتقرير جواب الاول
ان يقال لا نسلم انه لو كان ذلك لما امتنع اظهار المعجزة من الكاذب قوله لانتفاء القبح الذاتي الموجب لامتناعه
قلنا انما يلزم من انتفائه جوازه لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك اخر غير القبح الذاتي
وهو ممنوع لجواز ان يكون له مدرك اخر كالتباس النبي بالمتنبي وما يلزمه من الفساد وتقرير جواب الثاني ان يقال
ان اردتم بامتناع الحكم من العاقل بقبح ما ذكرنا من العالم امتناع حكمه بالتحريم الشرعي ان يكون هذه الاشياء من
العالم حراما شرعا فالشرطية مسلمة وكذا ان اريد به التحريم العقلي وان لم يتعرض المصنف له ولكن لا نسلم نفي
التالي وان اردتم غير التحريم فالملازمة ممنوعة لجواز ان يحكم بالقبح بمعنى منافرة الطبع او لكونه صفة النقصان
واعلم ان المشهور في تقرير الملازمة الاولى هو ان الحسن لو كان شرعيا لحسن من الله كل شيء ولو حسن منه كل شيء
لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب منع الصغرى ان اريد بقولهم لحسن من الله كل شيء ان صدور كل شيء منه
فحسن ومنع الكبرى ان اريد به ان كل شيء يصدر منه فهو حسن قال مسئلتان على التنزل وفي بعض
النسخ على التبرك الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا كان عبثا وهو قبيح
ولا فائدة لله لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة اذ لا مجال للعقل
في ذلك اقول لما بطل الحسن والقبح العقلي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا وامتناع حكم
عقلي قبل ورود الشرع اذ هما مبنيتان على ذلك غير ان عادة الاصوليين جارية بفرض الكلام في هاتين
المسئلتين اظهارا لما يختص بكل واحدة من الاشكال والمناقضة واظهارا لسقوط كلام المعتزلة في هاتين
المسئلتين بعد تسليم الحسن والقبح العقليين على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فلذلك قال مسئلتان

على التنزل اى على الافتراض او على التبرك على ما فى بعض النسخ اقتفاء للمشايخ واعلم ان الشكر عند الخصوم
ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او الشكر لله وامثالها على ما سبق الى الاوهام فان العقل لا يوجب النطق
بلفظ دون آخر ولا عن معرفة الله على ما يظن لان الشكر هو فرع المعرفة بل هو عبارة عن صرف العبد جميع
ما انعم الله به عليه من السمع والبصر وسائر الجوارح وكذا التمكن والاقتدار على الكسب والمال الى ما خلق لاجله
واعطاه لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى الانذارات والذهن الى فهم معانيها والمال الى
اسبابها مدة العمر على هذا القياس فهذا معنى الشكر جاء فى كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالقلة والمنعم
المشكور هو الله تعالى والواجب ما يذم تاركه ومحل الخلاف ان اصحابنا واهل السنة يذهبون الى ان
وجوب هذا الشكر ماخوذ من الانبياء بناء على وجوب متابعتهم بعد ثبوت نبوتهم ولا يقوم عليه برهان عقلى والمعتزلة
يذهبون الى ان عليه برهانا عقليا حتى ان النبى عليه السلام لو نبهنا على هذه المسئلة وهدانا الى مقدماتها قبل الاعتراف
بنبوته او تنبهنا لها لحكم العقل بوجوبه بناء على البرهان العقلى وقد ورد فى الشكر عبارات اخر منها قولهم ان
الشكر هو الاتيان بمراضى الله تعالى والاجتناب عن سواخطه ومنها انه اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها
بحسب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ومنها ان لا يستعين العبد بنعم الله تعالى على المستقبحات
وهذه العبارات قريب بعضها من بعض وداخلة فيما ذكرناه وقيل هو عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم لكونه منعما
وهو اما ان يكون فعل القلب وهو ان يعتقد فيه كونه متصفا بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا
دالة على كونه متصفا بها او فعل الجوارح وهو ان ياتى بافعال دالة على كونه كذلك وهو قريب مما ذكرناه وقال بعض
افاضل المتاخرين المراد من قولهم ان شكر المنعم غير واجب عقلا هو ان من لم يصل اليه دعوة الشرع لا يجب عليه شئ
من التكاليف ولا يعاقب على ترك العبادات وهذه وان كان ظاهره يخالف ما سبق من العبارات لكنه لا يخالفه فى
الحقيقة كثير مخالفة يظهر بالنظر وتوجيه الحجة ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا فلا بد من ان يكون
وجوبه لفائدة لكن التالى باطل فكذا المقدم اما الشرطية فلانه لو وجب لا لفائدة كان عبثا وهو منتف لكونه
قبيحا عقلا وهذا لا يستقيم منكم مع انكاركم القبح العقلى لانا انما ذكرناه بطريق الزام الخصم لانه قائل به او لانا
انما تكلمنا فى هذه المسئلة بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح على ما هو المشهور والى دليل الملازمة اشار بقوله
والا كان عبثا وهو قبيح واما بطلان التالى فلانه لا فائدة لانها اما ان تعود الى الله تعالى او الى العبد لكن يمتنع
عودها الى الله تعالى لتعاليه عنها وكذا الى العبد اما فى الدنيا فلانه يتعب بالنظر والفكر وصرف النظر الى مصنوعاته

مطلب الشكر وقد تاكدت ما تطلبه فظفرت به فاحمد الله على ذلك

والسمع

والسمع الى تلقى الانذارات وبه يحرم عن اللذات والشهوات واما فى العقبى فلعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة
الاخروية دون اخبار الشارع بها ولا اخبار وفيه نظر لان المعتزلة لما قالوا بكون العقل مستقلا بادراك
حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب وقد قالوا باستقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف يسلمون
عدم استقلاله ويسقط هذا المنع لو كان الكلام فى هذه المسئلة دون قاعدة الحسن والقبح ولا يقال
لا يلزم من عدم استقلال العقل بالفائدة الاخروية ان لا يجب الشكر لها لجواز ان يجب لها وان لم يعرفها العقل
لانا نقول هذا غير جائز لان حاصل المسئلة هو ان العقل لا يوجب شكر المنعم واذا كان كذلك فلا يجوز ان يوجبه
لفائدة لا يستقل بمعرفتها اى لا يعرفها من غير الشرع وهو واضح غاية الوضوح ولا يقال ما ذكرتم لازم عليكم
فى الايجاب الشرعى لانا نقول الفائدة الاخروية وان لم يستقل العقل بمعرفتها فالله تعالى عالم بها كيف وان ذلك
انما يلزمنا لو اعتبرنا الحكمة فى الايجاب الشرعى وليس ذلك بواجب على ما عرف من اصلها **قال** قولهم الفائدة الامن
من احتمال العقاب فى الترك وذلك لان الخطور مردود بمنع الخطور فى الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر
لانه تصرف فى ملك غيره او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر **اقول**
توجيهه ان يقال لا نسلم انه لا فائدة للعبد فى الدنيا بل له فائدة وهو الامن من احتمال العقاب على ترك الشكر على ما انعم
الله به عليه من النعم اذ هو محتمل ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من اعظم الفوائد واجسم العوائد
فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم خلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله على ما هو معلوم من
اكثر العقلاء ولا يلزم من تسليم الخطور فى الغرض مطلوبهم لانهم يوجبون الشكر على كل منعم عليه وذلك لا يلزم
الا بلزوم الخطور للكل ولو سلم ذلك فهو معارض باحتمال العقاب على شكر الله تعالى اما لكونه تصرفا فى ملك غيره وهو
نفسه لا تعابه اياها ولانه خلقها للترفه والتمتع او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى
الملك اكثر لان ما انعم الله به على العبد لعدم تناهى ملكه وتناهى ملك غيره دون تلك اللقمة فيكون الشكر بالاستهزاء واحتمال
العقاب فى الغائب اولى منه فى الشاهد **قال** الثانية لا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وثالثها
لهم الوقف عن الحظر والاباحة واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسة **اقول** مذهب الاشاعرة واهل
الحق انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل ورود الشرع لان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع لما بينا
من بطلان التحسين والتقبيح العقلى ولا شرع قبل وروده فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم يتكلموا
فى المسئلتين بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح والا لا يتمشى لهم ان لا حكم قبل الشرع لما ذكرنا بل بقوله تعالى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الدال على نفي الوجوب والحرمة قبل البعثة على ما سبق تقريره وبغيره من الادلة
الدالة على نفي الثلثة الباقية واما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية كالتنفس
مثلا الى ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح لا ضرورة ولا نظرا والى ما يقضي فيه باحدهما بالضرورة او النظر
واختلفوا في القسم الاول فمنهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من وقف عن الامرين والى هذا اشار
بقوله وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة والضمير راجع الى مقدر يدل عليه سياق الكلام لانه لما قال لا حكم
فيما لا يقضي العقل فيه باحدهما يعني عندنا اشعر بوجود الحكم فيه عند غيرنا وهم المعتزلة فقال ثالثها
اي ثالث مذاهب القائلين بوجود الحكم فيه هو الوقف عن الحظر والاباحة وعلم منه ان احد الاخرين هو الحظر
والاخر هو الاباحة وانقسم القسم الثاني الى الاحكام الخمسة لانقسامه الى ما حسنه العقل وسموه مباحا
ان استوى فعله وتركه في النفع والضر وواجبا ان ترجح فعله على تركه ولحق الذم بتركه سواء كان مقصودا
لنفسه كالايمان او لغيره كالنظر المفضي الى معرفة الله تعالى ومندوبا ان لم يلحق الذم بتركه والى ما قبحه
وسموه حراما ان ترجح تركه على فعله والتحق الذم بفعله ومكروها ان لم يلتحق واليه اشار بقوله واما غيرها
يعني غير الافعال التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح فانقسم عندهم يعني عند المعتزلة لا عندنا الى الخمسة
وعلم من هذا ومن القول الاول ان لا حكم عندنا في الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية مطلقا **قال**
لانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال **اقول** لما فرغ من بيان المذاهب ولم يحتج
الى ابطال مذهب القائلين بالاحكام الخمسة لفساد ما بني عليه وهو الحسن والقبح العقلي شرع في
ابطال مذهب الصائرين الى الحظر والاباحة لانها غير مبنية عليهما وبدا بابطال مذهب القائلين بالحظر
وتوجيهه ان يقال لو كانت الافعال التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح محظورة لزم التكليف بالمحال
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو كانت محظورة وكان فيها ضدان يمتنع الانفكاك
عنهما والعرو عن جملتهما لزم ما ذكرناه واما بطلان التالي فلكونه قبيحا عقلا ولقائل ان يقول لا نسلم
وجود ضدين على الصفة المذكورة في تلك الافعال فلا تكليف بالمحال اذن ثم لا حاجة الى الضدين بل لو
كان فيهما شيئان يمتنع الانفكاك عنهما ثم المطلوب وان كانا ممكن الاجتماع ثم كان الواجب تقييد الضدين
بما ذكرنا اذ الضدان يجوز ارتفاعهما اللهم الا اذا اريد بالضدين ما يمتنع الخلو عنهما فسقط هذا الدخل
وله ايضا ان يقول بهذا الوجه لا يلزم من انتفاء المجموع المركب من كونها محظورة ومن ضدين كما ذكرنا انتفاء
كونها

كونها محظورة لجواز ان يكون انتفاء المجموع بانتفاء الضدين لا يقال نحن نقول هكذا لو كانت محظورة
لزم امكان التكليف بالمحال لان فرض الضدين كما ذكرنا ممكن ولهذا قال المصنف فرضنا ضدين لانا نقول
لا نسلم ان فرض ضدين كما ذكرنا بين تلك الافعال ممكن في نفس الامر غايته انه ممكن بحسب الذهن ولذلك
يجوز ان يكون مستحيلا بحسب الخارج ومستلزما للمحال ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان امكان التكليف
بالمحال قبيح عقلا فان قيل نحن نقول هكذا تكليف المحال محال فامكانه يكون منفيا وفيه حصول المقصود
قلنا لا نسلم استحالة التكليف بالمحال اذ لا استحالة في ان يقال للشخص الواحد في الزمان تحرك واسكن
غاية ما فيه انه يقبح عقلا لكون امكانه قبيحا ممنوع او نقول بالوجه الاخر وهو انه لا يلزم من انتفاء
المجموع المركب من كونها محظورة ومن فرض امكان ضدين كما ذكرنا انتفاء كونها محظورة لجواز ان يكون
انتفاؤه بانتفاء الجزء الاخر وهو امكان الضدين كما ذكرنا في نفس الامر **قال** الاستاذ اذا ملك
جوادا بحرا لا ينزف واحب مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا **اقول** هذا مثال اخترعه الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني على استبعاد الحظر ولا حجة فيه فلا حاجة اليه ولذلك قال الامام ولا حاجة بنا الى
هذا الفن من الامثال مع وضوح البرهان ثم ان الخصم لا يسلم كونه مما لا يقضي العقل فيه بحسن او قبح وخرج
من محل النزاع قلنا لا نسلم انهم لو قالوا بذلك لكان مما يقضي العقل فيه بقبح وانما يلزم ذلك لو كان
الحكم بالتحريم ملزوم الحكم بالقبح وليس كذلك على ما عرف من مذهبهم وفيه دقة وقوله لا ينزف من قولهم
نزف البير اذا ذهب ماؤها **قال** قالوا تصرف في ملك الغير قلنا يبتني على السمع وفي بعض النسخ يبتني
ولو سلم فقيمن يلحقه ضرر ما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز **اقول** دليل القائلين بالحظر وتوجيهه
انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز من حيث العرف ونحوه كما في الشاهد او من جهة العقل ايضا ولا يلزم
كون العقل قاضيا فيه بقبح والتقدير بخلافه لما مر من انه لا يلزم من حكم العقل بالتحريم حكمه بالقبح وتوجيهه
الجواب ان عدم جواز التصرف في ملك الغير مبني على السمع ولا سمع ولئن سلمنا عدم ابتنائه على السمع ولكن
انما لا يجوز التصرف في ملك من يلحقه ضرر ما اما من لا يتضرر به فلا ولئن سلمنا عدم جواز التصرف في ملك
الغير مطلقا سواء تضرر به او لا لاحتمال استلزامه ضررا آجلا لكنه معارض بالضرر العاجل وهو الناجز
اي الحاضر ولقائل ان يمنع انحصار ابتنائه على السمع لان العقل ايضا قد يمنع من ذلك ولكن لا لقبحه
كما مر وان يمنع ايضا كون صورة الضرر الناجز من صور النزاع وهي مما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح

فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير

قال وان اراد المبيح ان لا حرج فسلم وان اراد خطاب الشارع فالفرض انه لا مجال للعقل فيه كذلك وفي المنتهى
كما في النسخ المشهورة ايضا اقول لما فرغ من ابطال مذهب الحظر اراد الشروع في ابطال الاباحة
فاستفسر اولا عن معناها بان قال ان اراد المبيح بالاباحة ان لا حرج يعني في الفعل والترك فلا نزاع
في هذا المعنى بل النزاع في اطلاق لفظ المباح بازائه ولهذا يمتنع اطلاق لفظ المباح على افعال الله تعالى مع تحقق
ذلك المعنى فيها وان اراد خطاب الشارع الوارد بان لا حرج في الفعل والترك فلا خطاب قبل ورود الشرع وان
اراد حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فالفرض انه لا مجال للعقل فيه اذ الكلام فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح
فظهر من هذا الاستفسار بطلان مذهبه على التقديرين الاخيرين وارتفاع النزاع من حيث المعنى على التقدير
الاول فتوجيه ما في النسخ المشهورة بعيد فلهذا اجنحنا عنه فان الوقت اعز من صرفه الى التعسف في
توجيه امثاله وانت قد عرفت غير مرة انه لا يلزم من عدم مجال العقل فيه بحسن وقبح ان لا يحكم بالاباحة وغيرها
من الاحكام قال قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك غيره
وخلقه ليصبر فيثاب اقول هذا دليل القائلين بالاباحة فتوجيهه ان الله تعالى خلق المنتفع من
الطعوم وغيرها وخلق المنتفع به وهم العباد لاعطائهم الذوق والاقدار على الانتفاع بها وتعريفهم بالادلة
العقلية انها نافعة غير مضرة والحكمة تقتضي الاباحة بدليل تقديم الطعام بين يدي انسان على هذه الصورة
فتوجيه الجواب انه معارض بانه ملك غيره والحكمة تقتضي عدم جواز التصرف فيه ولانا لا نسلم انه انما
خلقه للانتفاع به لجواز ان يكون الخلق ليصبر عنه فيثاب عليه ولقائل ان يمنع كون هذه الصورة مما لا يقضي
العقل فيه بحسن ولا قبح وكان المصنف انما قال والحكمة تقتضي الاباحة ولم يقل العقل يقتضيها ظنا منه بانه لو قال
ذلك لزم كونه مما يقضي العقل فيه بحسن او قبح وقد عرفت انه لا يلزم ذلك قال وان اراد الواقف انه وقف
لتعارض الادلة ففاسد اقول لما فرغ من ابطال المذهبين شرع في ابطال الثالث واستفسر
على نحو طريقته في الرد على المبيح فقال ان اراد الواقف انه وقف عن الحكم بكون تلك الافعال محظورة او مباحة
لتعارض الادلة المنقول عن اصحاب الحظر وارباب الاباحة ففاسد لبطلان تلك الادلة على ما بينا وكون المبني
على الفاسد فاسدا وان اراد انه وقف لتوقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فهو حق قال الحكم
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء او التخيير فورد كون الشيء
دليلا وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء والتخيير وقيل

وقيل ليس بحكم وقيل الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له
اقول هذا هو الاصل الثاني من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في حقيقة
الحكم الشرعي واقسامه وما يتعلق به ويشتمل على مقدمة في بيان حقيقته واقسامه ومسائل لبيان ما
يتعلق به من الاحكام للواجب اربع وللحرام ثنتان وللمندوب كذلك وللمكروه واحدة وللمباح اربع
اما حده فقال بعض الاصوليين فيه انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فورد على طرده والله خلقكم
وما تعملون ومثله ونحو وخلق كل شيء اما انه خطاب فلان المراد منه هو الكلام المقصود به افهام من هو
متهيئ لفهمه فالكلام هو الجنس ويعرف منه ان الحركات والسكنات المفهمة لا تكون خطابا وقولنا من هو
متهيئ لفهمه احتراز عن الكلام الذي لا يقصد به افهام من لا يكون متهيئا لفهمه كالنائم والمغشي عليه فانه ايضا لا يكون
خطابا واما ان له تعلقا بافعال المكلفين فظاهر واما انه ليس حكما شرعيا فبالاتفاق اذ المراد تحديد
ما يسميه المتشرعة حكما شرعيا لا كل امر شرعي ككونه تعالى خالق العباد وما تعملون وككونه خالق كل شيء
فانهما من باب الاعتقادات لا من باب الاحكام ولا يقال هو غير منعكس ايضا لخروج الاحكام الثابتة
بخطاب النبي عليه السلام عن الحد مع انها احكام شرعية لانا نقول المراد من الله هو الشارع فلا يخرج حينئذ
لدخول النبي عليه السلام فيه او نقول انما يخرج لو لم يكن خطاب النبي عليه السلام خطاب الله وهو ممنوع اذ خطابه خطابه
لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى او نقول خطاب النبي عليه السلام معرف للحكم الثابت بخطابه تعالى في الازل
انه حرام او واجب ونحوهما كما ان الاجماع والقياس معرفان ايضا وبهذا يجاب عن كون الحكم الثابت
بهما شرعيا مع انه لم يتعلق به خطاب الله تعالى لانا نمنع عدم التعلق لان الحكم انما ثبت بالخطاب والاجماع
والقياس معرفان به ومن هذا يعرف ان الجواب الاخير اولى من الاولين لعمومه لما ورد على طرده ما ذكرنا
فزيد في الحد بالاقتضاء او التخيير وقيل الحكم هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
ويدخل في الاقتضاء اقتضاء الوجود اما مع الجزم وهو الوجوب او بدونه وهو الندب واقتضاء العدم اما مع
الجزم وهو الحرمة او بدونه وهو الكراهة واما التخيير فهو الاباحة فصح طرده ولكن اختل عكسه لخروج
بعض الاحكام الشرعية عن الحد بزيادة القيد ككون الشيء دليلا وسببا وشرطا كالدلوك على وجوب الصلوة
والبيع لصحة التصرفات والطهارة للصلوة فانها احكام شرعية وليست متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وان كانت متعلقة بها ولذلك قال فورد يعني على عكسه بلفظة الفاء ليعلم انه انما ورد بزيادة القيد

فزيد او الوضع ليدخل فيه ما خرج عنه فاستقام الحد طردا وعكسا ولم يزد بعضهم هذا القيد في الحد
ولم يسلم خروج الاحكام التي هي من قبيل الوضع والاخبار دون الحث والمنع لكون الشيء دليلا وصحيحا وباطلا
ومانعا وامثالها عن الحد وقال بل الجميع راجع الى الاقتضاء او التخيير فسببية الدلوك معناها وجوب الصلوة
ومانعية النجاسة معناها حرمة الصلوة وبطلان البيع عبارة عن حرمة الانتفاع وصحة البيع عن اباحة الانتفاع
وقس عليه امثاله ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يتمشى في صحة العبادة مع ان اباحة الانتفاع قد تتخلف
عن صحة البيع كالبيع بشرط الخيار فانه صحيح بالاجماع وان لم يتحقق لان الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه
بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة وله ان يقول ايضا جعل العقد بصفة مخصوصة سببا للاباحة حكم شرعي
وهو خارج عما ذكر من الاقتضاء والتخيير ولم يزد بعضهم ايضا هذا القيد ولم يسلم ورود هذه الامور على
عكسه لانها ليست احكاما شرعية بل انما هي علامات الاحكام او لوازمها ولا يخفى عليك ان منع عدم الورود اولى
من منع الخروج لان كون سببية الدلوك عن وجوب الصلوة في غاية البعد وما ذكره المعتزلة على هذا الحد من
انه يقتضي قدم الحكم لان خطابه كلامه وهو قديم عندكم مع ان الحكم حادث لانه صفة فعل العبد كقولنا هذا وطء
حلال وصفة الحادث لا تكون قديمة ولانه يقال حل هذا بعد ان لم يحل والتعدية تشعر بالحدوث ولانه يعلل بالامور
الحادثة كقولنا حلت المراة بالنكاح والقديم لا يعلل بالحادث وانه غير جامع ولخروج تعليق الضمان
بفعل الصبي عنه لكونه غير مكلف مردود فلان الحكم ليس بصفة الفعل العبد بل هو متعلق بفعله اذ
معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه في الازل رفعت الحرج عن فاعله فالقول قديم وتعلقه ومتعلقه
حادثان والقول المتعلق لا يصير صفة المتعلق والا لكانت الاقوال المتعلقة بالمعدومات صائرة صفاتها
وهو محال واما الثاني فلان الحدوث في التعلق والمتعلق لا في الحكم والمراد من قولنا حل بعد ان لم يكن
انه تعلق الاحلال به بعد ان لم يكن متعلقا به واما الثالث فلان المراد من التعليل التعريف واما
الرابع فلان المراد من تعليق الضمان بفعل الصبي تكليف الولي باداءه من ماله وليس لقائل ان يقول جعل
فعله سببا لاخراج المال عن ملكه حكم شرعي وهو خارج عما ذكر لدخوله في خطاب الوضع لان قوله او
الوضع عطف على قوله الله حتى كانه قال الحكم خطاب الله او خطاب الوضع وهو مختص بافعال المكلفين هذا
كله بعد تسليم ان قدم الخطاب يستلزم قدم الحكم وهو ممنوع لان الحكم هو الخطاب المقيد بهذه
القيود لا الخطاب وحده ولا يلزم من قدم الجزء قدم الكل واورد على جعل الشيء سببا ونحوه بان ذلك

عبارة

انما

انما يثبت بالاخبار كقوله جعلت الدلوك سببا والوضوء شرطا والنجاسة مانعة ولو كان كذلك لكان
مسبوقا بالاخبار لكنه انشاء فلا يتوقف على السبق كصيغ العقود ولئن سلمنا توقفه على السبق فلا
نسلم انه لم يسبق لجواز ان يجعله الشارع ثم يخبر عنه قال الآمدي رحمه الله في الاحكام والاقرب
ان يقال في حد الحكم الشرعي انه خطاب الشارع بفائدة شرعية فقولنا خطاب الشارع احتراز عن خطاب
غيره والقيد الثاني احتراز عن خطابه بما يفيد فائدة غير شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات
وهو مطرد منعكس لا غبار عليه هذا لفظه قال المصنف رحمه الله في المنتهى وقيل خطاب الشارع
بفائدة شرعية فورد ان فسر بمتعلق الحكم فدور وايضا فلا دليل عليه والا ورد على طرده الاخبار بما لا يحصى
عن المغيبات فزيد تختص به فتوجيهه ان يقال انك ان اردت بالفائدة الشرعية متعلق الحكم الشرعي
فسد الحكم من وجهين احدهما استلزامه تعريف الشيء بنفسه اذ يصير حاصل الحد ان الحكم الشرعي هو خطاب
الشارع بمتعلق الحكم الشرعي وهو دور ممتنع قيل لا نسلم لزوم الدور لان المحدود هو حقيقة الحكم الشرعي
والمذكور في حده هو قولنا متعلق الحكم الشرعي باعتبار ما واذا لم يكن الحكم الشرعي بمعنى واحد فلا دور
وفيه نظر والآخر انه لا دليل على المراد اذ لا دليل للفائدة الشرعية على متعلق الحكم لا مطابقة
ولا تضمنا ولا التزاما وان كان غير جائز ايضا اذ دلالة الالتزام مهجورة في الحدود وان لم ترد بها ذلك
بل تريد بها الفائدة التي لا تكون عقلية ولا محسوسة على ما اشعر كلامك به بطل طرد الحد باخبار الشارع
عن المغيبات كقوله عز من قائل الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون الآية وامثالها
فانه خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا محسوسة وبالاتفاق ليس حكما شرعيا ولما كان بطلان
طرد الحد بالاخبار ارادوا زيادة قيد يصير الخطاب معها انشائيا حتى لا يصدق على الخبر فيطرد
فزيد تختص به اي لا تفهم الا منه يعني لا تفهم تلك الفائدة الا من ذلك الخطاب وانما يصير الكلام معه
انشائيا لانه لما كان شرط صحة الاخبار عن الشيء كونه سابقا على الاخبار كان لكل خبر امر خارجي
سابق عليه تحقيقا او تقديرا ولهذا احتمل الصدق والكذب لانه ان طابق الامر الخارجي كان صدقا
والا كان كذبا بخلاف الانشائي فانه لا خارج له فحكم بصدقه ان طابقه وبكذبه ان لم يطابقه ولما كان
لكل خبر امر خارجي دون الانشائي حسبوا ان الانشائي ما لا يمكن ان يفهم مدلوله الا منه اذ لا خارجي له
فيفهم منه بخلاف الخبر فانه يمكن ان يفهم مدلوله من الخارجي وفيهما نظر وسياتي زيادة بيان لهذا في

الخبر وفي دلالة المفهوم وحاصل الحد على ما قررنا هو ان الحكم الشرعي هو خطاب انشائي من الشارع بفائدة
غير عقلية ولا حسية ولهذا قال في المنتهى عقيب ما ذكرنا من كلامه وهذا يعني الحد بعد زيادة القيد
على ظهور حسنه يرد عليه فنعم الماهدون ونعم العبد اقول وذلك لانه خطاب انشائي من الشارع بفائدة
غير عقلية ولا حسية وقال في المنتهى قبل هذا الكلام وبعد قوله فزيد تختص به اي لا تحصل الا بالاطلاع
عليه ولا دور لان حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم كل انشاء اذ ليس له خارجي ومراده ان لا تحصل
تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب وكان قوله ولا دور جواب لمن يتوهم لزوم الدور بعد زيادة
القيد وتقريره ان يقال تصور الخطاب المذكور متوقف على تصور الفائدة المختصة به ضرورة توقف
تصور الكل على تصور الجزء وتصور الفائدة المختصة به يتوقف على تصوره لقولكم انها لا تحصل الا بالاطلاع
عليه اي الا بتصوره وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم توقف تصور الفائدة المختصة بالخطاب على تصور
الخطاب نعم حصولها يتوقف على تصوره لكن حصول الشيء غير تصوره فلا دور وانت تعلم مما ذكرنا من
توقف حصولها على الخطاب انه لو فسر قوله لا تفهم الا منه بانها لا تحصل الا منه بخلاف الخبر فان مدلوله
يحصل بدون الاطلاع على الخبر زال النظر المذكور عنهما واستقام بعض الاستقامة لا كلها لان مفهوم
صلوا مثلا قد يحصل من غيره ولو قيل الضمير في قوله تختص به ولا تفهم الا منه يرجع الى الشارع
لا الى الخطاب اندفع عنه هذا واما قوله وهذا حكم كل انشاء اذ ليس له خارجي فقد تقدم معناه **قال**
فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة
للثواب فندب وان كان طلبا لكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم ومن يسقط غير كف في الوجوب
يقول طلبا لنفي فعل في التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخييرا فاباحة والا فوضع
اقول لما فرغ من تحقيق الحكم الشرعي اراد الشروع في تقسيمه الى احكام تكليف واحكام
وضع واخبار فقال فان كان يعني الحكم الشرعي على التفسير الاول او الثاني طلبا لفعل غير كف
ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وانما قال غير كف احترازا عن النهي لان بعضهم ذهبوا
الى ان الكف فعل وسيجيء الكلام عليه ولقائل ان يقول الصوم على هذا لا يكون واجبا لان صوموا
طلب لفعل هو كف ويمكن ان يمنع كونه كذا لان جزءه وهو النية غير كف فاذن لا يكون الصوم نفس الكف الذي
هو مطلوب النهي فيكون غير كف فيندفع النقض وانما قال في جميع وقته ولم يقل في وقته ليدخل

الواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا في الحد لان تركها في وقته لا ينتهض سببا بل في جميع وقته وانما قال ينتهض
تركه في جميع وقته سببا للعقاب والمراد بتركه في جميع وقته يستحق العقاب ولم يقل طلبا لفعل يعاقب ونحوه
لما سيجيء بيانه وان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وانما قال خاصة ليعرف منه
ان تركه لا يترتب عليه شيء ومن عدم تقييد الواجب بها يعلم ان فعل الواجب ينتهض سببا للثواب وان كان
طلبا لكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم وكان المناسب لاخواته ان يقول فحرمة كما قال فوجوب
فندب ومن يسقط غير كف في حد الوجوب ويقول فان كان طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا
للعقاب فحرمة فوجوب يسقط الكف عن حد الحرمة ويقول فان كان طلبا لنفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب
فحرمة ويريد بنفي الفعل عدمه والمراد من السببية الاستحقاق المذكور وان كان طلبا لكف انتهض ذلك
الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخييرا فاباحة وان لم يكن شيء مما ذكرنا فهو الحكم الوضعي وقد علم بهذا
التقسيم حد كل واحد من الاقسام ووجه الحصر ان يقال الحكم اما ان يكون طلبا ويدخل فيه الوجوب والحرمة
والندب والكراهة اولا والثاني اما ان يكون تخييرا وهو الاباحة او لا وهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان
ونصب الشيء سببا او مانعا او شرطا وكون الفعل عبادة وقضاء واداء وعزيمة ورخصة الى غير ذلك مما هو
مستفاد من خطاب الوضع والاخبار **قال** وفي تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف **اقول**
هذا الخطاب لفظي لان من قال الخطاب هو الكلام الذي قصد به افهام من هو متهيئ لفهمه قال ان الكلام في الازل
لا يكون خطابا لانه ما قصد به الافهام ومن قال الخطاب هو الكلام الذي علم انه يقصد به الافهام المذكور قال ان
الكلام في الازل خطاب لانه علم انه يقصد به الافهام **قال** الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح
ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما اوعد بالعقاب على
تركه مردود بصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما
ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه فاخل بطرده اذ يرد الناسي والنائم والمسافر فان قال يسقط
الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض **اقول** لما فرغ من التقسيم اراد ان يتكلم على ما يتعلق بكل واحد
من الاقسام كالواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح وما يتعلق بها من المسائل وغيرها فقال
الوجوب الثبوت والسقوط يعني في اللغة فمن الاول قوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا ثبت
واستقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ومن الثاني قولهم وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط

واما في الاصطلاح فما تقدم واما الواجب فهو الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم من معنى الوجوب لانه قال في
المنتهى الواجب المطلوب الذي ينهض تركه الى اخره او كما تقدم من ان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه
وما يسبق الى بعض الاوهام ان الوجوب على ما مر تفسيره ليس صفة الواجب لامتناع حمله عليه ولو كان
الامر على ما ذكرتم لزم ان يكون صفة له لان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه وهو باطل لان المراد
من اتصاف ذات المشتق بالمشتق منه هو حمل الاشتقاق لا حمل هو هو وذلك الحمل جائز لا ممتنع لصحة قولنا
الواجب ذو وجوب لانه بعينه كقولنا المطلوب ذو طلب ومنه يعلم ان الواجب فتح اللام من المتعلق
لان الواجب متعلق الوجوب كالمطلوب متعلق الطلب بفتح اللام فيهما لا بكسرها وقولهم في حد الواجب
وهو ما يعاقب مردود لبطلان عكسه لدلالة يعاقب على وجوب العقاب مع ان العفو جائز بالاجماع ولهذا
احترز عن لفظ يعاقب وما في معناه في حده للوجوب كما تقدم وقولهم ايضا الواجب ما اوعد بالعقاب
على تركه مردود لان التوعد بالعقاب على الترك لو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف
في خبر الصادق فلا ينعكس ايضا للجواز المذكور وكذا ما يخاف من العقاب على تركه مردود بما يشك من
كونه غير واجب او نحوه لانطباق الحد عليه مع ان كونه واجبا غير معلوم او نفرض الكلام فيما هو مندوب في نفس
الامر ومشكوك عندنا لكون كونه واجبا محققا فلا يطرد الحد وقوله يخاف من الخوف لا من الاخافة والا
لم يبق فرق بين الحدين لان يخاف على هذا التقدير يكون مثل اوعد فكان الرد عليه باستلزامه ايضا
امتناع العفو لصدق تخويف الله تعالى لا بالمشكوك فيه وقال القاضي ابو بكر الواجب ما يذم تاركه
شرعا بوجه ما وانما قال يذم دون يعاقب ويتوعد ويخاف ونحوها لما مر وفيه نظر لانه ان
اريد بيذم الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه عمن لم يشعر بتركه الواجب وان اريد به الذم على تقدير العلم
بالترك فلا يجوز ان يراد بيعاقب العقاب عن تقدير عدم العفو وان اريد به استحقاق الذم فما المانع من
ان يفسر يعاقب باستحقاق العقاب وان اريد به ان الشارع يذمه فهو مع ان اللفظ لا يدل عليه يبطل عكسه
ايضا لانه لا يذم تارك الواجب الان بل ذمه بقوله عز من قائل ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها ونحوه من الايات الدالة على اتضاع حال تارك المامور به لان الذم عبارة عن قول او ترك قول او فعل
ينبئ عن اتضاع حال الغير فعلى هذا لو قيل الواجب ما ذم الشارع تاركه بوجه ما اندفع عنه هذا
ولا يتجه عليه ما ذكره المصنف في المنتهى وهو انه ان اريد بذم الشارع نصه عليه فلا يوجد في الجميع يعني

لان الشارع ما نص على لوم كل تارك واجب وان اريد به نص اهل الشرع فدور يعني لتوقف ذم الشرع
بترك الفعل على كون الفعل واجبا فلو توقف تحقق كون الفعل واجبا على ذمهم لزم الدور ثم قال والرسم
وان صح تابع الماهيات فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد تحققها وانما لا يتجه عليه لان مثل ما ذكرنا من النص
دال على لوم كل تارك واجب ولان الدور انما يلزم لو توقف تصور ذم اهل الشرع بترك الفعل على تصور
الواجب وليس كذلك لان المتوقف عليه هو الذم لا تصوره وهذا مثل ما وقع له من كون حدي المعرب
والمبني لمتقدمي النحاة دورا بناء على توهمه ان تصور اختلاف الاخر باختلاف العامل وعدم اختلافه باختلافه
متوقف على تصور المعرب والمبني وعقلته من ان المتوقف على تصورهما هو الاختلاف وعدمه لا تصورهما
واما قوله والرسم وان صح الى اخره فتناقض ظاهر لان تابع الماهيات لا يتحقق الا بعد تحققها والا
لم يكن تابعا ويستلزم ما ذكر انه يصح الرسم به وان لا يصح وانما قال شرعا ليوافق مذهبنا
وانما قال بوجه ما ليصير الحد جامعا لان زيدا لو ترك صلوة الجنازة مثلا لا يذم بل لو تركها هو وغيره
ذم حينئذ فلانه قال بوجه ما لانه بدون القيد لم يشتمل الكفاية لان لا يصدق عليها انه يذم تاركها شرعا
بوجه ما والخفي ان هذا القيد انما يحتاج اليه من يقول ان الكفاية واجبة على الجميع واما من يقول بوجوبها
على البعض فلا لان لا يصدق حينئذ على تارك الكفاية انه تارك الواجب وقوله انما قال بوجه ليدخل
الموسع لان ترك الموسع انما يكون سببا للذم بتقدير اخلاء الوقت عنه او اخلاء اول الوقت من غير عزم على الفعل
بعده وقول غيره وانما قال ليدخل المخير لان ترك المخير انما يكون سببا للذم بتقدير ترك البدل ايضا
دون فعله موضع نظر لان تارك الظهر في اول الوقت ليس تاركا للواجب لان الواجب وهو الظهر لم يتركه
وما تركه وهو الظهر في اول الوقت غير واجب الا عند من يقول بوجوبه في اول الوقت وكذلك تارك احدى
الخصال في المخير لا يكون تاركا للواجب لان الواجب وهو احدها لم يتركه والمتروك وهو المعين غير
واجب الا عند من يقول بوجوب الجميع فتمحض ما ذكرنا ان من يقول بوجوب الكفاية على الجميع او بوجوب
جميع الخصال او بوجوب الموسع في اول الوقت يحتاج الى هذا القيد ومن لا يقول بشيء منها فلا احتياج
له اليه واعلم ان الحد بزيادة القيد وان صار جامعا لكنه صار غير مانع واليه اشار بقوله
حافظ على عكسه فاخل بطرده وذلك لدخول ما ليس من المحدود في الحد وبيانه ان من الافعال ما يذم
تاركها شرعا على بعض الوجوه كصلوة نسيها الناسي او نام عنها النائم او تركها المسافر لاعواز الطهورين

وغيره ثم تذكروها ولم يأتوا بها فانهم يذمون بتركها شرعا مع انها غير واجبة عليهم والا يقال لا يلزم من كونها غير واجبة
عليهم ان لا يكون واجبة مطلقا لان المراد تحديد الواجب على المكلف فان قال القاضي لا نسلم ان هذه الصلوة
غير واجبة عليهم بل هي واجبة الا ان وجوبها سقط بالنسيان والنوم والسفر واليه اشار بقوله فان قال
سقط الوجوب بذلك قلنا اذا جوزتم سقوط الوجوب عن الواجب بسبب فلا حاجة الى زيادة القيد
فان قيل لو لم يرد لما انعكس لان الكفاية لا تذم تاركها شرعا مع انها واجبة قلنا لا نسلم انها واجبة لان
وجوبها يسقط بفعل بعض افراد المكلفين واليه اشار بقوله قلنا ويسقط يعني الوجوب بفعل البعض ويمكن مثل
هذا التقرير في المخير ويكون المراد من البعض بعض الخصال وفي الموسع ايضا بان يقال ويسقط وجوبه في بعض
الازمنة من وقته المقدر لادائه في البعض الآخر منه ويكون قوله قوله بفعل البعض على هذا التقدير من باب
اضافة الشيء الى الشيء بادنى ملابسة بينهما او يقال ويسقط وجوبه بفعل بعض اشخاصه المتماثلة في النوع المتحدة
في المحتمل المتمايزة بالاوقات على ما سيأتي تحقيقه في الموسع وعلى هذا يكون الاضافة على بابها الكثير لا النادر وهذا
اقرب المحامل التي فهمتها من هذا السؤال والجواب ومع هذا فلا يرجع على المصنف بطائل لان قوله قلنا ويسقط
بفعل البعض يشعر بكون الكفاية واجبة وعلى هذا يحتاج الحد الى زيادة القيد ثم الحد بعد تسليم جميع ما فيه غير
مطرد لصدقه على المباح والمكروه والمحظور والمندوب اذا تركه المكلف وارتكب محظورا ولا يندفع بان
يقال اذا ذم لارتكاب المحظور الا اذا زيد قيد فيقال ما يذم تاركه من حيث انه تاركه لصدقه على
السنة ايضا كسنة الفجر مثلا اذا اصر على تركها لا كصوم عاشوراء اذا نذر به على ما مثل به بعضهم لانه حينئذ
لا يبقى سنة وقول البعض لا يدخل السنة في هذا الحد وان قوتل اهل بلد على تركها اصرارا لانه انما ذم
لزهده في الطاعة واستهانته بها ضعيف لانه لما صدق الحد بدون المحدود بطل واما توجه الذم
بوجه مخصوص فلا ينافي توجه السؤال بل الذم حيث يتوجه في امثال هذه الامور انما يتوجه لاستهانة التارك
بالطاعة فلا يكون الفرق دافعا للنقض اللهم الا ان يقال الذم في ترك الواجب انما يتوجه لنفس
الترك وفي السنة للاستهانة وهي تكرار الترك وعلى هذا يجب ان يزاد على قولنا يذم تاركه من حيث انه تاركه
لنفس الترك لئلا يدخل السنة فيلخص مما ذكرنا ان الصحيح هو ان يقال الواجب ما ذم الشارع تاركه
من حيث انه تاركه لنفس الترك بوجه ما وانت تعلم مما ذكرنا في عدم صدق هذا الحد على المباح ونحوه
عدم صدقه على صلوة الناسي والنائم والمسافر وعلى صلوة الصبي والظهر قبل الوقت اذ ذم تارك

هذه

هذه الصلوات ليس من حيث انه تاركه بل ذم الناسي والنائم والمسافر انما كان لتركهم الصلوة المتذكرة
الواجبة عليهم لقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه وقتها وذم الصبي لتركه
صلوة زمان البلوغ وذم تارك الظهر قبل الوقت لتركه الظهر في الوقت **قال** والفرض والواجب
مترادفان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب المظنون **اقول** اختلفوا في ان الفرض والواجب
هل هما مترادفان او متباينان اما من حيث اللغة فلا شك في تباينهما لان الواجب هو الثابت والساقط
على ما سبق واما الفرض فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ومنه قوله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم وبمعنى الانزال ومنه قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن اي انزل وبمعنى الاحلال ومنه
قوله تعالى ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له اي احل له واما في الشرع فهما مترادفان عند
اصحابنا لان الواجب في الشرع على ما ذكرنا عبارة عن مطلوب ينتهي تركه في جميع وقته سببا
للعقاب وهذا المعنى بعينه موجود في الفرض الشرعي وذهب اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى
تخصيص اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعا اي طريق ثبوته قطعيا واسم الواجب لما كان مظنونا
مصيرا منهم الى ان الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدرا علينا بخلاف المقطوع والاشبه
ما ذهب اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طريق اثبات الشيء لا يوجب اختلافه في نفسه ولهذا
فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب
لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام فان قيل هذا ليس مثالنا لان النافلة اسم للقدر المشترك
بين المقطوع والمظنون من المطلوب الذي ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب قلنا الدليل
على ان كلا منهما اسم للقدر المشترك هو ان الشارع اطلق اسم الفرض على الواجب في قوله فمن فرض
فيهن الحج اي اوجب والاصل ان يكون مستعملا فيه حقيقة وان لا يكون له مدلول سواه نفيا للتجوز
والاشتراك عن اللفظ ومما يؤكد اخراج قيد القطع عن مفهوم الفرض اجماع الامة على اطلاق اسم الفرض
على المظنون كاطلاقهم اياه على ما ادى من الصلوات المختلف في صحتها بين الائمة في قولهم ادى فرض الله تعالى
والاصل في الاطلاق الحقيقة وما ذكره الخصوم من تخصيص اسم الفرض بالمقطوع فمن باب التحكم حيث
ان الفرض في اللغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا او مظنونا وكذلك الواجب هو الساقط
سواء كان مقطوعا به او مظنونا فتخصيص احدهما باحد القسمين دون الآخر تحكم محض وبالجملة

فالمسئلة لفظية ولذا عرفت الواجب وانه مرادف للفرض فاعلم انه قد ينقسم انقسامات الى باعتبار ملابسة
المكلف اياه فرضه او خارج وقته ينقسم الى الاداء وقضاء واعادة وباعتبار سقوطه عن المكلف بفعل الغير
وعدم سقوطه عنه به الى واجب عيني وواجب كفاية وباعتبار كونه احد الاقسام المحصورة وعدمه الى
الواجب المعين والواجب المخير وباعتبار كون وقته المقدر فاضلا عليه وعدمه الى موسع ومضيق وقد يقال
هذه الاعتبارات الواجب بحسب نفسه اما معين واما مخير وبحسب فاعله اما فرض عين او فرض كفاية وبحسب
وقته اما مضيق او موسع او اداء او قضاء والمصنف راعى هذه الاعتبارات وهو كون كل قسم مايليق به
فلنشرع بعون الله في ذلك ونشرح ما ذكره **قال** الاداء وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى الاداء ما فعل في وقته المقدر
له اولا شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلق اخره عمدا او سهوا
تمكن من رفعه كالمسافر اولم يتمكن لما نوم من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم وقيل لما سبق وجوبه
على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول والثاني اداء وهو ضعيف والاعادة ما فعل في وقت
الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر **اقول** اتفقوا على ان الواجب لو لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده يكون
قضاء حقيقة سواء تركه في وقته عمدا او سهوا وعلى ان لو لم يفعله سقط وجوبه اي وجوب الاتيان به في الوقت
المقدر فعله بعد ذلك لا يكون قضاء الا حقيقة او المجاز كفوات الصلوة في حالة الصبي والكفر واختلفوا
فيما لو فعله بعذر كالمرض والسفر اوغيرهما مع بقاء الوقت شرط وسواء كان المكلف قادرا على الاتيان به في وقته كالصوم
في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحائض واما عقلا كالصلوة في حق النائم
فمنهم من قال انه قضاء تجوزا حصرا منه الى ان القضاء حقيقة فيما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما صح الفائت
الواجب في الوقت وهو لكل غير صحيح فيما نحن فيه لانه غير واجب في الوقت والفعل سبب وجوبه ووجوبه بعد الوقت
بامر مجدد لا ارتباط له بالوقت الاول حتى اجابه فيه فكان اطلاق القضاء عليه تجوزا ومنهم من قال انه قضاء
حقيقة لان القضاء حقيقة فيما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما صح ما انعقد سببا وجوبه ولو لم يجب
للعارض واطلاق اسم القضاء في هذه الصور وفي محل الوفاق انما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك
صح ما انعقد سببا وجوبه لا استدراك صح ما وجب وهذا هو الشبيه لما فيه من نفي التجوز والاشتراك
عن اسم القضاء وانت تعلم مما اسلفناك ان نفي التجوز انما يلزم لو كان اطلاق اسم القدر المشترك على
الافراد كالرجل على زيد حقيقة ولذا احطت ما ذكرنا علما فلنشرع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول

انما قال الاداء ما فعل ولم يقل الواجب الذي فعل ليشمل الفرض والنفل الموقت وقوله في وقته المقدر
احتراز عن القضاء وعما اوقت له من النوافل المطلقة وقوله اولا وهو متعلق بقوله فعل احترازا عن
الاعادة وقوله شرعا ليس احترازا عن المختل والفاسد على ما مر بل كان الحد للاداء الصحيح
المطلق الاداء الاعم منه ومن الفاسد بل عما فعل في وقته المقدر له اولا عقلا او عذره كما مر السيد لعبده
في وقت معين فان فعل مثله الا سمى اداء وقوله في القضاء بعد وقت الاداء احتراز عن الاداء والاعادة
وقوله استدراكا احتراز عما فعل بعد وقت الا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب والمراد
منه لما انعقد سببا وجوبه على المستدرك لا لما وجب عليه احتراز عن النوافل وقوله مطلق والمراد
منه ان يكون انعقاد سببا وجوبه عليه في الحال لا في وقته المقدر احترازا عن المذهب الآخر وقوله
اخره سهوا ليس على ما ينبغي لان الاخر شرعا بالقصد وهو نافي السهو لان فعل النائم لم يوصفه
الا عمدا او السهوا ولو قال وتاخرا او متاخرا ونحوه اندفع عنه هذا وقوله وقيل لما سبق وجوبه
على المستدرك اي لما انعقد سببا وجوبه على المستدرك في وقته المقدر اشار الى المذهب المرجوح
وظاهر ان فعل الحائض والنائم يكون قضاء على الاول لكونه استدراكا لما سبق له وجوب مطلق
على الثاني انه ليس استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك الا على قول بعض الضعفاء حصرا منه
الى ان كان بعض ما مونة بالصوم وكذا النائم بالصلوة فيكون فعلهما استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك
وهو باطل لان جواز الترك ينافي جزء ماهية الوجوب وهو الممنوع منه وانت تعلم من اعتبار الوجوب فيما يقضى
ان اطلاق القضاء على قضاء النوافل مجاز وقوله في الاعادة في وقت الاداء احتراز عن القضاء
وقوله ثانيا احتراز عن الاداء وقوله لخلل اي لفوات شرط وغيره سواء كان مفسدا او لا احتراز
عن صلوة من صلى بالجماعة مثلا ثم بعد ان صلى منفردا صلوة صحيحة مستجمعة للشرائط فانها لا تكون
اعادة اللهم الا ان يفسر الخلل بحيث يشمل فوات فضيلة الجماعة فانها حينئذ تكون اعادة وكذا عند
من قال لعذر لانه اعم من الخلل وان اريد بالعذر غير الخلل لا تكون صلوة مرصلي فاسدة ثم اعادها اعادة
عنده بل كانت قضاء ان كان في الوقت وقضاء ان كانت خارجه **قال** مسئلة الواجب على الكفاية
على الجميع وسقط بالبعض لانا لم نجد مالتزم بالترك ما تفاق **اقول** هذه هي المسئلة الاولى من الاربع المتعلقة
بالواجب وهي في فرض الكفاية وقد اختلف الاصوليون في الواجب على الكفاية وهو بنا على المذهب المنصور

بل على غيره ايضا من المشهور الواجب الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره هل هو واجب على جميع المكلفين
او على البعض فذهبت طائفة الى الاول واخرى الى الثاني ثم اختلفت الطائفة الثانية فيما بينهم فقال
بعضهم هو واجب على واحد اي واحد كان وقال بعضهم هو واجب على من شهد الشيء كصلوة الجنازة
مثلا وقال بعضهم هو واجب على بعض معين عند الله تعالى منكر عندنا والفرق بين هذا المذهب وبين
كونه واجبا على اي واحد لا يخفى على الفطن الذكي والمصنف اختار المذهب الاول واستدل عليه
بقياس استثنائي وتقريره ان يقال لو كان الواجب على الكفاية واجبا على بعض آحاد المكلفين
لما اثم جميع المكلفين بتركهم اياه لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة تاثيم المكلف
بترك ما لا يكون واجبا عليه واما بطلان التالي فبالاتفاق ولقائل ان يمنع استحالة تاثيم
المكلف بترك ما لا يكون واجبا عليه قياسا على الشاهد فان السيد اذا قال لعبيده هاتوا بشربة ماء
ولم يمتثل احد منهم عاقب جميعهم بالترك مع ان احضار الماء لم يجب على كل منهم للقطع بان كلا منهم لم يكن مامورا
بالاحضار ويمكن ان يمنع قياس الغائب على الشاهد كما سبق في مسئلة الحسن والقبح قيل
الاولى في تقرير هذا المذهب ان يصرف الايجاب الى الجميع من حيث هو جميع لا الى كل واحد فان الوجوب
اذا تعين على كل واحد بالفعل وليس الشيء مما يفوت كصلوة الجنازة فاسقاطه عن الباقين يكون رفعا
للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ وهو يحتاج الى خطاب جديد والخطاب فلا نسخ
فلا سقوط ولا يلزم ذلك اذا قلنا بوجوبه على الجميع من حيث هو جميع اذ لا يلزم من ايجاب الحكم على
جملة ايجابه على كل واحد ويكون تاثيم الجملة من حيث هي جملة واقعا بالذات وبالقصد الاول
وتاثيم كل واحد بالعرض وبالقصد الثاني قلنا لا نسلم ان رفع الطلب انما يكون بالنسخ فان سقوط
الامر قبل الاداء كما هو ممكن بالنسخ كذلك يمكن بغيره كانتفاء علة الوجوب وههنا يجوز ان يكون كذلك
لجواز ان الله تعالى انما اوجب صلوة الجنازة احتراما للميت كما اوجب دفنه سترا لعورته فاذا قام بذلك
قوم زال العلة من حيث حصول المقصود وهو نفس الاحترام باداء البعض فسقط الوجوب لزوال
علته كما انه يسقط وجوب الدفن اذا احترق الميت او اكله السبع لانتفاء علته وقول بعضهم
اذا كان المقصود يحصل باداء البعض لم يكن ايجابه على الجميع مقصودا بل لا معنى لعدم الفائدة ممنوع
اذ الفائدة فيه يكون مقصود الشارع حينئذ اقرب الى الحصول على ما لا يخفى ويظهر مما ذكرنا

ان

ان قولهم ويسقط بفعل البعض تجوز فان علة السقوط بالحقيقة هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض
ولكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء علة الوجوب نسب السقوط اليه تجوزا وهذا الجواب
انما يقوله من يقول بتعليل افعال الله تعالى بالاغراض واما من لم يربطها بالمقاصد فيقول لا نسلم
ان رفع الطلب لا يكون الا بخطاب جديد لجواز ان يكون بنصب امارة عليه فان لله تعالى ان ينصب ما شاء
من الامارات على اسقاط الوجوب وكذا على الوجوب وغيره على ما علم من اصول اهل الحق وههنا قد جعل
اداء بعضهم امارة على سقوط الفرض عن الباقين ثم صرف الايجاب الى الجميع من حيث هو جميع برفع النزاع من
حيث المعنى وبجعل النزاع لفظيا اذ حاصله يرجع الى المذهب الثاني يظهر بالتامل **قال** قالوا
يسقط بالبعض قلنا استبعاد **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الواجب على الكفاية واجبا على
الجميع لما سقط بفعل البعض وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان من المستبعد
سقوط الواجب على المكلف بفعل غيره واما بطلان التالي فبالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال
دليل الملازمة استبعاد وهو لا يصلح ان يكون شبهة فضلا عن ان يكون حجة مع انه لا استبعاد
فيه بالحقيقة اما قياسا على الشاهد كما اذا قال السيد لعبده هات شربة ماء احتضره فان وجوب
الاحضار يسقط من العبد حينئذ واما الاستلزام فعل البعض انتفاء علة الوجوب على الجميع المستلزم
لسقوط الوجوب عنهم كما مر ولو قيل في بيان الملازمة ان الواجب هو ما لا يسقط عن المكلف
بفعل غيره كواجب العين والا لم يكن واجبا قلنا لا نسلم ان ما يسقط بفعل غيره لا يكون واجبا
فان الاختلاف في طريق السقوط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالاختلاف في طريق الثبوت على ما تقدم
ولهذا فان القتل الواجب بسبب الردة لا يخالف القتل الواجب بسبب القصاص في الحقيقة مع ان الاول
يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني بالدية والعفو دون الاول **قال** قالوا كما امر بواحد مبهم امر
بعض مبهم قلنا اثم واحد مبهم لا يعقل **اقول** توجيهه ان يقال لو امتنع امر بعض مبهم لامتنع
الامر بواحد مبهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المانع كونه غير معين واما
فساد التالي فلان الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد مبهم واقع فيكون امر بعض مبهم ممكنا واذا كان
كذلك كان المامور بعضا مبهما لان كل من قال بامكان امر بعض مبهم قال ان المامور في الكفاية بعض مبهم
وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان المانع كونه غير معين فقط بل المانع انه يستلزم ان يكون الاثم

وغيره م

واحدا غير معين واثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الامر بواحد مبهم فانه معقول واقع كما يجي ولقائل
ان يقول هذا الجواب انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض
فلا ومذهبهم ذلك ويدل عليه قوله لنا اثم الجميع بالترك باتفاق **قال** قالوا فلولا نفر قلنا يجب تاويله على
المسقط جمعا بين الادلة **اقول** توجيهه ان يقال قوله عز قايلا فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون يدل على كون البعض مامورا بالتفقه
في الدين الذي هو من فروض الكفايات واجبا على البعض وجب ان يكون الجميع كذلك اذ لا قايل بالفصل
وتوجيه الجواب ان يقال كما احتمل ان يكون الطايفة النافرة من اوجب عليهم طلب العلم لذلك احتمل
ان يكون من يسقط بالمباشرة الوجوب عن الجميع واذا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا لوجوب تاويل
النافر بالمسقط لا بمن اوجب عليهم جمعا بين الادلة اعني بين الاية وبين دليلنا الدال على الوجوب على الجميع
اذ تاويله بالمسقط لا ينافي دليلنا بخلاف تاويله بمن اوجب عليهم فانه يبطله وانما وجب لوجوب الجمع
بين الادلة بقدر الامكان اذ الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال واليه اشار بقوله يجب تاويله يعني تاويل
النافر على المسقط اي بالمسقط وانما استعمل على مكان الباء اما لان حروف الجر يقام بعضها مقام البعض
واما تضمين التاويل معنى الحمل فان انتقال الصلة للتضمين كما يقال قاس عليه وان كان الاصل قاس به
لتضمنه معنى الباء وكانه قال يجب حمله على المسقط ويمكن ان يرجح تاويلنا بوجه اخر وهو ان
تاويلهم يستلزم تخصيص قواعد اللم طلب العلم فريضة على كل مسلم والاصل عدمه ويمكن ان يقرر هذه
الشبهة بمثل ما قررت الشبهة المتقدمة بان يقال لو امتنع امر بعض منهم لما وقع وقد ورد في الاية تتميم كما تقدم
ويجاب بالتاويل للجمع كما قررنا والتقرير الاول اولى لان هذا قريب مما تقدم **قال** مسئلة الامر
بواحد من الاشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل
وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر وفي بعض النسخ وبغيره **اقول** هذه ثانية الاربع
وهي في الواجب المخير وقد اختلفت الامة في ان الامر بشيء من اشياء على طريق التخيير اذا كان
محمولا على الواجب ماذا يقتضي فذهب الفقهاء الى اقتضائه وجوب واحد من حيث هو احدها
اعني الواحد المشترك المنكر لا وجوب معين من الافراد كخصال الكفارة مستقيم اذ معناه ان كون المامور به
اعني الواجب في صورة الامر بالاشياء على طريق التخيير كما في خصال الكفارة يعني خلال كفارة اليمين

من الاطعام والكسوة والاعتاق واحد من حيث هو احدها مستقيم اي جايز عقلا خلافا للمعتزلة
حيث ذهبوا الى امتناع ذلك عقلا زاعمين لزوم اجتماع النقيضين لتناقض الوجوب
والتخيير جهلا منهم بالفرق بين ما هو واجب وما هو مخير على ما سيجي تحقيقه وكانه انما اختار
هذه العبارة على ما هو في المنتهى وهي قوله الامر بواحد من اشياء يقتضي واحدا من حيث
هو احدها كخصال الكفارة ليشعر بان المعتزلة ذهبوا الى امتناع ذلك عقلا وهو غرض
ضعيف يظهر بدون التعرض له لذهاب كل من المتنازعين الى امتناع مذهب الاخر سواء كان
عقلا او شرعا فالاولى ما في المنتهى لدلالته صريحا على المذهب وليس المراد من قوله كخصال الكفارة
ان الامر بواحد من اشياء من حيث هو احدها فان الخصم لا يسلمه بل المراد ما ذكرناه وهو كون الامر
فيه بالاشياء على سبيل التخيير ليسلم عن المنع ويصح في التمثيل واطلق الجبائي وابنه ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار وجماهير مشاهير المعتزلة القول باقتضائه وجوب الجميع على التخيير
وتكلف ابو الحسين البصري رد الخلاف بين الفقهاء والمعتزلة الى اللفظ دون المعنى قايلا
انهم يعنون بوجوب الجميع على التخيير انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف
اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء فلا خلاف في المعنى واما في اللفظ فالخلاف
ان المعتزلة يقولون بوجوب الجميع على التخيير والفقهاء بوجوب واحد من حيث هو احدها وايضا
المعتزلة يطلقون الواجب على كل فرد بالحقيقة وعلى المشترك بالمجاز والفقهاء يعكسون فيهما
وفي كون هذه العناية رافعة للخلاف المعنوي نظر لان من ذهب من المعتزلة الى انه يثاب ويعاقب
على كل واحد ولو اتى بواحد يسقط عنه الباقي على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء نقول بانه لا يجوز
الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به مع ان الخلاف بينه وبين الفقهاء قائم في المعنى لان عند الفقهاء لا يثاب ولا
يعاقب الا على فعل واجب واحد وان فعل الجميع او تركه واجب واحد وان فعل الجميع او تركه وكانه
لما لم يكن هذا مذهب من يعبا منهم اذ المعتبرون منهم كابي هاشم وغيره لم يذهبوا الى انه يثاب ويعاقب
على الجميع على ما قال الامام في البرهان ان ابا هاشم اعترف بان تارك الخلال لا ياثم اثم من ترك واجبات
ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحد وصاحب تنقيح الادلة فيه
ان ابا علي وابا هاشم ومتابعيهما يعنون بوجوب الكل على التخيير ان الله تعالى اراد بها جميعها لما فيها من

المصلحة وكره ترك جميعها ولم يكره ترك واحدة الى الاخرى لانه صريح في انه لا يعاقب على ترك الجميع بقوله
ولم يكره ترك واحدة الى الاخرى وكذا قول عبد الجبار في عمد الادلة حيث قال نحن ان الله تعالى اراد
كل واحدة من الكفارات كما انه اراد الاخرى وكره تركها مع ترك الاخرى لانه علم ان صلاحه في كل واحدة
منها كصلاحه في الاخرى يشعر به لقوله وكره تركها مع ترك الاخرى لاشعاره بانه لا يكره تركها بدون ترك
الاخرى حكم الجمهور على ما هو المشهور من لا خلاف بين الفقهاء والمعتزلة يعنون المعتبرين منهم والى هذا المذهب
اعني القول بوجوب الجميع اشار بقوله وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وهو يحتمل كل واحد من مذهبي اعني
مذهب الجمهور ومذهب غيرهم منهم وذهب بعض المعتزلة الى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى
غير معين عندنا والمكلف لا يفعل الا ذلك فيكون الواجب عندهم ما يفعل واليه اشار بقوله وبعضهم الواجب
ما يفعل وهذا المذهب يرويه المعتزلة عن اصحابنا واصحابنا عنهم وهو باطل باتفاق الطائفتين وذهب
بعضهم الى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا ولكن المكلف قد لا يفعله ويفعل غيره ويقع نفلا
يسقط به الفرض واليه اشار بقوله وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر اي ويسقط الوجوب
بالواجب ان فعله وبالآخر ان فعل الآخر **قال** لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وايضا وجوب تزويج
احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا لخصوص
احدهما امتنع التخيير **اقول** لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل على
جواز كون المامور من اشياء اعني الواجب واحد من حيث هو احدها بالقطع بالجواز عقلا اذ يتاتى للسيد
عقلا ان يقول لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او حفر هذا النهر في هذا اليوم مكتفيا باحدهما
معاقبا على تركهما جميعا فلا يتاتى دعوى ايجاب الجميع لتصحيح التخيير والاكتفاء ولا عدم وجوب كل منهما لتصحيح
العقاب على تركهما جميعا ولا تعيين واحد للترديد والتخيير فيتعين المطلوب وهو الواحد من حيث هو
احدها اذ لا قائل بالثالث واستدل ايضا بدلالة النص يعني قوله عز من قائل فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة على الجواز وفيه نظر اذ الخصم يمنع دلالة
النص على جواز كون الواجب منها واحدا من حيث هو احدها غاية ما في الباب انه يدل على جواز الامر
بواحد من اشياء وبينهما بون وهذا انما كان يصح التمسك به لو كان المطلوب اثبات جواز الامر بواحد
من اشياء ولا يقال المطلوب ذلك لان صريح قوله في صدر المسئلة يدل عليه لانا نقول لو حملناه على

ذلك

ذلك يكون قد تعرض في صدر المسئلة لما لم يختلف فيه عاقل لاتفاق الكل على جواز الامر بواحد من اشياء
وان اختلفوا في مقتضاه وهو بعيد جدا وترك التعرض لما اختاره من مذهب الفقهاء فالحاصل
انك لو حملت صدر المسئلة على ما حملناه اولا كان ما اختاره من مذهب الفقهاء مذكورا لكن يكون
تمثيله بخصال الكفارة وادعاءه دلالة النص على الجواز غير صحيحين ولو حملته على ادعاء جواز
الامر بواحد من اشياء فقط كان التمثيل ودعواه دلالة النص صحيحين لكن يكون ما اختاره من
مذهب الفقهاء متروكا غير مذكور هذا ما عندي فيه وعليك بالنظر والاعتبار فترجيح ما يرجح عندك
ويقول ايضا لو لم يقتض الامر بواحد من اشياء وجوب واحد من حيث هو احدها لاقتضى اما وجوب
الجميع او وجوب واحد معين عنده تعالى والتاليان باطلان فالمقدم مثلهما اما الملازمة فلعدم
القائل بالفصل واما انتفاء الجزء الاول من التالي فلان التخيير لو كان يوجب الجميع لوجب تزويج الولي
البالغة التي خيرته بين تزويجها من احد الكفوين الخاطبين اياهما جميعا ولوجب اعتاق جميع الرقاب
في صورة الامر باعتاق واحد من العبيد على التخيير والتاليان باطلان بالاجماع لوجوب تزويج احد
الخاطبين ووجوب اعتاق احد من الجنس ولقائل ان يقول لا نسلم ان التخيير لو كان يوجب
الجميع لوجب تزويج الجميع فان قيل عملا بالمقتضي قال لا نسلم انه يقتضي تزويج الجميع معا بل يقتضي تزويج
الجميع على ما مر تفسيره وسلمنا كونه مقتضيا لتزويج الجميع معا ولكن يجوز تخلف المقتضي عنه لمانع عقلي
او شرعي كما في مثالينا فان قيل تخلف المقتضي عن المقتضي على خلاف الاصل اذ الاصل ترتب المدلول
على الدليل على عدم التخلف مع وجود المانع على خلاف الاصل ايضا لما ذكرتم فيتعارضان ويبقى ما ذكره اولا
سالما واما انتفاء الجزء الثاني من التالي فلان التخيير لو كان يوجب معينا لخصوص احدهما يعني معينا
مشخصا لا معينا من المعينات امتنع التخيير اذ هو خلاف مقتضى التخيير لان الواجب عينا لا يجوز
تركه والتخيير يقتضي جوازه ولانه كان يلزم ان لا يحصل الاجزاء بتقدير اداء غيره مع القدرة عليه كما هو
في ساير الابدال مع مبدلاتها وهو خلاف الاجماع ولقائل ان يمنع امتناع التخيير بناء على سقوط
الوجوب بالاجزاء ولكون الفعل الواجب ما يفعل **قال** المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه
فلا تكلف به والجواب انه معين من حيث هو واحد وفي بعض النسخ من حيث انه واجب وهو واحد من
الثلثة فينتفي الخصوص فيصح اطلاق غير المعين عليه **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الامر بواحد

من اشياء يقتضي واحدا من حيث هو احدها لوقع تكليف ما لا يطاق واستحالة التالي تدل على فساد المقدم
اما الملازمة فلانه لو ثبت ذلك لكان الواجب واحدا من حيث هو احدها والواجب من حيث هو
احدها غير معين وغير المعين يستحيل التكليف به اما لانه يستحيل وقوعه على ما صرح به في المنتهى حيث
قال لان غير المعين مجهول ولان غير المعين يستحيل وقوعه وذلك لان من شرائط امكان التكليف كون
المكلف به معلوما ممكنا وعند انتفاء الشرط ينتفي المشروط واما استحالة التالي فلما سيجيء
في مسئلة تكليف ما لا يطاق ولذا استحال كون المامور به واحدا من حيث هو احدها لزم كون الواجب
اما الجميع او بعضا معينا كما هو مذهبهم وتوجيه الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم الواحد من حيث هو احدها
غير معين انه غير معين مطلقا فهو باطل لانه معين من حيث انه واجب وان اردتم به انه غير معين بالتعيين الشخصي
فمسلم لانه كونه واحدا من الثلثة منع ان يكون معينا لخصوصية احد الثلثة فانتفى عنه خصوصية كل واحد من
الثلثة فصح اطلاق غير المعين عليه بهذا الاعتبار ولكن لا يلزم منه محال اذ لا يلزم كون الواجب غير متعين اصلا
ولا انه كلف بان يوقع غير معين مطلقا والحق في الجواب ان يقال ان اردتم بكونه غير معين انه غير معين مطلقا
فهو ممنوع لكونه معينا بالتعيين الجنسي لا لكونه معينا من حيث انه واجب كما قال لان هذا التعيين لا ينفع
في صحة التكليف به وان اردتم به انه غير معين بالتعيين الشخصي فمسلم ولكن لا نسلم امتناع التكليف به
لجواز التكليف بالمعين بالتعيين الجنسي ولا حاجة في الجواب الى تقرير كونه غير معين بالتعيين الشخصي فان قيل
المعين بالتعيين الجنسي وهو الواحد بما هو هو الواحد انما يتصور وجوده في الاذهان لا في الاعيان يستحيل
طلبه لا يجاب بما اجاب المصنف عنه في المنتهى وهو ان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته
للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئيا لانه ينافي كون الواجب هو المشترك بل يقال متى يستحيل طلبه
دون الافراد في ضمنها الاول فمسلم والثاني ممنوع لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد **قال** لو كان الواجب
واحدا من حيث هو احدها لا بعينه منها لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان
تعدد لزم التخيير بين واجب وغيره وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب واجيب بلزومه في
الجنس وفي الخاطبين والحق ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير لم يجب لعدم التعيين والتعدد يابى
كون المتعلقين واحدا كما لو حرم واحدا واوجب واحدا **اقول** توجيهه ان يقال لو كان
الواجب واحدا مبهما لكان المخير فيه كذلك لان الكلام في الواجب المخير واذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون

الواحد الذي صدق عليه الواجب هو الواحد الذي صدق عليه المخير وهو المراد من الاتحاد او غيره وهو المراد
من التعدد فاذن لو كان الواجب واحدا مبهما لكان متعلق الوجوب والتخيير اما متعددا او متحدا والتاليان
باطلان عندكم فكذا المقدم اما الاول فلاستلزامه التخيير بين الواجب وغير الواجب المستلزم
لرفع حقيقة الواجب واما الثاني فلاجتماع التخيير والوجوب في شيء واحد مع تضادهما وتقرير الجواب
ان يقال ما ذكرتم لازم عليكم في صورة اعتاق عبد من العبيد وفي صورة تزويج البكر البالغة الطالبة للنكاح
من احد الكفوين الخاطبين فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن هذا وهو نقض اجمالي وهو انما يتوجه
عليهم لو كان مذهبهم ان الواجب في هذين المثالين هو الواحد لما هو واحد اما لو كان مذهبهم وجوب الجميع
او المعين على التفسيرين المذكورين فلا اللهم الا ان يقال القول بوجوب الجميع على التفسير المذكور وبوجوب
المعين على التفسير الثاني يستلزم رفع حقيقة الواجب واجتماع الوجوب والتخيير في شيء واحد لاستلزام
التخيير الاول واستلزام كون الواجب هو المخير فيه الثاني واما القول بوجوب المعين على التفسير الاول
فلا يستلزم شيئا من ذلك يعرف بالتامل ولما كان هذا الجواب جدليا اراد ان يشير الى الجواب الحق
فقال يعني والحق في الجواب النقض التفصيلي وهو ان يقال لا نسلم انه لو كان الواجب واحدا
مبهما كان المخير فيه كذلك قوله لان الكلام في الواجب المخير قلنا هو مجاز والمراد منه الواجب الذي خير
المكلف في افراده او الواجب الذي خيرت افراده لا الواجب الذي هو مخير فيه على ما ظن وذلك لان الذي
وجب وهو الواحد المشترك لم يخير فيه لامتناع تركه فالمخير فيه وهو المعينات لم يجب لعدم تعيين الشارع
كل واحد منها بالوجوب هذا ان جعلنا قوله لعدم التعيين متعلقا بالمخير فيه وان جعلناه بالواجب
كان دليلا على كون الواجب غير المخير وتقريره ان يقال الواجب غير المخير وذلك لان الواجب
غير معين والمخير معين فينتج من الشكل الثاني المطلوب ويمكن ان يجعل متعلقا بهما على بعد ويكون
المعنى لعدم تعيين الشارع المعينات بالوجوب والمشترك بالتخيير سلمنا الملازمة ولكن لا نسلم
انهما لو تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وذلك لان التعدد ينافي كون متعلق الوجوب والتخيير
واحدا لاستلزام اتحاد متعلقيهما نفي التعدد فاذن التعدد يستلزم كون متعلق كل منهما شيئا آخر
كما لو حرم واحدا واوجب واحدا فانه يكون متعلق الوجوب غير متعلق الحرمة والتخيير بين الواجب
وغيره يستلزم كون متعلق الوجوب والتخيير متحدا لاستلزامه تخيير الواجب والمنافي للشيء لا يستلزم

ملزومه فان التعدد لمنافاته اتحاد المتعلقين لا يستلزم ملزومه وهو التخيير بين واجب وغير واجب
سلمناه لكن لا نسلم استحالته قوله لاستلزامه رفع حقيقة الواجب قلنا التخيير بين
واجبين كما هو مذهبكم يستلزمه ايضا والجواب يكون مشتركا ويمكن ان يجعل قوله والتعدد الى اخره
سند منع الملازمة ومعارضة لها ولا يخفى عليك ان للمعتزلة ان يمنعوا استلزام عدم تعيين
الشارع المعينات عدم وجوبها وان يمنعوا ايضا كون الواجب غير معين ومنه يظهر ان
ترك التعرض لقوله لعدم التعيين في الجواب اولى لانه مع عدم الاحتياج اليه لا يتم **قال**
قالوا يعم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم على تاثيم الجميع وههنا بترك واحد
وايضا فتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم على ترك واحد من ثلثة **اقول** هذا دليل
مختص بالمذهب الاول من مذاهب المعتزلة دون الاخرى بخلاف الاولين فانهما لا يختصان بشيء منها
وهو بالحقيقة قياس وتقريره ان يقال يجوز ان يعم الوجوب عددا من العبادات كالخلال في المثال
ويسقط الوجوب باداء واحدة منها اذا كان الايجاب بلفظ التخيير قياسا على جوازه في فرض الكفاية
فانه عم الوجوب فيه عددا من المتعبدين بلفظ التخيير وسقط بفعل واحد والجامع كون الايجابين
بلفظ التخيير واذا جاز ذلك وجب ان يكون الواجب هو الجميع اذ لا قايل بالفرق وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم ان العلة المعرفة للوجوب على الجميع في الكفاية هو كون الايجاب بلفظ التخيير بل هو اجماع
الامة ثم اي الكفاية على تاثيم الجميع على تقدير توافقهم على الترك وليست الخصال كذلك لان الاجماع ههنا
على تاثيم تارك الجميع بترك واجب واحد لا بترك واجبات وهذا الاجماع انما يصح على مذهب الجمهور
من المعتزلة لا الشرذمة القليلة منهم او يقال لا نسلم ان العلة هي كون الايجاب بلفظ التخيير
بل ذلك مع كون تاثيم واحد غير معقول لان تكليف من لا يعلم انه مكلف ولا يتعين باطل فكذلك حكمنا ثم على
بتاثيم الجميع واجمعنا عليه واما ههنا فلما كان التاثيم على ترك واحد من ثلثة معقولا حكمنا بوجوب الواحد
لا الجميع وفي كون الوجوب في الكفاية بلفظ التخيير نظر لكن كلامه في المنتهى بصريحه يدل عليه لانه قال قالوا
كما عم الوجوب في الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل الغير فكذلك هذا **قال** قالوا يجب ان
يعلم الآمر الواجب قلنا يعلمه حسب ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين **اقول**
هذا ايضا دليل عام كالاولين وتقريره ان يقال لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها

لما كان الآمر وهو الشارع عالما بالواجب وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة
فظاهرة لكون الواجب منكرا حينئذ واما بطلان التالي فلان الآمر يجب ان يعلم الواجب
لان الواجب هو ما تعلق به خطاب الشارع بالايجاب وهو انما يتعلق بالمعين دون المبهم او لان
الايجاب طلب والطلب يستدعي مطلوبا معينا عند الطالب ولهذا امتنع تعلق الايجاب باحد
شخصين لا بعينه فكذلك يمتنع تعلقه باحد فعلين لا بعينه وتوجيه الجواب ان يقال ان الاتم
بقولكم يجب ان يعلم الآمر الواجب انه يجب ان يعلمه مشخصا فهو ممنوع وان الاتم به انه يجب ان يعلمه
حسبما اوجبه فمسلم ولكن لا نسلم ان الواجب المتنازع فيه لم يعلم كذلك بل علمه حسبما اوجبه فانه
لما اوجبه غير معين علمه غير معين على حسبه فان قالوا ان يعلمه مشخصا لان خطاب الشارع انما
يتعلق بالمعين ولان الطلب يستدعي مطلوبا معينا قلنا ان الاتم بالمعين المعين بالتعيين الشخصي
فممنوع وان الاتم به المعين مطلقا فمسلم ولكن لا يفيدكم شيئا ويمكن ان يجعل جواب المصنف مسندا
لمنع المدارية وتقريره لا يخفى على من وصل من الكتاب الى هذا المقام **قال** قالوا علم ما يفعل
فكان الواجب قلنا فكان الواجب لكونه واحدا منها وفي بعض النسخ منهما لا لخصوصه للقطع بان الخلق فيه سواء
اقول هذا الكلام يمكن ان يقرر على وجه يكون دليلا للقائلين بالمذهب الثاني المتفق على بطلانه
وهو الاظهر وعلى وجه يكون دليلا للمذهب الاول بيان الوجه الاول ان يقال علم الباري تعالى ما يفعل
او يفعله المكلف فيكون هو الواجب لاستحالة ايجاب غيره مع العلم بامتناع وقوعه وبيان الثاني ان يزاد
عليه فيقال واذا كان هو الواجب وجب ان يكون غيره ايضا واجبا والا لزم التخيير بين الواجب وغيره وهو
باطل لاستلزامه رفع حقيقة الواجب وهذا معارض بمثله لاستلزام التخيير بين الواجبين المحذور
المذكور لكن لا نسلم ان ذلك الواحد يكون هو الواجب باعتبار خصوصه بل باعتبار كونه واحدا من الثلثة اي الواحد
المبهم على ما هو في النسخة الاخرى وسند المنع انا قاطعون بان جميع الخلق في ذلك الواحد على سواء اذ ليس بعض الخصال
واجبا بالنسبة الى احد دون الاخر ولو كان هو الواجب لخصوصه لما استوى الخلق فيه لجواز ان يكون الواجب
على احد الشخصين بناء على تكفيره باحد الخصال غير الواجب على الاخر بناء على تكفيره بغيره ولئن سلمنا ذلك
لكن دليلكم يدل على وجوب ثنتين منها على تقدير الاتيان بهما وجوب الجميع كذلك وانتم لا تقولون به ولهم ان
يقولوا نحن نقول الواجب ما يفعل سواء كان واحدة او ثنتين او الجميع او الواجب ما يفعل اولا ان ترتب

الاتيان بالخصال والمجموع ان فعلت معا وان يمنعوا القطع بالتسوية لاختلاف الواجب بالنسبة الى المكلف عندهم
وانما لم يذكر دليلا من طرف القائلين بالمذهب الثالث لدلالة كلامه عليه لان دليلهم يتركب من هذا الدليل وما
قبله وتقريره ان يقال علم الامر الواجب وعلم ما يفعله المكلف وخير بينه وبين ما هو الواجب
وهو المطلوب والجواب ما مر على الدليلين **قال** الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر وقت الاداء
القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين آخرا وقيل وقته اوله فان اخره فقضاء بعض الحنفية اخره
فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي الا ان يبقى بصفة المكلف فما قدمه واجب **اقول** لما فرغ من
الكلام على الواجب المخير شرع في الواجب الموسع وكان الواجب ان يصدره بالمسئلة ويقول مسئلة
الموسع وكانه انما لم يفعل بل جعله ردفا للواجب المخير لرجوع الموسع في التحقيق الى المخير اذ المؤداة في
كل جزء من الوقت شخصها غير المؤداة في غيره والواجب هو احد اشخاص الصلوة المتماثلة في النوع المتحدة
في المحل المتمايزة بالاوقات واعلم ان الفعل ان زاد على الوقت كان الامر به تكليف ما لا يطاق
اذا لم يقصد منه الايجاب للقضاء كما لو طهرت الحائض وقد بقي من الوقت قدر ركعة وان نقص عنه فهو الواجب
الموسع عند اصحابنا والجبائي وابنه وكثير من الفقهاء بمعنى ان جميع اجزاء ذلك الوقت وقت الاداء ذلك الواجب
فيه فيما يرجع الى سقوط الفرض وحصول مصلحة الوجوب واليه اشار بقوله الجمهور ان جميع وقت الظهر
ونحوه وقت الاداء ثم اختلف هؤلاء فمنهم من شرط للتاخير عن اول الوقت بدلا وهو العزم على الفعل
كالقاضي وغيره من اصحابنا والجبائي وابنه من المعتزلة واليه اشار بقوله القاضي الواجب الفعل او العزم
يعني في غير الآخر ويتعين الفعل آخرا ومنهم من انكر هذا البدل كابي الحسين البصري وغيره وذهب بعض
الناس الى استحالة كون الفعل الواجب ناقصا عن الوقت المقدر له وسيأتي من شبههم ثم اختلف هؤلاء
في مثل ما يسميه الجمهور الواجب الموسع فقال بعض اصحابنا وقت الوجوب اوله فان اخره فقضاء
وقال بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وقت الوجوب آخره لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك
فمنهم من قال انه نفل يسقط به الفرض واليه اشار بقوله فان قدمه فنفل يسقط الفرض ومنهم من قال
كالكرخي ان المكلف اذا بقي بصفة المكلف الى آخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل واليه اشار بقوله
الكرخي الا ان يبقى بصفة المكلف فما قدمه واجب وقوله الا الى آخره استثناء من قوله فنفل لان عند
الكرخي ليس المقدم نفلا في مثل هذه الصورة بل واجبا في كون المقدم واجبا ههنا مع ان وقت الوجوب

لغ

آخره نظر وكان الكرخي لا يقول بكون وقت الوجوب آخره في مثل هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي
ادى فيه الواجب وينصره ما حكي عنه وهو ان الواجب يتعين بالفعل في اي وقت كان وكذا وقت الوجوب
قال لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير تحكم والتعيين تحكم وفي بعض النسخ فالتخيير والتعيين تحكم وايضا
لو كان تعيينا لكان المصلي في غيره مقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع **اقول**
هذه حجة القائلين بالوجوب الموسع وتقريرها ان يقال ان الامر بصلوة الظهر وهو قوله عز من قائل
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل عام لجميع اجزاء الوقت المذكور وهو المراد من قوله الامر
قيد بجميع الوقت وليس المراد تطبيق اول فعل الصلوة على اول الوقت وآخره على آخره ولا فعلها في كل
جزء منه اذ هو خلاف الاجماع والتخيير بين الفعل والعزم بدلا عنه على ما ذهب اليه القاضي ومتابعوه
تحكم لعدم دلالة اللفظ عليه وكذا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه تحكم لما ذكرنا فلم يبق الا
انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة
امتناع قسم آخر مع كونه معقولا كامر السيد عبده لخياطة الثوب في بياض النهار اي وقت كان فانه
اوجب الخياطة ولم يوجب مضيفا لقوله في بياض النهار وعلمنا بانه مهما فعل فيه فقد امتثل ايجابه فيكون
قد اوجب موسعا فان قيل لا نسلم كونهما تحكمين قوله لعدم دلالة اللفظ عليه قلنا لا يلزم من انتفاء
بعض المدارك انتفاء الكل مع ان ههنا اقوى منها وهو دلالة العقل لانها اقوى من دلالة الصيغة وقد دل
عليه اما على التخيير فلان المكلف اذا لم يغفل عن الامر ولم يفعل ولم يعزم على الفعل كان عازما على الترك
مطلقا وذلك حرام وما لا انفكاك عن الحرام الا به فهو واجب بالفعل او العزم بدلا عنه في غير الآخر واجب مخيرا
واما على التعيين آخرا فلان جواز تركه في الاول والاوسط مع القدرة عليه ينافي كونه واجبا فيه بل هو ندب بالنسبة
الى غير الآخر لجواز تركه مع كونه مثابا عليه ويسقط الفرض عنده حتم بالاضافة الى الآخر لانعقاد الاجماع
على لحوق الاثم بتركه فيه بتقدير عدم فعله قبله لا يقال لو كان العزم بدلا عن الفعل لما وجب الفعل
بعده ولما جاز المصير اليه مع القدرة على المبدل كساير الابدال مع مبدلاتها كالوضوء والتيمم ولكان من اخر
عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم عاصيا لكونه تاركا للاصل وبدله والتوالي باطلة بالاجماع ثم جعل
العزم بدلا عن الفعل او صفته وهي تقديمه بعيد اذ لم يعهد من الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال
ولا عن صفاتها وايضا لو كان نفلا في غير الآخر لتادى بنية النفل لمطابقتها لما عليه الفعل في نفسه

ولما روعي فيها اذان واقامة وجماعة لانها من خلال الواجب ولما كان المواظب على ادائها اول الوقت
مؤديا فرض الله تعالى قط ولما تادى به الفرض لانه اما ان يكون محصلا لمقصود الواجب فاما ان يبقى المقصود
معه او لا يبقى فان بقي بقي الوجوب ضرورة وجود مقتضيه وهو مقصود الواجب وان لم يبق المقصود
كان الفعل مقويا له وكان حراما وهما خلاف الاجماع لانا نقول العزم بدل عن تقديم الفعل على
معنى كونه مخيرا بينه وبين تقديم الفعل لا عن نفس الفعل فيبطل الملازمة الاولى وكذا الثانية لان المصير
الى احد المخيرين لا يستدعي العجز عن الآخر بخلاف الوضوء والتيمم وكذا الثالثة لان الغافل غير مكلف
فلا يعصي بالترك وان سلم كونه مكلفا فلا نسلم عدم العصيان اجماعا حينئذ واما استبعاد
جعل العزم بدلا عن صفة الفعل فلا يستحق الجواب ثم نقول ان الزمتم بنية النفل نية ما يجوز
تركه وترك امثاله في كل الوقت مع ارتفاع الموانع فالملازمة ممنوعة وان الزمتم بها نية ما يجوز تركه في بعض الاوقات
فقط فنفي التالي ممنوع ثم لا نسلم ان الاذان والاقامة والجماعة من خصال الواجب لانها عندنا
من خصال النوافل المسقطة للفرض ايضا ولا ان المواظب على الاداء اول الوقت مؤد فرضا وانما جوز
الشارع ذلك لعسر مراعاة آخر الوقت والقدر الذي لا يزيد على الفعل مما جوز تقديم الزكوة كل عام
نظرا للمساكين وان لزم منه كونه غير مؤد فرض الله ولا ان ما يكون محصلا لمقصود الواجب فهو واجب
فان عني بالواجب ذلك صار النزاع لفظيا قلنا لا نسلم انه حينئذ يكون عازما على الترك مطلقا
قوله عدم العزم على الفعل مع عدم الغفلة عزم على اللافعل فاسد لان نقيض العزم على الفعل
هو اللاعزم على الفعل لا العزم على اللافعل ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما لا انفكاك عن الحرام
الا به فهو واجب على ما سياتي في المسئلة الرابعة ولئن سلمنا ذلك لكن ههنا ما يدل على ان العزم غير
واجب على الآخر لان البدل انما يجب على جهة وجوب الاصل وفاقا وهي مرة واحدة لان الامر انما اقتضى
فعل الصلوة مرة واحدة فاذا عزم على الفعل في الجزء الاول من الوقت فلا يجب في الجزء الثاني مع ان مذهبكم
وجوب الفعل في اي زمان فرض قبل الآخر او وجوب العزم على الفعل بعد ذلك الزمان ولهذا لا يكفيه
عزم واحد فاذن لو وجب العزم بدلا عن الفعل قبل الآخر لما وجب قبله ويلزم منه ان لا يجب قبله بالترديد
في المقدم او التالي ولا ينفعهم كون العزم بدلا عن تقديم الفعل لا عنه لان التقديم ان لم يكن واجبا استحال
كون بدله واجبا وان كان واجبا فوجوبه لا يزيد على وجوب الصلوة وهو مرة واحدة ولان ذلك فينتهض

عليهم

عليهم بهذه المعارضة فاذن الاولى ان يترك التخيير بين العزم والفعل او تقديمه ويرجع الى تخيير الاشخاص
كما سبقت الاشارة اليه وايضا لا نسلم ان جواز تركه في الاول والاوسط ينافي وجوبه غاية ما في الباب
انه ينافي وجوبه المضيق ولا يستلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وانتفاء خاص آخر ولا نسلم كونه مندوبا
بالاضافة الى غير الآخر لان المندوب ما جاز تركه مطلقا لا ما جاز تركه بشرط فعله بعد زمان الترك
فان مثله واجبا كالعتق المخير بين اشخاص فنسبة الاشخاص كنسبة الصلوات المتمايزة بالاوقات ووصف
الفعل في كل واحد من اجزاء الوقت لوصف كل واحد من الواجب المخير بالوجوب وهو المراد من قولنا
الموسع في التحقيق راجع الى المخير ولانه لو كان نفلا لما صح نية الفرض في اول الوقت مع العلم بكونه نفلا
لان النية قصد تتبع العلم ولما كان تقديمه افضل لان النفل لا يكون افضل من الفرض والتاليان باطلان
بالاجماع ولا يمنع الملازمتان قياسا على الزكوة المعجلة بناء على انها نافلة مع وجوب نية الفرض معجلا
ومع كونها افضل عند سد خلة الفقراء لانا نمنع كون المعجلة نافلة بل هي واجبة مؤجلة لانعقاد سبب
وجوبها وهو ملك النصاب بخلاف ما نحن فيه لعدم دخول وقت الوجوب على زعمكم ولئن سلمنا لكن كان يلزم
منه نية التعجيل فيما نحن فيه ولا قائل به لانه ما نوى احد من السلف في الصلوة في اول الوقت الا ما نواه في آخره
ولم يفرقوا وهذا مقطوع به حجة اخرى للموسعين واليها اشار بقوله وايضا لو كان معينا الى آخره فتوجيهها
ان يقال لو كان وقت الوجوب معينا على ما ذهب اليه منكروا الموسع لزم كون المصلي اما مقدما للصلوة
عن وقتها او مؤخرا لها عنه وفساد التاليين يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فظاهرة لان الوقت
اذا كان معينا مضيقا ولم يقع الفعل فيه فاما ان يقع قبله او بعده واما بطلان التقديم فلانه لو كان مقدما
لما صحت الصلوة لكونها قبل الوقت واما بطلان التاخير فلانه لو كان مؤخرا لكان قاضيا على ما هو مذهبهم
ويعصي حينئذ لكونه مؤخرا من غير عذر وهو خلاف الاجماع لانعقاد الاجماع من السلف على صحة الصلوة
وعدم العصيان وعلى ان ما يفعل بعد ذلك الوقت لا يصح بنية القضاء فان قيل يجوز ان يتعين وقت
الوجوب بالفعل على ما هو احد قولي الكرخي وحينئذ لا يلزم التقديم ولا التاخير سلمناه لكن لا نسلم ان
الصلوة لا تصح عند التقديم ان ادت بلا يصح انها تفسد وتبطل وان ادت بها انها لا تصح فرضا اي لا تقع
فرضا بل نفلا فهو مسلم لانه عين مذهبنا لكن لم قلت انه لا يجوز ذلك قلنا اما انه لا يجوز ان يتعين
وقت الوجوب بالفعل فلانه ان اراد بذلك ان غير ذلك الوقت لم يكن وقتا للوجوب يعني انه لو ادى فيه الفعل

لم يقع الموقع فهو خلاف اجماع السلف وان اراد به انه اذا فعل يجب ان يفعل ثانيا وثالثا فهو باطل بالاجماع
ايضا وان اراد به انه يلزمه بالشروع فيه فبالنفل ايضا وقد قيل فيه مثله على قول العلماء وان اراد انه اذا
فرغ من الفعل علم سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت وان لا فرض عليه بعده فهو صحيح وقد كنا نحكم
قبل الفعل ايضا بذلك وهو لا ينافي ما ذهبنا اليه من الوجوب الموسع وان اراد غيره فلا بد من تصويره
واما انه لا يجوز ان يقع الصلوة المقدمة نفلا فلما مر آنفا ومما يبطل قول الوقف وهو ان المكلف لو لم يبق
بصفة المكلفين كان ما قدمه نفلا اجماع السلف على من صلى في اول الوقت ومات في اثناء الوقت انه ادى
فرض الله تعالى واثبت ثواب الواجب **قال** القاضي ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة واجيب
بان الفاعل ممتثل لكونها صلوة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان **اقول**
توجيهه ان يقال ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب احدهما لا بعينه قبل
الآخر وذلك لانه اذا حصل احدهما اجزاه وان اخل بهما عصى على الوجه الذي تقدم وتقرير الجواب بعد ما
قد بينا ان يقال فاعل الصلوة مثلا ممتثل لكونها صلوة لا لاحد الامرين والا جاز الاتيان بالعزم دون الصلوة
لكن الواجب حينئذ الكفارة ولقائل ان يقول ان اردت بفاعل الصلوة فاعلها في الآخر فمسلم كونه ممتثلا
لكونها صلوة لكن الواجب حينئذ هو الصلوة لا لاحد الامرين وان اردت به فاعلها قبل الآخر فهو ممنوع قوله
والا لجاز الاتيان بالعزم دون الصلوة قبل الآخر قلنا مسلم وما الذي يدل على عدم جوازه وان يقال وجوب
العزم في كل واجب من احكام الايمان اي من الاصول لا من الفروع فيكون العصيان لترك حكم من احكام الايمان
لا لترك حكم فرعي على ما ندعي وانت تعرف ان هذا الجواب انما يصح لو كان مذهب القاضي ان وجوب العزم هو
وجوب حكم فرعي والا فلا يصح لان مدعاه حينئذ انه واجب لا انه فرع واجب وانما حملناه على هذا الوجه
لان لفظه في المنتهى يدل عليه لانه قال واجيب بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان
فكان العصيان كذلك ولانا لو حملناه على ما يشعر به كلامه وهو انه لو صح ما ذكرت لزم وجوب العزم في كل
واجب من احكام الايمان لما امكن نفي التالي ولكان التعرض لاحكام الايمان ضايعا بل كان الاولى من جهة العبارة
ان يقول ولزم وجوب العزم في كل واجب موسع والا فالملازمة على الوجه الذي ذكرها ممنوعة ايضا **قال**
الحنفية لو كان واجبا اولا عصى بتاخيره لانه ترك قلنا التاخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة **اقول** هذه حجة
للحنفية على ابطال كون الفعل واجبا في اول الوقت وهي تنافي مذهب الجمهور ومذهب بعض اصحابنا لحكمهم بالوجوب

في الاول

في الاول وان كان الوجوب موسعا عند الجمهور مضيقا عند البعض والجواب انما يصح على مذهب الجمهور
اما تقرير الحجة فان يقال لو كان الفعل واجبا في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره لان تاخيره
ترك واجب وهو حرام يستلزم العصيان واما تقرير الجواب فعلى نحو ما تقدم وهو ان يقال
لا نسلم ان تاخيره ترك واجب فانه في التقديم والتاخير مخير كما في خصال الكفارة وكما ان الآتي باحد الخصال
لا يكون تاركا للواجب كذلك الآتي بالصلوة في احد اجزاء الوقت لا يكون تاركا للواجب اذ الواجب احد
تلك الصلوات على ما مر غير مرة **قال** مسئلة من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم
يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء وقال القاضي قضاء فان اراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه
لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت فعصى بالتاخير ومع اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة فالتحقيق لا يعصي
بخلاف ما وقته العمر **اقول** هذه بالنية وهي من فروع القول بالواجب الموسع واعلم ان القائلين به
اتفقوا قاطبة على ان المكلف لو اخر الفعل الواجب عن اول الزمان الذي ظن انه لو لم يشتغل به مات قبله
عصى لتقصيره بناء على تضيق الوقت بحسب ظنه فان لم يمت ثم فعله في وقته المقدر له اولا شرعا وذهب
القاضي الى انه قضاء مصيرا منه الى ان الوقت صار مضيقا بما غلب على ظنه انه لا يعيش اكثر منه ولذلك
عصى بالتاخير عنه واذا فعل الواجب بعد ذلك فقد فعل خارج وقته فكان قضاء كما في غيره من العبادات
الفائتة في اوقاتها المقدرة وفيه نظر لان غاية ظنه انه اوجب العصيان بالتاخير عن الوقت الذي
ظن حيوته فيه دون ما بعده ولا يلزم منه تضيق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعده كان فعله للواجب
فيه قضاء لانه كان وقتا للاداء والاصل ابقاء ما كان على ما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا
للعصيان بالتاخير مع ان الاصل عدم العصيان مخالفة هذا الاصل ايضا قال الآمدي ولهذا
لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون
فعل الواجب بعد ذلك قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه وفيه نظر لان الفرق ظاهر لانه انما لم يلزم
كونه قضاء ههنا لان الوقت ما صار مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمة نعم لو كان مستند القاضي
في كونه قضاء هو ان العصيان ينافي الاداء لاتجه عليه ما ذكره لكنه ليس كذلك على ما ظهر من شبهته
فتوجيه ما ذكره ان يقال ان اراد القاضي بكونه قضاء انه يجب عليه نية القضاء فبعيد ويلزم القاضي
ايضا ان المكلف لو اعتقد قبل دخول الوقت انقضاء الوقت اي الوقت المضيق بحسب اعتقاده

فالجمهور على انه اداء لانه فعل في وقته صح

بمعنى انه اعتقد انه لو لم يشتغل بالاداء فانه عصى بالتاخير لما مر ولقائل ان يقول على الاول انه
استبعاد فلا يستحق الجواب سلمنا انه لا يريد به وجوب نية القضاء ولكن لا يلزم ان لا يكون قضاء لان
المختار جواز استعمال القضاء والاداء كل منهما مكان الاخر وكانه اختار المنع من هذا على ما قيل من قصد
الاداء مع العلم بخروج الوقت وبالعكس تلاعب بالصلوة ولهذا قال في المنتهى فالجمهور اداء والقاضي
قضاء ولا خلاف في المعنى ما لم يقل بنية القضاء وعلى الثاني انه لا يلزم من كون الظن موجبا للعصيان بالتاخير
عن الوقت المظنون في الوقت المشروع كونه موجبا له بالتاخير عن الوقت المظنون قبل الوقت المشروع
لظهور الفرق ولئن سلمنا ذلك لكن لا اختصاص للزومه على القاضي بل انما يلزم على من يقول بكون الظن
موجبا للعصيان بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة في الوقت الموسع فالتحقيق انه لا يعصي
لما مر من معنى الواجب الموسع لامتناع وجوب المعصية بتاخير ما جوز تاخيره مع اجماع السلف على عدم
العصيان وقولهم انما جوز التاخير بشرط سلامة العاقبة مستدل لاستلزامه ان يكون حكم
السلف بناء على الاطلاع على الغيوب وحكم بعضهم بعصيانه لتحقيق معنى الوجوب قائلا لو جاز التاخير
ابدا ولا يعصي اذا مات فاي معنى للوجوب واجيبوا بناء على القول بالعزم بان معنى الوجوب هو انه لم يجوز
تركه مطلقا بل بشرط العزم الى وقت يغلب على ظنه السلامة كتاخير الصلوة من ساعة الى اخرى
والصوم من يوم الى اخر فانه مما يغلب البقاء فيه على الظن مع العزم على التفرغ له في كل وقت والجواب
على تقدير عدم وجوب العزم هو ان معنى الوجوب فيه هو انه يذم تاركه في جميع وقته وانما لم يذم لانه
ما تركه في الجميع لان تركه فيه يتوقف على حيوته فيه بخلاف ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامة ومات
يعصي بالتاخير لان البقاء الى سنة اخرى ليس مما يغلب على الظن ولهذا لم يجوز ابو حنيفة رضي الله عنه تاخير
الحج من سنة الى اخرى ويرى الشافعي رضوان الله عليه ذلك غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ
المريض **قال** مسئلة ما لا يتم الواجب الا به مقدورا وفي بعض النسخ وكان مقدورا شرطا واجب
والاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس وقيل لا فيهما **اقول**
هذه رابعتها وهي في ان ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف بالوجوب ولما اختلفت الامة فيه فلا بد قبل
الخوض في الاحتجاج من تلخيص محل النزاع فنقول ما لا يتم الواجب الا به لا يخلو اما ان يكون وجوبه
مشروطا بذلك الشيء او لا فان كان الاول كما اذا قال الشارع اوجبت عليك الزكوة اذا تملكت النصاب

فلا

فلا خلاف في ان تحصيل الشرط غير واجب وان الواجب هو الزكوة اذا وجد الشرط وان كان الثاني
وهو ان يكون وجوبه مطلقا اي غير مشروط بذلك الشيء فلا يخلو اما ان يكون مشروط الوقوع بذلك
الشيء شرعا كما انه اوجب الصلوة وشرط وقوعها بالطهارة او لا فان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون مشروط
الوقوع بذلك الشيء عقلا كترك الاضداد في الواجب اذ لا يمكن الاتيان به الا بترك جميع اضداده وكفعل
ضد في المحرم اذ ترك الحرام لا يمكن بدون التلبس بضد من اضداده ومنه ذهب الكعبي الى نفي المباح
وغيره الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس او كان مشروط الوقوع به عادة كغسل جزء من
الراس وامساك جزء من الليل لتعذر غسل الوجه والصوم دونهما او لا يكون مشروط الوقوع به
مطلقا وهذا الثالث هي بمعزل عن نظرنا والاولان من الشق الثاني اعني الشرط الشرعي وغير الشرعي
كالعقلي والعادي هما محل النزاع ان كانا مقدورين للمكلف فذهب البعض الى ان شرط الوقوع لو كان
شرعيا مقدورا كالوضوء ونحوه لا كحضور الامام في الجمعة وحصول تمام العدد فان ذلك غير مقدور لاحاد
المكلفين والمسئلة من تفاريع القول بامتناع تكليف ما لا يطاق ولا كفعل ضد وغسل جزء من الراس
لكونهما غير شرعيين كان واجبا بمعنى انه يجب تحصيله ويذم على تركه وهو الذي اختاره المصنف واشار
اليه بقوله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا يعني شرطا للوقوع شرعا واجب وذهب اصحابنا
والمعتزلة الى ان شرط الوقوع لو كان مقدورا كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا او غير شرط شرعي
كالشرط العقلي والعادي واليه اشار بقوله والاكثر وغير شرط وذهب البعض الى انه لا يجب
شيء منهما واليه اشار بقوله وقيل لا فيهما اي لا واجب او وجوب في الشرط الشرعي وغيره واذا عرفت ذلك
فاعلم ان القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اتفقوا قاطبة على انه انما يجب بالامر الذي وجب
به الواجب ولهذا يعبرون عن هذه المسئلة بان الامر المطلق بالشيء امر بمقدماته المقدورة للمكلف والكل
متفق على هذا الا الواقفية فانهم قالوا ان كانت المقدمة سببا للمامور به اي علة كالاطعام للاشباع
كان امرا به وايجابا له وان لم يكن سببا كالوضوء للصلوة فلا ويظهر من هذا الكلام ان الواقفية لا يقولون
بوجوب شيء من الشروط وان كان الكل يقولون بوجوب الاسباب وفي كلام المصنف اشارة الى مذهب
الواقفية وهو قوله لا فيهما وليس فيه اشارة الى ان الكل يقولون بوجوب الاسباب ولا يقال السبب داخل
في قوله وغير شرط لانه لو كان كذلك لكان قوله لا فيهما دالا على ان مذهب البعض عدم القول بوجوب

الاسباب وهو خلاف الاجماع والقائل يجوز ان يدخل السبب في غير الشرط الشرعي من غير ان يلزم مخالفة
الاجماع وذلك بان يحمل قوله لا فيهما على انه لا وجوب في الشرط الشرعي ولا في غير الشرط الشرعي الذي هو
كالمثالين وهما الشرط العقلي والعادي لا ولا في غير الشرط الشرعي مطلقا فيستقيم لانا نقول هذا
المحمل بعد ارتكاب ما فيه من التجوز انما يدل على ان الاكثر يقولون بوجوب الاسباب لا ان الكل يقولون
به الذي هو المطلوب بالاشارة اليه ويمكن ان يقال في قوله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا
اشارة اليه بان يقال انما قال شرطا احترازا عن كون ما لا يتم الواجب الا به سببا فانه لا خلاف في وجوبه
وعلى هذا يكون في قوله اشارة الى المتفق والمختلف في هذه المسئلة **قال** لنا لو لم يجب الشرط
لم يكن شرطا **اقول** لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاستدلال على مذهبه وتوجيهه
ان يقال لو لم يجب الشرط الشرعي لم يكن شرطا اي موقوفا عليه وبطلان التالي لكونه موقوفا عليه بالفرض
يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يكن الشرط واجبا لصح المشروط دونه واذا صح المشروط
دونه فلا يكون شرطا له اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الآتي بالمشروط دون الشرط حينئذ
يكون آتيا بجميع ما امر به والاتيان بجميع ما امر به يوجب صحة المامور او نقول لو لم يكن الشرط واجبا
لم يكن شرطا اذ لو كان شرطا للواجب لكان واجبا لاستحالة توقف الواجب على الجائز والا لزم
جواز ترك الواجب ولان الحكيم اذا فعل فعلا لغرض وعلم انه لا يتكامل الا بتقدير فلا بد وان يباشره على
ذلك التقدير ولا شك ان الغرض من المشروط الواجب لا يتكامل الا بايجاب شرطه فيكون شرط الواجب
واجبا او لانه انعقد اجماع الامة على اطلاق القول بوجوب تحصيل ما اوجبه الشارع وتحصيله انما هو
بتعاطي الامور الممكنة من الاتيان به ووجوب تحصيل ما ليس بواجب مناقض فشرط الواجب واجب
او لانه لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق للزوم كون المكلف مامورا بالمشروط مع عدم الشرط
لاقتضاء الامر ايجاب المشروط على كل حال اذ لا فرق بين قوله اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت
وبين قوله ينبغي ان لا يخرج الوقت الا وقد اتيت به لا يقال الامر مقيد بحال حضور الشرط لانا نقول
هو خلاف الظاهر اذ الظاهر ايجاب الفعل مطلقا لا ايجابه حال وجود الشرط ولا يقال ايجاب الشرط
ايضا خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر هو رفع ما يقتضيه وهو عموم الايجاب على ما يلزم من تاويلكم
لا اثبات ما يقتضيه وهو ايجاب الشرط على ما نقول به ولان الامر لا يتقيد بحال وجود الشرط بدليل

ما لو قال السيد لعبده اسقني والماء على مسافة فانه لا يتقيد بحال وجوده وهو قطع المسافة والا لم يتجه الامر
نحوه لو قعد عن قطعها واعلم ان من يقول بالوجوب العقلي يتاتى له جزم الحكم بهذه القضية وهي كون
شرط الواجب واجبا بمعنى انه يعاقب على تركه لعدم تادي الواجب الا به واستلزام ذلك عندهم
ذلك واما من لا يقول بذلك فحكمه بها محل نظر وذلك ان تارك المشي الى الجمعة مثلا متحقق انه يعاقب
لترك الجمعة عند عدم طرو مسقط كما تمهد من قبل اما انه هل يعاقب لعدم المشي نفسه او زائدا على
ما يعاقب لترك الجمعة وحدها فلا يتلقى الا من خطاب او دليل شرعي اذ العقل لا يستقل في الحكم على
الثواب والعقاب على ما مر ولا يفيدهم عدم تادي الواجب الا به فانهما يفيد كونه واجبا بمعنى انه ضروري
الاتيان به لا انه يعاقب على تركه فاذن الواجب الثاني في قولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بمعنى الضروري
لا الشرعي لاشتراك لفظ الواجب بينهما وقيام الدليل على ان الواجب الثاني هو بمعنى الضروري دون الشرعي
واذا تحققت هذا فلك ان تقول لا نسلم ان الاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لجواز توقفها على شرط
غير مامور به او نقول ان اردت بقولك لو لم يجب الشرط انه لو لم يعاقب على تركه فالملازمة ممنوعة
وان اردت به لو لم يكن ضروري الاتيان به في مباشرة الواجب فالملازمة مسلمة وكذا نفي التالي لكنه لا يرجع
عليكم بطائل لانه يفيد انه ضروري الاتيان به وهو متفق عليه او نقول ان اردت بقولك لو لم يكن
شرطا انه لا يكون مامورا به فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع وان اردت به انه لا يكون موقوفا عليه فالملازمة
ممنوعة دون نفي التالي والعجب من المصنف انه اورد هذا المنع على دليل القائلين بوجوب غير الشرط الشرعي
على ما سيجيء وغفل او تغافل عن وروده عليه وبهذا يخرج الجواب عن الادلة الباقية لانا لا نسلم لزوم
جواز ترك الواجب على تقدير توقفه على ما لا يعاقب على تركه ولا نسلم لزوم كون المكلف مامورا بالمشروط
مع عدم الشرط بتقدير كون الشرط غير معاقب على تركه بل اللازم كونه مامورا به مع عدم وجوب الشرط
ولا استحالة فيه فان قلت الامر اقتضى ايجاب المشروط بكل حال لما مر ولان الكلام مفروض فيما
يكون ايجابه مطلقا غير مشروط بشيء وانما المشروط وقوعه لا وجوبه ومن جملة الاحوال حال عدم الشرط
قلت فعلى هذا ان لزم تكليف المحال كان لازما على المذهبين فان قلت لا نسلم لزوم تكليف المحال
على مذهبي لكون الشرط واجبا عندي قلت المحال انما لزم من ايجاب المشروط حال عدم الشرط
وهو لازم على مذهبك اما كون الشرط واجبا او غير واجب فلا مدخل له في الاستلزام يعرف بالتامل

وان فسرت الاحوال بما عدا جانبي وجود شرط الوقوع وعدمه منعت لزوم تكليف المحال لان المحال هو
ايجاب الفعل مع عدم الشرط لاستحالة طلب ايقاع الشيء مع شرط وقوعه لا ايجابه حال عدم الشرط
لانه لا استحالة في طلب ايقاع حال عدم شرط وقوعه على ان يكون حال عدم الشرط ظرف الطلب
او الشيء لا الايقاع وما لا لما خرج عن الاستحالة ونظيره طلب ايقاع الصلوة من المحدث بعد دخول
الوقت ولكن لا على ان يوقعها حال الحدث بل زمان الطهارة ومن استحالة كون حال عدم الشرط ظرف
الايقاع دون الطلب يعرف فساد قول من قال لو كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محالا كان
التكليف بالمشروط مشروطا بوجود الشرط ولو كان كذلك لما وجب الشرط بالاجماع على ما صدرت
المسئلة به لكونه شرطا لوجوب حينئذ لا شرط الوقوع لانه انما كان يلزم ما لو استحال في حال عدم الشرط
التكليف بالمشروط والاستحالة فيه على ما نبهت عليه **قال** وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم
تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح
ولوجبت نيته **اقول** لما فرغ من اثبات مذهبه شرع في ابطال مذهب القائلين بوجوب غير الشرط
الشرعي واشار اليه بقوله وفي غيره وهو معطوف على مقدر يدل عليه سياق الكلام وتقديره لنا في وجوب
الشرط الشرعي ولنا في وجوب غير الشرط الشرعي واستدل على بطلانه بحجج ست توجيه الاولى ان يقال
لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط الشرعي لزم تعقل الموجب يعني الآمر به والى ما ادى الى الامر بما لا
يشعر به وهو محال لامتناع الامر بالشيء مع الغفلة عنه والتالي باطل للقطع بصحة ايجاب الاصل مع الذهول عما
لا يتم الا به من الشروط غير الشرعية وعن طلبه ولهذا قد يامر الواحد منا بالشيء مع الذهول عن ضده وعن طلب تركه
لا يقال هذا وان صح في الشاهد فلا يصح في الغائب لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فلا يتصور ذهوله تعالى عنه علوا كبيرا عن الضد لانا نقول ذهوله عن الضد وان كان غير متصور لكن
ذهوله عن طلب تركه ليس كذلك وبه يحصل المطلوب وليس المراد من تعقل الموجب له معرفة الدليل الدال على
وجوبه على ما سبق اليه ظن بعض الضعفاء لكون الملازمة ظاهرة المنع حينئذ وتوجيه الثانية ان يقال لو
استلزم الواجب وجوب غير الشرط الشرعي لم يكن تعلق الوجوب يعني امر الشارع بالغير لنفس الوجوب او لنفس
ذلك الغير لاحتمال اللفظ كلا منهما لتوقف تعلق الامر به على تعلقه بملزومه او على كونه لازما للواجب عقلا
او عادة والتالي باطل لان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شيء غير الطلب او غير المطلوب لانه

يستلزم

يستلزم مطلوبا عقلا وهو بعينه الدليل الذي اورده على الجبائية في مسئلة الحسن والقبح وتوجيه الثالثة
ان يقال لو استلزم الواجب وجوبه لامتنع التصريح بغيره اي بغير وجوبه والمعنى لامتنع التصريح بانه غير
واجب لكونه مناقضا للحكم بكون المشروط واجبا لاستلزام وجوبه وجوبه والتالي باطل لانا نقطع بصحة
ايجاب غسل الوجه مع التصريح بعدم وجوب غسل شيء من الراس وتوجيه الرابعة ان يقال
لو استلزم الواجب وجوبه لعصى بتركه لانه مقتضى الوجوب والتالي باطل لان تارك الصوم انما يعاقب على
ترك الصوم لا على ترك امساك شيء من الليل وتوجيه الخامسة ان يقال لو استلزم الواجب وجوبه
لصح قول الكعبي وهو انه لا مباح في الشرع كما سيجيء تقريره في المسئلة الثالثة من المسائل المتعلقة بالمباح
والتالي باطل بالاجماع وتوجيه السادسة ان يقال لو استلزم الواجب وجوبه لوجبت نيته لان نية
الواجب لما لم يكن جزء الواجب واجبة لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والتالي باطل لعدم وجوب غسل جزء من
الراس وترك الاضداد بالاجماع ولقائل ان يقول على الاولى لا نسلم لزوم تعقل الموجب فانه انما يلزم
فيما يجب بالاصالة لا بالواسطة سلمناه لكن ان اردت بتعقل الموجب له لزوم تعقله مفصلا فالملازمة
ممنوعة لان اللازم تعقله على حسب ما اوجبه على ما قال في مسئلة المخير يعلمه حسب ما اوجبه وان اردت
به لزوم تعقله مجملا فنفي التالي ممنوع سلمناه ايضا لكنه مشترك الالزام لورودها على وجوب الشرط الشرعي
بعد ما سلف في مسئلة الحسن والقبح وعلى الثانية بانها مشترك الالزام لورودها على وجوب
الشرط الشرعي بعد ما سلف في مسئلة الحسن والقبح وعلى الثالثة ان غسل جزء من الراس ليس واجبا على كل
احد لان الوجوب عندهم انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بالمشروط دون الشرط لا القادر وعند
ذلك فالملازمة ممنوعة في صورة العاجز وبه خرج الجواب عن الرابعة وما يورد ههنا ان غسل شيء من الراس
وامساك شيء من الليل لو كان واجبا لكان مقدرا حذرا من التكليف بالمحال وهو غير مقدر فالجواب عنه بعد
منع لزوم المحال مبني على ان الجواب الذي لا يقدر بقدر محدود فالزيادة على اقل ما يطلق عليه الاسم هل
يوصف بالوجوب ليكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة او الواجب اقل ما يطلق عليه الاسم لانه هو
مكتف به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدر على الخامسة ما سنذكره على قول
الكعبي في المسئلة المذكورة وعلى السادسة ان نية الواجب انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض
وكما ان ابعاض الواجب لما لم تجب بالذات بل بالعرض لم تجب نيته والا لوجبت نية النية وتسلسل الى

غير نهاية كذلك شروطه **قال** قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل
واجب بالاجماع واجيب ان اريد بلا يصح وواجب لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به فاين دليله وان سلم الاجماع
ففي الاسباب بدليل خارجي **اقول** لما فرغ من ابطال مذهب المخالفين شرع في حكاية ادلتهم وابطالها
وقد ذكر دليلين توجيه الاول ان يقال لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب مطلقا سواء كان شرطا
شرعيا او غيره لصح دونه لكون الآتي بالمامور به آتيا بجميع ما امر به والاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لكنه
لا يصح بالاتفاق وتقرير الثاني ان يقال لو لم يجب ما ذكرنا لما وجب التوصل الى الواجب لاستحالة
وجوب التوصل بما ليس بواجب على ما مر من توهم التناقض لكن التوصل بالمذكورات الى الواجب واجب بالاجماع
وتقرير جواب الاول ان يقال ان اردتم بقولكم لا يصح بدونه انه لا بد منه في الاتيان بالمامور به فنفي التالي مسلم
لكن الملازمة ممنوعة لانا لا نسلم ان تلك الاشياء لو لم يكن مامورا بها لصح الاتيان بالمامور به دونها وان اردتم به انه مامور
به فهو ممنوع اذ لا دليل لكم عليه ولا يخفى ان الترديد في المقدم كما تقدم اولى من الترديد في التالي كما رده لان ارادة
ما لا بد منه والمامور به من لا يصح بعيد جدا مع ان الاستفسار انما يصح فيما يكون فيه اجمال ولا يصح دونه لا اجمال
فيه بحسب ما استفسر عنه حتى يصح الاستفسار ولا يقال هو انما استفسر عما هو مجمل وهو دليل نفي التالي
وكانه قال ان كان دليل نفي التالي وهو عدم الصحة كون تلك الاشياء لا بد منها فهو مسلم والملازمة ممنوعة وان كان
كونها مامورا بها فنفي التالي ايضا ممنوع لانا نقول لا اجمال في دليل نفي التالي لانه الاتفاق على ما مر والاولى
ان يقال ان اريد بقولهم الواجب لا يصح دونه لانه لا يسقط القضاء دونه لكون هذه الاشياء لا بد منها في اسقاط
القضاء فالملازمة ممنوعة دون نفي التالي وان اريد به انه لا يوافق الامر لكون هذه الاشياء مامورا بها ايضا فالملازمة
مسلمة دون نفي التالي ولا يقال كيف يمنع نفي التالي مع الاتفاق عليه لانا نقول الاتفاق انما هو على
ان الواجب لا يسقط القضاء دونه لانه لا يوافق الامر دونه وعلى هذا يندفع عنه جميع ما ذكرنا وهو في غاية الحسن
والدقة وتقرير جواب الثاني ان يقال ان اردتم بقولكم التوصل بهذه الاشياء واجب انه لا بد في التوصل
الى الواجب من هذه الاشياء فمسلم ونعني نفي التالي لكن الملازمة ممنوعة وان اردتم به ان التوصل بهذه الاشياء
مامور به فاين دليله وهذا هو الذي قلنا انه غفل او تغافل عن وروده عليه فان قيل دليل كونه مامورا
به انعقاد الاجماع على وجوب التوصل بهذه الاشياء قلنا لا نسلم انعقاد الاجماع على وجوب التوصل بشيء
منها ولئن سلمناه ففي الاسباب لا غير وبدليل خارجي وهو ضرورة الجبلة وذلك لان التوصل بالسبب عند امتثال

المسبب

المسبب لما كان من ضرورات الجبلة لا جرم اتفقوا على ان ايجاب المسبب هو ايجاب السبب بخلاف غيره وفي تخصيصهم
التوصل بالاسباب من ضرورات الجبلة دون غيرها نظر اذ كل ما هو غير الشرط الشرعي كذلك كالانتهاء عن
الاضداد عند امتثال المامور به فانه من ضرورات الجبلة ايضا بخلاف الطهارة للصلوة فانها لما صارت
شرطا بالشرع ثم تعلق الامر بمشروطها استفيد منه وجوبها بناء على ان ايجاب الصلوة ايجاب لما
يصير به الفعل صلوة وهذا الفرق هو الذي عبر المصنف ومن ذهب مذهبه حتى حكموا بوجوب الشرط
الشرعي دون غيره وعليه ما مر **قال** مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي
كالمخير **اقول** لما فرغ من مسائل الواجب شرع في مسائل المحظور وهو في اللغة يطلق على ما كثرت
آفاته ومنه يقال لبن محظور اي كثير الآفة وعلى الممنوع ومنه قولهم حظرت عليهم اي منعته ومنه الحظيرة
وفي الاصطلاح هو ضد ما قيل في الواجب ومن اسمائه المحرم والمعصية وهي فعل ما نهى الله عنه وعند المعتزلة
فعل ما كرهه الله تعالى وهو مبني على خلق الاعمال وارادة الكائنات والذنب اي المنهي عنه المتوقع عليه المؤاخذة
والمزجور عنه والمتوعد عليه من الشرع والقبيح وذكر منها مسئلتين الاولى انه يجوز ان يكون
المحرم احد امرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة اذ لا مانع عقلا ولا لغة من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او
عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه لا كلام الجميع ولا كلام واحد بعينه واذا كان هذا الورود معقولا
غير ممتنع فقد صح ما ادعينا اذ المحرم ليس مجموع كلامهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه فلم يبق
الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ومنهج الخصم في الاعتراض ومنهجنا في الجواب كما سبق في الواجب المخير
واليه اشار بقوله وهي كالمخير اي سؤالا وجوابا ولي في هذه المسئلة نظر **قال** مسئلة يستحيل كون
الشيء واجبا حراما من جهة واحدة الا عند من يجوز تكليف المحال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في
الدار المغصوبة وفي بعض النسخ في الارض المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها
واحمد واكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط **اقول** لا خلاف بين العقلاء في استحالة كون الشيء الواحد اي
شيء كان واجبا حراما من جهة واحدة لتقابل حديهما على ما سبق تعريفهما الا عند بعض من يجوز تكليف
المحال وهم الذين يجوزونه عقلا وشرعا وهو احتراز عمن يجوزونه عقلا لا شرعا تمسكا بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وانما الخلاف ههنا في شيئين احدهما ذكره والآخر تركه فالمتروك هو انه
هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال كالسجود الى واجب كالمعهود المشهور والى حرام كالسجود للصنم

والمذكور انه هل يجوز ان يكون الفعل الواحد بالشخص واجبا حراما من جهتين كوجوب الفعل المعين الواقع
في الدار المغصوبة من حيث هو صلوة وتحريمه من حيث هو غصب شاغل لملك الغير فيجوز ذلك اصحابنا
واكثر الفقهاء في الصورتين وخالف في الصورة الاولى بعض المعتزلة مصيرا منهم الى ان السجود نوع وهو
مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا ومنهيا وهو محال
وانما المحرم قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود وهو مسترذل لان النوع الواحد قد يجب لبعض اشخاصه
ما يمتنع على الاخر ولا شك في تغاير السجودين بالشخص فاذن لا يلزم من تحريم السجودين تحريم الاخر ولا من
الوجوب الوجوب قولهم السجود مامور به ان اريد به السجود من حيث هو سجود فهو ممنوع بل المامور به
هو السجود المقيد فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بالشخص بل بالنوع ولا استحالة فيه بل
في الواحد بالصنف ايضا وانما تركه لان جواز كون الشخص الواحد حراما واجبا من جهتين يستلزم جوازه
في الشخصين بالطريق الاولى وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه ابو هاشم واحمد بن حنبل واهل
الظاهر والزيدية ومالك في رواية عنه قائلين بان الصلوة في الدار المغصوبة لا تصح ولا يسقط الطلب لا بها
ولا عندها ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الا في سقوط الفرض عند فعل ما ليس بفرض حذارا من مخالفة الجميع
في حكمهم بعدم وجوب القضاء فلهذا قال يسقط الفرض عندها لا بها لجواز سقوط الفرض عند فعل ما
ليس بفرض وان كان معصية كما ان من شرب مجننا حتى جن يسقط عنه فرض العبادة عند هذه المعصية
لا بنفسها لان الاتيان بما يسقط به الفرض اي بما يكون نفسه سببا لاسقاطه يكون اتيانا بالمامور لان الشيء
من غير الاتيان بالمامور به يسقط بنفسه الفرض يكون عنده مامورا به كالمعصية لا يسقط بنفسها الفرض
بخلاف الاتيان بما يسقط فانه لا يلزم ان يكون كذلك لما قال من المثال ولا يقال يجوز سقوط الفرض بنفس
غير المامور به كما مر من مذهب الكرخي في الموسع والمذهب الثالث للمعتزلة في المخير لانا نقول انهم وان
اطلقوا القول بسقوط الفرض بالنفل ولكن لا نسلم انهم ارادوا به ان الفرض يسقط بنفس ذلك الفعل لجواز
ان يكون المراد يسقط عنده ويؤكده قول الغزالي قال قوم يقع نفلا ويسقط عنده قال الامام في البرهان
هذا عندي حائل عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التي ينقطع الخطاب بها
محصورة والمصير الى سقوط الامر غير متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا بسببها لا اصل له في الشريعة
فقوله واما الشيء الواحد له جهتان اي الذي له جهتان ويجوز جعله حالا على ضعف فالجمهور يعني به

احدهم

اصحابنا واكثر الفقهاء يصح على معنى ان الاتي بها يكون اتيا بالمامور به ويسقط الطلب به والقاضي لا يصح اي
لا يكون الاتي بها قد اتى بالمامور به ويسقط الطلب يعني الامر وهو الوجوب عندها لا بها واحمد واكثر
المتكلمين لا يصح بالمعنى المذكور ولا يسقط الطلب مطلقا بل يبقى الطلب بحاله الا ان يقضوا الصلوة المؤداة
في البقاع المغصوبة **قال** لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص
للجهتين وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين لانه لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب
واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما **اقول** لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج
واستدل على اثبات مذهب الجمهور بوجهين الاول القطع بجواز ذلك عقلا كما اذا قال السيد لعبده اوجبت
عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك سكنى هذه الدار فان فعلت الاول اثبتك وان فعلت الثاني عاقبتك
ثم جمع العبد بين الامرين فانه حينئذ يصح ان يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه وعقابه الثاني
انه لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لكان عدم الصحة لاتحاد المتعلقين اي لكون متعلق الوجوب والحرمة
شيئا واحدا وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لا مانع عن صحتها بالاجماع الا كونها
متعلق الوجوب والحرمة مع انها شيء واحد واما انتفاء التالي فلان متعلق الوجوب هو الفعل المعين باعتبار
كونه صلوة ومتعلق الحرمة هو الفعل باعتبار كونه غصبا وكل منهما متعقل انفكاكه عن الاخر فاذا اختار المكلف
جمعهما لم يخرجهما ذلك عن حقيقتهما فاذن لا اتحاد واذا بطل الاتحاد فلا يكون عدم الصحة للاتحاد فينتفي التالي
وهو كون عدم الصحة للاتحاد ولقائل ان يقول ان اردت بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر
والنهي من جهة واحدة فالملازمة باطلة قوله لانه لا مانع سواه اتفاقا قلنا لا نسلم فان من الموانع عندنا كون الشيء
الواحد متعلقهما باعتبار جهتين احديهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهيا لذاتها وان اردت به ما يشمل كليهما
فنفي التالي ممنوع فان قيل لو كانت هذه الصلوة صحيحة لزم كونها واجبة لعدم القائل بالفصل ومنه كون
الحرام واجبا وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم اما الملازمة فلان الصلوة والغصب وان امكن انفكاك
احدهما عن الاخر في غير مسئلة النزاع لكنهما متلازمان فيها وعند ذلك يكون فعل الواجب متوقفا على فعل المحرم
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيلزم كون المحرم واجبا واما بطلان التالي فللزوم تكليف المحال
وانتم لا تقولون به سواء قيل باحالته او بجوازه وايضا الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة
في ماهية الصلوة وشغل الحيز جزء منها لان الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون

عن شغله له اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ما هية الصلوة ان جزء الجزء جزء، لكن شغل الحيز
فما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لكون جزءها حراما لا الكون واجبة اما الان النهي عن الجزء نهي عن الكل والنهي
لا يكون واجبا واما الان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه الحاب ما كان مراجزايه محرما وهو
تكليف بالمحال واما الان وجوبها اما ان يستلزم الحاب جميع اجزايها او لا ويلزم من الاول التكليف بالمحال
ومن الثاني ان يكون الواجب بعض اجزآء الصلوة لا نفسها لتغاير مفهوم الجزء والكل ولقائل ان يمنع
صحته والا كانت واجبة لعدم القايل بالفصل قلنا ما ذكرتموه بعينه والا في المثال المضروب مر امر
السيد عبده بخياطة الثوب ونهيه عن مكان مخصوص فما هو جوابكم في ملك الصوف فهو جوابنا في صورة النزاع
ثم ما ذكرتموه لا توجه على كل من قال بصحة هذه الصلوة لان من يقول بوجوب الشرط الشرعي دون غيره
لا يسلم قولكم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا قولكم الامر بالكل امر بالجزء، وكون الوقوف عليه غير شرعي
سلمناه لكن لا نسلم ان كل من قال بصحة هذه الصلوة لا يقول بتكليف المحال لما نقول بها قيل
النزاع في الحقيقة راجع الى ان الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل نهي عنه ام لا وهذا
صدر المسئلة في الكتب المشهورة بان المامور به لا نهي عنه او بان المنهي عنه لا يومر به خلافا للفقهاء، فيما نحن
كالصلوة في الدار المغصوبة وجوازها بتنزيل الامر بالماهية ليس امرا بشئ من افرادها والا نه لو امتنع ذلك
لاستحالة النهي عن شئ ما من الافعال لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به على ما هو مسلم
عندكم وكل منهي عنه فهو مر افراده نفس الفعل واحيب بمنع ان الامر بالماهية ليس امرا بفرد من افرادها
ومنع لزوم استحالة النهي عن شئ ما من الافعال اذ لا يلزم من استحالة كون فرد من افراده المامور به اصالة
منهيا عنه استحالة ما ذكرتم لان نفس الفعل ليس مامورا به اصالة بل تبعا لكونه جزء المامور به نعم لو قيل
لو امتنع ذلك استحال النهي عن صلوة المحدث لكونها فردا من افراد الصلوة المامور بها مع ان النهي عنها واقع
ثم قيل ايضا لو صحت هذه الصلوة لوجب نية القربة بها لوجوب نية القربة بالصلوة لانها شرط
صحتها لكن نية القربة محال لكونها معصية واجيب بمنع وجوب نية القربة في كل فرض وايضا
باعتبار القربة بجهة انها صلوة لا بجهة انها غصب وايضا يجوز تعلق نية القربة بالذكر والقراءة وما لا يزاحم
حق المغصوب منه اذ الاكوان التي تتناول منافع الدار قال واستدل لو لم يصح لما بقيت صلوة مكروهة
ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام واجيب بانه ان اريد بعدم البقاء عدم الوقوع فلا نسلم لان النهي الى وصف منفك

لان الماهية اعم من كل فرد من افرادها والامر بالعام لا يستلزم الامر بالخاص على خلاف القياس

اقول توجيهه ان يقال لو لم تصح الصلوة في الدار المغصوبة لما بقيت صلوة مكروهة وبطلان التالي
يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلانها لو لم تصح لما صح اعتبار الجهتين ولو لم يصح اعتبار
الجهتين لما بقيت صلوة مكروهة اما الصغرى فلانه لو صح اعتبار الجهتين لصحت هذه الصلوة لما مر
واما الكبرى فلانه لو بقيت صلوة مكروهة لصح اعتبار الجهتين لاستحالة كون الفعل الواحد واجبا
مكروها من جهة واحدة لتضاد الاحكام او نقول لو لم تصح هذه الصلوة لما بقيت صلوة مكروهة قياسا
على العلة في الاصل لوجوم اجتماع المتضادين من الحرمة والوجوب ومن بعينه موجودة في الفرع لتضاد الكراهة
والوجوب ايضا لتضاد جميع الاحكام واما بطلان التالي فظاهر لصحة الصلوة في الاماكن والاوقات
المكروهة وتوجيه الجواب ان يقال الصلوة في الدار المغصوبة كون واحد اي فعل واحد من باب
اطلاق اسم اللازم على الملزوم لاستلزام فعل العبد الكون وهو حصول الجوهر في الحيز فذلك الكون غصب
وصلوة فان كانت الصلوة المكروهة كذلك فلا نسلم صحتها والله اشار بقوله ان اتحد الكون بقي متعلق
الوجوب والكراهة منع بعني نفي التالي وان لم يكن كذلك بل كان متعلق الكراهة امرا خارجا عما هية الصلوة
ووصفها كالتعرض لخطر السيل في بطن الوادي وللرشاش في بطن الحمام ولنفار الابل في اعطانها ولمطارحها
في امثالها فلا نسلم الملازمة لبطلان دليلها حينئذ والله اشار بقوله والا لم يفد يعني بقوت الصلوة المكروهة
لرجوع النهي الى وصف منفك اي الانفراف النهي عن اصل الصلوة ووصفها الى غيرها واستدلوا به بطلان الملازمة
ان النهي عنه لغيرها لانتفاء وجوب اصله بالاتفاق فاذن يجوز كون الشئ واجبا مكروها وبطل دليل الملازمة
وهو ضدها واعلم انا اذا حملنا الوصف المنفك على غير اصل الصلوة ووصفها لنهض قول المجيب
لرجوع النهي الى وصف منفك على الجمهور لانا نحمله على وصف النهي لما انتهض على الشافعية وستدعي ذلك
بمقدمة وهي ان المنهي عنه ينحصر في ثلثة اقسام لان النهي اما ان يرجع الى ذات المنهي عنه او الى الحال
او ان يرجع الى وصف اولا اما الاول وهو المنهي عنه للغير ولا تضاده عند الجمهور في نحو الغصبية والكروهة
لرجوع النهي فيها عندهم الى الغير وعند المخالف انما لا تضاده في المكروهة دون الغصبية اي فيما نهي عنه نهي تنزيه
لانه نهي تحريم لذاته نهي التحريم عنده لا يرجع الى غير المنهي عنه بل يرجع اما الى ذاته او وصفه بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع
الى الغير واما الثاني وهو المنهي عنه لوصف فتضاد وجوب اصله عند الشافعي رضي الله عنه كالصوم
ونهي عن ايقاعه في يوم النحر وذلك لاعتقاده ان المحرم هو الصوم الواقع لا الوقوع والحاقة بالمنهي عنه لذاته

مستدلا بان اللغوي لا يفرق بين قول القايل حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاع
الصوم فيه لان معنى ايقاع الصوم فيه الا فعل الصوم فتحريم فعل الصوم يضاد وجوب اصله ولا يضاد عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لاعتقاده ان المحرم هو نفس الوقوع لا الواقع والحاقه بالمنهي عنه باعتبار غيره لان الوقوع
غير الواقع فتحريم الوقوع لا يضاد وجوب الواقع ولما عرفت ذلك علمت ان المجيب لما قال مع الشافعية ان
النهي لما رجع الى وصف المنهي عنه فلا يضاد وجوب اصله كان في حيز المنع وكان المصنف انما قيد الوصف بالمتعلق
اشعارا بما ذكرنا من المراد ويمكن ان نقرر هذا الجواب بوجه آخر وهو ان يقال ان اتحد الكون في المكروهة
يعني لو كان متعلق الامر والنهي شيئا واحدا ذا جهتين احديهما مامور بها لذاتها والاخرى منهي عنها لذاتها كالصلوة
والغصب في الغصبية فلا نسلم نفي التالي حينئذ وان لم يتحد الكون ويندرج فيه اقسام فلا يفيد ثبوت المكروهة
حينئذ لانصراف النهي الى الغير واستلزامه كون متعلق الامر والنهي ذا جهتين احديهما مامور بها لذاتها والاخرى
منهي عنها لغيرها وهي التعرض للرشاش في الحمام لكونه منهيا عنه للصلوة وهي غيره واستلزام ذلك بطلان
الملازمة لان المراد من الجهتين ان كان الاول فالكبرى ممنوعة وان كان الثاني فالصغرى واما بطلان القياس
فظاهر لانه لا يلزم من عدم اعتبار جهتين احديهما متعلق الامر لذاتها والاخرى متعلق النهي لذاتها عدم اعتبار جهتين
احديهما متعلق الامر لذاتها والاخرى متعلق النهي لغيرها لظهور الفرق **قال** واستدل لو لم يصح لما سقط
التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة
احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع **اقول** توجيهه ان يقال لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط
التكليف وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلاستحالة سقوطه مع عدم الاتيان بالمامور
او لان الاصل بقاء ما كان على ما كان فيستمر التكليف واما فساد التالي فبالاجماع لانعقاد اجماع سلف الامة
وهلم جرا على الكف عن امر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في المواضع المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ورد بمنع
الاجماع لمخالفة احمد مع انه اقعد بمعرفة الاجماع وكانه اشار الى ما ذكره المقتول في التنقيحات حيث قال
اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد ولما منع الاتيان تصحيحه بوجه ثم نسبه امام من ائمة المسلمين
الى انه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد رحمه الله ما انكر احد
فضله في الامور النقلية فكيف يتوارث قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات
او ضعيف ولم يصل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثا في النقليات المخالط لجملة الانباء في مواطنهم

ثم لا كل من يدعي اجماعا يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد رحمه الله على لما منع الخصوم فما الحيلة في اثباته هذا كلامه
وهو بالحقيقة استبعاد ولكنه في غاية القرب وكانه يشنع على الغزالي قدس الله روحه حيث قال الاجماع
حجة على احمد واعلم ان الملازمة ممنوعة عند القاضي سواء اريد بلم يصح عدم موافقة الامر كما هو مذهب
المتكلمين او عدم اسقاط القضاء على ما هو مذهب الفقهاء لانه يقول بسقوط القضاء وان لم يكن الفعل
موافقا للامر ولا مسقطا للقضاء بنفسه ولهذا قال بسقوط الطلب عندها لانه انما يقال سقط بها اذا
كانت هي المسقطة بنفسها كما مر ومسلمة عند احمد والمتكلمين اما ان اريد به الثاني فظاهر واما ان اريد
به الاول فلان ما لا يوافق الامر لا يسقط القضاء لان كل ما يسقط القضاء يوافق الامر عندهم لكن نفي التالي
ممنوع عندهم ويمكن ان نقرر الملازمة بحيث يندفع عنه منع القاضي بان يقال التكليف بالصلوة
ثابت والاصل في الثابت البقاء خالفناه عند الاتيان بالصلوة على صفة الصحة فيجب ان يبقى فيما عداه على
الاصل حذرا من لزوم زيادة مخالفة الاصل ثم التعرض في نفي التالي بقول القاضي غير مناسب اللهم الا
ان يقرر الدليل بحيث يكون دليلا للقاضي ايضا على بطلان قول المتكلمين واحمد في ان الطلب لا يسقط لا بها
ولا عندها وذلك ان يقال لو لم يسقط لا بها ولا عندها لما سقط التكليف وكانه انما تعرض لقوله
اشعارا بانه يصلح دليلا للقاضي ايضا او يقال انما قال ذلك لتوهم ان وروده على القاضي اوجه لتسليمه
نفي التالي او يقال انما قال لينبه على ان القاضي انما ذهب الى ما ذهب لانه لما سلم الاجماع الدال
على سقوط القضاء ولم يمكنه الحكم بصحة الصلوة لقيام الدليل الدال بحسب ظنه على امتناع صحتها حكم بان
الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين الاجماع على عدم التكبر على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا
على امتناع او يقول بعبارة اخرى لما سلم الاجماع الدال على سقوط القضاء ولم يمكنه الحكم بسقوطه
بنفسها حكم بسقوطه عندها **قال** قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان
الكون واحد وهو غصب واجب باعتبار الجهتين كما سبق **اقول** توجيهه ان يقال لو صحت
الصلوة في الدار المغصوبة لاتحد متعلق الوجوب والحرمة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما
الملازمة فلان الكون وهو الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة وفاق فلو صحت الصلوة صار متعلق
الوجوب ايضا لانها انما تكون صحيحة باعتبار كونها موافقة للامر ولما كانت كذلك كانت مامورة بل
واجبة واليه اشار بقوله لان الكون واحد وهو غصب ولا يقال لا نسلم ان صحتها انما تكون

باعتبار موافقتها للامر بل هي بمعنى سقوط الفرض بها على ما نص عليه صاحب تنقيح الادلة حيث قال
وقد بينا تصور تحريمها مع اجزائها على معنى سقوط الفرض بها على ما هو مذهب كافة الاصوليين او بمعنى سقوط
القضاء كما هو تفسير الصحة عند الفقهاء لانا نقول ما يسقط القضاء او الفرض بنفسه يوافق الامر
لعدم القائل بالفصل ولهذا فسرنا قولهم يصح في صدر المسئلة بموافقة الامر وان نص صاحب التنقيح على
غيره لكونه ملزومه واما بطلان التالي فللزوم تكليف وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم
اتحاد المتعلقين لان متعلق الوجوب هو الكون باعتبار جهة كونه صلوة ومتعلق الحرمة ذلك باعتبار كونه
غصبا لا بمعنى ان الجهتين علة تعلق الامر والنهي بالكون العين الشخص على ما سبق الى الفهم من هذه العبارة والا
لكان تكليف المحال بحاله بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات الفعل مع احدى جهتيه ومتعلق الحرمة الذات مع
الاخرى وعلى هذا يتغاير المتعلقان لان التغاير بين الشيئين كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس
وبتعدد الشخص اخرى كزيد وعمرو كذلك قد يقع بسبب اختلاف صفات الشخص المحكوم عليه بالمتقابلين بان يكون
المحكوم عليه باحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته واحدى صفتيه والمحكوم عليه بالحكم الاخر
هو الهيئة الاجتماعية من الذات والصفة الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما لفسقه ومشكورا لكرمه وذلك
مما لا يتحقق معه اجتماع المتقابلين على موضوع واحد قولهم ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة
متحد وهو حرام فلا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمة هو ذات الفعل من حيث هو فعل او من
جهة كونه غصبا الاول ممنوع والثاني لا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورة الاختلاف
كما سبق تحقيقه آنفا وهذا مع دقته في غاية الوضوح ولا غبار عليه **قال** قالوا لو صحت لصح يوم النحر
بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان او بان نهي التحريم لا يعتبر
فيه تعدد الا بدليل خاص فيه **اقول** توجيهه ان يقال لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم
يوم النحر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلامكان اعتبار الجهتين كما في الغصبية هو ان يكون
متعلق الامر الصوم من حيث هو صوم ومتعلق النهي الصوم المضاف واما بطلان التالي فظاهر فتوجيه
الجواب الاول وهو منع الملازمة بتخصيص الدعوى ان يقال الدعوى تجويز تعلق الامر والنهي معا بذي
جهتين ينفك كل واحدة منهما عن الاخرى في الجملة كالغصبية لانفكاك كل واحدة من جهتي الصلوة والغصب عن
الاخرى في الجملة واذا كان كذلك فلا ينتهض صوم يوم النحر نقضا لامتناع انفكاك النحري عن الصوم من حيث هو

صوم

صوم لاستلزام الاخص الاعم ولا يعارض بامتناع انفكاك الغصبية عن الصلوة من حيث هي صلوة اذ متعلق
النهي في الغصبية هو الغصب لا هي لعدم ورود النهي عنها بخلاف النحري لورود النهي عنه فان قيل لو كان
ما ذكرتم مانعا من اعتبار الجهتين لما صح صوم مضاف مكروه ولا صلوة مضافة مكروهة لامتناع الانفكاك
مع ورود النهي كما في النحري واصحان بالاتفاق واجبين كانا او مندوبين ثم الجواب على هذا الوجه
يستلزم صيرورة النزاع لفظيا اذ لا يتاتى بين تجويز تعلق الامر والنهي معا بذي جهتين ينفك كل واحدة منهما عن
الاخرى في الجملة كما هو مذهب الجمهور وبين امتناع تعلقهما بذي جهتين يكون احدهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهيا عنها
كذلك كما هو مذهب المخالف وكان احدهما يجوز تعلق الامر والنهي بصورة والاخرى لا يجوز في صورة اخرى فلا يكون
توارد النفي والاثبات على محل واحد ولا للنزاع حظ في المعنى قلنا الجواب عن الاول منع الملازمة بالفرق
وهو قيام دليل خاص شرعي غالب في منع اعتبار الجهتين في النحري وهو كونه منهيا عنه مباشرة بخلاف غيره
اذ لم يقم فيه دليل كذلك وعن الثاني ان النزاع بحاله لان الجمهور وان قيدوا الجهتين بجواز الانفكاك
لكن يجوزون معه كون احدهما مامورا بها لذاتها والخصم لا يجوزه وتوجيه الجواب الثاني وهو منع
الملازمة ايضا ان يقال لا نسلم انه لو صح اعتبار الجهتين في الغصبية يصح اعتبارهما في النحري وذلك
لان النحري منهي عنه نهي تحريم بخلاف الغصبية والمنهي عنه نهي تحريم لا يعتبر فيه تعدد اي لا يجوز ان يعتبر
فيه جهتان الا بدليل خاص فيه ولا دليل كذلك اما الصغرى فلما مر من مذهب الشافعي رضوان الله عليه واما
الكبرى فلان نهي التحريم يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه ضرورة واعتبار الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وهما
متنافيان فاذن لا يجوز اعتبارهما في نهي التحريم الا بدليل خاص فيه كشغل الحيز في الغصبية فانه منهي
عنه نهي تحريم لكونه غصبا لكن لما دل الاجماع على كونه قربة وقد علم ان القربة لا تجتمع مع المعصية احتيج
الى اعتبار جهة اخرى وانما قال بدليل خاص احترازا عن النحري فان كونه مامورا به باعتبار دليل
على جواز اعتبار جهة الوجوب فيه لكنه غير خاص به بل هو عام في جميع امثاله واما انه لا دليل كذلك
فبالاستقراء **قال** واما من توسط ارضا مغصوبة فخط الاصولي فيه بيان استحالة تعلق
الامر والنهي معا بالخروج وخطاء ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول
الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال **اقول** اعلم
ان التكليف لما كان طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب لاستحالة

طلب ما ليس بمقدور والمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين فخرج بالطرف الثبوت وكذا في طرف السلب لو لم يكن بينهما
واسطة لاستحالة تصوره في النفس فيستحيل ان يكون مطلوبا كالتكليف بسلب الحركة والسكون بنفي شيء واحد
في زمان واحد لاستحالة ذلك لذاته وعلى هذا فمن توسط ارضا مغصوبة فخطاب الاصولي فيه بيان
استحالة تعلق الامر والنهي بنفي الخروج لو تعلقا به لزم التكليف بسلب الحركة والسكون لان الامر
بالحركة يستلزم سلب السكون والنهي عنه سلب الحركة وقد بان استحالة ذلك والمراد باستلزام النهي
عن الخروج سلب الحركة بناء على انه اللازم من نفي الخاص نفي العام انه وان كان كذلك مطردا لا سيما العام
والخاص لكنه قد يلزم في بعض الصور لخصوص المادة وههنا كذلك لاتفاق الكل على كون عدم الخروج من اصناف
الحركة منهيا عنه ولو كان يلزم من كون الخروج ايضا منهيا عنه كون مطلق الخروج كذلك وايضا
خطاب الاصولي فيه بيان خطأ، اي لهاشم للاستلزام مذهبه ما ذكرناه من المحال لانه ذهب الى ان الوقوف
حرام عليه وكذلك الخروج وان كان بعد التوبة واسرع ما يمكن له وعلى اقرب المسالك قال من حيث ان
مجامع تعرفانه اضرار بالغير وافساد فتبصر ثم قال وان بان ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصيا بل هو عاص بعد
ملوم مذموم على مقامه في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وههنا وان كان شبه الزام الذم لمن لا
يمكنه ان يخرج عنه غير انه يجوز انه الذي ورط نفسه فيه بهذا ما نقل عنه وهو صريح في كونه منهيا عن الحركة
والسكون لكونها حراما من عليه على ما صرح به وهو لاستحالته لا يصح على اصوله لان من اصول المعتزلة
وجوب رعاية ما هو الاصلح في الدين للعباد على الله تعالى ومن الاصلح ان لا يسد عليه باب التوبة وما ذكر
يفضي الى سده فيكون مردودا واعلم ان كلا واحد من المكث والخروج لما فيه من تقليل الضرر وتكثيره في
المكث كالتكليف الموجود في الفرج الحرام بالنوع وان كان مباشرا للفرج المحرم لان ارتكاب ادنى المفسدتين
يصير واجبا نظرا الى رفع اعلاهما كما يجاب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه ووجوب الضمان عليه
بما يفسده عند الخروج الدال على حرمة الخروج كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل
وان كان الاكل واجبا وان قدر اسقاط الترجيح من الطرفين فوقوف الكل لا اسفط الاثنين مرتين يلحق على صدر صبي
محفوف بصبيان وهو يعلم انه ان استمر قتل من تحته وان انتقل قتل من يليه فيمكن ان يقال بالتخيير او كلو
مثل هذه الواقعة حكم الشارع وهو اولى من الزام طلب ما لا تصور له في نفس الطالب ولو تعين الخروج
للامر بجب ان يقطع بنفي المعصية بسبب الامر لكونه ممتثلا له ومطيعا والمطيع لا اثم عليه ولا يكون عاصيا

او

او لكونه في الخروج غير مختار لكونه متابعا للامر فيكون كمن القى في ملك الغير مكرها فانه لا يعصي بالخروج اتفاقا ولكن
بشرط نفي المعصية عن نفسه وهو ان يتوب ويقصد الخروج عن ملك الغير طلب فيه والتوقف كما ان دخول الفرج
الحرام يومر بنزع آلة الوقاع بقصد التوبة دون الانتزال قال الامام في البرهان والذي هو
الحق عندي ان القول في ذلك معروض على مسئلة من احكام المظالم وهي ان من غصب مالا او غاب به ثم ندم على
ما تقدم وتاب واسترجع وانات وابى توبته على شرطها فالذي ذهب اليه المحصلون ان سقوط ما تعلق بحق
الله تعالى اما مقطوع به عندي او مظنون على راي واما ما تعلق بمطالبة الآدميين فالتوبة لا تبرئه
منها ولست اعني به الغرم وانما اعني به الطلبة الحاقة في القهر واما الغرم فقد يسقط عن غير انتساب الى
المأثم كالذي يجب على الطفل بسبب جناية او اتلاف والسبب في نفي المظلمة مع حصول الندم وتصميم العزم
على استفراغ كنه الجهد في محاولة الخروج عن حق الآدمي ان الذي تورط فيه ندم عليه لانه يجيء الندم
لما خرج عما خاض فيه فاذا اوضح ذلك انعطف على عرض المسئلة قائلين من تخطى ارضا مغصوبة مطمئنا
فان اعتقد ذلك متعديا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا عن العدوان والمظلمة لانه كائن في البقعة المغصوبة والعصيان
مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وبهذا التفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
فانها تقع امتثالا من وجه فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص لبقاء مروجه فان قيل
لو امر حكم العصيان عليه تلقى من ارتكابه نهيا والامكان معتبر في المنهيات اعتبارها في المأمورات فكيف الوجه
في لو امر معصية فيما الدخول في وسعه الخلاص منه قلت نشبيه الى ما تورط فيه آخرا سبب معصية وليس هو
عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتكب في المعصية بانقطاع تكليف
النهي عنه وهو قوله وهو الامام ما استصحاب حكم المعصية مع الخروج والنهي اي والحال انه لا نهي عنه لانا
لا ما نقلنا عنه وانا استبعده ان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه او ترك مأمور به ولو اسلم انه مأمور
بالخروج مع انقطاع تكليف النهي عنه فلا سبيل للحكم بالمعصية وجه والحق ان هذا الاستبعاد انما يتحقق
لو سلم الامام ان المعصية لا تكون الا باحد الامرين المذكورين وهو ممنوع عنده على ما مر وعليه ظاهر كلامه
بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون الخروج واجبا كالصلوة في المغصوبة ومكروها كاحد الشرين متعلق الامر
والنهي متعلقا النهي على ما شرعنا به كلاهما الامام قلت انما لا يجوز ذلك لتعذر الامتثال لما بينا من ان الخروج
لو كان متعلق الامر والنهي لزم التكليف بالامتناع عن الحركة والسكون وهو لاستحالته اوضح من ان يحتاج الى دليل

والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والاجتهين لتعذر الامتثال وقول الامام من تورط فيما
يندم عليه لا ينجيه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه انما يصح لو كانت التوبة عبارة عن اعدام ما فعل صورة
واثرا وليس كذلك بل هي عبارة عن الاعدام وان امكنه والا عن العزم على ترك مثله في المستقبل كما في المثالين
ولئن سلمنا انها عبارة عن الاعدام ولكن لا نسلم انه لم يخرج عما خاض فيه لان الحركة الخروجية ليست بغصب
على ما تقرر ومما يذكر ههنا مسئلة وهي ان من خالط اهله في فجر السحر قاصدا ايقاع ذلك
بحيث اذا طلع الفجر اقترن بمطلعه الانكفاف والنزع وهذا الفصل عسر التصور مع غموض مدرك
اول الفجر فان تصوره ان علم باخبار نبي وغيره ثم نزع المواقع مطلع الفجر فالمنقول عن زفر فساد
صومه لكونه مجامعا الى استكمال النزع وعن الامام كذلك لنسبته الى وقع المخالطة في مقارنة الفجر
وان كان منكفا بخلاف ما لو خالط اهله ظانا انه في مهل من بقية الليل ثم طلع الفجر فابتدر النزع فانه
لا يفسد وعن اكثر الفقهاء ان النازع لا يفطر سواء قصد وتعمد او ظن كونه نازعا مع اول الفجر تاركا
للعمل لان النزع هو ترك الجماع فلا يكون له حكم الجماع كما لو حلف ان لا يلبس ثوبا وهو لابسه فنزعه في الحال
لا يحنث اتفاقا فكذا ما نحن فيه **قال** مسئلة المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه
طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب **اقول** لما فرغ من مسايل المحظور شرع في مسايل
المندوب وهو في اللغة المدعو لهم ماخوذ من الندب وهو الدعاء لذلك ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم
حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا وفي الاصطلاح الفعل المتعلق للندب على ما تقدم وهو
المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله شرعا احتراز عن الحرام والمكروه
والمباح وغيره من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار ونفي الذم على الترك احتراز عن الواجب المضيق
ومطلقا احتراز عن المخير والموسع والكفاية وقولهم هو ما فعله خير من تركه مردود بالاكل
قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا وما قيل هو ما يمدح
على فعله ولا يذم على تركه منقوض بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة ومن اسمائه المرغب فيه اي
بالطاعة والمستحب اي من الله والنفل اي الطاعة الغير الواجبة لانها تذكر في مقابلة الواجب ولذا عرفت
ذلك فاعلم ان المحققين كالقاضي ابي بكر وجماعة من اصحابنا ذهبوا الى ان المندوب مامور به خلافا
للكرخي والرازي من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله واحتج المثبتون بوجهين الاول انه طاعة

وذلك

وذلك لان فعل المندوب يسمى طاعة بالاجماع وذلك يستلزم امتثال الامر وذلك لان امتثال الامر
طاعة ايضا بالاجماع ولهذا يقال فلان مطاع الامر ومنه قول الشاعر ولو كنت ذا امر مطاع لما بدا
توان من المامور في كل امرك والاصل عدم اطلاق الطاعة على الفعل باعتبار آخر فكان مامورا
به والثاني انهم قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ويلزم ان يكون المندوب مامورا به لا يقال
انما قسم الامر اليهما من ذهب الى ان المندوب مامور به لا كل الامة فلا ينتهض حجة على غيره ولئن سلمنا
الاجماع على القسمة فلا نسلم لزوم المطلوب لان المدعى ان كل مندوب مامور به واللازم من
الدليل ان بعضه كذلك لان اللازم كون بعض المامور به مندوبا المنعكس الى ما ذكرنا لانا نقول نحن
نستدل باجماع اهل اللغة على القسمة كما قال في المنتهى وايضا اتفاق اهل اللغة على ان الامر قسمان
امر ايجاب وامر ندب ويلزم منه كون بعض المندوب مامورا به على ما سلمتم ولذا كان البعض مامورا
به يلزم ان يكون الكل كذلك لعدم القايل بالفصل ولا يقال انقسام الامر اليهما يستلزم كون
كل مندوب مامورا به لاستلزام الاخص الاعم لانا نقول لا يلزم من انقسام الانسان مثلا الى
اسود وابيض كون كل اسود انسانا فكذا ما نحن فيه فلهذا احتجنا في اثبات المطلوب الى التمسك
باللاقايل **قال** قالوا لو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك
قلنا المعنى امر الايجاب فيهما **اقول** احتج النافون بوجهين الاول انه لو كان المندوب
مامورا به لكان تركه معصية لان المعصية عبارة عن مخالفة الامر ولذلك امر فعصى ومنه قول الاعشى
امرتك امرا جازما فعصيتني لكن تركه معصية بالاجماع والجواب منع الملازمة لاختصاص
المعصية بمخالفة امر الايجاب لا مطلق الامر فان قيل اطلاق اهل اللغة العصيان على مخالفة
مطلق الامر كما مر في المثالين يدل على عدم الاختصاص قلنا انه وان كان نظرا الى الاطلاق
لكن يجب حمله على ما ذكرنا جمعا بين ما ذكرناه من الدليل على كون المندوب مامورا به وبين ما ذكرتم من الاطلاق
في نحو المثال الاول لا الثاني فانه لا دلالة فيه لكون الامر فيه غير مطلق الثاني انه لو كان المندوب
مامورا به لما صح قول النبي عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وفي رواية عند كل
وضوء لدلالته على كون السواك غير مامور به المستلزم لكونه غير مندوب على زعمكم مع الاتفاق على
انه مندوب وبطلان التالي ظاهر لدلالة المعجزة على ايجاب عدم كونه مامورا به مطلقا فان قلت

الامر في الحديث مطلق والتقييد خلاف قلت انما صير اليه للقرينة وهي المشقة لاختصاصها بامر الايجاب
فلا مخالفة للاصل لان الاصل التقييد عند وجود القرينة والى الجوابين اشار بقوله المعنى امر الايجاب
فيهما اي المعنى بالامر في قولنا انها مخالفة الامر وفي قوله عليه السلام لامرتهم امر الايجاب واستدلال البعض على ان
الامر في الحديث للايجاب بانه ليس للندب بالاجماع فلو لم يكن للايجاب ايضا لما كان السواك مطلوبا لانه لو كان
مطلوبا لكان مامورا به لكنه مطلوب بالاتفاق ضعيف لان الخصم انما يسمي الطلب الجازم فقط امرا لا كل طلب
وتعسف الغزالي قدس الله روحه في ان المندوب مطلوب طلبا جازما بناء على ان الاتيان به اولى والنزاع في
المسئلة بالحقيقة لفظي ولهذا قال الامام في البرهان وهذه مسئلة لفظية ليس فيها فائدة وجدوى من طريق
المعنى او الاقتضاء مسلم وتسميته امرا يوخذ من اللسان لا من مسالك العقول فلا يمكن جزم الدعوى على اهل اللغة
في ذلك اي في انه لا يسمى امرا فقد يقول القائل ندبتك وامرتك وهو بمعنى ما جزمت عليك الامر وقد يقول امرتك استحبابا
فالقول في ذلك قريب ومنتهاه آيل الى اللفظ وانت تعلم ان هذين المثالين يدلان على ان المندوب مامور به وان
اقتضاءه يسمى امرا في اللغة وقد ذكر في الكتب المشهورة ان هذا الخلاف مبني على ان الامر حقيقة فيما ذا وهو
حق الامر به فيه ولقائل ان يقول ان الاتم بدلالة الحديث على عدم كونه مامورا به دلالته على كونه غير
مامور به في شيء من الازمنة فهو ممنوع وان الاتم بها الدلالة على كونه غير مامور به الى زمان تلفظه عليه السلام بالحديث
وهو الحق فمسلم لكن لا يفيدكم شيئا وانما يفيد لو لزم منه عدم كونه مامورا به مطلقا وهو غير لازم لجواز الامر به
بعد زمان التلفظ وانما يفيد لو كان السواك مندوبا قبل ذلك الزمان وهو ممنوع والجواب بانه مندوب حينئذ لانه
لو كان مندوبا في الاول لكونه حكما شرعيا وهو ازلي لكونه الخطاب وهو كذلك ولم ينسخ الى زمان التلفظ
اجماعا فيكون مندوبا حينئذ لان الاصل بقاء ما كان على ما كان لانه يقول لا نسلم ان المندوب حكم شرعي
بل هو متعلق الحكم وهو حادث على ما اشرنا اليه في اجوبة واسولة المعتزلة على حد الحكم الشرعي فان منع
باستحالة قدم المتعلق وحدوث المتعلق رد بجوازه كما سيظهر من جواز تعلق الامر القديم بالمعدوم على ما
سيجيء في المسئلة الثالثة من الاصل الرابع وعلى هذا ان الاتم بكونه مندوبا حينئذ تعلق خطابه تعالى به حينئذ
فمسلم ولكن لا يفيدكم شيئا لانه لا تنافي بين كونه مندوبا بامره تعالى وغير مامور بامره عليه السلام قوله ان هذا يستلزم
كونه غير مندوب وهو تناقض قلت لا نسلم ان المندوب عندنا مامور به باحد الامرين فانتفاؤه يكون
بانتفاء كل من الامرين لا بانتفاء واحد منهما وان الاتم تعلق خطابه عليه السلام به حينئذ وهو المقيد لاستلزامه

التناقض

التناقض وهو كونه مامورا به بامره عليه السلام غير مامور به كذلك فهو ممنوع فان قيل سياق الحديث يدل على
كونه مندوبا لدلالته على ان الاتيان به اولى فقد تعلق خطابه عليه السلام بكونه مندوبا اجيب بانكم ان الاتم
بقولكم حينئذ الزمان الذي قبل الفراغ من الحديث فالمتعلق ممنوع لان الكلام باخره وان الاتم به الزمان
الذي بعد فراغ الحديث منه فهو مسلم لكن لا نسلم كونه غير مامور به حينئذ بل هو مامور به حينئذ بالحديث لدلالته
على طلب غير جازم وهو المراد من امر الندب لان صيغة افعل غير لازمة وله ايضا ان يقول لا نسلم انه لو
كان لما صح لامرتهم بالسواك لجواز ان يكون الامر للندب ولا ينافيه قرينة المشقة لان في المندوب ايضا
مشقة كما سيجيء بيانه ولا يلزم التناقض لجواز ان يكون لم يتقدم من النبي صلعم قبل هذا الحديث امر بندبية السواك
قال مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاذ وهي لفظية اقول هذه هي المسئلة
الثانية وهي في ان المندوب هل هو من احكام التكاليف ام لا فاثبته الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ونفاه
الاكثرون حجة الاكثرين ان التكليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في التخيير
بين الفعل والترك من غير حرج والمباح ليس من احكام التكليف على ما سياتي فكذا المندوب قالوا نعم
ان قيل انه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا فلا حرج وعليه نزلوا مذهب الاستاذ ولقائل
ان يقول ان الاتم بان التكليف انما يكون بما فيه كلفة انه انما يكون بالزام ما فيه كلفة فهو ممنوع وان
الاتم به انها انما يكون بطلب ما فيه كلفة وان لم يكن الزاما فمسلم لكن لا نسلم ان المندوب ليس كذلك بل
هو لكونه سببا للثواب لا يخلو عن كلفة ومشقة فان المكلف لو فعله رغبة في الثواب شق عليه كفعل
الواجب وكذا ان تركه بما فاته من الثواب الجزيل على فعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل
ومنه ذهب الاستاذ الى انه تكليف واورد عليه بانه لو كان كون الفعل سببا للثواب موجبا للتكليف
بما ذكرنا من الاعتبار لكان حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من احكام التكليف بعين ما ذكرتم
وهو خلاف الاجماع لكونه من احكام الوضع والاخبار ويمكن ان يمنع الملازمة ويستدل بانه لا يلزم من كون
الفعل تكليفيا بما ذكرنا من الاعتبار به وكونه مطلوبا كون الفعل تكليفيا بما ذكرنا من الاعتبار مع انه لا يكون
مطلوبا لان الطلب معتبر في كون الفعل مكلفا به ولا طلب للفعل في قول الشارع هذا الفعل سبب للثواب
اصلا لان الطلب صريحا بخلاف المندوب فانه مطلوب صريحا وظهر مما ذكرنا ان المسئلة لفظية لان مراد
الاكثرين من كونه ليس بتكليف انه ليس لازم الاتيان به ومراد الاستاذ من انه تكليف ان فيه مشقة بما ذكرنا

من الاعتبار فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فلكون النزاع لفظيا قال المكروه منهي عنه غير مكلف
به المندوب ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى اقول هذه مسئلة في المكروه وهو في اللغة ضد المحبوب
من الكراهة والكراهية وقيل من الكريهة وهي الشدة في الحرب وفي الاصطلاح ضد المندوب على ما مر
وفي الشرع يطلق بالاشتراك ويراد به الحرام ويحد بحده وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن
منهيا عنه كترك المندوبات ويحد بترك الاولى وقد يراد به ما نهي عنه نهي تنزيه كالحرم كالصلوة في الاوقات
والاماكن المخصوصة ويحد بالنهي الذي لا ذم على فعله وقد يراد به ما في القلب منه حزاز وان كان غالب
الظن حله كاكل لحم الضبع ويحد بانه الذي فيه شبهة وتردد ولما عرفت معنى المكروه فاعلم ان
الخلاف في كونه منهيا عنه وفي كونه من احكام التكليف على ما سبق في المندوب والاخوذ هو الكلام في الطرف
تنزيها واختيارا والى الخلافين اشار بقوله المكروه منهي عنه غير مكلف كالمندوب له التشبيه بالمندوب
بشعور باتحاد حكمهما في الامرين خلاف واتفاق قال مسئلة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمنع شرعا
او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وفي بعض النسخ فيهما وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول
هذه هي اولى المسائل المتعلقة بالمباح وهي انه هل هو مساو للجائز او اخص منه او مباين له واعلم
اولا ان المباح لغة هو المعلن والماذون ما خوذ من الاباحة وهي الاظهار والاعلان ومنه قال باح بسره
واباحه اذا اظهره ومن الاذن والاطلاق ومنه قال احتكذا اي لفلان ائت له واطلقه فيه واصطلاحا
هو متعلق الاباحة ويحد بانه ما ورد فيه خطاب الشارع بالتخيير من الفعل والترك من غير رجحان
طلب والايراد على طريقة خصماء الكفار والصلوة في اول الوقت لكونها واجبة مع كون المكلف مخيرا فيها
لما اسلفناك من انه ليس شئ من الخصال على التعيين واجبا وكذا الاتي من الصلوات المتمايزة بالاوقات الممكنة
الوقوع في الوقت الموسع له الواجب فيها هو المسمى على ما سبق تحقيقه مع ان الاسلم كون المكلف مخيرا في الصلوة
في اول الوقت من غير ترجيح بل الاتيان بها اول الوقت اولى وقول من قال هو ما استوى جانباه في عدم
الثواب والعقاب منتقض بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مباحة ومن اسمائه الحلال والطلق وقد تقال
الحلال لما لا ضرر في فعله وان حرم تركه كدم المرتد ولما عرفت معنى المباح فاعلم ان الجائز مطلق
على المباح وعلى ما لا يمنع شرعا اي على ما لا يحرم ويدخل فيه غير الحرام من الاحكام وعلى ما لا يمنع عقلا وهو
المسمى في عرف المتقدمين بالممكن العام ويدخل فيه الواجب والممكن الخاص ويحد بحد الممكن العام وهو

طلب الفعل او على الجائز والواجب

سلب فيه الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وعلى ما استوى الامران اي الوجود والعدم فيه عقلا وهو المسمى بالممكن اي
في عرفهم ايضا ويحد بحد الممكن الخاص وهو ما سلب فيه الضرورة عن طرفي الحكم والحاجة الى ذكر لفظة فيهما
ههنا على ما هو في بعض النسخ للزوم التكرار لان ضمير فيها راجع الى الشرع والعقل فيكون المعنى وقد يطلق
الجائز في الشرع على ما استوى طرفاه فيه وهو المباح الذي ذكره اطلاق الجائز عليه اللهم الا ان يقال
ما استوى طرفاه شرعا اعم من المباح الا ان فعل الصبي كذلك وليس بمباح الا ان المباح هو فعل المكلف
وعلى هذا الاضرار ذكر لفظة فيهما بل يفيد فائدة جديدة فالاولى ذكرها وقد يطلق الجائز على المشكوك فيه
فيهما اي في الشرع والعقل بالاعتبارين اي باعتبار عدم الامتناع وباعتبار الاستواء والمعنى ان الجائز
مطلق في الشرع على ما يشك انه لا يمنع شرعا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه شرعا وفي العقل على ما يشك
انه لا يمنع عقلا وعلى ما يشك انه لا استوى الامران فيه عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل في عرفهم ايضا وليس هو
الممكن او الجائز الشرعي او اما استوى طرفاه على ما ظن بعضهم ان الوجوب وقسيماه انما هو بحسب اعتبار الاشياء
في انفسها والمحتمل هو بحسب حالها عندنا لقائد نا فيها فقد يكون الشئ واجبا او ممتنعا وحتى نزيد فيه
والجواز ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فالممكن غير المحتمل ثم اختلف الائمة في تفسير الجائز اختلافا
الاطلاق فمن نظر الى الاطلاق الاول وهم الاكثرون حده بحد المباح وقال هو ما ورد خطاب الشارع
بالتخيير الى آخره ومن نظر الى الثاني قال هو ما جاز فعله شرعا ومن نظر الى الثالث قال هو ما
استوى وجوده وعدمه شرعا ومن نظر الى الرابع قال هو ما يشك في جواز فعله شرعا والاحق وهو من نظر الى
الخامس قال هو ما يشك في تساوي فعله وتركه شرعا والاحق ان الجائز مساو للمباح بالتفسير الاول واعم منه
بالتفسيرين الثاني والثالث ومباين له بالاخيرين ولما اختلفت معاني الاحكام الخمسة فاعلم ان لها
نظائر من الحالات العقلية فنظير الواجب الشرعي منها ضروري الوجود وهو الواجب العقلي ونظير المحرم
الممتنع ونظير المندوب الممكن الاكثري ونظير المكروه الممكن الاقلي ونظير المباح الممكن المتساوي الطرفين
ويجب ان تعلم مع ما قد علمت انه كثيرا ما يقع الغلط لبعض القاصرين في العقليات الاشارة الى لفظ الممكن
من ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب ممكن ان لا يكون وان لم
يكن ممكنا ان يكون ومالا يكون ممكن ممتنع فالواجب ممتنع ولم يعلم الغلط ان الواجب ممكن بمعنى غير الممتنع
والاسلب هو الى ممكن لا يكون لدخول الواجب فيه وهو غير ممكن بمعنى مسلوب الضرورة عن الطرفين

فيه نظر لان سلب الضرورة عن الاخر اعم من الممتنع

ص ١٠٠

وما ليس بممكن بهذا المعنى لا يلزم ضرورة عدمه بل قد يكون ضروري الوجود كذلك قد وقع الغلط لبعض الضعفاء
من الاصوليين لاشتراك لفظ الجائز من ان الواجب ان كان جائزا وما يجوز فعله يجوز تركه وان كان
غير جائز وما ليس بجائز فمحظور فالواجب محظور ولم يعلم هذا الغالط ايضا ان الواجب جائز بمعنى انه
غير محظور ولا ينقلب الى النفي لدخول الواجب فيه وغير جائز بمعنى مسلوب الاستواء عن الطرفين وما هو
غير جائز بهذا المعنى لا يلزم الامتناع عنه بل قد يجب الاتيان به وكان المصنف انما عد معاني الجائز هنا
ليعلم الناظر في كتابه هذا ان للاحكام نظاير من الجهات العقلية فان فيه اشعارا بذلك ولئلا يقع فيما وقع
فيه بعض الضعفاء او ليتمكن من جوابهم عند ايرادهم عليه وهو اعلم بالسرائر **قال** مسئلة الاباحة
حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع **اقول**
هذه ثانية المسائل وهي في ان الاباحة هل هي حكم شرعي ام والنزاع بالحقيقة لفظي لان من ذهب الى ان الاباحة
عبارة عن خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح قال انها حكم شرعي لانتفاء وجودها
قبل الشرع واليه اشار بقوله لنا انها خطاب الشارع ومن ذهب الى انها عبارة عن انتفاء الحرج عن الفعل
والترك قال انها ليست حكما شرعيا لثبوتها قبل واليه اشار بقوله قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع
قال مسئلة المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح **اقول** هذه
ثالثتها وهي في ان المباح غير مامور به مطلقا وهو مما اتفق الاصوليون والفقهاء قاطبة عليه خلافا للكعبي
واتباعه من المعتزلة في قولهم انه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به وقد نقل عنه
ان المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مامور به ولكنه دون الواجب لكن دليله يقتضي الوجوب
على ما نقرره الآن فاذن الاصح ان مذهبه انه مامور به امر ايجاب فلنورد ما قيل في الطرفين فنقول
احتج من قال انه غير مامور به مطلقا بانه لو كان مامورا به لترجح فعله على تركه والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك واما بطلان التالي فلان المباح
لا ترجيح فيه على ما سبق من تعريفه وللكعبي ان يمنع عدم الترجيح تفريعا على القول بوجوبه **قال**
قال كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وتاول الاجماع على ذات
الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة واجيب بجوابين احدهما انه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه
تسليم ان الواجب واحد مما فعله فهو واجب قطعا الثاني الزامه ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه

ولا ترجيح صح

يلتزمه

باعتبار

باعتبار الجهتين **اقول** استدل الكعبي على اثبات مذهبه بان قال كل مباح ترك حرام اذ ما من فعل
يوصف مباحا الا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب فالمباح واجب لما سبق من القاعدة
الممهدة وهي ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به عليه وتوجيهه
ان يقال لو كان مامورا لخرج عن كونه مباحا لكونه واجبا حينئذ لا مباحا لكن الامة مجمعة على انقسام متعلق
الاحكام الشرعية الى المباح وغيره فمنكر المباح خارق للاجماع بان قال لا نسلم انعقاد الاجماع
على انقسام الفعل المتعلق للاحكام باعتبار تعلقها به الى الخمسة بل انما انعقد الاجماع على انقسام ذات الفعل
الى الخمسة لا بالنظر الى ما يستلزم الفعل وهو الامر المتعلق به بسبب توقف ترك الحرام عليه فانه اذ ذاك يكون
مامورا به واجبا من هذه الجهة وان كان حراما او مندوبا او مكروها من جهة اخرى ثم قال يجب تاويل
الاجماع بما ذكرنا جمعا بين الاجماع الدال على كون الاحكام خمسة وبين دليله الدال على كونها اربعة والعجب من الكعبي
كيف يسلم كون الفعل واجبا بهذه الجهة اي بجهة توقف ترك الحرام عليه مع كونه حراما او مندوبا او مكروها بجهة اخرى
ولا يسلم كونه واجبا من هذه الجهة ومباحا من جهة اخرى مع عدم الفرق بين المباح وغيره في هذا المطلوب
اذ ليس منافاة الواجب للمباح اشد من منافاته لغيره حتى يمتنع اجتماع الاولين في شيء دون الآخرين وتقرير الجواب
الاول ان يقال لا نسلم ان كل واحد من احاد المباحات معينا لا يتم الواجب الا به لانه غير معين لترك الواجب
اذ كل فرد من افراد المباح ليس هو نفس ترك الحرام بل هو شيء ترك به الحرام مع امكان تحقق تركه بغيره فاذن
لا يتعين لترك الحرام فلا يجب واستوهن المصنف هذا الجواب بان فيه تسليم ان واحدا من افراد
المباح واجب وهو ما فعله لانه لما ثبت ان ترك الحرام واجب وانه لا يتم دون التلبس بضد من اضداده مباحا
كان او غيره فيجب التلبس بضد منها غايته ان الواجب منها غير متعين قبل تعيين المكلف له لكن لا خلاف
في وجوبه بعد التعيين مما فعله سواء كان مباحا او غيره فهو الواجب قطعا واذا ثبت وجوب فرد من افراده
ثبت وجوب الكل لعدم القائل بالفصل ولقائل ان يقول ان اردت بقولك مما فعله فهو الواجب
انه الواجب بخصوصه فهو ممنوع وان اردت به انه واجب لاشتماله على الواجب وهو كونه ضدا ما فمسلم
ولكنه لا يفيد للكعبي شيئا لان مدعاه وجوب كل معين بخصوصه على ما هو المنقول منه وانما كان يفيده لو كان
مذهبه وجوب فسمي الضد وتقرير الجواب الثاني وهو نقض اجمالي بخلاف الاول فانه كان تفصيليا
ان يقال لو صح ما ذكرت لزم كون الصلوة حراما وبطلان التالي يدل على استحالة المقدم اما الملازمة

فلان الصلوة لو كان تركها واجب كالزكوة الواجبة على الفور كان حراما لوجوب تركها لتوقف الواجب
على تركها واما بطلان التالي فظاهر لاستحالة كون الشئ واجبا حراما والجواب ان الكعبي يجوز
كون الشئ الواحد حراما واجبا من جهتين كالصلوة في الدار المغصوبة عند الجمهور فيكون استحالة التالي
عنه متفق عليها **قال** والمخلص الاباني ما الاتم الواجب الا به عقلي او عادي فليس بواجب **اقول**
لما رجح جانب الكعبي واجاب عن ادلة الجمهور سلم ان المراد من الواجب هو الشرعي لا العقلي توجه عليه
دليل الكعبي ولم يبق الخلاص عنه الا تخصيص القاعدة وهي ان يقال ما الاتم الواجب الا به وكان شرطا شرعيا
فهو واجب شرعا وان كان شرطا عقليا او عاديا فليس بواجب اي شرعا لا عقلا بمعنى انه لا يذم على ترك
كون الشرط العقلي واجبا عقلا وعلى هذا لا ينتقض دليل الكعبي عليه كون ترك الاضداد من الشروط
العامة الواجبة شرعا لكونها عقلية على ما تقدم مستوفى في تلك المسئلة وهذا اعتراض من خالفه الاكثر في تلك
المسئلة **قال** وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد **اقول** احلفوا ان المباح هل هو داخل تحت
التكليف ام لا واتفق الجمهور على النفي خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرائني والخبر للخلاف في هذه المسئلة
لفظي فان النافي يقول التكليف انما يكون لطلب ما فيه كلفة ومشقة والطلب في المباح فضلا عن المشقة
ومن اثبت ذلك لم يثبته بالنسبة الى وجوب اعتقاد كونه مباحا والوجوب مرجع خطاب التكليف ولذا لم
تتلاق النفي والاثبات على محز واحد كان النزاع لفظيا ولذا كان حكم المصنف بكون هذا
اعني قوله الاباحة تكليف بعيدا وبكون قوله المندوب تكليف لفظيا دون العكس مع كون الخلاف
فيهما واحدا بعيدا وانصف الاستبعاد لا يكون دليلا كما قال على غيره ويمكن ان يقال انما حكم بالبعد
في المباح دون المندوب لان كون المندوب تكليفا لما فيه من المشقة كما مر بيانه اقرب من كون المباح كذلك
وانما لم يجعل قول الاستاذ مسئلة برأسها كما هو في غيره من الكتب بل الله فقول الكعبي السابق انهما في المباح
تكليف ولخالفتهما الجمهور في ذلك **قال** مسئلة المباح ليس بحسن للواجب بل هما نوعان للحكم
لنا لو كان حسنا لاستلزم النوع الخبر قالوا ما ذكرتم فيها واختص الواجب فلنا تركتم فصل المباح
اقول هذه رابعتها وهي ان المباح ليس حسنا للواجب بل مما نوعان للحكم بمعنى نوعين في مرتبة والا
لاستلزم من كونهما نوعين له ان يكون احدهما جنس الآخر ومن ثم حصقه لفظيا لان من ذهب الى ان المباح هو
ما خير من فعله وتركه من غير رجحان قال انه ليس جنسا والا استلزم النوع وهو الواجب الخبر لاستلزام

الخاص العام وهو ناقض لحصقه ومن ذهب الى ان المباح هو ما لا ذم فيه قال انه جنس للواجب لاستزاكهما
وغيرهما كالمندوب والمكروه في هذا المعنى واختص الواجب باقتضاء الترك والمندوب برجحية
الترك والمكروه برجحانه والمصنف لما توهم ان هذا القايل يدعي ان المباح بالمعنى الاول جنس لاستزاكهما
في المأذونية واختصاص الواجب رد عليه بانا نرى فصل المباح وهو جواز الترك وهو موجود
عليه ان كان يدعاه ذلك وان كان يوجد عليه ايضا الترجيح من غير مرجح وهو الحكم بكون المباح
جنس الواجب دون العكس مع استزاكهما في المأذونية واختصاص كل بفصل لكن ليس يدعاه
هذا بل المدعي ان المباح بالمعنى الثاني هو جنسه وهو حق الامر فيه وعلى هذا يكون النزاع لفظيا
ويمكن ان يحمل الفصل في قوله تركتم فصل المباح على القسم حتى كانه قال تركتم قسم المباح
اي تقسيموه عن الجنس الاستزاك وجود الجنس في الخارج دون الفصل ويلزم حينئذ اتفاقا احد
الاحكام الخمسة وهو المباح كما لزم من مذهب الكعبي المستلزم لخرق الاجماع وهذا الاحتمال وان
امكن لكن المراد من الفصل الفصل المصطلح **قال** حطاب الوضع كالحكم على الوصف
بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانع للحكم
لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب كذلك تخلل حكمة السبب كالدين في الزكوة فان كان
المستلزم عدميا فهو شرط فيها كالقدرة على التسليم والطهارة **اقول** لما فرغ من بيان الاحكام
الثابتة بخطاب التكليف وهو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وهي الخمسة
المذكورة وما يتعلق بها من المسايل شرع في بيان الاحكام الثابتة بخطاب الوضع وهو الخطاب الانشائي
المتعلق بافعال العباد لا بالاقتضاء او التخيير بل بالحكم على الشئ بامضائه شرعا وان احد الاحكام
الخمسة ونفيه ونحوها وهي على اصناف الاول الحكم على الوصف بكونه سببا واعلم ان السبب
في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى مقصود ما ومنه سمي الحبل وكذا الطريق الموصل بها الى
المقصود وفي اصطلاح المتشرعين عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر
منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وفايدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة
وقوف المكلف على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقايع بعد انقطاع الوحي من تعطيل اكثر الوقايع
عن الاحكام الشرعية سواء كان السبب مما تتكرر الحكم بتكرره كالتمكن من الصلاة عند الزوال ونحوه او لا تتكرر

كالزوال وسواء كان تعريفه للحكم غير مستلزم لحكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة معرفة لوجوب
الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وفي قوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصلوا وكجعل طلوع
هلال رمضان امارة على وجوب صومه بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته والى هذا القسم اشار بقوله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية او كان مستلزما
لحكمة باعثة للشارع على شرعية الحكم المسبب كالاسكار المعرف لتحريم شرب النبيذ لا الخمر لتعرفه بالنص
او بالاجماع وسواء كان اعني السبب وصفا وجوديا او عدميا شرعيا او غير شرعي على ما ياتي مفصلا
في القياس والى هذا القسم اعني ما يتكرر الحكم بتكرره مع اشتماله على الحكمة اشار بقوله والمعنوية
اي وكالحكم على الوصف بالسببية المعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات يعني اسباب الملك
والضمان والعقوبات على ما صرح في المنتهى والخفاء في اشتمالها على الحكمة ولا في تكرر الحكم بتكررها والحكم
الشرعي ههنا ليس هو نفس الوصف المحكوم بالسببية بل نفس قضاء الشارع بكونه معرفا لحكم
شرعي او بكونه سببا له وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بالدليل الاخر من الادلة السمعية فلله تعالى
فيه حكمان احدهما الحكم المعرف بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم
واذا اطلق على السبب انه موجب للحكم فليس معناه انه يوجبه لذاته وصفة نفسه والا كان موجبا قبل
ورود الشرع بل معناه انه معرف فان قيل لو كان السببية حكما شرعيا لاستدعت سببا اخر
يعرفها ويلزمها الدور ان افتقر كل من السببين الى الاخر والتسلسل ان لم يفتقر وايضا الوصف
المعرف للحكم ان عرفه بنفسه لزم كونه معرفا قبل ورود الشرع وان عرفه بصفة زائدة عليه فالكلام فيها
كما في الاول ويلزم الدور او التسلسل وايضا الطريق الى معرفة كون الوصف سببا للحكم انما هو ما يستلزم
من الحكمة المستدعية او هو ممتنع اذ لو كانت الحكمة معرفة للسببية لامكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة
الى توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع ولكانت معرفة لها قبل ورود الشرع ان كانت قديمة واحتاجت
الى معرف اخر ان كانت حادثة وكذا ان كانت قديمة والتقسيم عائد في ذلك المعرف فتسلسل او يدور
قلنا الجواب عن الاول ان معرفة السببية مستندة الى الخطاب او الى الحكمة اللازمة للوصف
مع اقتران الحكم بها في صورة فلا يستدعي سببا اخر يعرفها حتى يلزم الدور او التسلسل وبه خرج الجواب
عن الثاني وعن الثالث ان الحكمة المعرفة للسببية ليست مطلق الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن

بالحكم

بالحكم فلا يكون بمجردها معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف
فلا يمكن تعريف الحكم بها لخفائها وعدم انضباطها لاختلافها واختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وداب
الشارع فيما هذا شانه رد الناس الى الصفات الظاهرة المنضبطة المستلزمة للحكمة دفعا للعسر والحرج
عنهم وعن الرابع ان الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر
ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان يكون معرفة للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ولا
اعتبار لها الصنف الثاني الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع منقسم الى مانع الحكم
وهو كل وصف وجودي ظاهر مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب كالابوة في باب القصاص
مع القتل العمد العدوان لاشتمال الابوة على ما يقتضي عدم القصاص الذي هو حكم القتل المذكور وما اشتملت
عليه هو كون الوالد سبب وجود الولد واذا كان كذلك فلا يحسن ان يصير الولد سببا مقدما له واليه اشار
بقوله وبالمانع اي وكالحكم على الوصف بكونه مانعا للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص والى
مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده لحكمة السبب كالدين في الزكوة الصنف الثالث
الحكم على الوصف بكونه شرطا وهو ينقسم الى ما يكون شرط السبب وهو ما يكون عدمه مخلا لحكمة السبب
كالقدرة على التسليم في باب البيع فانه شرط صحة البيع الذي هو ثبوت الملك اذ حكمة البيع هي حل الانتفاع
بالمعقود عليه المتوقف على القدرة على الانتفاع المتوقفة على القدرة على التسليم فعدمها يخل بحكمة السبب
لذلك والى ما يكون شرط الحكم وهو ما اشتمل عدمه على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء
حكمة السبب كالطهارة في باب الصلوة لاشتمال عدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلوة على ما يقتضي نقيض
حكم السبب اعني عدم الثواب او العقاب لكونه نقيض وصول الثواب الذي هو حكم السبب اعني الصلوة
مع بقاء حكمة السبب وهو التوجه الى جناب القدس مثلا والى هذين القسمين اشار بقوله فان كان المستلزم
يعني المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب او لحكمة تخل بحكمة السبب عدمه يعني
عدم الوصف كعدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلوة وعدم القدرة على التسليم فهو يعني الوصف شرط
وفي بعض النسخ الشرط فيهما يعني في السبب والحكم الشرعي فيه وهو قضاء الشارع على الوصف بكونه
شرطا وكذا في المانع وان اورد ههنا ما اورد على السبب اجيب بما اجيب هنالك قال واما
الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع والبطلان

والفساد نقيضها الحنفه الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه اقول هذا اسائ الى صفين لقولين احدهما الحكم بالصحه والآخر الحكم بالبطلان اما الصحه وهو الصنف الرابع فهي في اللغه تقابل المرض وفي الشرع مطلق على العبادات تارة وعلى عقود المعاملات اخرى اما في العبادات فعند الفقهاء هو عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقه امر الشرع وحيث القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ثم علم انه لم يكن متطهرا صحيحه عند المتكلمين لموافقته امر الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحه عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء ويمكن ان يقرر تفسير المتكلمين بحيث يشمل الصحه في العقود والحال هذا غير ممكن والا لزم صحه سع مال الغير اذا ظن البايع انه له لموافقه امر الشارع على حسب حاله اما نقول هذا غير لازم لانا نظن الملك المكلف وصحه السع بخلاف ظن الطهاره فان صحه الصلوة والفرق انا مكلفون بظن الطهاره في الصلوة ونقيض والاية التفرق في البيع ومنه يتبين ان حسب اختلاف المحال واما في عقود المعاملات فمعنى صحه العقد عند الجمهور ترتب ثمرته المطلوبه منه عليه وفي اظن ان المراد المطلوبه من عقد النكاح هو التوالد والتناسل مثلا وهي قد تحصل في نكاح باطل كما تحصل الصحيح وكذلك قد تحصل مقاصد البيع في بيع باطل في صوره ولو قيل هي ترتب ثمرته المطلوبه منه عليه شرعا اظن ولكن فيه نوع خفاء ولو قيل للعباده صحتها هذا التفسير فلا حرج والحال توضيح ذلك لزم ترتب الثواب على الصلوة وهو غير لازم لجواز احباط العمل اما نقول مرادهم من الترتب جواز ترتب الثمره لا وجوبه لانه رب صحيح ما حصلت ثمرته بل امتنعت لمعاوقات فلا كلام في استثنائي اسفع واستبعد المصنف كون الصحه والبطلان في العبادات من الاحكام الشرعيه ولذلك قال في المنتهى باب الصحه والبطلان في العبادات حكم او باب الحكم بها حكم شرعي بعيد لانه امر عقلي وان كان امرا عقليا ان العباده كالصلوة مثلا لو اشتملت على شرط بطلها حكم العقل بصحتها بكل واحد من التفسيرين سواء حكم ان ربها او لا وليست الصحه والعقود كذلك اذ ترتب ثمره اجاره المشتراه عليها كوطيها مثلا غير عقلي بل نقلي وهذا الحكم العقل على العقد المشتمل على شرايط بالصحه على هذا التفسير والحال ان هذا ان اراد المصنف بكونه امرا عقليا انه امر داخل للشرع فيه فممنوع لتوقف الحكم على الشئ بكونه موافق الامر ان به على قصد امره وان لم يرد هذا فلا نسلم ان الحكم بان الصحه والبطلان حكم شرعي بعيد واما البطلان

وهو

وهو الصنف الخامس فهو نقيض الصحه بكل واحد من الاعتبارين وكذا الفاسد فانه مرادف الباطل عندنا واما الحنفيه فجعلوه قسما ثالثا مغايرا للصحه والباطل وهو ما كان مشروعا باصله ممنوعا بوصفه كبيع مال الربوا بجنسه متفاضلا ونحوه وسياتي تحقيقه في الكلام على النواهي قال واما الرخصه فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميته للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا اقول هذا هو الصنف السادس وهو الحكم على الشئ بكونه رخصه وهي في اللغه تستلزم الاخذ عبارة عن التسهيل والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وبفتح الخاء عبارة عن الاخذ بالرخص واما في الشرع فهي عبارة عما ذكره ويعترض لذكر قيوده فنقول انما قال هو المشروع ولم يقل هو ما جاز فعله عما اصحابنا وهو ان الرخصه ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم لسواء الفعل والترك فيشكل الحد فان الرخص كما تكون بالفعل كذلك تكون بترك الفعل كاسقاط وجوب صوم رمضان في الكفر الرباعيه في السفر والاقتصار بالفعل طاهرا فيبطل عكسه كما ذكره الاصحاب وعلى هذا يكون المراد بالمحرم ما تحرم الفعل او الترك لا الفعل فقط ولا احقق ذلك فاعلم ان المشروع هو الجنس وقوله لعذر احتراز عن المشروع لا لعذر وقولنا مع قيام المحرم احتراز عن المشروع لعذر مع عدم قيام المحرم كالاطعام عند فقد الرقبه في الظهار لو الا يمكن فحكمي قيام السبب المحرم عند فقد الرقبه مع امكانها ما عداها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب العتق في حاله ولوجوب الاطعام في اخرى قال الغزالي قدس الله روحه العزيز والتيمم لفقد الماء مثاله لانه الا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه والا يمكن ان يقال السبب قائم مع استحاله التكليف خلاف المتكلم بكلمة الكفر واكل الميته وشرب الخمر والتيمم لعذر فقد الماء كالجراحه مع وجود الماء او بعده او بيعه باكثر من ثمن المثل او بيعه الهواء فانه رخصه لكونه قادرا على تركه قال فان قيل فان كان سبب وجوب الوضوء مندفعا عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والاكل والشرب مندفع عند خوف الهلاك وكان المحرم يحرم عليه شرط اسقاط الخوف قلنا المحرم في الكفر كونه جهلا بالله او كذبا عليه وفي الميته الخبث وفي الخمر الاسكار وهذه المحرمات كلها قائمة وقد اندفع حكمها وكل تحريم اندفع لعذر مع احكان تركه لعذر عقلا او شرعا لا يسقط الرخص الواجبه سمي اندفاعه رخصه وباحكان الشرعي فارق التيمم لفقد الماء،

قال

وغيره من الرخص وانت تعرف من هذا ان القيد واجب الرعاية في حد الرخصة وان لم يتعرضوا له فيه ثم
ولا يمنع من تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطا مضموما الى الموجب يعني ولا يمنع عن الحكم بكون
هذه المحرمات قايمة في الصور المذكورة قولهم ان الخبث ونحوه موجب للحرمة بشرط انتفاء العذر
وهو الخوف في مثالنا وانما لا يمنع لما جعل انتفاء العذر شرطا للموجب اي لتاثيره صح الحكم بوجود
الموجب وان تخلف الاثر عنه لفقدان شرط تاثيره ولكن لما كان لقائل ان يقول لا نسلم
ان الموجب هو الخبث بل الموجب هو الخبث مع انتفاء العذر ولذا ذاك يلزم ان لا يكون التكلم والاكل والشرب
في الصور المذكورة رخصة لعدم قيام المحرم فيبطل عكس الحد سلمنا ان المراد من قيام السبب المحرم
وجوده من غير صفة التحريم على ما ذهبتم اليه لكن يلزم منه ان يكون مدلول الاوامر الواردة بعد الحظر
وهو المباح او الواجب على اختلاف المذهبين رخصة فيبطل طرد الحد لان لا قايل به رد المصنف
قوله لولاه لندفع عن الحد خلل طرده وعكسه ايضا لما كان لقائل ان يقول العذر المرخص ان كان
راجحا على السبب المحرم كان موجبه عزيمة لا رخصة والا كان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود
المعارض المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان مساويا فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين
من كل وجه والرجوع الى الاصل كان جواز عدم استعمال الماء في التيمم لبرد الهواء للنفي الاصلي لا للبرد
مع ان الاجماع على انه للبرد وهذا اولى ما قيل اما لو قلنا بالتساقط لزم ان لا يكون كذلك ايضا
رخصة والا كان كل حكم نفينا فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وهو ممتنع لان ذلك
انما يلزم لو كان الكلام في مطلق الدليلين لا في الدليلين الشرعيين وان لم يقل بالتساقط والقايل
قايلان قايل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح وذلك عزيمة لا رخصة وقايل
يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم ويلزم منه ان لا يكون اكل الميتة حال الاضطرار
رخصة ضرورة عدم التخيير من جواز الاكل والتحريم لوجوب الاكل حينئذ حرما استبقاء للمهجة مع
الاتفاق على كون اكلها حينئذ رخصة وان كان مرجوحا يلزم منه العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح
وهو باطل ايضا واذا بطلت الاقسام الثلثة لبطلان لوازمها بطل قولكم هو المشروع لعذر
مع قيام المحرم لاستحالة اجتماع المحرم مع قيام العذر لا على الحد قوله لولا العذر لشعر
بان قيام المحرم انما يكون عند عدم العذر لا عند وجوده كما يشعر به سياق الحد حتى لا يتوجه

الاشكال

الاشكال المذكور هذا ما فهمته من قوله لولاه ولعل غيري يفهم منه ما هو اليق به ولذا عرفت الحد
فاعلم ان المشروع المذكور قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وقد يكون مندوبا كالقصر في السفر
اذا كان الى المقصد ثلث مراحل وقد يكون مباحا كالفطر في السفر ومنه اباحة شرب الخمر والتلفظ
بكلمة الكفر عند الاكراه واسقاط صوم رمضان والتيمم لغير فقد الماء والى هذه الامثلة اشار بقوله
كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا راعيا طريقة اللف والنشر
واعلم ان ما لم يوجبه الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا من الملل فليس رخصة حقيقة
كالامثلة المذكورة وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم وكذا كل حكم ثبت جوازه على خلاف المخصص بين
لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان
العام انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت العام لغة مع ارادة المتكلم لها ومع التخصيص
فلا ارادة وقول بعض اصحاب الراي الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما تناقض ظاهر وكذا قول
من قال ما رخص فيه مع كونه حراما لان الرخصة خارجة عن الاباحة وكان في معنى الاول وزيادة وهي
استكمال رخص في حد الرخصة وان امكن تاويله اللغوي دون الاصطلاحي لان اقله استعمال اللفظ المجمل
في الحد وهو قبيح واما الذي فسر من المتاخرين العزيمة بانها عبارة عن الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة
دليل شرعي والرخصة بانها الحكم الثابت على خلاف الدليل المعارض راجح فقد اخطا فان النكاح مع مخالفة
النافي وهو دليل شرعي كما سيجي بيانه وكذا وجوب الزكوة والقتل قصاصا للمنع منه لا يسمى رخصة ولا يخفى عليك
بعد الاحاطة بما ذكرنا في قول من قال ما جاز فعله يسمى عزيمة وان لم يوجد المقتضي للمنع منه ورخصة ان وجد
وقول من قال الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع والعزيمة ما سلم ليس كما قبله لان سلامة الموجب عن المانع
انما يكون عند كون المانع مرجوحا فيصح التفسيران والمشهور عند الاصحاب ان العزيمة هي ما لزم العباد بالزام
الله تعالى اي بايجابه على ما صرح به الغزالي قدس الله روحه كالعبادات الخمس ونحوها وعلى هذا التفسير لا يكون
العزيمة الا في العبادات ولا يدخل الندب والكراهة والاباحة تحتها وليس ترك المصنف تفسير العزيمة بناء
على انها تعلم من تفسير الرخصة لكونها مقابلتها لان المعلوم منه هو انها المشروع لا لعذر الى اخره وليس مراده
منها ذلك لانه فسرها في المنتهى باخص منه لانه قال والعزيمة ما الزم من الاحكام لا لذلك اي العذر الى اخر
الحد نعم لو فسر قوله ما الزم من الاحكام بما اثبت منها ساواه لكن المراد من الالزام هو الايجاب لما مر ولانه يلزم منه

ان يكون غير الرخصة من الاحكام عزيمة وليس كذلك لقوله ليست الاحكام منحصرة في الرخصة والعزيمة واما
العزيمة في اللغة الرقية وهي ماخوذة من عقد القلب المؤكد على امر ما ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا
مؤكدا ومنه سمي بعض الرسل باولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق فظاهر **قال** المحكوم فيه الافعال
شرط المطلوب الامكان وفي بعض النسخ مسئله شرط الامكان ونسب خلافه الى الاشعري والاجماع على
صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي لحصوله لانه معنى الطلب والاصح
لا تصوره وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ما هيته وهو محال
اقول هذا هو الاصل الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو المحكوم فيه اعني الافعال المكلف
بها وفيه مسائل اربع وهذه اولاها وترسم مسئله بتكليف المحال واعلم ان الائمة قد اختلفوا في
جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واتحاد القدم واعدامه
ونحوه مما منع تصورها او لغيره كجمع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او لوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه
لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول فذهب شذوذ الى الحسن الاشعري في احد
قوليه جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب الجمهور
من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وجواز الثاني وهو المختار على ما مال اليه الغزالي قدس الله روحه
بقوله شرط المطلوب الامكان اشار الى امتناع الاول لان المعنى ان شرط كون الشئ مطلوبا اي
مكلفا به ان لا يكون ممتنعا بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء كان ممتنعا بحسب غيره اولا وقوله وفيه
خلافه الى الاشعري اشار الى القول الاول من قوليه وقوله والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه
لا يقع اشار الى الاتفاق على جواز التكليف بالممتنع لغيره وتوجيه ما استدل به ان يقال لو صح التكليف
بالمستحيل اي بالممتنع لذاته لكان مستدعي وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لو كان
مكلفا لكان مطلوبا ولو كان مطلوبا لكان مستدعي الحصول اما الصغرى فلان التكليف هو طلب ما فيه
كلفة واما الكبرى فلان كون الشئ مطلوبا عبارة عن كونه مستدعي الحصول واليه اشار بقوله لانه اي ان
استدعاء الحصول معنى الطلب واما بطلان التالي فلان الممتنع لذاته لا يصح ان يكون مستدعي الحصول
ان استدعاء حصوله فرعا اي فرع تصوره وقوعه للاستحالة توجه الطلب الى ما يمتنع تصور وقوعه في نفس الطالب

لكنه

لكنه لا تصور وقوعه لانه لو تصور وقوعه والله اشار بقوله لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ما
ان الكلام في الممتنع لذاته وهو ما يمتنع تصور وقوعه لامتناع تصوره ويلزم منه ان لا يكون المفروض ممتنعا لذاته
ممتنعا لذاته لكونه متصورا حينئذ لان تصور وقوعه فرع تصوره وهو محال لكونه خلاف المقدر لا لان تصور الامر
على خلاف ما هيته محال لذاته والا لما كان واقعا وهذا خلاف ما الفرض انه ممتنع بحسب غيره فانه يكون ممكنا بحسب ذاته
وكان متصورا في نفس الطالب بهذا يندفع التالي مع محاذاة ما في الكتاب واحسن منه ان يقال لان استدعاء
حصوله فرع تصوره والتصور له في نفس الطالب ولا تعرض للوقوع والالزوم تصور الامر على خلاف ما هيته ولا
لكونه محالا ويمكن ان يحمل قوله واستدعاء حصوله فرعه على ما ذكرنا ويكون الضمير في فرعه راجعا الى تصور
وقوعه لكن الاولى لقوله مثبتا معنى **قال** في قيل لو لم يتصور لم يعلم احاله الجمع بين الضدين لان العلم
بصفة الشئ فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه والملزم من تصوره منتفيا عن
الضدين تصوره مثبتا **اقول** هذه معارضة في المقدمة وتوجيهها ان ما يستحيل لذاته كالجمع بين
الضدين متصور لانه لو لم يتصور لم يعلم صفته وهي استحالته لان العلم بصفة الشئ فرع تصوره وبطلان التالي
ظاهر لكون العلم بالاحالة بديهيا وهذا انما يتوجه ظاهرا على من ادعى ان المستحيل لذاته غير متصور الوقوع
ولهذا اضاف قلنا ان نفي التالي على الوجه الثاني احسن ويمكن ان يقال المراد من قوله لو لم يتصور اي لو لم يتصور وقوعه
لان تقييد التصور بالذهني في السوال الثاني يشعر بان المراد فيه ولا دراك بوجه ظاهرا اضاف على ما ذكره وفيه تعسف
لانه مرتبط المفهوم واضاف يكون الملازمة ظاهرة المنع لان العلم بصفة الشئ ليس فرع تصور وقوعه الا ان يحمل الصفة
على استحالة وقوع الجمع بين الضدين فيستقيم الملازمة فان العلم بهذه الصفة فرع تصور وقوعه وتقرير الجواب
ان يقال ان الات بالعلم باحالة اجتماع الضدين حكم العقل على الضدين مجتمعين عنده بالاستحالة فالملازمة مسلمة
لكن نفي التالي ممنوع لانا لسنا نتصور الضدين اولا ثم نحكم على اجتماعهما بالاستحالة وان الات به حكم العقل
بسلب الاجتماع المتصور من المختلفات كالاجتماع المتصور من السواد والحركة مثلا في الجسم الاسود المتحرك
عن الضدين فالملازمة ممنوعة لان سلب الاجتماع عن الضدين انما يوقف على تصورهما مجتمعين قوله العلم
بصفة الشئ فرع تصوره قلنا مسلم ولكن لا نسلم ان الاحالة على هذا التقدير هي صفة للضدين مجتمعين حتى
يوقف العلم بها على تصورهما مجتمعين بل هي صفة للاجتماع المتصور من المختلفات او الاجتماع المطلق فان
المراد ان مثل الاجتماع او الاجتماع المطلق يستحيل تصوره في الضدين فان الجمع المتصور في قوام جمع الضدين

محال هو الجمع المتصور بين المختلفات وهو محكوم بنفيه عن الضدين ولا يلزم من تصور الجمع منفيا عن الضدين
تصوره مثبتا لهما اذ سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على تصور ثبوته له وانما ذكر هذا دفعا لوهم من يتوهم
ان تصور السلب يتوقف على تصور الايجاب كما في العدم والملكة وكانه انما خص المختلفات بالذكر
وان كان مراده يحصل بان يقول الجمع المتصور هو الجمع المطلق بل كان اولى من التعرض بالجمع بين المختلفات
اذ لا يلزم ظاهرا من انتفاء الجمع بين المختلفات عن الضدين انتفاء الجمع المطلق عنهما مع ان المطلوب هو الثاني
ليشعر به على ان الجمع المطلق غير متصور الا في الامور المختلفة يعني بها الامور المتغايرة التي لا تكون متضادة
كالسواد والبياض ولا متخالفة كالحمرة والصفرة اذ لا يجمع الا فيها وحينئذ يلزم من انتفاء بين المختلفات
عن الضدين بانتفاء الجمع المطلق عنهما لخصوصية المادة لانه لم يكن للمطلق وجود الا في اجتماع الامور المختلفة
فيلزم من انتفاء اجتماعهما انتفاء الجمع المطلق وقوله العلم بصفة الشيء فرع تصوره انما يصح اذا اعتبر في
الصفة اضافتها الى الشيء كاحالة الجمع بين الضدين في مثالنا اذ العلم بصفة الشيء مطلقا كالعلم بالزوجية
التي هي صفة للاربعة لا يتوقف على تصور الاربعة بخلاف العلم بزوجية الاربعة فانه يتوقف على تصورها
وهو واضح **قال** فان قيل يتصور ذهنا للحكم عليه اوليا فيكون الخارج مستحيلا ولا في الخارج وايضا
يكون على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج وفي كثير من النسخ السؤال والجواب
بهذه العبارة فان قيل يتصور ذهنا للحكم عليه ولا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه
وايضا يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصوره للخارج **اقول**
هذه معارضة في المقدمة ايضا والفرق بين هذه وبين الاولى مع اشتراكهما في اثبات كون جميع الضدين متصورا
ان هناك استدل عليه بكونه معلوم الصفة وههنا بكونه محكوما عليه وتوجيهها على العبارة الاولى ان
يقال اجتماع الضدين متصور لكونه محكوما عليه حكما اوليا والمحكوم عليه لا بد وان يكون متصورا في
الذهن سواء كان الحكم اوليا او لا ومنه يعلم تقييد الحكم بالاول عن الفائدة اللهم الا اذا قيل انما قيده به لئلا يمنع
كونه محكوما عليه لا يلزم منه كون المحكوم عليه متصورا حتى يلزم العراء عن الفائدة وتقرير جوابها ان يقال
لو كان اجتماع الضدين متصورا ذهنا لا يكون الحكم بالاستحالة عليه بحسب الذهن بل بحسب الخارج
فيكون معنى قولنا اجتماع الضدين محال اي في الخارج والمحكوم به والمحكوم عليه بالايجاب الخارجي
يجب ان يكون موجودا في الخارج فيكون المستحيل موجودا في الخارج واليه اشار بقوله فيكون الخارج

مستحيل

مستحيل بنصب الخارج على حد قولك فيكون اليوم قتال او برفعه على ان يكون ضمير الشان اسم يكون لكن لا مستحيل
في الخارج واليه اشار بقوله ولا في الخارج وايضا يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ما ليس بمستحيل
بحسب الذات اذ المستحيل كذلك وهو ما يمتنع تصوره وايضا الحكم على المستحيل الخارجي يستدعي
تصوره فيه لكن تصوره في الخارج محال وهذه الاجوبة ضعيفة اما الاول فلان معنى قولنا
احتمال الضدين محال في الخارج كما في قولنا كل انسان حيوان في الخارج لظهور بطلانه بل معناه ان اتصاف
الضدين بالاجتماع المطلق في الخارج كاتصاف الحركة والسوادية فيه محال وهذا لا يقتضي وجود الموضوع
في الخارج فانه من القضايا الذهنية لا الخارجية واما الثاني فلان الخصم لا يسلم ان المستحيل لذاته
هو ما يمتنع تصوره وان قال نحن نريد به هذا صار النزاع لفظيا واما الثالث فلان الحكم على المستحيل
الخارجي بما ذكرنا من التفسير لا يستدعي تصوره في الخارج والجواب الحق ان يقال المحكوم عليه بالاستحالة
والمتصور بين المختلفات الى اخر ما قررنا وعلى العبارة الثانية ان يقال هو متصور ذهنا لانه محكوم
عليه والمحكوم عليه لا بد وان يكون متصورا لكنه ليس متصورا في الخارج واليه اشار بقوله ولا في الخارج
فيكون متصورا في الذهن واجوبتها واجوبة الاجوبة والحق على ما مر وزيادة قوله في الجواب الاول
والذهني غير محتاجة اليها **قال** المخالف لو لم يصح لم يقع لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع واخبر
انه لا يؤمن وكذلك من علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف
فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري واجيب بان
ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل
وهو باطل بالاجماع **اقول** توجيهه ان يقال لو لم يصح التكليف بالممتنع لذاته لم يقع والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان العاصي كابي لهب مثلا مامور بالايمان
اتفاقا مع استحالة وقوعه منه لعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره بانه لا يؤمن واستلزام جواز وقوعه منه
جواز انقلاب علمه جهلا واخباره كذبا تعالى الله عن علوا كبيرا قيل لو فرض الايمان بدلا عن الكفر كان العلم
اولا متعلقا به دون الكفر ولم يلزم منه محال واجيب بان علمه لا يتعلق بعدم الايمان اولا فلولا حصول
متعلقه لانقلب العلم جهلا في الماضي ورد بانه لا ينقلب العلم جهلا بل يكون تعلقه اولا بالايمان بدلا عن تعلقه
بعدمه واجيب بانه لما مات على كفره دل على ان علمه اولا تعلق بعدم ايمانه في جميع زمان وجوده فلو فرض

الايمان في شيء من ازمنة وجوده لزم الانقلاب وهو محال وقول من قال العلم لا يتقدم المعلوم بل يتبعه
وحينئذ لا يلزم الانقلاب مدفوع لان العلم التابع هو الانفعالي وهو ممتنع على الله تعالى لكون علومه
فعلية على ما تبين في الكلام وهي متقدمة على المعلومات ومن استدل بقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب
على انه اخبار عن عدم ايمان ابي لهب اخطأ لا لان التقدير سيصلى ان لم يؤمن لان الاصل عدم التقدير
بل لجواز تعذيب المؤمن فالاولى الاستدلال عليه بمثل قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون وقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وهذا عام في حق كل من مات على
كفره وكذلك ايضا من علم الله موته قبل تمكنه ومن نسخ الله عنه الفعل قبل تمكنه مأمور ان بذلك الحكم
مع امتناع وقوعه منهما اما على تقدير الموت فظاهر واما على تقدير النسخ فبناء على كون الناسخ
نهي تحريم ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل لانه لو وجدت قبله لكان لها متعلق موجود لامتناع
ان يكون المعدوم الذي هو نفي محض مستمر مقدورا ولانه لم تكن القدرة قبل الفعل كانت مع الفعل لاستحالة
ان يكون بعده بالاتفاق ولانه اذا كانت مع الفعل وهو حينئذ غير مكلف لاستحالة التكليف بايجاد الموجود
فيكون مكلفا بالفعل قبله اعني حال عدم القدرة فاذن قد كلف غير مستطيع وفيه نظر لانا لا نسلم انها
لو وجدت قبله كان لها متعلق موجود سلمنا لكن التكليف مع عدم الاستطاعة انما كان يلزم لو كلف حال
عدم القدرة باتيان المأمور به في تلك الحال اما لو كلف حال عدم القدرة بالاتيان به حال القدرة فلا ولانه
يلزم منه كون قدرة الباري حادثة موجودة مع فعله لا قبله بعين ما ذكره وهو مع احالته فقائل هذه الطريقة لا يقول به
ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه لو كانت مخلوقة للعبد وليس خالقا لها ذاتا وطبعا بالاجماع فيكون
خالقا بالاختيار ولو كان كذلك لكان عالما بتفاصيلها لان الخالق بالارادة والاختيار لا بد وان يكون مخصصا
لمخلوقه بالارادة ويلزم من كونه مريدا له ان يكون عالما به ضرورة فان قلت مسلم انه يكون عالما به من جهة الجملة
اما من جهة التفصيل فلا قلت الفعل المخلوق للعبد على تقدير خلقه له مخلوق له بجميع اجزائه وكل
جزء مخلوق له بانفراده فيجب ان يكون عالما به وهذا هو العلم بالتفصيل لكن اللازم منتف لان العبد غير
عالم بجميع اجزاء حركاته في جميع حالاته ولا سيما في حالة اسراعه فاذن لا يكون خالقا ويلزم منه التكليف بالمحال
اما لانه غير قادر على ايجاد فعله او لكونه مكلفا بايجاد فعل غيره ومن هذين اعني من كون القدرة مع الفعل
وكون الافعال مخلوقة نسب تكليف المحال الى الاشعري وان لم يصرح به لان من يقول باحدهما لزمه القول

بجواز

بجواز التكليف بالمحال فضلا عمن يقول بهما كالاشعري ومتبعيه وتقرير الجواب ان يقال ان ذلك يعني
علم الله تعالى واخباره بعدم وقوع الفعل من المكلف لجواز تصور الوقوع منه فهو لان غير محل النزاع في الممتنع
لذاته وهو ما يمتنع تصور وقوعه بل تصوره لا في الممكن الجائز العادي المتصور الوقوع من الطالب والمطلوب
وان كان ممتنعا بحسب الغير كالممتنع بحسب الذات في عدم الوقوع مسلم لكنه لا يفيد لان الكلام في تصور الوقوع
لا فيه لان الطلب انما يقتضي تصور وقوع المطلوب وقوعا جائزا عاديا لا واجبا وان ذلك ايضا يستلزم
ان التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو باطل بالاجماع اما استلزام كون القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة
لله تعالى فظاهر واما استلزام العلم فلانه لو وجب كل ما علم الله وجوده وامتنع كل ما علم الله عدمه لكانت الافعال
اما واجبة الصدور او ممتنعة والتكليف بها تكليف بالمحال لكون الافعال حينئذ اضطرارية غير اختيارية ولا
مقدورة واما الاخبار فلا يستلزم كون التكاليف كلها كذلك بل انما يستلزم كون التكاليف التي اخبر الله تعالى بها
كذلك بمثل ما مر في العلم واما دعوى الاجماع فغير مسلمة لان القائل بهذين وبكون ما علم الله وقوعه او اخبر عنه
واجبا وبكون ما علم عدمه او اخبر عنه ممتنعا يقول بكون التكاليف كلها تكليفا بالمحال ولئن سلمنا الاجماع
ولكنه دليل ظني لا يعارض به القواطع قال قالوا كلف ابا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه
انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو يستلزم ان لا يصدقه والجواب انهم كلفوا بتصديقه
واخبار رسوله كاخبار نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف
ومثله غير واقع اقول توجيهه ان يقال ان الله تعالى كلف ابا جهل تصديق الرسول في جميع ما جاء به من
الله تعالى لكونه مكلفا بالايمان اتفاقا وهو عبارة عن التصديق بالجميع ومن الجميع ان ابا جهل لا يصدق النبي عليه السلام
لاخبار الله تعالى بذلك على ما مر ان الآيات الدالة على ان العاصين من امة محمد صلعم لا يؤمنون فيكون الباري
عز شانه قد كلف ابا جهل بان يصدق النبي عليه السلام في هذا الخبر اي في انه لا يصدقه وهو اعني كونه مكلفا بان
يصدقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه والا لانقلب خبر الله الصدق كذبا والكذب على الله محال اما
عندنا فلنفسه واما عند المعتزلة فلادائه الى الجهل والحاجة والمؤدي الى المحال محال فتصديقه النبي عليه السلام
محال مع كونه مكلفا به وقد تقرر بعبارة اخرى وهي انه كلفه بالايمان ومنه تصديقه تعالى في كل ما اخبر عنه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو يستلزم ان لا يؤمن مع كونه مكلفا به وهو
تكليف بالمحال لا بالجمع بين الضدين على ما ذكر في الكتب المشهورة وانما كان يلزم ذلك لو استلزم التكليف بان يؤمن

بان لا يؤمن التكليف باللايؤمن وهو ممنوع وسنده لا يخفى على ذي الفطانة ولقائل ان يقول لا نسلم ان من الايمان
تصديقه في كل ما اخبر عنه بل في كل ما علم انه اخبر عنه ولا يلزم منه التكليف بتصديق هذا الخبر الا اذا علم انه
خبر الله تعالى ولو علم ذلك لعلم صدق الرسول ولو علم صدقه لم يوخذ هذا الخبر منه تعالى لاستلزامه الكذب
واذا لم يوخذ منه لم يكلفه بتصديقه فالتكليف بتصديق هذا الخبر يستلزم عدم التكليف به فلا يكون
مكلفا به او نقول ان الايمان تصديقه في كل ما اخبر عنه تصديقا اجماليا اي يعتقد على سبيل الاجمال
ان كل خبر من اخباره تعالى صدق ويلزم منه التكليف بتصديق هذا الخبر تصديقا اجماليا وهو لا يستلزم
التكليف بالمحال لذاته انما المستلزم لذلك هو التكليف بالتصديق التفصيلي وهو مشروط بالعلم بوجود
هذا الخبر وقد عرفت انه غير مكلف به وتقرير الجواب ان يقال ما ذكرتم لا ينتهض علينا لان تصديق
النبي عليه السلام ليس ممتنعا لذاته بل لغيره وبيانه ان الكفار انما كلفوا بتصديق رسوله وهو ممكن بحسب ذاته
وان كان ممتنعا بحسب غيره وهو اخبار رسوله للامة واخبار الله لرسوله بانهم لا يصدقون على ما سبقت من
الآيات كاخبار نوح عليه السلام للامة واخبار الله لنوح في قوله علت كلمته انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن
وانما فسرته باحد الامرين لان لفظ المصنف يحتمل كلا منهما نظرا الى كون الاخبار مضافا الى الفاعل او
المفعول ولا يخرج الممكن وهو تصديق الكفار فيما نحن فيه عن الامكان الذاتي الى الامتناع والوجوب الذاتيين
بسبب خبر كخبر الله ورسوله وعلمه كعلمه تعالى وهذه القضية بديهية غير خافية على من عرف مفهوم
الممكن والممتنع بحسب الذات والغير وقد استدل على ان العلم والخبر لا يؤثر في وجوب الشيء وامتناعه
بادلة سمعية وعقلية اما السمعية فمن وجوه الاول القرآن مملو من الآيات الدالة على ان
لا مانع من الايمان كقوله عز من قائل وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وقوله تعالى فما لهم عن التذكرة
معرضين لانه استفهام في معرض الانكار وهو لا يصح الا مع المكنة من الايمان وهي لا تصح مع كون العلم
والخبر مانعين من الايمان الثاني قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة ولو كان
العلم والخبر مانعا لكان ذلك من اقوى الاعذار الثالث قوله تعالى قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي
آذاننا وقر وقوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون ذمهم البالغ على ترك الايمان وذلك لا يصح مع
مانعية الجمع والخبر لقيام العذر عندهم حينئذ واما العقلية فمن وجوه ايضا الاول ان العلم
والخبر لو اوجبا الاشياء واحالاها كانت الاشياء اما واجبة او ممتنعة والواجب والممتنع غير مقدورين

فيلزم

فيلزم عدم قادرية الله تعالى وهو باطل بالاجماع الثاني لو كان العلم نفس القدرة والارادة اذ لا معنى لهما
الا الصفة المؤثرة المخصصة وهي محال لامتناع قلب الحقائق الثالث وكان العلم غنيا عن
المؤثر لكونه واجب الوجود في الوقت الذي علم الله وقوعه فيه وكذا كل حادث وهو خلاف الاجماع
الرابع وكانت افعالنا الاختيارية كالحركات القسرية التي للجمادات وهو باطل بالضرورة
الخامس وكان القرآن وسائر الكتب المنزلة على الرسل حجة عليهم لا لهم لان الكفار ان يجيبوا
عن مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم بوجوه كثيرة منها انه اخبر عن عدم
ايماننا على ما ادعيتم وخلاف الخبر محال ومنها انه اراد منا الكفر ومنها انه خلق فينا الكفر ومنها
انه علم فينا الكفر ومنها انه علم منا الكفر ومنها انه خلق فينا مجموع الداعي الى الكفر والقدرة عليه ومنها
انه اخبر واراد واخبر وخلق الى آخر الخمسة وقس التركيبات عليه فانه يخرج وجوه كثيرة والجواب
عن اول السمعيات منع عدم صحة الانكار بدون الملكة فان قال لكونه تكليف المحال قلنا ولم قلت
انه محال فانه عين النزاع وبه خرج الجواب عن الثاني والثالث وعن اول العقليات منع لزوم
عدم قادرية الله تعالى وانما يكون كذلك لو كان المؤثر هو العلم وهو ممنوع اذ لا يلزم من وجوب الشيء عند
العلم بموافقة القدرة الموافقة لا ارادة كونه اثرا له وبه خرج الجواب عن الثاني والثالث وعن الرابع
ان الخبر حق وافعالنا على ما ادعيت والضرورة معارضة بمثلها وعن الخامس غير خاف بعد الاحاطة
بما اجبنا به عن السمعيات هذا ولما اشعر جوابه وهو ان الممكن لا يخرج عن الامكان بخبر وعلم لجواز
وقوع التكليف بكل ما هو ممكن بحسب الذات وان كان ممتنعا بحسب الغير استشعر ان يقال لو صح
ما ذكرت صح التكليف بما علم المكلف بامتناع وقوعه وانت لا تقول به فاجاب وقال نعم الذي
اقول به من وقوع التكليف به بالممتنع بحسب الغير هو ما لو كلفوا بعد علمهم اي بامتناع الوقوع منهم ولكن
لا لاستحالة التكليف به لينتهض على نقضا بل لانتفاء فائدة التكليف وهي تنجيز التكليف وصحة
الابتلاء اذ مثل هذا التكليف وهو ما لا يشتمل على فائدة غير واقع بل غير جائز واذا عرفت ذلك
فاعلم ان مما استدل به الخصم على وقوع التكليف بالممتنع وهو قوله تعالى لنوح عليه السلام انه لن يؤمن الآية
لانه اخبر عن عدم ايمان غير من آمن من قومه مع كون الغير مكلفا بالايمان الى آخر ما مر في قصة ابي جهل واذا كان
كذلك فالاخباران اعني قوله لا يؤمنون وقوله لن يؤمن وان اشتركا في كونهما مأولين بتقدير عدم هداية

الله تعالى على ما قيل دفعا للزوم التكليف بالمحال وفى كون ابى جهل والغرانيق قوم نوح مكلفين بتصديق الرسل فى نحو هذه الاخبار اعنى الدالة على عدم تصديقهم وايمانهم اصلا او مفصلا لما سبقت الاشارة اليه لكن ليس شبيه احدهما بالاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال انما شبهه به ليعلم ان اخبار نوح مع كونه مؤكدا بلفظ لن لم يخرج الممكن عن امكانه فعدم اخراج اخبار الرسول لكونه غير مؤكد اولى ان لا يخرجه عن الامكان وليعلم ان اخبار نوح من الشبه التى يمكن ان يتمسك بها الخصم على المطلوب هذا ما عندى ولكن لم تتنزل على ما هو الاولى فى نظرك قال مسئلة حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف قطعا خلافا لاصحاب الرأى وهى مفروضة فى تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطا لم تجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النسء ولا الله اكبر وفى نسخة ولا الله قبل النسء ولا اللهم قبل الهمزة وكل باطل قطعا اقول هذه ثمانية الادلة وهى انه لو شرط فى التكليف بالفعل حصول شرطه الشرعى حالة التكليف لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لكن التالى باطل قطعا اما الملازمة فلان الكفار غير متمكنين من فهم الخطاب حالة الكفر لانه لا يتمكن من فهم الخطاب حالة الكفر الا من صدق الرسل وهو شرط الصحة والشرط الشرعى حالة التكليف لم يحصل وهذا هو المطلوب واما بطلان التالى فلان الكفار مكلفون بالفروع بالاجماع من اصحابنا ومن المعتزلة لانه لا شرط خلافا لاصحاب الرأى وهم الحنفية والى هذا اشار الاسفرائنى من اصحابنا وهذه المسئلة مفروضة فى تكليف الكفار بفروع الشريعة وان كانت اعم من ذلك ولهذا ترجمت هذه المسئلة فى اكثر المصنفات بان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام فذهب البعض الى انهم مكلفون بالنواهى دون الاوامر لان الانتهاء عن المنهى عنه مع الكفر ممكن دون الايتمار بالمامور به ومعنى كونهم مخاطبين بالفروع ان متمكنين من فهم الخطاب منهم يعاقبون على ترك الفروع ايضا كما يعاقبون على ترك الاصول كالايمان ولكن شرط ان يمضى زمان يسع فيه الشرط والمشروط واعلم انه لا نزاع بين الفريقين فى ان حصول الشرط الشرعى لا داء الواجب كالتمكن من الاداء شرط فى التكليف بادائه وليس شرطا فى التكليف بوجوبه ولهذا لم يمكن المكلف الذى دخل وقت الصلوة مكلفا بادائها الصلوة مع وجوبها عليه بدخول الوقت والا لم يجب عليه القضاء لو انتبه بعد مضى الوقت كما لو كان النائم غير مكلف بان كان صبيا وانتبه بالغا لاسقط شرط الوجوب حقه وهو التمكن من فهم الخطاب والا فى ان حصول الشرط الشرعى لوجوب الواجب فلتمكن من فهم الخطاب شرطا فى التكليف بادائه ولهذا لم يمكن الصبى والمجنون مكلفين بالاداء الصلوة بعد دخول الوقت فان قلت ما ذكرت يدل على ان شرط وجوب الصلوة غير شرط وجوب لوازمها وهذا انما يصح لو كان وجوب الصلوة غير وجوب لوازمها وهو ممنوع الكل ما قلت الذى يدل على تغايرهما تغاير سببيهما فان سبب وجوب الاداء هو الخطاب بالاتفاق وسبب الوجوب دخول الوقت فان قلت ما الذى يجب بسبب الوقت قلت قال الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله والحقيقة

الواجب

الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب فان الصلوة مثلا مشروعة نفلا فى غير الوقت وواجبة فيه بسببه وان لم يكن الاداء واجبا الا سقا شرطه وهو التمكن من الاداء كما مر فى مسئلة النائم وفيه نظر بعد والا فى ان حصول الشرط الشرعى لوجوب الشئ شرط فى التكليف بوجوبه ولهذا لم تجب الصلوة على الصبى والمجنون لانتفاء شرط وجوبها كما مر انا نختار ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة للصلوة هل هو شرط فى التكليف بالشئ اى بوجوبه او بادائه ام لا وهذا وان تفرع عليه ولكن ظهر من كلامهم بادنى تامل ولئن كان فيجب ان يحمل كلامه على ما ذكرنا ليستقيم لانه على اطلاقه غير صحيح على ما لا يخفى بعد الاطلاع على ما فصلناه ولئن عرفت ذلك فاعلم ان الكل معهم اما فى الجواز او الوقوع اما الجواز العقلى فواضح لانه لو خاطب الشارع الممكن من فهم الخطاب وقال اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان مقدما عليها لم يلزم عنه لذاته محال عقلا والا معنى للجواز العقلى سوى ذلك واما الوقوع اعنى وقوع التكليف بالمشروط مع عدم حصول شرطه الشرعى فقد ظهر وسيذكرها وهذا قال والظاهر الوقوع وانما لم يعوض المصنف لعدم الحاجة لبيان الجواز لان دليل الوقوع يغنى عنه واستدل المصنف على عدم الشرطية بانه لو كان بعض حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ شرطا فى التكليف بوجوبه لم تجب شئ من المذكورات والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لانه على تقدير الشرطية لا تجب الصلوة على المحدث والجنب لعدم حصول شرط صحتها الشرعى وهو الطهارة والواجب ايضا على المكلف قبل النية وان حصل غير من الشرائط لكون صحتها مشروطة بها شرعا والواجب اللفظ بالله يعنى بلام لفظ الله قبل الهمزة يعنى بهمزة الله لكون صحة اللفظ بالله مشروطة بالهمزة شرعا وفى كون هذا الشرط شرعيا نظر لان وجوب رعاية الترتيب فى حروف لفظ الله لغوى الشرعى نعم لو قال ولا الهمزة قبل اللام يعنى والهمزة اكبر قبل لام الله صح لان وجوب رعاية الترتيب فى كلمتى التكبير شرعى واما بطلان التالى فللقطع بوجوب الصلوة على المحدث والجنب عند دخول الوقت وقبل النية وبوجوب الله اكبر على المكلف قبل النسء ووجوب اللفظ بلام عليه ايضا قبل همزته او باكبر قبل الله على ما قلتم وما اسلفناك من كون النزاع فى شرط الصحة لا فى شرط الاداء او الوجوب وكون المعدوم من هذه المذكورات شرط صحة الماخر منها تعلم فساد قول من يشكل على المصنف بانه ان اراد بقوله لم تجب لا آثما فالملازمة مسلمة ونفى التالى ممنوع وان اراد به

شرط

لم يجب نفس الصلوة فالملازمة ممنوعة وقس الباقي عليه لابتناء تشكيكه على كون المذكورات شرط الاداء لا
الوجوب مع انها شرط الصحة كما قررناه **قال** قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع
اقول توجيهه ان يقال لو كلف الكافر بفروع الشريعة لصحت الفروع منه وبطلان التالي يدل على
فساد المقدم اما الملازمة فلانها لو امتنعت منه لزم التكليف بالمحال واما فساد التالي فلانها لا تصح منه
لاستحالة صحة المشروط دون شرط صحته فتوجيه الجواب ان يقال الملازمة انما تصح لو كان المراد من تكليف
الكافر بالفروع كونه مامورا بالاتيان بها حالة الكفر وهو غير محل النزاع اذ المراد ليس ذلك بل المراد ان الكافر
مكلف بالاتيان بها حالة الاسلام كالمحدث بعد دخول الوقت فانه يكلف بالاتيان بالصلوة حالة الطهارة او المراد
ان الكافر مكلف بالتوصل الى فروع الايمان على ما ترجم المسئلة به ابو الفتح بن برهان في وجيزه وقال الترجمة المشهورة
للمسئلة وهي ان الكفار مخاطبون بفروع الايمان لان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا
بها وابن برهان انما اخذ هذا من برهان الامام حيث قال فيه ثم التحقيق في ذلك عندي ان الكافر في حال كفره يستحيل
ان يخاطب بانشاء فرع على الصحة وكذلك القول فيما يقع آخرا من العقائد في حق من لم يصح عقده في الاوائل وكذلك
المحدث يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلوة على الصحة مع بقاء الحدث ولكن هؤلاء مخاطبون بالتواصل الى ما
يقع آخرا ولا يتنجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط ولكن اذا مضى من الزمان ما يسع الشرط
والمشروط والاوائل والاواخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف امرا توجه عليه
تاخرا فمن اتى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع
الشرط فقد تكليف ما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع وبين صلوة المحدث وبين اواخر العقائد
فهو مبطل قطعا ثم قال عقيب هذا متصلا وقد نقل عن ابي هاشم الجبائي انه قال ليس المحدث مخاطبا
بالصلوة ولو استمر حدثه دهره وهو غير مخاطب بالصلوة في عمره فان اراد ما ذكرناه فهو صحيح لا خفاء به وان
اراد انه ليس معاقبا على ترك الصلوة لترك التوصل اليها فقد خرق الاجماع الامة الى ههنا كلامه رحمه الله عليه
ولا تختلجن في قلبك ان ما ذهب اليه الامام يخالف ما ذهبنا اليهم من معنى كونهم مخاطبين بالفروع كثير مخالفة
لانه لا نسلم انهم معاقبون بترك الفروع لتركهم التوصل اليها على ما صرح في مثال المحدث لا لتنجز الامر عليهم
بايقاعها حالة الكفر وهذا عين ما ذهبنا اليه انما المخالفة في انا نقول هم معاقبون بترك الفروع وهو
يقول بترك التوصل اليها وهذا الخلاف في اللفظ دون المعنى يظهر بالتامل ان شاء الله تعالى والغرض من ايراد كلامه

بعد

بعد اشتماله على فوائد كاشتماله على تلخيص محل النزاع والايماء الى فساد ما في الترجمة المشهورة والاشارة
الى ان المحدث معاقب بترك الصلوة لا انه غير معاقب على ما دل عليه استفسار المشكل كما تقدم اخذا
منه بظاهر كلام ابي هاشم ان فيه اشارة الى جواب من العمدة الكبرى للخصوم وهي ان الكافر غير مخاطب
بالصلوة مثلا لانه في الزمان الاول وهو حين بلوغه اما ان يكون مخاطبا بتحصيل الايمان والصلوة معا
وهو باطل من حيث ان الزمان يضيق عن تحصيلهما فالجمع بينهما محال او بتحصيل الصلوة دون الايمان
وهو باطل ايضا من حيث ان صحة الصلوة مشروطة بالايمان فتكليف ذلك تكليف بتحصيل المشروط
دون الشرط وهو محال بقي ان يكون بالايمان فقط فاذا انقضى الزمان الاول وجاء الزمان الثاني كان هذا
التقسيم واردا فيه حسب وروده في الزمان الاول وهكذا في الثالث والرابع الى غير نهاية فاستحال خطابه
بغير الايمان والجواب عنه ان التكليف يتناول تحصيل الايمان في الزمان الاول وتحصيل الصلوة في
الزمان الثاني فاذا مضى الزمان الذي امكن تحصيل العبادتين فيه عوقب على تركهما فيصير هذا كالمحدث
يخاطب بفعل الطهارة والصلوة على طريق الجمع ولكن يؤمر بتحصيل الطهارة ثم بتحصيل الصلوة فاذا تركهما
عوقب على تركهما وكذلك من لم يعرف الصانع المختار يؤمر بمعرفة الله ومعرفة رسوله ومعرفة الله مقدمة
على معرفة رسوله ومثل هذا هو المراد من قول الامام واخر العقائد واوائلها فاذا تركهما مع امكان تحصيلهما
عوقب على ذلك بالاتفاق فكذلك الكافر بالنسبة الى الفروع واستخراج هذا الجواب من كلام الامام
لا يخفى على الفطن ويجب ان تعلم مع ما قد علمت ان المصنف رحمه الله اجاب في المنتهى عن هذه الشبهة التي
ذكرها ههنا بقوله ورد بانه محل النزاع وتوجيهه ان يقال لا نسلم بانه لو كلف بها لصحت منه
فانه عين النزاع فانا نجوز التكليف عقلا بدون الصحة شرعا لما مر من دليل الجواز العقلي فان قيل
اي فائدة في الايجاب مع عدم الصحة قلنا هذا انما يتوجه على من يقول بوجوب رعاية المصالح في الاحكام
الشرعية وليس ذلك من اصولنا ومع ذلك يظهر اثره في نيل الثواب عند توطن النفس على الامتثال والاقدام
ويضاعف العذاب عند الانتهاء والاحجام والغرض من ذكر هذا انه يجوز ان يقرأ قوله قلنا غير محل هكذا
قلنا عين محل النزاع **قال** قالوا لو صح لامكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم
ويفعل كالمحدث **اقول** توجيهه ان يقال لو صح تكليف الكفار بالفروع لامكن الامتثال لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلئلا يلزم تكليف المحال واما بطلان التالي فلامتناع الامتثال اما في

حال الكفر فلاستحالة وجود المشروط دون الشرط واما بعد الكفر فلسقوط الوجوب عنه بالاسلام اجماعا
لقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم تكليف المحال وانما يلزم لو امتنع الامتثال
بعد الكفر لذاته وليس كذلك انما امتنع بسبب اخبار الشارع عن سقوطه عنهم ترغيبا لهم في الاسلام بخلاف
المرتد حيث اوجب عليه قضاء ما فاته حالة الردة ترهيبا له عنها واما بحسب ذاته فهو ممكن بان يسلم
ويفعل كالمحدث يتطهر ويصلي **قال** الوقوع ومن يفعل ذلك ولم يك من المصلين **اقول** اما دليل
الوقوع فمنه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة وجه التمسك انه تعالى حكم بمضاعفة العذاب بفعل ذلك
اي جميع ما تقدم ولولا انه محرم عليه ومنهي عنه لما اثم به وهذا انما ينهض حجة على من نفى التكليف بالامر والنهي
دون من جوز التكليف بالنهي دون الامر ولقائل ان يقول لا نسلم ان تضاعف الاثم والعذاب انما كان لجمع الزنا
مع غيره لجواز ان يكون لجمع الشرك مع القتل ولئن سلمنا انه لجمع الثلثة فلا نسلم استقلال كل بالاثم حتى يلزم كون الزنا
حراما وقولهم لا يجوز ان يضاعف العذاب بضم المباح الى الحرام مردود لجواز كون المباح شرطا في تضعيف عذاب
الحرام الذي ضم اليه وان كان فيه بعد ومنه قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين الآية فانه صريح في كونهم معذبين بترك الصلوة ولو لم يكونوا قد كلفوا به لما عوقبوا على تركها فان قيل
هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها لجواز ان يكونوا كاذبين فيما قالوه لا يقال لو كان كذبا لبينه الله تعالى لانا نقول
الملازمة ممنوعة لعدم وجوب تكذيب الله تعالى اياهم ولهذا لم يكذبه في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ما نعمل من سوء
ونظائرها وان كانت حجة لكن امكن ان يكون المراد من المصلين المؤمنين لقوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين
اي المؤمنين بل يجب الحمل عليه لئلا يلزم الكذب اذ اهل الكتاب من المجرمين في سقر مع انهم كانوا يصلون وان كان المراد
الصلوة الشرعية لكن يمكن ان يكون العذاب بتكذيبهم بيوم الدين بل يجب الحمل عليه لكونه مستقلا باقتضاء دخول
سقر وعدم جواز احالة الحكم على غير السبب المستقل عند وجوده الا انه غلط باضافة ترك الطاعات اليه وان
كان ذلك مضافا الى الصلوة لكن لا الى تركها بل الى اخراجهم انفسهم عن العلم بقبح تركها وترك الايمان وغيره وان كان ذلك
على ترك الصلوة لكن امكن يكون ذلك اخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلوة حالة ردتهم وهو محل الوفاق
قلنا الجواب عن الاول ان علماء الامة من السلف والخلف رحمهم الله اجمعوا على ان المراد بذلك انما هو تصديقهم
فيما قالوا وتحذير غيرهم من ذلك ويدل عليه تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين وقد عطف على ما قبله والاصل

اشتراك

اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في اصل الحكم وتحقيق ما قالوا وانه لو كان كذبا مع انه تعالى لم يبينه لعزبت
الآية عن الفائدة لعدم استقلال العقل بمعرفة كذبهم كما في قولهم ما كنا نعمل من سوء ونظائره حتى يكون
الفائدة في ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والعقبى وعن الثاني انه ترك الظاهر
من غير دليل لكون الصلوة في عرف شرعنا عبارة عن الافعال المخصوصة وبه خرج الجواب عن لزوم الكذب
لانا نمنع كون اهل العلم مصلين هذا مع ان لزوم الكذب مشترك الالزام لان اهل الكتاب من المجرمين كانوا يؤمنون
بالغيب ايضا سلمنا تاويل لفظ الصلوة بما ذكروا ولكن بما ذا تاول قوله ولم نطعم المسكين لان المراد انما هو الاطعام
الواجب لاستحالة التعذيب على ترك اطعام ليس بواجب وعن الثالث انه لو كان كذلك لكان سائر
القيود عديم الاثر في اقتضاء العذاب وهو باطل لانهم رتبوا الحكم عليها اجمع ثم التكذيب مستقل باقتضاء دخول
سقر لا باقتضائه موضعا معينا منها فلعل الحصول في الموضع المعين منها ما كان الا لمجموع الامور وتغليظ عذاب
التكذيب باضافة ترك الطاعات اليه على ما قالوا بعيد لا لانها لو كانت مباحة لما غلظ العذاب بها لما مر وعن
الرابع انه ترك الظاهر من غير دليل والظاهر ترك الصلوة لا ترك العلم بقبح ترك الصلوة ولانه يوجب
التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين من لم يباشر شيئا منها لاستوائهما في اخراج انفسهما بالكفر عن العلم بقبح
المحظورات والتسوية خلاف الاجماع وعن الخامس ان الآية عامة في كل المجرمين وهو عام في المرتدين وغيرهم
فلا يجوز التخصيص بالمرتدين ومن غيرهم دليل **قال** قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بامر جديد
وليس وفي نسخة فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي **اقول** توجيهه ان يقال لو وقع
تكليف الكفار بالفروع لوجبت عليهم العبادات ولو وجبت عليهم لوجب عليهم قضاؤها لان ما يقتضي وجوب الشيء
يقتضي وجوب قضائه او بالقياس كما في حق المسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات او لقوله عليه السلام
من نام عن الصلوة الحديث وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان موجب الشيء موجب لقضائه لان القضاء
عندنا بامر جديد على ما سيأتي تحقيقه وليس بين القضاء وبين وقوع التكليف به ربط عقلي حتى يلزم من التكليف
بالشيء وجوب قضائه ولهذا قد يؤمر بالاداء دون القضاء كالجمعة وبالقضاء دون الاداء كصوم الحائض وان
يفرق بين المسلم والكافر بان ايجاب القضاء عليه تنفير له عن الاسلام او بان الاسلام يجب ما قبله وان يعارض
الحديث بهذا الحديث **قال** مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن
ابي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور واجيب بمنع

انه غير مقدور كاحد قولي القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر **اقول**
هذه ثالثتها وهي في بيان ان التكليف لا يكون الا بفعل وهو مذهب اكثر المتكلمين لاتفاقهم على ان التكليف
لا يتعلق الا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عنه فانه ايضا فعل فعلى هذا يكون المكلف به عندهم
في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير من المتكلمين ان المكلف به في النهي هو نفي الفعل اي نفس ان
لا يفعل مع قطع النظر عن الكف وهو ليس بفعل ويلزم منه تجويزهم التكليف باللافعل وهو خلاف مذهب
الاكثر واحتجوا عليه بانه لو كان اي التكليف لا بفعل او المكلف به في النهي اللافعل لاحتمال اللفظ كلا منهما لكان
يعني اللافعل مستدعى حصوله منه يعني من المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو كان
مكلفا به لكان مطلوبا لان التكليف هو طلب ما كلف به ولو كان مطلوبا لكان مستدعى الحصول لانه معناه
واما بطلان التالي فلان كونه مستدعى الحصول منه فرع تصور الحصول منه وهو غير متصور واليه اشار بقوله
ولا يتصور اي حصوله منه لانه غير مقدور له لان اللافعل عدم محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يتعلق به قدرة
وما لا يتعلق به القدرة لا يكون مقدورا واجيب بمنع انه غير مقدور كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه
وهو ان عدم الفعل مقدور العبد ومكتسبه ورد هذا الجواب بانه اي الفعل كان معدوما واستمر يعني ذلك العدم
الى خلق قدرة المكلف وهي تقتضي اثرا عقلا والعدم المستمر من حيث كذلك ليس اثرا لها لثبوته قبل خلقها
فلا يكون اثرا لها بعد خلقها وفيه نظر اما لانه لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير اثر
لها ان يكون المقارن مثله للقدرة غير اثر لها او لانه لا يلزم من كون العدم المستمر غير اثر ان يكون العدم المقارن
الذي كلامنا فيه كذلك او لان ابقاء المكلف اياه على العدم الاصلي من غير تعيين هو اثر قدرته لانه اثر كف النفس الذي
هو اثر القدرة فيكون الابقاء على العدم الاصلي اثرا ومقدورا فيكون العدم المبقى مقدورا وهو مطلوب النهي واورد
في الكتب المشهورة عليه ان الابقاء ان كان عدما محضا فلا يكون هو ولا العدم المبقى مقدورا وان لم يكن كذلك
كان وجوديا وهو فعل ضد المنهي عنه وهو مطلوب النهي وهو مردود لانا لا نسلم انه لو كان وجوديا كان هو
عين فعل ضد المنهي عنه غاية ما في الباب انه لازمه كما انه لازم كف النفس سلمنا انه عينه لكن لا نسلم ان مطلوب
النهي هو فعل ضد المنهي عنه لابتنائه على ان النهي عن الشيء امر بضد من اضداده وهو باطل لان الناهي عن الشيء قد
لا يخطر بباله ضد من اضداده لا مطلقا ولا معينا على ما سياتي بيانه في الامر فكيف يكون مطلوبا به ولهذا
احتج ابو هاشم عليهم بان العقلاء يمدحون من لم يزن على عدم الزنا وان لم يخطر ببالهم فعل الضد والجوا

انهم

انهم انما يمدحون بكف النفس وهو وجودي سلمنا كون مطلوب النهي فعل الضد لكن لا يلزم من كون الابقاء وجوديا
ومطلوب النهي ان لا يكون العدم المنفي مقدورا وانما لم يذكر المصنف رحمه الله دليل ابي هاشم لانه لا يتوجه عليه
بل على من يقول مطلوب النهي فعل الضد ولا يقال يتوجه عليه ايضا بان يقال العقلاء يمدحون من لم يزن
على عدم الزنا وان لم يخطر ببالهم كف النفس لانا نمنع المدح مع عدم الخطران ولقائل ان يقول ان
اردت بكونه مستدعى حصوله منه ان يكون مطلوبا ايجاده من المكلف فالملازمة ممنوعة وان اردت به ان
يكون مطلوبا ابقاءه منه فنفي التالي ممنوع **قال** مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل
حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد تنجيز
التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فينتفي فائدة التكليف **اقول** هذه
رابعتها وهي في انه هل ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه ام لا واعلم ان الناس اتفقوا على جواز التكليف
بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوثه واختلفوا في جواز تعلق التكليف
بالفعل في اول زمان حدوثه فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري ومتابعوه وهم اكثر اصحابنا الى جوازه
وذهب الامام والمعتزلة الى امتناعه ويعبر عن هذا الخلاف بان التكليف بالفعل هل ينقطع حال حدوثه
اي زمان التلبس به ام يستمر الى ان يتم وجوده اذ كل من قال بالجواز قال بعدم الانقطاع ومن قال بالامتناع
قال بالانقطاع ورد المصنف على الشيخ بانه ان اراد بعدم الانقطاع ان التكليف يتعلق بنفسه بالفعل والمتعلق
بنفسه بالشيء لا ينقطع عنه والا لما كان متعلقا بنفسه به لزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل ايضا بعين ما ذكره
وهو خلاف الاجماع واليه اشار بقوله فان اراد الشيخ ان تعلقه يعني تعلق التكليف وهو امر الشارع
ونهيه لنفسه فلا ينقطع بعده اي بعد حدوث الفعل بتمامه وان اراد ان تنجيز التكليف يعني كونه مكلفا
بالاتيان بالمامور به باق لزم تكليف المحال لكونه تكليفا بايجاد الموجود وهو القدر الذي يلبس به من الفعل
المكلف به لانه اذا كان مكلفا بايجاد الصلوة مثلا بعد ان اوجد منها شيئا كان مكلفا بايجاد ذلك البعض
ولزم ايضا انتفاء فائدة التكليف لانها اما الاتيان بالمامور به او الامتحان اذ التكليف كما يحسن لمصلحة
المامور به كذلك يحسن ايضا لمصلحة تنشا من نفس الامر وهو توطين على الامتثال المستلزم لثوابه ولا سبيل
اليهما اما الى الاول فللزوم ايجاد الموجود واما الى الثاني فلان الابتلاء انما يصح قبل الشروع في الفعل لا بعده
ولقائل ان يقول على الاول ان اردت بقولك ان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه انه ان اراد ان نفس التكليف

هي العلة التامة لتعلقه بالفعل فلازمه وهو عدم انقطاعه التكليف بعده حق لكن هذا مما لا يريده عاقل
فضلا عن فاضل مثله وان اردت به ان نفس التكليف مع ايقاع الموانع هي العلة التامة للتعلق فلا نسلم
عدم الانقطاع بعده لجواز ان يكون الاتيان به مانعا من التعلق وعلى الثاني ان ايجاد الموجود وعدم صحة
الابتلاء انما يلزم لو كان بعد الشروع مكلفا بايجاد الكل الافرادي اعني بايجاد كل واحد من اجزاء الفعل اما
لو كان مكلفا بايجاد الكل المجموعي اي بايجاد الهيئة الاجتماعية بين الاجزاء التي الفعل كما هو مذهب الشيخ فلا
اما عدم لزوم ايجاد الموجود فلتوقف ايجاد الهيئة الاجتماعية حينئذ على ايجاد الماضي والباقي واما عدم
لزوم عدم صحة الابتلاء فلصحة توطين النفس على امتثال الباقي فان قيل كيف يكون هذا مذهبه مع ان
مذهبه ان التكليف الذي كان قبل حدوثه وهو التكليف بالكل الافرادي يستمر الى ان يتم حدوثه قلنا
لا نسلم ان الذي يقول باستمراره هو التكليف بالكل الافرادي بل المجموعي ثم لا وجه لجعله ايجاد الموجود وعدم صحة
الابتلاء لازم الثاني وعدم الانقطاع بعده لازم الاول لكون الثلثة لازم كل واحد منهما اللهم الا ان يأول قوله
باق بانه يريد به بقاء التكليف الى ان يتم الفعل لا بقاءه مطلقا فيسقط عنه كون لازم الاول لازم الثاني
والباقي بحاله وليس لقائل ان يقول الابتلاء انما يصح في حق من لم يعرف ان المامور متهيئا للمامور به ام
لا واما في حق العارف فلا لعدم الفائدة لانا نمنع عدم الفائدة فان من فوائده قطع عذر المكلف
حتى لا يمكنه ان يقول لو امرتني لفعلت فيقال امرنا ونظيره قول السيد لعبده اقول لك حتى لا تقول ما قلت لي
قال قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع لما ذكرناه اقول هذا دليل من طرف
الاشعرية على جواز تعلق التكليف بالفعل اول زمان حدوثه المستلزم لعدم انقطاع التكليف لما مر وهو المدعى
وتوجيهه ان يقال الفعل اول زمان الحدوث سواء قيل بتقدم القدرة عليه كما هو مذهب المعتزلة او بوجودها
معه كما هو مذهب اصحابنا مقدور باتفاق وكل ما هو مقدور يصح التكليف به اذ ليس معنى التكليف به ايجاد الموجود
فيستحيل بل ايجاد ما لم يكن موجودا والا لما كان الفعل في اول زمان حدوثه اثرا للقدرة لما فيه من ايجاد الموجود فما هو
جوابكم في ايجاد القدرة له فهو جوابنا في تعلق الامر به فالفعل حال الحدوث يصح التكليف به واليه اشار بقوله مقدور
اي الفعل مقدور حينئذ يعني حال الحدوث فيصح التكليف به يعني حينئذ ايضا وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم
صحة التكليف به حينئذ بل يمتنع لما ذكرناه يعني من لزوم عدم انقطاعه بعده او لزوم ايجاد الموجود وعدم صحة الابتلاء
وعليه ما مر قال المحكوم عليه المكلف مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء

لنا

لنا لو صح لكان مستدعى حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم اقول
هذا هو الاصل الرابع من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلث
مسائل الاولى في بيان ان شرط التكليف الفهم واعلم ان العقلاء اتفقوا على ان شرط المكلف ان يكون
فاهما لخطاب التكليف اصله وتفصيله وانه لا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا على راي بعض من جوز تكليف
المحال اذ المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضا وهو متعذر
في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه ايضا غير فاهم على
كمال ما يعرفه كامل العقل من وجود تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده ومن وجود الرسول الصادق المبلغ
عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما تعلق
بفوات شرط التكليف وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة لانه وان كان فهمه
كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة غير انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم يكن ضابط
يعرف به جعل الشارع ضابطا وهو البلوغ لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وانما جعله ضابطا لكون الفهم المشروط اكثريا عنده وحط عنه
التكليف قبله تخفيفا عليه واما الاخر من مجوزي التكليف بالمستحيل فقد وافقوا الجمهور في اشتراط الفهم
لا تحاشيا عن لزوم تكليف ما لا يطاق فانه غير مستنكر عندهم بل تفاديا من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهي
الابتلاء على ما مر لانه انما يتصور التهيؤ والامتثال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب اصله وتفصيله دون
من عداه واليه اشار بقوله وقال به اي بكون الفهم شرط التكليف بعض من جوز المستحيل اي التكليف به
لعدم الابتلاء اي للزوم انتفائه واحتج عليه بوجهين الاول لو صح يعني التكليف بدون الفهم لكان يعني المكلف
به مستدعى حصوله منه اي من المكلف طاعة اي على سبيل الطاعة وهي قصد الامتثال والخروج عن عهدة التكليف
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما تقدم مرارا واليه اشار بقوله كما تقدم واما قيد الطاعة فلان
المامور يجب ان يقصد الى ايقاع المامور به على سبيل الطاعة لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الا الواجب الاول
وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به
والا ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى تسلسلت واما بطلان التالي فلانه لا يتصور حصوله منه
طاعة لان قصد الامتثال انما يمكن مع الفهم التام ولهذا زاد قيد الطاعة ليمكنه نفي التالي ولو لم يزده لما امكنه لكون

المكلف به متصور الحصول من الصبي مثلا لكن ليس متصور الحصول منه طاعة لما قلنا الوجه الثاني ان يقال
لو صح التكليف بدون الفهم لصح تكليف البهيمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستواء البهيمة والمذكورين
في عدم الفهم واما بطلان التالي فللزوم تكليف المحال ولقائل ان يقول لا يلزم من استوائهما في عدم الفهم
جواز تكليف البهيمة وانما يلزم ذلك لو لم يكن للتكليف شرط آخر غير الفهم كالانسانية التي بها يتهيأ الصبي والمجنون
لفهم الخطاب اذ ابلغ وافاق وهو ممنوع ثم الوجهان انما يتوجهان على من لا يجوز تكليف المحال لا على من يجوز وهو
ظاهر اذ غاية ما يلزم منهما بعد تسليم ما فيهما هو تكليف المحال ولهذا قيل ان هذه المسئلة من تفاريع تكليف نفي
المحال **قال** قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك غير
تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه **اقول** توجيهه ان يقال لو لم يصح التكليف بدون الفهم
لم يقع وفساد التالي يستلزم بطلان المقدم اما الملازمة فبينة بذاتها لامتناع وقوع غير الجائز واما فساد التالي
فلاعتبار طلاق السكران وقتله واتلافه ولهذا يقع طلاقه ويجب عليه القصاص والضمان بالقتل والاتلاف
وتوجيه الجواب ان يقال ان ذلك ليس من خطاب التكليف بل هو من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وهو معلوم
من خطاب الوضع والاخبار بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه عند من يسلم نفوذه كما جعل زوال الشمس وطلوع
الهلال على وجوب الصلوة والصوم وكذا القول في وجوب الحد والعزم عليه بالقتل والاتلاف فانه ايضا
ما ثبت بخطاب الوضع دون خطاب التكليف كقتل الطفل واتلافه فان وجوب الضمانات وكذا الزكوات ونفقات
الاقارب ليس مما يتعلق بفعل الصبي بل بماله وذمته فانه اهل الذمة بانسانيته المتهيئ بها لقبول فهم الخطاب عند
البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لاداء الواجبات هو الولي او هو بعد البلوغ وليس ذلك من باب التكليف في شيء
كما ان وجوب الدية على العاقلة ليس من باب التكليف اذ ليس معناه انهم مكلفون بفعل الغير لاستحالة التكليف
بفعل الغير بل معناه ان فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك قتل الصبي واتلافه وملك النصاب سبب
لثبوت هذه الحقوق في ذمته بمعنى انه سبب لخطاب الولي بالاداء في الحال او لخطابه بعد البلوغ فلا استحالة
فيه انما المستحيل ان يقال لمن لا يفهم افهم او يخاطب من لا يسمع **قال** قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
قلنا يجب تاويله اما مثل لا تمت وانت ظالم واما على ان المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضب **اقول** توجيهه
ان يقال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون صريح في انه خطاب التكليف
بنهي السكران عن الصلوة حالة السكر وفيه حصول المقصود للزوم التكليف دون الفهم وتوجيه الجواب

ان

ان يمنع اولا كون الآية خطابا مع السكران لجواز ان يكون خطابا للصاحي بنهيه عن الصلوة اذا كان
سكران وان يقال ثانيا لما قامت الحجة على استحالة تكليف السكران وجب تاويل الآية جمعا بينها
وبين الحجة المانعة من التكليف ووجه ان يقال ليس المقصود من الآية نهي السكران عن الصلوة حالة
السكر بل النهي عن السكر عند ارادة الصلوة وتقديره اذا اردتم الصلوة فلا تسكروا كما يقال لا تمت وانت
ظالم اذ المعنى النهي عن الظلم عند الموت لا عكسه لفساد المعنى ومثله لا تتهجد وانت شبعان اذ المقصود
لا تشبع عند ارادة التهجد فيثقل عليك التهجد وهذا التاويل وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في
غير وقت ارادة الصلوة فغير مانع لان المفهوم ليس بحجة وكذا ان كان حجة لجواز ان يكون ورود النهي
عن ذلك في ابتداء الاسلام حيث لم يكن الشرب حراما وان كان وروده بعد التحريم وفي حالة السكر فيحمل
السكران على الثمل وهو المنتشي الذي ظهر فيه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله وسمي سكران
لما يؤول اليه غالبا من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله اني اراني
اعصر خمرا او حكمه نهي الثمل عن الصلوة مع ان اصل عقله ثابت هي انه يمنع من التثبت في الصلوة اي
من الخشوع وتصحيح مخارج الحروف كالغضب وتفسيرها قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي حتى تتكامل
فيكم العلم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي ليسكن غضبك فيكمل علمك وان كان اصل عقله
ثابتا فكذا في الثمل **قال** مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف وانما اريد التعلق المعنوي
لنا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من حقيقته التعلق وهو ازلي **اقول** هذه ثانية المسائل
وهي في بيان معنى قولهم الامر يتعلق بالمعدوم فنقول لما اشتهر من مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم وربما
اشكل فهم ذلك مع احالتنا تكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران لعدم الفهم للتكليف اذ المعدوم
اسوء حالا من هؤلاء لوجود اصل الفهم في حقهم وعدمه بالكلية في حق المعدوم حتى انكر ذلك جميع الطوائف
اراد كشف الغطاء عنه فقال ليس المراد من قولهم يعني قول اصحابنا الامر يتعلق بالمعدوم تنجيز التكليف
وهو كون المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حال عدمه لاستحالته لما مر آنفا بل المراد التعلق العقلي وهو كون
المعدوم مامورا ومكلفا بالاتيان على تقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب بالامر الازلي وهو قيام الطلب
القديم بذات الله للفعل من المعدوم اذا انخرط في سلك المكلفين ولا بعد فيه بعد تحقيق كلام النفس وان
التكليف بمعنى الطلب بل هو جائز عقلا كما جاز قيام طلب العلم من الولد قبل وجوده بذات الاب وصيرورة

الولد مكلفا بذلك الطلب على تقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب ولهذا فان الولد لو وصى عند موته لمن سيوجد
بعده من اولاده بوصية فان الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفا بتلك الوصية ولهذا ايضا نحن موصوفون
بكوننا مامورين بامور النبي عليه السلام الموجودة حالة وجوده وان كنا معدومين حينئذ ومنكر كوننا مامورين
بذلك الامر معاند وبهذا التفسير يكون الصبي والمجنون وامثالهما مكلفين ايضا بل اولى اذ المنظر في حقهم
هو الفهم لا غير وفي حق المعدوم الوجود ايضا وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الازل خطابا وامرا للمعدوم
الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب ولا يسمى خطابا عرفا ولهذا لا يحسن ان يقال للوالد الموصي خاطب اولاده
ويحسن ان يقال امرهم وهذا الخلاف بالحقيقة لفظي واحتج على وجوب تعلق الامر الازلي بالمعدوم لو لم
يتعلق به لم يكن ازليا وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم اما المقدمة فلان التعلق بالمامورين حقيقة الامر
لانه طلب وهو يستدعي مطلوبا عقلا واذا كان التعلق لازم حقيقة الامر لزم من انتفائها وعلى هذا فلو لم يتعلق
الامر الازلي بالمعدوم والموجود هناك يتعلق به لم يكن له متعلق اصلا لانه لا يخلو عن المعدوم والموجود ولم يتعلق
بشيء منهما واذا لم يكن له متعلق لزم انتفاؤه المستلزم لعدم ازليته واما بطلان التالي فلان الامر ازلي **قال**
قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال ابن سعيد انما يتصف
بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواعه فيستحيل وجوده **اقول** يمكن ان يقرر هذا
الكلام بحيث يكون مناقضة للمقدمة الاستثنائية وهي ان الامر ازلي وتوجيهها ان يقال لا نسلم انه ازلي لاستحالة
وجود الامر بدون متعلق موجود ومعارضة لها وتوجيهها ان يقال لو كان الامر ازليا لزم ان لا يكون ازليا لم يكن
له متعلق موجود اذ لا متعلق موجود اذن واذا لم يكن له ذلك لم يكن موجودا لاستحالة وجود الامر بدون متعلق موجود
واذا لم يكن موجودا لم يكن ازليا واذا لم يكن ازليا على تقدير كونه ازليا استحال كونه ازليا لان كل ما يستلزم وجوده
عدمه امتنع وجوده وتوجيه الجواب على التقريرين واحد وهو ان يقال ما تمسكتم به من استحالة وجود
الامر بدون متعلق موجود محل النزاع لانا نجوز وجود الامر بدون متعلق موجود وليس لكم دليل عليه الا استبعادكم
وجود الامر بدون متعلق موجود وهو ليس بدليل ولقائل ان يقول ولئن سلمنا ان هذه الاشياء تقتضي
متعلقا موجودا ولكن موجودا بغاير ذات الامر او اعم من ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم لكن يزول معه
الاستبعاد لوجود المتعلق حينئذ وهو ذاته تعالى او كون اخباره تعالى في الازل لنفسه سفها وغير جائز على الله تعالى
مبني على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم ابطالها ومن ثم يعني من اجل امتناع اتصاف كلامه تعالى في الازل

بالامر

بالامر والنهي والخبر بناء على استبعادهم قال عبد الله بن سعيد من اصحابنا انما يتصف كلامه تعالى بذلك فيما لا يزال
وهو نقيض الازل وقال القديم اي الكلام الازلي هو الامر المشترك بين الامر والنهي والخبر لئلا ينتقض
لزوم حدوث كلامه تعالى عليه نقضا فانه لو قيل المفهوم من الكلام هو الامر والنهي والخبر فاذا سلمت
حدوثها لزم حدوث الكلام اجاب بانه لا يلزم من حدوث الانواع كالامر والنهي والخبر في مثالنا حدوث
المشترك الذي هو الكلام الازلي لجواز قدم المشترك وحدوث الانواع ومنع جواز قدم المشترك
وحدوث الانواع باستحالة وجود المشترك بدون شيء من انواعه واذا استحال وجوده بدون شيء منها
لزم من حدوثها حدوثه ولقائل ان يمنع استلزام حدوث الافراد لحدوث المشترك ويستند بمسمى
الحركة فانها قديمة عند البعض مع حدوث جميع افرادها ولا فرق بين المستند والمتنازع بكون افراد الحركة
غير متناهية دون افراد كلامه لانا نمنع تناهي افراد كلامه بل هي غير متناهية باعتبار المتعلقات وان
اتحد كلامه كمعلوماته ومقدوراته ولئن سلمنا تناهيها ولكن لا نسلم حدوث المشترك لجواز ان يوجد
في ضمن فرد قديم لا يقتضي متعلقا سوى ذاته تعالى كما مر من المنع الاول **قال** قالوا يلزم التعدد قلنا
التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا **اقول** هذه معارضة في المقدمة وتوجيهها
ان يقال لو كان الامر والنهي والخبر ازليا لزم التعدد في كلامه تعالى في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فللاتفاق على ان كلامه تعالى في الازل واحد لا تعدد فيه
وان تضمن جميع معاني الكتب المنزلة كما ان علمه واحد وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى وتقرير الجواب
ان يقال ان اردتم بالتعدد التعدد الوجودي وهو التعدد بحسب الذات لا التعدد بحسب المتعلقات مع وحدة
الذات اعتباري عدمي فالملازمة ممنوعة وان اردتم به التعدد باعتبار المتعلقات مع وحدة الذات فنفي التالي
ممنوع لان اللازم هو التعدد الاعتباري وهو لا يوجب التعدد الوجودي لان الكثرة الاعتبارية لا توجب
الكثرة الذاتية فيبطل التمسك بالاتفاق حينئذ لان المتفق عليه هو انه لا تعدد فيه بحسب الذات لا بالاعتبار
ومعنى كون كلامه واحدا بحسب الذات ومتعددا باعتبار المتعلقات ان الكلام كله خبر اذ الامر هو تعريف
الغير انه لو فعل المامور به استحق المدح ولو تركه استحق الذم والنهي بالعكس ثم الخبر ان تعلق بالشيء الذي
وجب فعله سمي امرا وان تعلق بالذي حرم فعله سمي نهيا وان تعلق بما لا طلب فيه سمي خبرا فهذه اسامي الكلام
من جهة متعلقاته كاسامي الرب تعالى من جهة افعاله وكما ان هذه لا توجب تعددا في ذاته كذلك تلك لا توجب

باعتبار

تعدادًا في كلامه واعلم ان في كل واحد من هذه المواضع فضل بسط تركناه الى الكتب الكلامية فان
ادخال الغريب من الصناعة فيها نقص **قال** مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا **اقول** هذه
ثالثتها وهي في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع المامور به عند وقته هل يصح ان يامر به ام لا فذهب
القاضي والجم الغفير من الاصوليين الى صحته كامره تعالى لزيد بالصوم غدا مع علمه انه يموت في الغد
وذهب المعتزلة وامام الحرمين الى فساده واتفقوا على الصحة اذا كان الآمر جاهلا به كامر السيد لعبده
لخياطة الثوب في الغد وحقيقة هذا الخلاف يلتفت الى خلاف آخر هو اعم ماخذا من هذا وهو
التنازع في جواز الامر بالشرط في حق الغائب مصيرا منهم الى ان المصحح في حق الشاهد هو جهله بعاقبة الشرط
وهو غير متصور في حق الغائب اذ من شرط الشرط ان يكون ممكن الوجود والعدم عند الامر كما في الشاهد
لا واجب الوجود او العدم كما في الغائب ولهذا لا يكون عندهم مثل ان كان الباري تعالى موجودا او ان كان
اجتماع النقيضين ثابتا في قولنا صم ان كان كذا وكذا من الشروط في شيء ولا صم فيه امر اي عبارة عن
حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى امرا وانما ذهبوا الى ما ذهبوا لانهم لما اعتقدوا ان الامر لا يحسن
الا لمصلحة تنشا من امتثال المامور به ولم يتفطنوا انه قد يحسن ايضا لمصلحة تنشا من نفس الامر كالابتلاء
وتوطين النفس على الامتثال اذ لا يبعد امر السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد عنه
استصلاحا للعبد باستعداده في الحال للقيام بامر سيده واشتغاله بذلك عن معاصيه وامتحانا له بما
يظهر عليه من امارات البشر والكراهة على تنبيه على هذا وتعاقبه على ذلك طلبا للاتيان بما امر به او للانتهاء
عما نهاه عنه حكموا باستحالة الامر بالشرط في حقه تعالى للزوم تكليف المحال او اللغو في كلامه تعالى عنه
علوا كبيرا لانه ان قصد بقوله لزيد صم ان تمكنت وقت الامتثال مع علمه بعدم التمكن حينئذ للامتثال
لزم تكليف المحال والا لزم اللغو لعدم الفائدة اذ ولا يخفى ان لزوم المحال انما يصح لو قصد مطلق الامتثال
اما لو قصد الامتثال على تقدير التمكن فلا ومخالفوهم لما علموا انه لا يلزم من انتفاء قصد الامتثال اللغو
للفائدة التي نبهت عليها غير مرة جوزوا الامر بالشرط في حق الغائب وان كان الشرط ممتنع الوقوع
عند وقت الامتثال ولكن بشرط جهل المامور بمعاقبة الشرط لانه المصحح في الشاهد وجواز التنازع
بعد تجويز هذا ظاهر واذا عرفت هذا فاعلم ان اكثر الاصوليين يصدرون هذه المسئلة بان

المكلف

المكلف بالفعل او الترك هل يعلم كونه قبل التمكن من الامتثال ومخالفتهم الى انه يعلم هذا اذا كان الآمر
عالما بمعاقبة الامر دون المامور واما اذا كان هو ايضا جاهلا بها فلا فبالاتفاق يعلم المكلف كونه مكلفا
ولما كان مرجع هذا الخلاف الى النزاع في جواز الامر مع علم الآمر بفوات الشرط لان من قال انه لا يجوز قال
انه لا يعلم لانه اذا لم يجز التكليف لم يقع واذا لم يقع لم يكن مكلفا واذا لم يكن مكلفا لم يعلم كونه كذلك لان شرط
العلم المطابقة او لان المكلف قبل التمكن من الامتثال ويعنون به قبل الاتيان بتمام المكلف به على ما يظهر من
فائدة الخلاف ومن بعض شبههم ايضا يجوز عدم شرط الامتثال اعني التمكن في علمه تعالى وهو شرط التكليف
عندهم ومع تجويز عدم الشرط يستحيل وجود المشروط وسنشير الى جوابه ومن قال انه يجوز قال
انه يعلم لصحة العلم حينئذ بناء على جواز وقوع التكليف واستلزامها العلم لعدم القائل بالفصل لان كل من قال
انه يصح ان يعلم قال انه واراد المصنف رحمه الله ان يذكر هذا الخلاف مشيرا الى ماخذه صدر المسئلة بانه يصح
التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ثم اردفه بقوله فلذلك يعلم قبل الوقت ومعناه فلصحة
التكليف المذكور يعلم المكلف التكليف او يعلم التكليف قبل البناء المجهول قبل الوقت اي قبل التمكن من الامتثال
ليعلم ان ماخذ الخلاف الثاني هو النزاع الاول وقد صرح في المنتهى بذلك حيث قال مسئلة المكلف يعلم
التكليف قبل وقت الامتثال وان لم يعلم تمكنه عنده وحاصله صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط
وقوعه عنده ويظهر فائدة هذا الخلاف فيما اذا افسد صوم رمضان بالوقاع ثم مات او جن او علق
الطلاق او العتق على الشروع في الصوم والصلوة الواجبين عليه ثم مات او جن في اثنائهما فان عند
المعتزلة لا يجب الكفارة في الصورة الاولى ولا الطلاق والعتق في الثانية لدلالة الموت والجنون على عدم
كونه مامورا بالصوم والصلوة وعندنا يجب الجميع على احد قولينا لانهما يدلان على عدم نفوذ الامر
لامتناع قصد الامتثال لا على عدم وقوعه لما مر من كونه مامورا للغرض المذكور وقس على ما ذكرنا كل ما يرد
من هذا القبيل من المسائل **قال** لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة
قديمة او حادثة وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسعا فرضنا
زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب الذبح والمنكر معاند
اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واحتج على الصحة بحجج ثلث
توجيه الاولى ان يقال لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعص احد ابدا

والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تارك الصلوة في وقتها مثلا انما يكون عاصيا لو كان حينئذ
مكلفا بها لكنه غير مكلف بها لانتفاء شرط من شروط وقوعها كارادة الله القديمة او الحادثة على اختلاف القولين
لاستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى واما بطلان التالي فبالاتفاق وليس لقائل ان يقول
لو خصصت المعتزلة شرط الوقوع بما هو غير ارادته تعالى اندفعت عنهم هذه الحجة لانتهاض الحجة عليهم
في علمه تعالى ايضا لان علمه بالوقوع من الشرائط وذلك لانه لو لم يعلم الوقوع علم عدم الوقوع لتعين احدهما
في علمه مع علمه بعدم الوقوع استحال الوقوع لاستحالة وقوع خلاف المعلوم فاذن الوقوع لتوقفه على
علمه به يكون مشروطا به وعند ذلك فتارك الصلوة يكون غير مكلف بها لانتفاء شرط وقوعها وهو علمه تعالى
به ولذا ذاك فلا يعصي تارك ابدا وتوجيه الثانية ان يقال لو لم يصح التكليف المذكور لم يعلم تكليف ابدا
وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لو علم التكليف فلا يخلو اما ان يعلم بعد حدوث
الفعل المكلف به او معه او قبله لامتناع رابع لكنه لا يعلم بعده بالاتفاق ولان التكليف ينقطع حينئذ اجماعا
ولا معه لانقطاع التكليف ايضا كما هو مذهب المعتزلة والامام على ما سبقت الاشارة اليه في المسئلة
الرابعة من الاصل الثالث واستحالة العلم بالتكليف بعد انقطاعه وانتفائه ولا قبله بناء على مذهب الخصم
ولهذا جعله مقدم الملازمة في المنتهى حيث قال لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليف ابدا واليه اشار بقوله لانه اي
لان التكليف بعده يعني بعد حدوث الفعل ومعه ينقطع وقبله لا يعلم واما بطلان التالي فلانه معلوم من دين
الامة على ما قال في المنتهى والثانية معلومة من دين الامة فان قيل لا نسلم انه لو لم يعلم التكليف بعده ومعه
وقبله لا يعلم مطلقا لجواز ان يعلم التكليف في الجملة وان لم يعلم مقيدا بالبعد والمع والقبل واليه اشار بقوله
فان فرضه يعني فرض المخالف التكليف متسعا وهو كونه تكليفا في الجملة قلنا العلم بكونه مكلفا في زمان ما
مع العلم بامتناع كونه مكلفا في شيء من معينات الازمنة محال لاستحالة وجود المشترك في الخارج دون
معين من المعينات لانا نفرض التكليف واليه اشار بقوله فرضناه زمنا زمنا اي في كل زمان زمان
من المعينات ويتبين انتفاؤه فيه لان كل حين لا يخلو اما ان يكون قبل حدوث الفعل او معه او بعده وقد بينا
انتفاء التكليف حينئذ فلا يعلم ابدا وللسؤال والجواب محمل آخر وهو ان يقال لا نسلم انه لا يعلم التكليف
فان التكليف لو كان موسعا كما في الواجبات الموسعة وقضي من اول الوقت ما يسع فيه الواجب علم التكليف
حينئذ وحاصله ان هذه الحجة لا تقوم في الواجب الموسع قلنا هذا لا يستقيم على اصلكم لان العلم
بالتمكن

بالتمكن شرط في العلم بالتكليف والعلم بالتمكن غير حاصل لجواز موته او حيوته في الزمان الثاني وكذا في كل
زمان من ازمنة الموسع الى آخره وهذا المحمل اقرب الى مراده على ما يشعر به كلامه في المنتهى لانه قال بدل
هذا الكلام هناك وان كان الوقت باقيا فاشتراط الامكان الثاني كالاول ومعناه ما ذكرنا لكن
المحمل الاول اولى لان الثاني يدل على فساد الحجة بالنسبة الى الموسع دون المضيق واذا كان كذلك فلا يضر
المنع بالمستدل لانه انما يقتدي لابطال ما ذهب اليه المخالف وقد ابطل قولهم في المضيق فقد حصل
المقصود وليس من شرط الحجة ابطالها جميع ما ذهب اليه الخصم بخلاف المحمل الذي ذهبنا اليه
فانه يدل على فساد الحجة اصلا وراسا ولقائل ان يقول لا يلزم من انقطاع التكليف بعد
حدوث الفعل المكلف به ان لا يعلم تكليف لجواز ان يعلم بعد الاتيان بالمكلف به كونه مكلفا لا حينئذ ليرد بالاجماع
ولا حال الحدوث ليدفع بمناقضة مذهبهم بل قبله ولا استحالة فيه ولا غبار عليه ومما يحقق ذلك انه لو
علق الطلاق على الشروع في الصلوة الواجبة عليه واتم صلوة الظهر مثلا نفذ الطلاق عند المعتزلة
حينئذ للعلم بوجوبها عليه وكونه مكلفا بها وعلى هذا يبطل الملازمة وهي انه لو لم يصح لم يعلم تكليف
ابدا وتوجيه الثالثة ان يقال لو لم يصح التكليف المذكور لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب ذبح ابنه
عليه السلام والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان الملازمة فلما مر غير مرة من عدم الصحة يستلزم
عدم العلم واما بطلان التالي فلان اشتغاله عليه السلام بتهيئة اسباب الذبح مع كونه حراما صريح في انه علم
وجوب الذبح من الخطاب ومنكر علمه بالوجوب معاند مكابر **قال** وقال القاضي الاجماع على
تحقق الوجوب والحرمة قبل التمكن **اقول** احتج القاضي على المخالفين بالاجماع وتوجيهه
ان يقال ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين اجمعوا على ان كل عاقل بالغ مامور بالطاعات منهي عن
المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه وانه يعد متقربا بالعزم على فعل الطاعات وترك المعاصي وانه
يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في اوقاتها بنية الفرض وان المانع له من ذلك بالضد والحسن
فعلها آثم عاص بضده عن امتثال مطلوب الشارع وهذا كله مع عدم الامر والنهي محال فاذن قد تحقق
الوجوب والحرمة قبل التمكن بالاجماع قال الامام في البرهان وهذا الذي ذكره يعني القاضي
تهويل لا تحصيل وراءه فان اطلاق الشرع لا يعرض على مآخذ الحقائق وانما يحمل على حكم العرف واكتفاء
الظاهر وهذا كاطلاق الشرع تحريم الخمر وانما المحرم تناولها فعلى هذا من اطلاق السلف المامور

على البالغ العاقل قبل التمكن مما امر به ان يكون مامورا يقينا لجواز ان يكون الاجماع في جميع ذلك على ظن الامر
بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه ولكنه لا على يقين الامر قيل عليه انه يجب حمل الاجماع فيما ذكر
من الاحكام على وجود الامر حقيقة لا على ظن وجوده لان احتمال الخطاء في الظن قائم وهو ممتنع في حق الاجماع
وهذا انما يلزم لو لم يجز مستند الاجماع ان يكون ظنيا وهو باطل لما سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى قال
المقبول في التنقيحات الحجج المبينة ضعيفة اما الاولى فلان الخصم ان كل عاقل بالغ مامور بالطاعة ومنهي
عن المعصية لكن الكلام في ان صلوة الظهر قبل وقتها هي طاعة بالنسبة اليه حتى يكون مامورا بها ام لا
واما الثانية فلانهم اتفقوا ايضا على من غلب على ظنه كون الشيء مامورا او منهيا وعزم على الفعل او
الترك ناويا فيه القربة يثاب عليه وان تبين انه كان كاذب الظن لان الثواب على نية فعل ما يتوهم
قربة وان لم يكن اياها واما الثالثة فلان وجوب نية الفريضة في الصلوة وكذا في الصوم مختلف فيها
واما الرابعة فلان المنع عن المباحات ايضا حرام والمانع عاص فلا يتعين تيقن الوجوب به **قال**
المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند
وقته واستجماع شرايطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبانه يلزم وفي نسخة وايضا يلزم ان
لا يصح مع جهل الامر **اقول** توجيهه ان يقال لو صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه
عند وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو كان شرطا
حينئذ لزم المحال وهو تاخر الشرط وهو التمكن من الامتثال عن المشروط وهو الامر مع ان شرط الشيء لا بد
ان يكون حاصلا معه او قبله او لان تعليق التكليف بشرط معلوم الانتفاء للامر يكون تكليفا بالمحال واما
فساد التالي فلان الامكان شرط على ما ذهبتم اليه من استحالة التكليف بالمحال وتوجيه الجواب ان يقال
ان اردتم بالامكان المشروط في التكليف ان يكون المكلف بها مما يتاتى فعله عادة عند وقته واستجماع
شرايطه فالملازمة ممنوعة وسندها ظاهر وان اردتم به ان يكون المكلف به مما يتمكن من فعله فنفي التالي
ممنوع لان الامكان بهذا المعنى ليس شرط التكليف اي الامر وقيامه بنفس الامر حتى يلزم تاخر وجود الشرط
عن المشروط بل هو شرط الامتثال والامر عندنا لا يتوقف تحققه عليه حتى يتوقف على شرطه وبهذا خرج
الجواب عن قولهم تعليق التكليف بشرط معلوم الانتفاء للامر يكون تكليفا بالمحال لانه انما يكون محالا لو قصد
به الامتثال اما لو قصد به استصلاح العبد كما مر فلا وكذا خرج الجواب عن قولهم فيما تقدم ومع تجويز

عدم

عدم الشرط ويعنون به الامتثال يستحيل العلم بالمشروط ويعنون به التكليف لانه ليس التكليف مشروطا
بالامتثال ولا التمكن منه على ما ظن لما بينا وعندهم لما توقف عليه توقف على شرطه وكذلك الامكان الذي
هو شرط الامتثال مختلفا في كونه شرط التكليف ام لا واليه اشار بقوله والامكان الذي هو شرط
الوقوع اي الامتثال محل النزاع وهذا الجواب نقض تفصيلي وقد اجيب بنقض اجمالي ايضا
وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يصح التكليف مع جهل الامر بعين ما ذكرتم من لزوم تقدم
المشروط على الشرط لكنه يصح اتفاقا **قال** قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب بانتفاء
فائدة التكليف وهذا مطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة **اقول** توجيهه ان يقال لو صح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه مع جهل المامور به لصح مع علم المامور ايضا والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو لم يصح مع علم المامور لم يصح مع جهله لانه لا مانع عن عدم الصحة مع علم المامور الا كونه
غير متصور الحصول منه وهذا المعنى بعينه موجود في صورة جهل المامور به فلا يصح ولا ينعكس بالنقيض
الى الملازمة المدعاة واما فساد التالي فبالاتفاق وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لا مانع
عن عدم الصحة والمامور عالم الا كونه غير متصور الحصول منه بل المانع حينئذ انتفاء فائدة التكليف
لانه اذا علم امتناعه لا يعزم عليه فلا يطيع ولا يعصي بخلاف هذا اعني المامور الجاهل فانه
لجهله بعاقبة الامر يطيع ويعصي بالبشر والكراهة ولقائل ان يقول يجوز ان يشتغل العالم
بالممتنع قصدا الى امتثال الامر فقط لا الى ايجاد المامور به فيلغوا الفرق حينئذ لكنه وان جاز غير
انه من الممكنات الاقلية فلذلك هجر واتفق على عدم الصحة مع علم المامور وههنا قد نجز الكلام
على القاعدة الاولى والحمد لواهب العقل ومفيض الخير **قال الادلة الشرعية**
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة الى الكلام النفسي وهي وفي
بعض النسخ وهو نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم تقم به لكانت النسبة
الخارجية لا غيرها والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة **اقول**
لما فرغ من الكلام على القاعدة الاولى شرع في الثانية وهي في الادلة السمعية واقسامها وما يتعلق بها
من الاحكام ويشتمل على مقدمة وقسمين اما المقدمة ففي بيان الدليل السمعي واقسامه ورجوعها
الى الكلام النفسي واما القسمان فالاول منهما في الدليل الشرعي الصحيح وهو ما يجب العمل به

ويشتمل على ستة اصول والثاني فيما يظن كونه صحيح وانه يجب العمل به وفيه ثلثة انواع فلنفصل هذه
الجملة فنقول اما حقيقة الدليل وانقسامه الى العقلي والسمعي واقسام العقلي منه فقد تقدم في القاعدة
الاولى واما الدليل السمعي فهو في العرف عبارة عن الدليل اللفظي المسموع وفي اصطلاح الفقهاء عن
الدليل الشرعي ومعنى كونه شرعيا ان طريق معرفته الشرع وهو ينقسم الى صحيح يجب العمل به والى ما ظن انه
كذلك اما الاول فهو خمسة انواع على ما عدها المصنف وجه الحصر ان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا
من جهة الرسول عليه السلم او لا فان كان فاما ان يكون مما يتلى وهو الكتاب او لا وهو السنة ويدخل فيها اقوال
النبي عليه السلم وافعاله وتقاريره وان لم يكن واردا من جهته فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا فان
اشترط فهو الاجماع وان لم يشترط فلا يخلو اما ان يكون صورته ونظمه تعدية حكم متحد من اصل الى فرع بعلة
متحدة فيهما او لا فان كان فهو القياس وان لم يكن فهو الاستدلال وكل واحد منها دليل لظهور الحكم الشرعي
عندنا به ولما كان النظر في هذه الانواع منه ما هو متعلق بخصوص كل واحد ومنه ما هو مشترك جعل هذا
القسم ستة اصول ثم لما كان الكتاب اصل الكل ومرجعه لكون السنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ورجوع
مستند الاجماع اليهما ورجوع القياس والاستدلال الى معقول النص او الاجماع وكان حقيقة الكتاب
هو المعنى القائم بذاته تعالى الذي هو صفة من صفاته القديمة المسمى بكلام النفس حكم برجوع الكل الى الكلام النفسي
وفسره بانه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ويعني بالنسبة نسبة يحسن السكوت عليها ليكون كلاما ثم لما اراد ان
يثبت كلام النفس وكان اثباته موقوفا على كونه نسبة وعلى انها قائمة بالمتكلم وكان العلم بالنسبة ضروريا لان الكلام سواء
كان نفسيا او خارجيا فهو نسبة بين مفردين على وجه يحسن السكوت عليه وبالقيام استدلاليا اشار الى كل منهما
فكانه قال اما انه نسبة فبالضرورة واما انها قائمة بالمتكلم وهو احتراز عن نسبة بين مفردين واقعة في نفس الامر
فلانها لو لم تقم لكانت النسبة خارجية اذ النسبة بين امرين يستحيل ثبوتها في غير الخارج والنفس واليه اشار
بقوله اذ لا غيرهما لكن النسبة ليست بخارجية لانها لو كانت خارجية لم يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان الخارجية
لا يتوقف حصولها عليه لكن هذه متوقفة على تعقل المفردين فلا تكون خارجية والا يقال لا نسلم ان حصول
هذه متوقفة على تعقل المفردين بل المتوقف على تعقلهما هو العلم بالنسبة او الاعتقاد والظن لانا نقول
نحن نقطع بتوقفها على تعقلهما لاستحالة ثبوت نسبة القيام الى زيد في النفس مع عدم تعقل القيام وزيد
والا يقال ايضا النسبة بين مفردين انما تقوم بهما اذ النسبة بين الامرين لا بد وان تقوم بكل واحد منهما واذا قامت استحال

قيامها

قيامها بالغير وهو المتكلم لانا نقول لما كان تصور المفردين قائما بالمتكلم والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك
الشيء صح اطلاق القول بكونها قائمة بالمتكلم وان كان مجازا واما القسم الثاني فهو ثلثة انواع مذهب
الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة وانما لم يذكرها ههنا لانها ليست ادلة شرعية عنده على
ما اختار او حذارا من لزوم التكرار لذكرها في آخر القاعدة مفصلة قال **الكتاب** القرآن
وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشيء بما يتوقف
عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن **اقول** هذا هو الاصل الاول من القاعدة
الثانية وهو فيما يتعلق بالكتاب وانما قدمه لما ذكرنا ويشتمل على مقدمة في حده وثلث مسايل وخاتمة
في المحكم والمتشابه واعلم ان المراد من الكتاب القرآن والقرآن عبارة عما ذكر فالكلام هو جنسه لصدقه
على كلام البشر ونحوه والمعنى القائم بذاته تعالى فانه ليس بكتاب اذ الكتاب هو الكلام المعبر به عن المعنى القائم
بذاته تعالى ولذلك لم يقل هو الكلام القديم كما قاله بعضهم لئلا يدخل فيه ما ليس من المحدود وقوله للاعجاز
ومعناه لقصد اظهار صدق دعوى المدعي للرسالة عن الله تعالى وتبين تحقق ذلك في علم الكتاب احتراز
عن الاخبار الربانية وعن سائر الكتب المنزلة ان لم يقل بكونها معجزة وقوله بسورة منه والمراد ببعض
مخصوص منه لئلا يدور لتوقف تصور السورة المصطلحة على تصور القرآن احتراز عن الآية وبعضها وغيره
من الكتب المنزلة ان قيل بكونها معجزة بقي ان يقال هذا حد لمجموع القرآن من حيث هو مجموع لا لكل
بعض منه اذ لا يصدق عليه لعدم اشتمال كل بعض على سورة مع انه قرآن ويمكن ان يجاب عنه بانه
انما حد ما هو قرآن حقيقة والابعاض ليست كذلك لكونها قرآنا مجازا وان سلم كون الابعاض قرآنا
حقيقة اجيب بان المراد من قوله بسورة منه اي ببعض مخصوص من نوعه وحينئذ يصدق على كل بعض
وعلى هذا يكون قوله بسورة احترازا عن غيره من الكتب المنزلة لا عن الآية وبعضها وقولهم في حد
القرآن هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني
للمصحف ونقل المصحف فرع تصور القرآن وهو ظاهر لتوقف تصور المصحف وتصور ما نقل فيه على
تصور القرآن **قال** مسئلة ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بان العادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل مثله
وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور
قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها فتواترت بعض آية في النمل فلا مخالف قولهم مكتوب بخط المصحف

اظهار صدق دعوى النبي الرسالة عن
الله تعالى اذ العبارة المحررة في المعجزة
انها عبارة عن كل ما قصد به صح

وقول ابن عباس رضي الله عنه سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد الا ان القاطع يقابله قولهم الا شرط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله صعب يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفيه ما لا يخفى بعد ولكنه يفيد تواتر ذلك الا ما نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بما نفى السقوط ونحن نقطع بانه الاكثر والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل هذه هي المسئلة الاولى من الثلث وهي في بيان ما نقل آحادا كبعض ما نقل من مصحف ابن مسعود وغيره فليس بقرآن وانما كان كذلك ان القرآن لما كان اساس الدين واصل الشريعة ومرجع الاحكام على ما بنيت عليه واظهر معجزاته الدالة على صدقه على ما بين في الكلام وجب عليه عليه السلام تبليغه الى كافة الخلق ولم يحل له ان يخص شخصا دون شخص بل وجب عليه القاؤه الى جمع يبلغ عددهم عدد اهل التواتر قطعا ووجب عليه اظهاره اظهارا يقطع العذر وينفي الشك حتى لا يبقى ريبة فما هو قرآن انه قرآن وفيما ليس بقرآن انه ليس بقرآن ولما اظهر وشاع واستفاض فلا جرم ان ندرس بعد ذلك بل يدوم نقله مفصلا متواترا والى هذا المعنى اشير في الكتاب الا الى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فان العادات قاضية بان الامر المهم العظم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله منقولا متواترا والله اعلم بقول القطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل سنده ولو اقتضت العادة بان الظهور لا بد وان يكون منقولا متواترا فما الا يكون متواترا كان منقولا آحادا الا يكون قرآنا فان قيل لا نسلم انه يجب عليه القاؤه الى جمع يقوم الحجة القاطعة بقولهم وكيف يمكن دعواه مع ان حفاظ القرآن في زمانه لم يبلغوا عدد التواتر وان جمعوا كان نقل آحاد اما من الآحاد ولهذا اختلفت مصاحف الصحابة ولو كان نقل الجمع كما ذكرتم لما كان كذلك ولهذا ايضا اختلفوا في البسملة انها من القرآن وانكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين منه ولم يسلما وجوبه عليه وانه مع سلامة الجمع الموصوف لكن عدم نقل الجمع له لا يخرجه عن كونه قرآنا ومع نقل الواحد منهم كذلك لا يلزم تواطؤ الكل على الخطإ في عدم النقل وعند ذلك يتعين حمل رواته لذلك في مصحفه على انه من القرآن لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه غاية ما في الباب انه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره ثم ما ذكرتم من حد القرآن صادق عليه فيكون قرآنا قلنا اما وجوب القاء الجمع المذكور فمما لم يخالف فيه احد من المسلمين ان القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه على الدوام قطعا مع عدم بلوغه الى من لم يشاهد بخبر التواتر لا لكون جحده قاطعا بالنسبة اليه ولا لكون جحده عليه في نفسه قبيحا بل لعدم بلوغ حفاظ القرآن في زمانه عدد التواتر لا يستلزم كون حفاظ آحاد آياته كذلك واما توقف تلقيه على الآحاد هو المقدم والحاجة في آحاد الآيات وصفها فقد ظهر انها ليست كونها من القرآن وكذا الاختلاف في البسملة وهو في وصفها في

اوائل السور لا في كونها قرآنا وانكار ابن مسعود للمعوذتين المذكور غير صحيح وانما نقل انها ليست في مصحفه فان صح كان تركها لظهورها امرها لا لانكارها وان صح الانكار فانما يكون لاجرائها مجرى القرآن في حكمه لا لانها من القرآن لو كانت السنة عنده ان لا يثبت الا ما امره النبي عليه السلام بكتابته ولم يجد كتبه ذلك ولا سمعه يقوله النظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه صح نفيه لكن ممتنع لكنه حرام لوجوب نقله عليه وعند ذلك ان قلنا ما نقله ابن مسعود قرآن لزم ارتكاب مر عداء مر الصحابة للحرام ما لا يكون ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يلزم منه ذلك بالنسبة الى الراوي ولا غيره مر الساكنين وارتكاب ابن مسعود للحرام هو كونه واحدا او في من ارتكاب الكافة لم ان سلم صدق الحد عليه لان المنقول آحادا انما يكون منزلا منزلا واما التسمية فاعلم ان الامة قد اتفقوا على انها من القرآن في سورة النمل واليه اشار بقوله وتواترت بعض آية في النمل فلا خلاف واختلفوا في كونها من القرآن في اوائل كل سورة سوى سورة براءة فنقل عن الشافعي رضوان الله عليه في ذلك قولان وللاصحاب طريقان احدهما ان له قولين في كل سورة مر السور سوى براءة واصحهما ان له قولا واحدا في الفاتحة وهو ان التسمية آية منها كما هو مذهب احمد بن حنبل رحمه الله واكثر فقهاء الحجاز وهو قول ابن المبارك والثوري وفي باقي السور غير براءة قولان وعلى الطريقين فان من الاصحاب من حمل القولين على انهما مر القرآن في الاوائل الا في الآية الثانية من كل سورة آية وهو الاصح لتكون مظروه واجتهاده رحمه الله في ما بين آخر الآية ومعتقدها الا في كونها قرآنا فان الخصوم كالقاطعين وغيرهم مع غلوائهم في ما يتعلق بالقرآن يجب ان يكون طريقة القطع يعترفون بان ذلك موكول الى مظنة المجتهدين على ان المحل الاول اصح ايضا لان معنى القولين فيه التوقف لا التخيير والاعرف التوقف اي في اي مسئلة كانت سواء كان ماخذها الظن او القطع هذا مذهب الشافعي رضوان الله عليه ووافقه على كونها آية برأسها من اوائل السور من القراء ابن كثير وعاصم والكسائي ووافقهم حمزة على الفاتحة خاصة والقرآن كله عندهم فحكم التنزيل واحد ولذلك يصل بين السورتين ويترك التسمية وذهب القاضي ابو بكر وجماعة مر الاصوليين الى انها ليست مر القرآن في غير سورة النمل وقضى بتخطئة من قال انها آية من القرآن في غيرها لكن من غير تكفير له لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك وهو مذهب مالك وفقهاء الكوفة والاوزاعي وتوافقهم على ذلك ابو عمرو وقالون من قراء المدينة وهو الاعند ترك التسمية على اختيار بين الوصل والسكت عوضا مر الفصل لما فيه مر الاشعار بالانقضاء والابتداء واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم ينص على انها من الفاتحة ام لا بل قال يستر بها قال يعلى سالت محمد بن الحسن رحمه الله عنها فقال ما بين الدفتين فلم يستر بها فلم يجبني قال الكرخي رحمه الله لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي اصحا بنا

الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست منها قال ابو بكر الرازي رحمه الله من الحنفية انها آية من القرآن لكن من
الاوايل وانما انزلت للفصل بين السور قال بعض فقهاء الحنفية تورع ابو حنيفة رحمه الله واصحابه عن الوقوع
في هذه المسئلة لان الخوض في انها من الفاتحة ام لا امر عظيم فالاولى السكوت فيه ولذا تحققت المذاهب فاعلم
ان في هذه المسئلة مقامين احدهما انها هل اجتهادية ظنية يجوز الاستدلال عليها بالظواهر واخبار
الآحاد او قطعية وثانيهما ان بتقدير كونها اجتهادية فما الحق فيها فقد ذهب القاضي ابو بكر الى انها قطعية وان
الخطاء فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واستدل عليه بانه لو جاز اثبات كونها من الاوايل باخبار
الآحاد لصار القرآن ظنيا لانها لا تفيد الا الظن وخرج عن كونه حجة قطعية وانتهض قول الروافض من ان القرآن
دخله التغيير وهو يبطل الاسلام وعورض بانه لو جاز نفي كونها منها بالآحاد صار القرآن ظنيا اذ بعد نفي البسملة
لا نعلم ان القرآن هو النافي فقط بل ظن وفي الاول كان الظن في كون المجموع قرآنا فاعرفه فان قيل النفي عدم فلا
يحتاج في اثباته الى النقل لانه الاصل بخلاف الاثبات فانه يحتاج اليه قلنا ما سنذكره من الظواهر واخبار
الآحاد يفيد الظن الغالب انها منها فلهذا يحتاج نفيها الى النقل ويعود ما ذكر وقال بعض الاصحاب ههنا
والذي عندي انها تواتر النقل بانها كلام انزله الله تعالى على محمد عليه السلام ومثبت في المصحف بخط وعند هذا لم يبق لقولنا انه من
القرآن او ليست فايدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن كوجوب قراءتها في الصلوة وعدمه وجواز
قراءتها للجنب ومسها للمحدث ولذا رجع حاصل الخلاف في هذه المسئلة الى ثبوت هذه الاحكام ونفيها التي هي امور
اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي وهذا الكلام في غاية السقوط لانه لا خلاف بين الامة
انها من القرآن لتواترها بعض آية في النمل كما مر انما الخلاف في انها هي من القرآن في الاوايل ام لا ثم بناء بعض المسايل
الفروعية على هذه المسئلة لا يستلزم كونها اجتهادية على ما لا يخفى والحق في جواب القاضي ان يقال لا نسلم
انه لو كان طريق اثباتها الآحاد لصار القرآن ظنيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن كون التسمية من القرآن مقطوعا لكنه
مقطوع به لثبوتها في النمل فان قيل لو كانت قرآنا في الاوايل لتواترت فيها لما تقدم من ان القرآن سبيل
اثباته التواتر واما نفي التالي فلانا نقطع بانها لم تتواتر في اوايل السور لا قراءة ولا على انها من القرآن ولهذا نجد انفسنا
ساكتين في انها آية من اوايل السور ولو اوردنا ان نشكك انفسنا في انها قرآن في سورة النمل لم نقدر على ذلك ولذا كان
كذلك فنقطع انها ليست بقرآن في اوايل السور لغيرها مما لم يتواتر واليه الاشارة بقوله والقطع انها لم تتواتر
في اوايل السور قرآنا اي على انها قرآن او قراءة كقوله فاتبع قرآنه اي قراءته فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها قلنا

لا نسلم

لا نسلم انها لو كانت قرآنا لتواترت لان اصل القرآن يجب ان يكون مقطوعا به على ما دلت العادة عليه اما
كل واحد واحد مما تكرر منه فكلا لان التواتر في المحل غير مشترط بعد ثبوت مثله وهو ما في النمل فيما نحن فيه
واستوهن المصنف هذا الجواب واليه الاشارة بقوله لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله
ضعيف وتقريره ان يقال لو لم يكن التواتر في المحل شرطا بعد ثبوت مثله لما كان التواتر شرطا في كل فرد من
افراد المكرر بل في فرد منها ولو كان كذلك لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر نحو قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وقوله فباي آلاء ربكما تكذبان لجواز توافق الطايفة التي كلف النبي عليه السلام بالقايه ما انزل عليه من القرآن
عليهم على عدم نقل بعض ما سمعوه منه من المكررات لعدم وجوب النقل والاعلان عليهم حينئذ لان الاظهار
والنقل انما اوجب عليهم بناء على وجوب التواتر في المحل فاذا انتفى انتفى ولجاز ايضا اثبات ما ليس بقرآن
منه اي من القرآن المكرر لجواز ان يكون الثابت بالتواتر من افراد المكررات بعضها ويكون ثبوت البعض الآخر
بالآحاد بناء على عدم اشتراط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله وعدم الجوازين ظاهر واليه الاشارة بقوله
يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفباي فان قيل
لا نسلم عدم الجوازين بل يجوز ان يكون اعداد المكرر اكثر من الموجود فعللت بعدم النقل او اقل منه فكثرت
بنقل الآحاد ولكنه لم يقع لاتفاق تواتره لك اي تواتر المكرر لا بمعنى ان المكررات الموجودة تواترت فانه انما
يدل على عدم الاثبات بنقل الآحاد فقط لا عليه وعلى عدم السقوط بسبب عدم النقل الذي هو المطلوب
ايضا بل على معنى ان كل ما انزل من القرآن المكرر وتواتر وعلى هذا يلزم عدم السقوط ايضا واليه الاشارة
بقوله لا يقال يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك قال في المنتهى لا يقال ان ذلك جايز ولكنه اتفق حصول العلم
بانتفاء السقوط وتواتر المكرر المذكور وهذه العبارة اوضح في المقصود قلنا هذا الجواب يشعر بانا لو
قطعنا النظر عن ذلك الاصل وهو اتفاق تواتر المكرر لم نقطع بانتفاء السقوط ولا الاثبات ايضا لكون
القطع بهما مستفادا من تواتر المكرر بل يجوزهما وهو باطل لانا مع قطع النظر عن ذلك الاصل نقطع بان
السقوط لا يجوز وكذا الاثبات والدليل ناهض على عدم الجواز وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر
فيما هو قرآن وايضا يلزم مما ذهبتم اليه جواز ذلك اعني السقوط والاثبات في المستقبل من الزمان وهو
باطل واليه الاشارة بقوله لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع
بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل ولقائل ان يقول على الاول

القطع بعدم الجواز وقيام الدليل على عدمه ممنوعان لان الدليل انما يدل على وجوب تواتر ما ليس بمكرر وعلى
تواتر واحد من المكرر لا كله ومنه يعلم ان قوله في المنتهى في الجواب لانا نقول بل يجب ذلك لكونه قرانا كما سبق ولا فرق
يعني بين المكرر وغيره في وجوب تواتره في المحل ممنوع وعلى الثاني بان الجواز العقلي لا مدفع له فان قيل اذا
جوزتم عدم نقل بعض القران ونقل بعضه احادا فقد تهدفتم لاشكال الروافض وهو ان الله تبارك وتعالى
قد انزل قرانا كثيرا في امامة علي كرم الله وجهه اخفاه الصحابة وما اسوه بين الدفتين الى غير ذلك من ترهاتهم
التي يسندونها الى اخبار الاحاد فلو جاز اثبات القران بالاحاد لجاز لهم ذلك قلنا هذا القياس
باطل لانه لا يلزم من تجويز عدم نقل بعض المكرر واثبات بعضه بالاحاد والاجتهاد بعد ثبوت اصله متواترا
مقطوعا به تجويز عدم نقل اصل القران واثبات ما ليس له اصل ثابت بالظن والاجتهاد لان اصل القران
يجب ان يكون مقطوعا به ولهذا يقطع بكون اصل البسملة من القران وان بقي الشك والاحتمال في حصر مواضعها
انها من القران مرة في النمل او مرتين منها ومن الفاتحة او مرات كثيرة في اوايل السور وهذا وامثاله في محل الاجتهاد
لحصر الايات طولا وقصرا واعدادها ولهذا لم يكفر النافي الملحق ولا الملحق النافي والمصنف علل عدم التكفير
بقوة الشبهة واشار اليه بقوله وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت التكفير من الجانبين ولا يقال
اطلاق قوة الشبهة فيما نحن فيه على ما هو معتقده غير مناسب لانها انما تستعمل عند تعارض الادلة الظنية
ومعتقده فيما نحن فيه ان الدليل الدال على انها ليست من الاوايل قطعي وان الدال على انها منها لا يفيد ظنا على ما اشار
اليه بقوله لان القاطع يقابله لانا نقول هذا وان كان قاطعا على معتقده فليس قاطعا عند خصمه
فلهذا صح اطلاق الشبهة عليه فهذا بيان المقام الاول وهو كون المسئلة اجتهادية ظنية يجوز الاستدلال
عليها بالظواهر واخبار الاحاد واما بيان المقام الثاني وهو انها بتقدير كونها اجتهادية
فما الحق فيها فنقول الحق ما ذهب اليه الشافعي رضوان الله عليه ويدل عليه وجوه الاول روى الشافعي
عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرا رسول الله صلعم فاتحة الكتاب فعد بسم الله
الرحمن الرحيم اية الحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا
الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية الثاني روى سعيد المقبري
عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال فاتحة الكتاب سبع اي اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الثالث
انه عليه السلم لما سئل عن سبع المثاني فقال هو فاتحة الكتاب فقيل اين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم الرابع

ان

ان ابا هريرة رضي الله عنه قال اذا قراتم ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها الخامس
عن ابي هريرة ايضا انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم
قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي عليه السلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت
ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد قطع عليه صلوته
فانه لا صلوة بها وفي هذا الحديث دلالة ايضا على وجوب قراءة الفاتحة والا لما حكم ببطلان الصلوة بترك
اية منها السادس روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي
الله عنهما في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني انه فاتحة الكتاب فقيل اين السابعة فقال بسم الله الرحمن
الرحيم السابع الاجماع على ان اي الفاتحة سبع الا في رواية شاذة عن الحسن البصري انها ثمان
ولا يكون كذلك الا اذا كانت التسمية اية منها لانها لو لم تكن اية منها كان صراط الذين انعمت عليهم اية وغير
المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى على ما يقوله الحنفية وهو باطل من وجوه احدها قول ام سلمة
ان النبي عليه السلم عد من قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية على ما يقوله
الشافعية وثانيها وجوب رعاية التشابه في المقاطع الذي دل الاستقراء على انحصارها في المتقاربة
كما في ق والمتشاركة كما في القمر وانعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع وثالثها لزوم الفصل
بين الصفة والموصوف او بين المستثنى والمستثنى منه على تقدير كون غير ابتداء اية لانها اما صفة او
استثناء والفصل بينهما على خلاف الدليل لكونهما كالشيء الواحد ورابعها ان المبدل في حكم المحذوف
فالتقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم الا ان الاهتداء لا يحصل بصراطهم الا بشرط ان لا يكونوا مغضوبين
ولا ضالين لجواز ضلالة المنعم عليه لدلالة قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا على انهم كفروا بعد ان انعم
عليهم والفصل بين الشرط والمشروط على خلاف الدليل لما مر من الاتحاد وفي هذا الرابع مناقشة تعرف بالتامل
فهذه الوجوه السبعة مشتركة في دلالتها على انها اية من الفاتحة الثامن روي عن عبد الله بن المبارك
انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلث عشرة اية وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم مثله فهذه
وجوه اربعة دالة على انها اية من اوايل جميع السور الا براءة قد تمسك الاصحاب بحجج واهية لا بد من الاشارة
اليها والتنبيه على فساد ما فيها ارشادا للمتعلمين فمنها قولهم روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي
بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلعم الا اخبركم باية لم تنزل على احد بعد سليمان داود غيري

فعلت بلى فقال بانى شئ يفتح القرآن لذا افتحت الصلوة فعلت بسم الله الرحمن الرحيم فقال هى هى وجه التمسك
ان الحديث يدل على انها آية من القرآن و معلوم انها ليست فى النمل فتكون آية من الفاتحة لكل من قال انها
آية من القرآن قال انها آية من الفاتحة الخ قوله على اللهم لم ينزل على احد بعد سليمان يدل على ان
انها تسمى آية مجازا اطلاق اسم الكل على الجزء لذا المنزل على سليمان على اللهم بعض آية الا ان يقول
الاصل فى الاطلاق الحقيقة فان قيل القرينة المذكورة تدل على ارادة المجاز قلت لا نسلم دلالتها
عليه لذا لا يلزم من قول القائل بهذه الآية انزلت على فلان سوى كونها منزلة عليه على انها آية فلا لذا لا يلزم
من كونه بعض آية فى موضع ان لا تكون آية مستقلة فى موضع آخر والعكس فان الحمد لله رب العالمين آية فى
الفاتحة وبعض آية فى قوله و لقد دعويهم ان الحمد لله رب العالمين و بهذا ظهر ان استبعاد المحتاد
من مذهب ابى فى رضوان الله عليهم و هو فى التسمية آية من الفاتحة و بعضها غيرها و منها قولهم باسناده
ايضا عن طلحة بن عبد الله قال قال رسول الله صلعم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله و
التمسك ما تقدم و منها قولهم ان النبى صلعم قال لابى بن كعب اعظم آية فى كتاب الله ما هو فقال بسم الله
الرحمن الرحيم فصدقه النبى عليه اللهم و معلوم انه ليس آية فى النمل فتكون آية من الفاتحة لما مر و منها قولهم
انه تظاهرت الروايات عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان يقول قولا ظاهرا فمن ترك افتتاح السور
ببسم الله الرحمن الرحيم ترك اثنتى و كتاب الله انه سرق الشيطان من امام المسلمين انه سرق الشيطان
من الناس آية على ما ذكره المصنف سرق الشيطان من امام المسلمين بسم الله الرحمن الرحيم مع عدم التكبير عليه
و على من قال من الصحابة مثله و لولا انها آية من القرآن لوجب التكبير عليه لان الكاف آية بالاتفاق ليست منه امر
عظيم لا يجوز السكوت فيه اجاب القاضى عن هذه الوجوه الاربعة بانها اخبار آحاد غير معلومة عن
نقلة عنهم كابن عباس وغيره فلا تقوم بها حجة سلمناه لكن لعلهم انما لم ينكروا عليه لكونه ظاهر البطلان
غير خاف على احد او لانهم فهموا منه انه يريد بالآية فيما نقلتم عنه ما تقوم مقام آية من القرآن فى الفضيلة او انه اتى
اطلق الآية عليها مجازا لكونها بعض آية واحسن بان هذه احتمالات بعيدة او مخالفة للاصل لا يدفع
غالب الظن المستفاد من خبر الآحاد و هذه الوجوه باطلة اما لا نسلم ان كل من قال انها آية من القرآن قال
انها آية من الفاتحة لما عرف من مذهب ابى بكر الرازى و ان كان بعيدا و منها قولهم انها انزلت على
رسول الله صلعم فى اول كل سورة على ما نقل عن ابن عباس انه قال كان رسول الله صلعم لا يعرف ختم سورة

وابتداء اخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا فى عهد رسول
الله صلعم لا يعرفون انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلوا علموا انه قد انقضت
السورة وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال كنا لا نعرف الفصل من السور حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم
وعن انس رضى الله عنه قال بينما رسول الله صلعم بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما
الكوثر حتى ختمها فهذا يدل على انها من القرآن فى اول كل سورة اجاب القاضى عنه بانا نقول بنزولها
مع السور الا ان الدليل على كونها منها لجواز انزال ما ليس بقرآن علامة بين السور و نقول بانه ابعاد فى التأويل
و الظن الغالب بل القطع بكونها من القرآن فى الاوائل المستفاد من اخباره عليه اللهم بانزالها و امره بكتبتها
و عدم تفرقه بانها ليست من القرآن الا فيما مثل هذا الاحتمال البعيد و منها ما ذكره المصنف و هو
انها مكتوبة بخط المصحف اى من غير تمييز تصنع وغيره كاسامى السور و عدد الآيات مع توصية السلف
بتجريد القرآن عما ليس منه نحو اين و لذلك لما ابدعت كتابة اسامى السور و عدد الآيات فى زمان التابعين
اشتد الانكار من جميعهم على من ابدع و ان اشتملت على منفعة خالية عن المضرة لكونها اعون على الحفظ
و الدراية مع عدم التباسها بالقرآن لكونها من غير جنسه و بالغ بعضهم فى الانكار حتى على من اثبت النقط
و الاعجام و الاخماس و الاعشار مع كونها اعون على الدراية و قالوا هذه زيادة و بدعة و انقرض على انكارها
جماعة و لذا كان وقال التابعين فى الانكار على زيادة مشتملة على الفائدة خالية عن المفسدة كذلك
فاظنك بالصحابة مع تصلبهم فى الدين و تشددهم فى حفظ القرآن عن الزوائد فى الانكار على من ابدع زيادة
نحو النقط خالية عن المنفعة شديدة الضرر لابهامها انها من القرآن و اجاب المصنف عنه و عن قول ابن
عباس بقوله الفصد بعنى الاقطعا و الاظن على ما صرح به فى المنتهى ان القطع و هو عدم توارد فى المحل
تقابله و قد علمت ما عليه و غرض الفصل من السور على ما تقدم من فائدة كتبهما ظاهر البطلان
لذا كان ذلك بانها لخط كما هو سوء براه و غيره مما الابلس و انما غرض التبرك لقولهم اللهم كل امر
ذى بال لم يبدأ بسم الله فهو ابتر يستلزم كتبه اعوذ بالله لقولهم اللهم فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
و بالطريق الاولى لكونه اخص بالقرآن من الحديث فان قيل انا امرنا بالاستعاذة عند القراءة لا بكتبته
احسن بانه انما امرنا بداية الامور التى يذكر اسم الله لا بكتبته و منها قولهم التسمية موجودة فى
الدفتين و الاجماع على انها من القرآن و لهذا نفى محمد الحسن رحمه الله سألتنا ما اولى هذا الكلام عليه

ولقائل ان يقول هذه الوجوه الثلثة انما تذكر لبيان انها من الاوايل لكنها لا تدل عليه اذ غاية ما تدل
عليه انها من القران وهو غير مفيد للاتفاق عليه ولما تقدم من مذهب الرازي ومنها قولهم روى
الثعلبي في تفسيره باسناده عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله ان النبي صلعم قال له كيف تقول اذا قمت
الى الصلوة قال اقول الحمد لله رب العالمين فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم وايضا باسناده عن ام سلمة
انه عليه السلم كان يقرا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وايضا باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون الامر بها وكذا الافتتاح بها لكونها اولى بالاتفاق فلا تمسك اذن بهذه الثلث ومنها
قولهم باسناده ايضا عن ابي هريرة انه عليه السلم قال يقول قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال
العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي واذا قال
الرحمن الرحيم قال اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك
نستعين قال هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال هذا لعبدي ولعبدي ما سال
ولقائل ان يقول هذا انما ينتهض دليلا لو كان المراد من الصلوة الفاتحة وهو ممنوع لجواز ان يكون
المراد منها الاركان المشهورة والعجب من صاحب هذا القول انه حمل الصلوة فيه على الاركان المشهورة حيث
تمسك بهذا الخبر ايضا على ان قراة الفاتحة واجبة قائلا انه يدل على امتناع انفكاك كل صلوة عن هذا
التنصيف الذي لا يحصل الا باياتها ولازم اللازم لازم وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراتها شرط لصحة
الصلوة ولا يخفى عليك ما في هذه الشبهة ايضا لانا لا نسلم ان المراد من الصلوة الاركان المشهورة لجواز ان
يكون المراد منها الفاتحة لان الصلوة من اسمايها سلمنا لكن لا نسلم ان المراد من الصلوة كل صلوة لجواز ان
يكون المراد الصلوة المشتملة على الفاتحة فان قلت اذا جوزت ان يكون المراد من الصلوة الاركان
المشهورة لزم المطلوب ايضا لدلالته على امتناع انفكاك الاركان عن بسم الله الرحمن الرحيم ولازم اللازم
لازم الى اخر ما ذكرتم قلت لا نسلم انه يدل على امتناع الانفكاك لجواز ان يكون القسمة باعتبار كون
اكبر الصلوة مع البسملة وهذا هو المنع الذي اوردناه على الاستدلال به على وجوب قراة الفاتحة لكنه بعبارة
اخرى ومنها قولهم قراة التسمية واجبة في اول الفاتحة لقوله تعالى اقرا باسم ربك اذ التقدير اقرا مفتتحا
باسم ربك لامتناع ان يكون الباء صلة زايدة اذ الاصل عدمها وظاهر الامر الوجوب فيكون القراة المفتتح

بالتسمية

بالتسمية واجبة ولم يثبت وجوبها في غير الصلوة فيثبت وجوبها فيها صونا للنص عن التعطيل فيكون
التسمية من الفاتحة اذ كل من قال بوجوب هذه القراة قال انها من الفاتحة ولقائل ان يمنع كون التقدير
اقرا مفتتحا لجواز ان يكون التقدير اقرا مستعينا او مستعيذا باسم ربك ويؤكده قوله تعالى فاذا قرات
القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم والا فقال اذا سلمت ذلك يلزم المطلوب لانه يلزم منه كون
القراة المستعان عندها او المستعاذ عندها باسم الرب واجبة وكل من قال بوجوب هذه القراة
قال انها من الفاتحة لانا نمنع هذه الكلية ومنها قولهم قراتها قبل الفاتحة واجبة لان قراتها
افضل بالاتفاق فيكون النبي عليه السلم قد قراها فوجب علينا قراتها لقوله تعالى فاتبعوه واذا وجب قراتها
كانت منها لعدم القايل بالفصل ولقائل ان يمنع اتيان النبي صلى الله عليه وسلم بكل ما هو افضل ولئن سلمناه
لكن لا نسلم ان قوله فاتبعوه يقتضي وجوب المتابعة في كل شيء على ما ياتي بيانه في الاصل الثاني من السنة
ان شاء الله تعالى ومنها قولهم الصلوة لكونها اعظم الاعمال بعد الايمان امر ذو بال وقراة الفاتحة فيها
بدون التسمية توجب كونها ابتر لقوله عليه السلم كل امر ذي بال لم يبدا فيه بذكر اسم الله فهو ابتر اي في غاية
النقصان والخلل لذكره تعالى في معرض ذم الكافر العدو لرسوله عليه السلم حيث قال ان شانيك هو الابتر
وكل من قال بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلوة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب
قراتها ولقائل ان يمنع كون الابتر في غاية الفساد والخلل وكون المراد من ذكر اسم الله ذكر التسمية
لجواز ان يكون المراد ذكر الله وحينئذ يندفع هذا الخلل بتكبيرة الاحرام سلمناه لكن يلزم منه وجوب قراة
التسمية عند كل جزء من اجزاء الصلوة بعين ما ذكروه ولا قايل به ومنها قولهم ان معوية قدم المدينة
فصلى بالناس صلوة يجهر فيها بام القران فقرا ولم يسم فلما قضى صلوته ناداه المهاجرون والانصار من
كل جانب انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم فاعاد معوية الصلوة وقراها وفي رواية سمى في ام
القران ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام نسيته فاعاد وقرا بسم الله الرحمن الرحيم
للسورة التي بعد ام القران فهذا يدل على ان اجتماع الصحابة على انها من الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بها
ولقائل ان يقول هذا انما ينتهض دليلا على انها من الفاتحة لو كان اعادة الصلوة لبطلانها لا لنقصانها
وهو ممنوع ولو كان لبطلانها لكان الحديث دليلا ايضا على وجوب قراة الفاتحة لكن الكلام فيه ومنها
قولهم الانبياء عليهم السلام عند الشروع في الاعمال كانوا يبتدئون بذكر اسم الله كقول نوح عليه السلم عند

ارادة ركوب السفينة اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها وكابتداء سليمان صلوات الله عليه في كتابه
الى بلقيس ببسم الله الرحمن الرحيم والقائل انه قدم ذكره لقوله تعالى انه من سليمن وانه بسم
الله الرحمن الرحيم لان قوله انه من سليمن من كلام بلقيس فيجب على النبي عليه السلام ايضا ذلك لقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا وجب عليه وجب علينا لقوله فاتبعوه واذا ثبت وجوب
قراءته علينا ثبت انه من الفاتحة اذ لا قائل بالثالث ولقائل ان يمنع كون ذكر التسمية في مبادي الامور
من الهدى سلمناه لكن لا نسلم انه هدى المجموع الذي هو مامور باقتدائهم فيها لانه غير معلوم من جميع الانبياء
عليهم السلام سلمناه لكن لا نسلم الوجوب علينا لما مر ومنها قولهم المناسبة العقلية تقتضي حسن
تقدم ذكره تعالى على ذكر غيره لتقدمه بالوجود على الغير واذا كان هذا التقدم حسنا عقلا وجب
ان يكون حسنا شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا كان حسنا شرعا
كان واجبا شرعيا واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت كونها من الفاتحة ولقائل ان يقول الحسن الشرعي
لا يقتضي الوجوب شرعا والا لصارت المندوبات واجبة ومنها قولهم انها من القران في النمل
وقد وجدناها مكررة بخط القران فوجب ان يكون منه قياسا على ان يكون المكررات نحو فباي الاء ربكما تكذبان
وويل يومئذ للمكذبين من القران حيث وجدناها بخط واحد وصورة واحدة ومنها قولهم روي
انه عليه السلام كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم ولما نزل اركبوا فيها بسم الله مجريها كتب بسم الله
مجريها ولما نزل قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن ولما نزل انه من سليمان وانه بسم الله
الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه التمسك ان كل اجزاء هذه الكلمة ومجموعها من القران ومثبت فيه فوجب الجزم
بانها منه اذ لو جاز اخراجها منه مع هذه الموجبات لجاز اخراج غيرها من الايات وهو موجب الطعن
في القران ولقائل ان يمنع هذه الملازمة بالفرق لتواتر غيرها من الايات ومنها قولهم
جعلها من القران في الاوائل احوط لرجوع فائدة الخلاف الى احكام فروعية لجواز قراءتها للجنب ومسها للمحدث
الى غير ذلك واذا كان احوط فوجب المصير اليه بالنص وهو قوله عليه السلام دع الى ما يريبك الى ما لا يريبك
والمعقول وهو دفع ضرر الخوف عن النفس فانه واجب ولقائل ان يقول هذه الاحكام ثابتة
للتسمية وان لم يكن قرانا في الاوائل لانها قران قطعا نعم لو قررت طريقة الاحتياط بهذا الوجه لكان قويا
وتقريرها ان يقال قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة فالاحوط جعل التسمية منها ليخرج المكلف عن

العهدة

العهدة بيقين فان قيل لا نسلم وجوب قراءة الفاتحة بل الواجب قراءة ما لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران ولما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلعم ان اخرج وانادي لا
صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب ولانه لو وجبت الفاتحة لصدق قولنا كلما وجبت القراءة وجبت الفاتحة
ومعنا مقدمة صادقة وهي انه لو لم تجب الفاتحة لوجبت القراءة لوجوب مطلق القراءة بالاجماع فينتج المقدمتان
لو لم تجب الفاتحة لوجبت الفاتحة وهو باطل قلنا الجواب عن الاية ان المراد مما تيسر هو الفاتحة
اذ هي المتيسرة للمكلفين ويجب الحمل عليه جمعا بين الاية وبين ما سنذكره من الادلة الدالة على وجوب قراءة الفاتحة
وعن الخبر انه معارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلعم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولانه يجوز ان يكون المراد من قوله ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى ويجب الحمل عليه
لما قلنا وعن القياس منع الصغرى لانا لا نسلم صدق قولنا لو لم تجب الفاتحة لوجبت القراءة لان عدم وجوب
الفاتحة محال والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو رفع وجوب مطلق القراءة الثابت بالاجماع سلمناها لكن
لا نسلم استحالة قولنا لو لم تجب الفاتحة لوجبت الفاتحة لما قلنا انفا ولا يقال فعلى هذا يصير القياس
حجة عليهم لان كل ما استلزم عدمه وجوده ثبت وجوده ضرورة لانا نقول هذا انما يلزم لو كانت هذه الملازمة
وهي قولنا لو لم تجب الفاتحة لوجبت الفاتحة ثابتة في نفس الامر وليس كذلك بل هي ثابتة على تقدير وجوب
قراءة الفاتحة فلهذا لا يصير القياس حجة عليهم واما الحجج الدالة على وجوب قراءة الفاتحة فمنها
ان الامر بالصلوة ثابت والاصل في الثابت البقاء خالفناه عند الاتيان بالصلوة مع الفاتحة لزم زيادة الترك
بالاصل وهو براءة الذمة قلنا مطلق القراءة انما وجب لكونه جزء الواجب وهو قراءة الفاتحة وعند
هذا نقول لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يثبت شيء من الواجبات بان يقال جزء الواجب كالقراءة المطلقة فيما
نحن فيه واجب فلو وجبت هي لزم زيادة الترك بالاصل وكذا في كل واجب فاعتبره والجواب ان يكون
مشتركا ومنها ان قراءتها يوجب الخروج عن العهدة بيقين فيكون احوط فوجب القول بوجوبها للنص
والمعقول كما مر فان قيل اعتقاد الوجوب يورث الخوف لجواز كوننا مخطئين قلنا معارض باعتقاد
عدمه فيتقابلان واما في العمل فالقراءة لا توجب الخوف وتركها يوجب فالاحوط القراءة ومنها ان
الصلوة افضل فلا يجوز المصير اليه لانه قبيح عرفا فيكون قبيحا شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن وما راه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح ومنها ما نقل ابو حامد الاسفرايني عن ابن المنذر

باسناده عن ابي هريرة عنه عليه السلام لا جزى صلوة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ومنها ما نقل عن ابي هريرة عنه عليه السلام كل صلوة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج فهي خداج اي ناقص غير تام فان قيل النقصان ايدل على عدم الجواز قلنا بل يدل ان المكلف بالصلوة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفناه عند الاتيان بها على صفة الكمال فعند النقصان وجب ان يبقى على الاصل والخروج عن العهدة وبقول ابي حنيفة رضي الله عنه في عدم جواز صوم يوم العيد قضاء عن رمضان مع صحة الصوم فيه عنده مستدلا عليه بان الواجب عليه الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فلا يفيد الخروج عن العهدة ومنها قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو ظاهر في انتفاء الصلوة لانتفاء بعض اجزاء الصلوة صحة الا بها فان قيل سلمنا ان المقدر في ذلك الحديث ان يكون المقدر الصلوة كاملة انا لما استقرينا اجزاء حروف النفي على ظاهره امتناع دخوله على مسمى الصلوة لبقوته دون الفاتحة فلم يكن بقدر صرفه الا الكمال قلنا لا نسلم امتناع دخوله على مسماها لان الفاتحة لو كانت جزأ من ماهية الصلوة امتنع عند عدم قرائتها فصحة دخوله على مسماها وانما نسلم لو ثبت انها ليست جزأ منها وهو اول المسئلة سلمناه لكن لا نسلم ان صرفه الى الصحة ليس اولى من صرفه الى الكمال بل هو اولى من وجوه وذلك لان الحمل على المجاز الاقرب عند تعذر الحمل على الحقيقة او لما واجب بالاجماع والاستدلال بالوجوه التي لا تكون كاملا والى الاصل فيما كان وهو التكليف على ما كان والى جانب الحرمة ارجح والى الاحوط فهذه وامثالها من الادلة والاخبار التي اتينا بالاختصار فيها يفيد الظن الغالب بل القطع بوجوب قراءة الفاتحة ولقد قدمنا فرغنا من الاشارة الى رجحان الشافعي على ان التسمية من الفاتحة او من الاوائل فلنشرع في ذكر بقية الخصوم كالقاضي ابي بكر ومن تفقوا شوه على انها ليست منها التهمة الاولى انها لو كانت من القرآن في الاوائل لوجب على النبي عليه السلام ان يبين كونها منها بيانا شافيا قاطعا للعذر كما فعل في سائر الآيات والجواب المعارضة بوجهين الاول لو لم تكن التسمية لتبين ذلك ايضا بيانا قاطعا للعذر كما فعل في التعوذ بل كان اولى من حيث ان التسمية مكتوبة بخط القرآن منزلة على النبي صلعم في اول كل سورة وذلك يوهم انها من القرآن في الاوائل مع علم النبي عليه السلام بذلك وقدرته على البيان بخلاف التعوذ والثاني كل ما هو من القرآن محصور يمكن بيانه بخلاف ما ليس منه فانه غير محصور فلا يمكن بيان انه ليس منه فلهذا قيل يوجب بيان الاول دون الثاني انا نقول نحن ما اوجبنا بيان كل ما ليس من القرآن بعد وان يكون منه كما في التسمية والاخفى

انه محصور بل هو اقل من ثلاثمائة ما هو من القرآن الثانية انها لو ثبت آية في الاوائل فلا يخلو اما ان يشترط القطع في اثباتها ام لا فان كان الاول فما ذكرتم الصلح لذلك لكونها ظنية لا قطعية وان كان الثاني فلثبت التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود رضي الله عنه في مصحفه كما مر والجواب عنها ان الاحلاف فما نحن فيه لم يقطع في اثبات كون التسمية من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع فيه بل انما وقع في وضعها في اول كل سورة والقطع غير مشترط فيه على ما سبق مفصلا وعلى هذا فلا يلزم من وضع كون التسمية آية من القرآن في اول كل سورة ما ادعيتموه والظن وقد ثبت كونها من اواخر الوتر في سورة النمل قطعا اثبات ما نقله ابن مسعود وهو انه لم يثبت كونه من الوتر لا قطعا ولا ظنا الثالثة روى ابو هريرة عن النبي صلعم حكاية عن الرب انه يقول قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول هذا بيني وبين عبدي وجه التمسك به ووجه الاول انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية منها لذكرها الثاني انه جعل الصلوة والمراد منها الفاتحة منصفة بينه وبين العبد على قوله اياك نعبد واياك نستعين وهذا التنصيف انما يحصل اذا لم يكن التسمية آية من الفاتحة انها اذا لم يكن منها وهي بسم آيات كان ثلثمائة وتسع آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد لله تعالى وثلثمائة آيات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى آخرها للعبد واما اذا جعلناها منها كان لله ثلثمائة آيات ونصف وللعبد اثنان ونصف وهو يبطل التنصيف المذكور والجواب عن الاول وهو انه لم يذكر التسمية في هذا الحديث المعارضة بما بيناه عن الثعلبي عن ابي هريرة انه كان النبي عليه السلام عند ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة ولو تعارضت الروايتان فعلى تقدير الترجيح وهو معنا ان رواية الاثبات مقدمة على النفي هذا لو ان سلم انها لو كانت آية منها لذكرها لم لا يجوز ان يترك ذكرها لما ذكرنا ولئن سلمنا ان ترك هذه الملازمة وسلمنا جواز كون التنصيف باعتبار ما هو المختص بالفاتحة لا باعتبار مجموع الآيات فلم قيل لو كان التنصيف باعتبار المختص لزم المجاز في اطلاق اسم الصلوة على الفاتحة وادلة بعضها وهو خلاف الاصل قلنا نعدل عنه على المسند وهو الاسبق الى الجواب انا سلمنا لو لم يلزم من الحمل على الحصة خلاف الاصل وهو التزكي ما دلت الدلالة على ان التسمية منها او التعارض بينه وبينها وهما خلاف الاصل على القدرين فعلى الترجيح وهو معنا للزوم كثرة مخالفة الاصل عند الحمل على الحصة للزوم التعارض بين ما ذكرتم وبين كل واحد من

لادلتنا او للزوم الترك بكل منها بخلاف الحمل على المجاز لانه لا يلزم منه الا مخالفة واحدة وعن الثاني انه يجوز
ان يكون التنصيف من حيث المعنى لا من حيث عدد الآيات فان لفظ التنصيف كما يحتمل النصف في العدد
فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى كقوله عليه السلام الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه بحث عن
احوال الاموات والموت والحيوة قسمان وكقول شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه
نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون وان رد بلزوم المجاز اجيب بما اجبنا عنه في
جواب الوجه الاول سلمنا ان المراد النصف في العدد ولكن لا نسلم ان التنصيف انما يحصل اذا لم تكن
التسمية آية منها بل الامر بالعكس لان التنصيف انما هو باعتبار الكلمات ومن بسم الله الرحمن الرحيم الى اياك
نعبد ست وعشرون كلمة والباقي الى آخرها كذلك سلمنا ان التنصيف باعتبار الآيات لكن غاية ما
يلزم منه ان التسمية ليست آية من الفاتحة لا انها ليست منها فهو اذن شبهة لاحد قولي الشافعي رضي الله عنه
سلمناه لكن ادلتنا على ان التسمية آية منها صريحة في المقصود وما تمسكتم به من الخبر ليس المقصود منه بيان ان
التسمية هل هي آية من الفاتحة ام لا بل المقصود منه شيء آخر فادلتنا اقوى واظهر سلمنا المساواة لكن ادلتنا
اقرب الى الاحتياط سلمناه ايضا لكن ما ذكرتم من الخبر معارض بما روى ابو داود السجستاني عن القعنبي
عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين
يقول الله عز وجل مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي يعني في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلث قبلها
وثلث بعدها وانما يكون ثلث قبلها لو كانت التسمية آية الرابعة اتفق الكل على انها ليست آية في غير
الحمد ولهذا لم يعدوها في آيات السور وحكموا بان سورة الكوثر ثلث آيات وسورة الملك ثلثون فان هذا
العدد انما يصح اذا لم يعد التسمية والا لصارت الاولى اربعا والثانية احدى وثلثين آية والجواب منع الاتفاق
لان الشافعي رضي الله عنه اعرف باقاويل العلماء فلو كان فيه اجماع لما خرقه ثم عدم العد يدل انها ليست آية مستقلة
لا على انها ليست من الاوائل فهو اذن شبهة لاحد قوليه وان قيل انما عدوا ما هو مختص بالسورة وتركوا
ما هو الظاهر المشترك بين الجمع اندفعت الشبهة عن ذلك القول ايضا لكن فيه تجوز وهو اطلاق اسم السورة
على معظمها اذ تسمية معظم الشيء باسمه من اقسام المجاز وجواب ارتكاب المجاز ما تقدم لا كونه من المجاز
المشهور كقولهم الحج عرفة لان المجاز خلاف الاصل وان اشتهر الخامسة نقل عن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان من القرآن سورة ثلثين آية تجادل عز وجل غفر له وهي تبارك ولا خلاف في

انها

انها لو عدت مع البسملة كانت احدى وثلثين والجواب ما تقدم في الرابعة السادسة لو كانت التسمية
آية من الفاتحة لزم تكرر الرحمن الرحيم وهو على خلاف الدليل والجواب ان المتكرر من القرآن لاجل
التاكيد اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى مع ان تاكيد الرحمن الرحيم من اعظم المهمات السابعة
روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلعم كان يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين فلو
كانت آية منها لافتتح بها والجواب ان يقال لا نسلم انها لو كانت آية منها لافتتح بها وانما يلزم ذلك
لو وجبت قراءة الفاتحة او امتنع الافتتاح من وسط السورة وشيء منها لا يستقيم على مذهبكم ولا
يمكنكم اثبات المذهب به بل الزامنا فنسلم الملازمة حينئذ ونقول لا نسلم انها ما افتتحت بها لجواز
ان عائشة رضي الله عنها جعلت الحمد لله رب العالمين اسما للسورة على ما يشهد به العرف من قولهم قرأ فلان
الحمد وافتتح القراءة به اذ لا يريدون انه لم يقرأ التسمية بل يريدون به انه قرأ هذه السورة وافتتح بها الثامنة
صح عن النبي عليه السلام انه ترك الجهر بالتسمية وان كان قد يجهر بها ايضا لما روى البخاري باسناده عن انس رضي الله عنه
صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله
رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية
اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اربعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم
ولو كانت من الحمد لكان الجهر ببعض السورة دون البعض ولا يظهر له في الشرع والجواب عما رواه
البخاري هو ما سبق في الجواب عن حديث عائشة رضي الله عنها ثم الجهر بها معها على ما يسأله الخصوم لا دل على
كونه منهيا من الادلة ترك الجهر على انها ليست منها اذ الجهر ببعض آية من سورة قبل افتتاح سورة اخرى
ابعد من الجهر ببعض السورة دون البعض وان فرض التساوي فلا يظهر له ايضا في الشرع ثم ليس من
شرط الشيء ان يكون له فظهر في الشرع كسورة براءة وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واما روايات
ابي مسلم عن انس فمعارضة بروايات منقولة عنه ايضا على ما ذكرها ابو حامد الاسفرايني منها
ما ذكره الشافعي رضي الله عنه باسناده عن انس في قصة قدوم معوية المدينة لدلالتها على كون الجهر بها كالمتواتر
عندهم والا لما قدروا على الانكار على مثل معوية بسبب ترك الجهر ومنها ما رواه ابو قلابة عن انس
ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روي ان انسا
سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة ويشبه ان يكون السبب في اضطراب الروايات

عنه ان عليًا رضى الله عنه كان يبالغ في الجهر بها حتى كان يجهر بها في جميع الصلوات فلما وصلت الدولة الى بني امية وكانوا يبالغون في المنع من الجهر سعيًا في ابطال آثار علي رضى الله عنه خاف الناس منهم فاضطربت اقواله وهذا ما يوجب التهمة في روايات النفي عنه ومنها ما روى البيهقي في السنن عن ابي هريرة ان النبي عليه اللهم كان يجهر في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم وروى عن عمر وعلي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير رضوان الله عليهم اجمعين مثله ولما تعارضت الروايات فعليكم الترجيح وهو معنا لان رواتكم انس ورواتنا هؤلاء الذين هم اكثر علمًا واقرب من رسول الله صلعم والان الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية والان عمل علي رضى الله عنه وغيره من الصحابة معنا ومن اخذه اماما فقد تمسك بالعروة الوثقى لقوله عليه اللهم ادر الحق مع علي حيث دار والان الدلائل العقلية موافقة لروايتنا فنقول ان الجهر بذكر الله تعالى على افتخار به وعدم مبالاة بانكار من ينكره وهو مستحسن عقلا ومأمور به شرعًا لقوله عليه اللهم ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن وقولك ان الاخفاء انما يليق بما فيه عيب ليلا ينكشف اما الذي يفتخر به فهو اعظم لتوفر المنفعة وهو ذكر الله تعالى لقوله عليه طوبى لمن مات ولسانه رطب بذكر الله ولقول علي رضى الله عنه يا من ذكره شرف للذاكرين لذا الا ليس ليلة الا الاظهر ومنها ان الانسان لو اكان مفتخرا بابيه غير مستنكف عنه يعلن ذكره ويبالغ في اظهاره فوجب ان يكون الاعلان بالتسمية لكونه ثناء على الله وذكرا له بالتعظيم مشروعًا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ومنها ان القدر في التسمية باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات او ما يجري مجراه ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا قوة على طاعة الله الا باعانته ولا حول عن معصيته الا بعصمته وعلى انه لا تتم الخيرات الا لمن وقع الاستدآء فيه بذكره ولما كان استماعها ينبه الانسان على هذه البركات التي هي المقصود من جميع الطاعات كان مظهرها امرا بما هو احسن لنواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية وداخلا تحت قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يفيد مثل هذه الفوايد لو لم يقل بانه واجب فلا اقل ان يكون مندوبًا والان رواتهم على خلاف القياس لما ذكرنا من الادلة فوجب ان لا يقبل لان مذهب ابي حنيفة رضى الله عنه اخبر الواحد لو اكان على خلاف القياس لا يقبل ولهذا لم يقبل خبر المصراة مع كونه لفظ الرسول عليه اللهم لكونه على خلاف القياس والان عدم سماع انس ونحوه لا يدل على عدم الجهر بها لان مثله كان يقف بعد

من النبي عليه اللهم بالنسبة الى عمر وعلي وابن عباس رضى الله عنهم لانهم اعلى حالا في العلم والشرف مع ان النبي عليه اللهم كان يقدم العلماء والاشراف في الصلوة على غيرهم ولو اكان كذلك وكان عليه اللهم ما تابع في الجهر اصلا لقوله تعالى والجهر بصلوتك مع ان الانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى ساعة فساعة فلا جرم صارت هذه الاسباب سببًا ظاهرًا في سماع هؤلاء الجهر دون سماعه فقد تحقق ما ذكرنا ان الجهر بها اولى من الاسرار وانا من الفاتحة وانجب قراءتها وانا اطنبت الكلام في هذه المسئلة لعرف ان مذهب الشافعي رضى الله عنه فيها لنظره في غيرها من المسايل وان جانبه ارجح واغلب على الظن وان المخطئ هو من عرض بتخطيته والسلام على من اتبع الهدى

مسئلة القراءات السبع متواترة وفي بعض النسخ فما ليس

من قبيل الادآء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحو لئن لو لم يكن لكان بعض الواو غير متواتر كملك ومالك ونحوها وتخصيص احدهما تحكم باطل للتواتر

هذه ثانية المسايل وهي في ان ليس القراءات السبع متواترة والمراد منها القراءات المنسوبة الى القراء السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوبة الى صاحبها كمالك بالالف ومالك بغير الالف في مالك المنسوب اولها الى الكسائي وعاصم باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف في مصحفهما واستقامة وجهه في العربية وانتهائها الى نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحمزه باسناد صحيح ايضًا وكونه مكتوبا بغير الف في مصحفهم واستقامة وجهه في العربية والمراد بما هي من قبيل الادآء هي القراءات التي صحت روايتها ووجهها في العربية مع موافقة لفظها خطوط المصحف اجمع ان يكون ظاهرة واحدة في جميع المصاحف ومع عدم احتمالها معنى وان اختلف في احكام الاعراب والبنية والاظهار والادغام والروم والاشمام والتفخيم والترقيق والفتح والقصر والمد والمز وتخفيفه الى غير ذلك مما هو من قبيل المذكورات وانت تعرف مما ذكرنا ان القراءات التي هي من قبيل الادآء هي من القراءات السبع لانطباق حدها على ما نقلنا عنهم عليها وليس كل ما هو من قبيل السبعة من قبيل الادآء كملك ومالك وانه من السبعة وليس من قبيل الادآء والضحى بالفتح والامالة من قبيل الادآء وهو من السبعة وكذا جميع نظايره وكانه انما استثنى ما هو من قبيل الادآء ولم يحكم عليها بالتواتر لان الحكم عليه به يتوقف على كونه بعض القراءات وفيه بعد لخلاف الحكم على الكلات لكونها بعضه فانها ابعاض بالقوة وهذا الفرق ضعيف فان الاولى ما في النسخ المنهوزة والحكم على ان القراءات السبع مطلقا كانت من قبيل الادآء والمتواترة لانه كما ان الكلات ابعاض القراءات كذلك الحركات والسكنات

وفيه نظر بعد والدليل على ان السبعة متواترة هو انها لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان القراءات السبع ابعاض القرآن والا لزم التخصيص من غير مخصص او حكم ببعضية
البعض دون الباقي وهو تحكم باطل وذلك لاستوائهما في صحة الاسناد واستقامة وجهها في العربية وموافقة
لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها لا في كل شيء لجواز ان يكون بعضها اولى واحسن من البعض كما في مثالنا
فان بعضهم ذهبوا الى ان مالكا اولى من ملك وذلك لكونه اعم من حيث المعنى ولذلك يصح اضافته الى كل شيء كقولهم فلان
مالك الدينار والدرهم ولا يقال ملك الدينار والدرهم ولتضمنه معنى الفعل وجريانه عليه ولذلك يعمل عمله ولوصفه
تعالى نفسه به في قوله قل اللهم مالك الملك وبعضهم ذهبوا الى ان ملكا اولى من مالك من غير عكس ولمعاضدة
الاجماع على الضم في قوله تعالى لمن الملك اليوم يعني يوم الدين اياه لان الملك انما يكون للملك لا للمالك ولان الرب هو
المالك فاذا قال رب العالمين ثم قال يوم الدين صار كانه تكرار بخلاف ما لو قال ملك يوم الدين لمخالفتهما معنى
والاتيان بكلمتين مختلفتي المعنى او بكلمتين لا يستلزم احدهما الاخرى كالرب للمالك ابلغ في النظم واحسن
في المدح ولا يخفى ان التخصيص من غير مخصص انما يلزم من الحكم ببعضية ملك دون مالك او بالعكس لو لم يجز ترجيح
كون البعض قرآنا دون البعض بكونه اولى واحسن بل يتعين الترجيح باحد الثلثة وهي صحة الاسناد واستقامة
وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها اما لو صار الترجيح بغير هذه الثلثة لم يلزم
الترجيح من غير مرجح وهو واضح غاية الوضوح واما بطلان التالي فظاهر لان كل ما هو قرآن متواتر على ما سبق
قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة رضي الله عنه لنا
ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به **اقول** هذه ثالثة الثلث وهي في بيان ان العمل بالشاذ والمراد به ما نقل
آحادا كما مثل به مما هو في مصحف ابن مسعود على ما مر غير جائز وهو مذهب الشافعي وجوزه ابو حنيفة واحتج
به وهي عليه وجوب التتابع في صوم اليمين لنا انه ليس بقرآن لكونه غير متواتر ولا خبر يصح العمل به لتردده
بين كونه خبرا وغيره مع الاتفاق على عدم صحة العمل الا بما يصح الراوي بسماعه منه عليه السلام واذا لم يكن قرآنا ولا
خبرا كما ذكرنا فلا يجوز العمل به مطلقا **قال** قالوا يتعين احدهما فيجب قلنا يجوز ان يكون مذهبا وان سلم
فالخبر المقطوع بخطابه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ **اقول** توجيهه ان يقال هذا المنقول آحادا لا يخلو
في نفس الامر من ان يكون قرآنا او خبرا واذا تعين كونه احدهما في نفس الامر والعمل بكل واحد منهما واجب
فيجب العمل به وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يخلو عن احدهما لجواز قسم ثالث وهو ان يكون مذهبا له

بناء على دليل اعتقده كاعتقاده حمل هذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظهار وان سلم الانحصار في احد الامرين
فالخبر الذي يقطع بخطابه لا يعمل به اتفاقا لكن نقله قرآنا خطأ فلا يجوز العمل به **قال** المحكم المتضح المعنى
والمتشابه مقابله اما لاشتراك او لاجمال او ظهور تشبيه والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب
لما لا يفهم بعيد **اقول** هذه هي الخاتمة وهي في بيان المحكم والمتشابه وانما تعرض لهما ههنا لتعلقهما بالكتاب
لاشتمال القرآن عليهما لقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب مع ان هذا الاصل في الكتاب اما المحكم
فاصح ما قيل فيه انه الذي اتضح معناه وانكشف كشفا يزول معه الاشكال ويندفع به الاحتمال واما
المتشابه فهو ما يقابله وهو ما اشتبه معناه على السامع اما لاشتراك لفظي كقوله عز من قائل والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لاحتماله زمن الطهر والحيض او اجمال كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
لتردده بين الولي والزوج وكقوله عز قائلا او لامستم النساء لتردد بين اللمس باليد والوطء او ظهور تشبيه
مثل قوله تعالى ونفخت فيه من روحي ومما عملت ايدينا والسموات مطويات بيمينه والله يستهزئ بهم ومكروا
ومكر الله وغيره من الاستعارات والكنايات المأولة بتأويلات مناسبة لافهام العرب ولما كان قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فيه اشتباه من جهة احتمال الواو العطف والاستئناف
قال والظاهر الوقف على والراسخون في العلم اي الظاهر ان الواو للعطف لا للقطع والا لزم الوقف على الا الله
ويلزم منه الخطاب بما لا يفهم اذ لا يعلم تأويله حينئذ غير الله وهو بعيد ولنختم الخاتمة بذكر ضابط يعرف به الحكم
والمتشابه وغيرهما من الالفاظ التي يكرر استعمالها كثيرا فنقول اللفظ ان احتمل معنى واحدا فقط فهو النص
وان احتمل كثيرا فان استوت دلالته عليها سمي مجملا والا سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا والى المرجوح مأولا
ويسمى النص والظاهر محكما لاستغنائهما عن البيان لاتضاح المعنى والمجمل والمأول متشابها لاحتياجهما اليه
قال مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء عليهم السلام معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة الا في
الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق
وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا واما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكبائر
والصغائر الخسة والاكثر على جواز غيرها **اقول** لما فرغ من الاصل الاول من القسم الاول
من هذه القاعدة شرع في الاصل الثاني وهو في **السنة** وهي في اللغة الطريقة والعادة اذ سنة كل احد هو ما عهدت
منه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة او غيرها واما في الشرع فقد يطلق في العبادات

على نوافلها المنقولة عن النبي عليه السلام ويرسم بانه ما رسم ليحتذى به على سبيل الاستحسان وفي الادلة الشرعية
على ما صدر من الرسول منها مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل فيه ويدخل فيه اقواله وافعاله وتقاريره اما
الاقوال فقد اتفقوا على كونها حجة وسياتي النظر في اقسامها وجهات دلالتها واما الافعال والتقارير فهي
المقصود بالبيان في هذا الاصل وهو يشتمل على اربع مسايل الاولى بالحقيقة مقدمة للباقية وهي
في عصمة الانبياء عليهم السلام وشرح الاختلاف في ذلك فنقول ذهب القاضي ابو بكر الى انه لا يمتنع عقلا
ولا سمعا ان يصدر من النبي عليه السلام قبل البعثة معصية سواء كانت صغيرة او كبيرة حتى الكفر لجواز ارسال من اسلم
بعد كفره ووافقه على ذلك اكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة والى ذلك اشار بقوله والاكثر على انه لا يمتنع عقلا
على الانبياء عليهم معصية يعني قبل الرسالة ويدل عليه قوله بعد ذلك والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة وذهب
الروافض الى انه لا يجوز ان يبعث الله من صدر منه كبيرة ولا صغيرة وان تاب منها ووافقهم اكثر المعتزلة في الكبائر
واليه اشار بقوله وخالف الروافض يعني في الكل لدلالة قوله وخالف المعتزلة يعني بهم اكثرهم الا في الصغائر عليهم
وانما ذهبوا الى ذلك مصيرا منهم الى ان ذلك مما يوجب هضمه واحتقاره والنفرة عن اتباعه وهو خلاف مقتضى
الحكمة والاصح ما ذهب اليه القاضي ومتابعوه لان السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة اما دلالة العقل فمبنية
على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح واما بعد الرسالة والاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام اعني
فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيها من دعوى الرسالة والتبليغ من الله تعالى والا فلو جاز القول في ذلك عقلا
لافضى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وهل يجوز الغلط عليهم في ذلك على سبيل الذهول والنسيان فقد اختلف
فيه فذهب الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الى امتناعه نظرا الى ان المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق
في التبليغ فلو تصور الخلف في ذلك كان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي ابو بكر الى جواز ذلك
مصيرا منه الى ان المعجزة انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه واليه اشار بقوله دلت اي المعجزة على الصدق
اعتقادا اي قصدا وعمدا واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة
ولا المعجزة دالة على نفيه وعلى هذا فلا يكون صورة النسيان ناقضة لدلالة المعجزة واما غير تعمد الكذب في الاحكام
من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها واما ان يكون كفرا او لا فان كان كفرا فالاجماع على
وجوب عصمتهم منه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وكل من
قال بجواز صدور الذنوب عن الانبياء حكم بالكفر على كل ذنب فيلزمه ايضا جواز الكفر على الانبياء واما ما ليس بكفر

فاما ان يكون من الكبائر او لا فان كان فاتفقت الامة على وجوب عصمتهم عنه تعمدا من غير نسيان ولا تاويل ولم يخالف
في ذلك غير الحشوية ومن جوز الكفر عليهم واختلف في ان مدركه السمع او العقل فذهب القاضي والمحققون
من اصحابنا الى ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة عليه وانما هو مستفاد من السمع واجماع
الامة قبل ظهور المخالفين على ذلك وذهب المعتزلة الى امتناع ذلك منهم عقلا مصيرا منهم الى ان صدور الكبائر
منهم مما يوجب سقوط هيبتهم وانحطاط رتبتهم في اعين الناس وذلك مما يوجب النفرة عنهم وعدم الانقياد
لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة والعقل وهو ايضا مبني على اصولهم
الموهمة ثم لو وجب عصمتهم عن الكبائر غير الكفر للغرض المذكور لوجب ان يكون النبي دائما مؤيدا متصورا والا
لزم الاحتقار وعدم الانقياد وهو ليس بواجب اجماعا واما ان يكون فعل الكبيرة على سبيل النسيان او التاويل
خطا فقد اتفقوا على جوازه خلافا للروافض واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله
بالخسة ودناءة الهمة وسوط المروة كسرقة حبة وكسرة ونحوهما وهو المراد من الصغائر الخسة فالحكم فيه حكم
الكبيرة واشار الى ما ذكرناه بقوله واما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسة
وكانه انما اطلق القول بالاجماع مع مخالفة الازارقة والحشوية والرافضة على ما سبق آنفا لشذوذ كل منهم بالنسبة الى
مخالفتهم فيما خالفوهم به واما ما لا يكون من الصغائر الخسة كنظرة او كلمة سفه نادرة في خصام ونحوه فمما اتفق اكثر
اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا خلافا للشيعة فيهما وللجبائي والنظام وجعفر بن مبشر في العمد
واليه اشار بقوله والاكثر على جواز غيرهما اي غير الكبائر والصغائر الخسة والكلام في ذلك تصحيحا وابطالا
مما تكفل ببيانه صاحب علم الكلام فعلى الناظر الالتفات اليه ان اراد تحقيق الحق وابطال الباطل ولولا ان ايراد
القريب من الصناعة فيها نقص لاوردنا ما فيه مقنع وكفاية وان كان غير بالغ مبلغ القطع اذ الكلام فيما وقع فيه الاختلاف
من هذه التفاصيل من باب الظنون والاجتهادات نفيا واثباتا والاعتماد فيه انما هو على ما يساعد من الادلة الظنية
وهو اعلم بحقائق الامور جل ثناؤه قال مسئلة ما وضح فيه امر الجبلة وفي بعض النسخ مسئلة فعله صلعم
ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة
والتخيير والوصال والزيادة على اربع فواضح وما سواهما ان وضح انه بيان بقوله او قرينة مثل صلوا وخذوا
وكالقطع من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات
وقيل كما لم يعلم وان لم يعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القرينة فندب والا فمباح

هذه المسئلة الثانية وهي في ان افعال النبي عليه السلام هل هي دليل شرعا على مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا
وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من النظر في تلخيص محل الخلاف لتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول
اما ما كان من الافعال الجبلية وهي الافعال التي لا تخلو ذو الروح عن جميعها كالقيام والقعود والاكل والشرب
ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته وما سواها فلا تخلو اما ان يكون من خواصه التي
لا يشاركه فيها غيره او لا يكون كذلك فان كانت فاتفقوا قاطبة على انها لا تدل على التشريك بيننا وبينه
وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والسواك والوتر وتغيير المنكر ومصابرة العدد الكبير
وقضاء دين الميت المعسر وكاختصاصه باباحة الوصال والزيادة على اربع وصفي المغنم وخمس الخمس
وجعل ارثه صدقة وان يشهد ويقبل ويحكم لنفسه وولده ويحمي لنفسه ويأخذ طعام المحتاج وعليه البذل
ويزوج من نفسه من شاء بلا اذن وان نكح بالهبة وبلا مهر وولي وشهود وبالاحرام وانما لم يمثل بغير الواجب
والمباح من المختصات به كحرمة الصدقتين والزكوة على قرابته ومواليهم ورفع الصوت عليه وندائه وراء الحجرة
باسمه وبرع لامته حتى يقاتل وخائنة الاعين والمن ليستكثر وامساك كارهته ونكاح الكتابية والامة
ومدخولته لغيره كما مثل بعضهم ببعضه ههنا لان الكلام فيما يصدر عنه من الافعال والمحرمات يمتنع صدورها منه على
ما مر الا عند من جوز الكفر والمعصية على الانبياء عليهم السلام ولهذا ذهبت طايفة منهم الى ان افعال النبي
عليه السلام على الحظر فاذن لا وجه للتمسك به والى هذين القسمين اشار بقوله ما وضح فيه الى قوله فواضح
اي واضح ان الاول مباح وان الثاني لا تشريك فيه وان لم يكن كذلك واليه اشار بقوله وما سواهما اي
سوى الجبلية والمختصة فلا تخلو اما ان يعرف كونه بيانا لنا او لا فان وضح انه بيان سواء كان وضوحه بقول
كالافعال الصادرة عنه في الصلوة والحج فانه قد عرف كونه بيانا لقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله
خذوا عني مناسككم او بقرينة من قراين الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص
او مطلق اريد به المقيد ولم يبينه قبل دعوى الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون
بيانا حتى لا يكون موخرا للبيان عن وقت الحاجة كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
وكتيممه الى المرفقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم ونحوها لا كالغسل الى المرافق على ما مثل به المصنف
لانه مستفاد من الآية فلا يكون فعله بيانا لشيء ههنا اللهم الا ان يقال مراده ان الغسل الى المرافق الغسل الى
المرفقين ويؤيده ما ذكره في المنتهى وهو قوله وكالغسل للمرافق وكانه قال وكغسل النبي عليه السلام اليدين

مع المرافق فيستقيم اليه حينئذ يكون بيانا لدخول ما بعد الى في حكم ما قبلها في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وهو تعسف اعتبر اتفاقا للاجماع على كونه دليلا شرعيا لكنه يكون تابعا للمبين في
الوجوب والندب والاباحة وان لم يتضح كونه بيانا واليه اشار بقوله وما سواه اي سوى ما وضح
انه بيان فلا تخلو اما ان علمت صفة ذلك الفعل من الوجوب والندب والاباحة بنصه عليه السلام او بغيره من
الادلة والامارات او لم تعلم فان علمت فالجمهور على ان امته مثله يعني في كونهم متعبدين في التاسي به
في فعله عليه السلام على صفته واليه اشار بقوله وان علمت صفته فامته مثله وهو اختياره وقال ابو علي
ابن خلاد انما يكون ذلك في العبادات خاصة واليه اشار بقوله وقيل في العبادات وان كان في
العادات فعلى الندب ويستحب التاسي به وذهب شرذمة الى ان حكم ما علمت صفته حكم ما لم تعلم
صفته واليه اشار بقوله وقيل كما لم تعلم صفته فاختلفت الامة فيه الى اربعة اقوال فمنهم من ذهب
الى ان فعله محمول على الوجوب في حقه وحقنا كابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة
وجماعة من المعتزلة ومنهم من صار الى انه للندب وقد قيل انه قول الشافعي رضوان الله عليه وهو اختيار
امام الحرمين رحمه الله عليه ومنهم من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك رضي الله عنه ومنهم من
قال بالوقف وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي رحمهم الله وجماعة من المعتزلة
والمختار انه ما لم تعلم صفته ان ظهر منه قصد القربة الى الله تعالى كان دليلا في حقه عليه الصلوة والسلام
وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك وهو المراد من قوله
فندب وان لم يظهر قصد القربة فهو دليل في حقه عليه السلام وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير واليه اشار بقوله فمباح **قال** لنا القطع بان الصحابة كانوا
يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله فلما قضى الى اخرها واذا لم يعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فيلزم
الوقوف عنده والوجوب زيادة لم يثبت واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم يثبت وايضا
لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب **اقول** لما فرغ من تلخيص
محل النزاع شرع في الاحتجاج واحتج اولا على ان الامة مثله في فعله المعلوم الصفة بالاجماع
والكتاب اما الاول فلمراجعة الصحابة كلهم الى فعله المعلوم الصفة من الوجوب والندب والاباحة لرجوعهم
الى تزويجه ميمونة وهو حرام او الى تقبيله للحجر الاسود وكان عمر رضي الله عنه يقبله ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر

ولا ينفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك ما قبلتك والى جواز تقبيله وهو صايم الى غير ذلك من وقايع لا تحصى كثرة
واما الثاني فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم
اذا قضوا منهن وطرا وجه التمسك ان ظاهر الاية يشعر بانه تعالى انما زوجها منه ليكون حكم امته مساويا لحكمه فيه
من الوجوب والندب والاباحة وهي صريحة في ان النبي عليه السلم متاسى به في فعله المعلوم الصفة والا لما كان للاية معنى
ولا يقال الاية صريحة في انه متاسى به في فعله اما المعلوم الصفة فلا لانا نقول نفي الحرج عن فعل مثل فعله
عليه السلم وهو فعلنا يدل على الجواز في حقه عليه السلم وان احتمل الوجوب والندب وهو المراد من المعلوم الصفة وهي
الاباحة ههنا ولئن سلمنا انها عامة في المعلوم الصفة وغيره فلا يضر لحصول المقصود ايضا فان قيل لا نسلم
ان المستند فيما كانوا يفعلونه هو التاسي بالنبي عليه السلم بل كان مستندهم اما فيما كان مباحا فالبقاء على الاصل وفيما
كان واجبا او مندوبا الاقوال الدالة عليه واما الاية فهي وان دلت على التاسي به والمتابعة في التزوج من ازواج
الادعياء اذا قضوا منهن وطرا فليس فيها ما يدل على التاسي والمتابعة في كل شيء قلنا اما ما ذكرتم على الاجماع
فهو خلاف المشهور الماثور عنهم من التمسك بافعاله عليه السلم والرجوع اليها عند اختلافهم والى سوال زوجاته عنها
وسكون انفسهم اليها واحتياج بعضهم على بعض بها ولو كان ثم دليل اخر يدل على المتابعة والتاسي غير افعاله لبادروه
من غير توقف على البحث عن فعله والجواب عما ذكرتم على الاية هو انه لو لم يكن التاسي بالنبي عليه السلم لازما في جميع افعاله
لما فهم المومنون من اباحة ذلك في حق النبي عليه السلم الاباحة في حقهم لعدم دلالة على خصوص متابعة النبي عليه السلم في ذلك الحكم
دون غيره ولا يمكن استناد الاباحة في حقهم الى الاباحة الاصلية والا لما كان لتعليل نفي الحرج عن المومنين بتزويج النبي
عليه السلم معنى كونه مدفوعا بغيره واحتج ثانيا على انه اذا لم تعلم صفته وظهر قصد القربة فهو ندب والا
فمباح وتوجيه الاول ان يقال لما ظهر قصد القربة من فعله وهي خارجة عن الواجب والمندوب ثبت القدر المشترك
بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك لكون الفعل دليلا قاطعا عليه واما ما اختص به الواجب من الذم على الترك فلم
يثبت اذ لا وجوب الا بثبت مع ان البراءة الاصلية دالة على جواز الترك هذا بالنسبة الى النبي عليه السلم اما بالنسبة
الى الامة فلانه عليه السلم وان كان قد اختص عنهم بخاص لا يشاركونه فيها غير انها نادرة بل اندر من النادر بالنسبة الى
الاحكام المشترك فيها وعلى هذا فما من واحد من احاد الافعال الا واحتمال مشاركة الامة للنبي عليه السلم اغلب
من احتمال عدم المشاركة اندراجا للنادر تحت الاعم الاغلب واذا كانت المشاركة اظهر وثبت الرجحان بالنسبة اليه
عليه السلم ثبت بالنسبة الى الامة وهو المطلوب وتوجيه الثاني ان يقال اذا لم يظهر من فعله قصد القربة ثبت

الجواز

الجواز لانا وان جوزنا عليه فعل الصغيرة الا ان احتمال وقوعها من احاد عدول المسلمين نادر فكيف من النبي عليه السلم
بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه وكل ما كان كذلك لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح
والقدر المشترك بينها هو رفع الحرج عن الفعل والفعل دليل قاطع عليه يثبت الجواز واما ما اختص به الواجب
والمندوب فلم يثبت اذ لا وجوب ولا ندب الا بثبت هذا بالنسبة اليه عليه السلم ايضا واما بالنسبة الى الامة فعلى ما مر
انفا وايضا لما نفى الله تعالى الحرج بعد قوله زوجناكها بقوله كيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم اذا
قضوا منهن وطرا فهمت الامة اباحة ازواج ادعيايهم بالشرط المذكور مع احتمال كون الزواج حينئذ واجبا
او مندوبا وهذا صريح في ان نفي الحرج عن الفعل مع عدم ظهور قصد القربة يوجب الحكم عليه بالاباحة وان احتمل
الوجوب والندب واذا كان كذلك وفعله عليه السلم يدل على نفي الحرج لما بينا فيحكم عليه بالاباحة اذا لم يظهر منه قصد
القربة وهذا ليس دليلا مستقلا وكذلك قال في المنتهى واذا لم يظهر ثبت الجواز كذلك اذ لا وجوب ولا ندب الا
بثبت وتوضيحه انه لما نفى الحرج خاصة بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب قال
الموجب وما اتاكم الرسول اجيب بان المعنى ما امركم لمقابله وما نهاكم قالوا فاتبعوه اجيب في الفعل على الوجه
الذي فعله او في القول او فيهما قالوا لقد كان الى اخرها اي من كان يومن فله فيه اسوة قلنا معنى التاسي ايقاع
الفعل على الوجه الذي فعله اقول لما فرغ من تقرير مذهبه شرع في تقرير شبه الموجب يعني القائل
بالوجوب ووجه التفصي عنها ولما كان شبههم منها ما يتعلق بالكتاب ومنها ما يتعلق بالسنة ومنها ما يتعلق بالاجماع
ومنها ما يتعلق بالمعقول شرع اولا فيما يتعلق بالكتاب لكونه الاصل وذكر منه ثلث شبه وجه التمسك بالاولى
وهي قوله عز وجل وما اتاكم الرسول فخذوه ان الامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما اتى به فيكون الاخذ
به واجبا وتوجيه الجواب على ما قال ان معنى قوله ما اتاكم ما امركم لكونه مذكورا في مقابله وما نهاكم عنه
فانتهوا ورعاية المطابقة في كلامه تعالى مهما امكنت احسن من عدمها لان حمل كلامه تعالى على ما هو احسن احسن
ولقائل ان يقول ترك الظاهر لرعاية المقابلة غير مذهوب اليه بوهم فالاولى ان يقرر هكذا
لا نسلم ان المراد بما اتاكم ما اتى به من افعاله لجواز ان يكون المراد منه ما امركم ويعضده كونه في مقابله ما نهاكم لتندفع
عنه ما ذكرناه والجواب على النظم الطبيعي ان يقال لا نسلم ان الامر ظاهر في الوجوب ولئن سلمناه فلا نسلم
وجوب اخذ جميع ما اتى به بل بعضه وهو ما كان واجبا اما اذا لم يكن واجبا فلا لان القول يوجب فعل ناقص
اللفظ والمعنى وعلى هذا يتوقف دلالة الاية على وجوب الفعل على كون الفاعل الماتي به واجبا فلو توقف

وجوبه على دلالة الآية عليه لزم الدور ولئن سلمنا وجوب احد جميع ما آتاناه فلا نسلم ان فعله من جملة ما آتاناه
لانه مختص به لا يعدوه ولئن سلمناه فلا نسلم ان المراد مما اتى به ما صدر عنه من افعاله بل المراد منه الامر بالقول
على ما ذكر المصنف ولذلك قابله بالنهي بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا وكما ان النهي لا يكون الا بالقول فكذا الامر
المقابل له ووجه التمسك بالثانية وهي قوله تعالى فاتبعوه ان الامر ظاهر في الوجوب فقد امر بمتابعته
فيكون متابعته وهي الامتثال لقوله والاتيان بمثل فعله واجبا وفيه المطلوب فتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم ان المتابعة عبارة عما ذكرتم بل هي في القول عبارة عن امتثاله على الوجه الذي اقتضاه وفي الفعل عبارة عن
اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله وهي المسماة بالتاسي بالفعل فقولنا مثل فعل الغير احتراز
عن المختلفين صورة كالقيام والقعود فانه لا تاسي مع اختلاف الصورة وقولنا على الوجه الذي فعله ومعناه
المشاركة في غرض الفعل احتراز عن المختلفين فيه كما لو صلى واجبا وصلينا متنفلين او بالعكس فانه لا تاسي
وان اتفقا صورة وقولنا من اجله احتراز عن جماعة اتفقوا في صلوة الظهر وغيرها مثلا اتباعا لامر الله تعالى
وانه لا يقال تاسى البعض بالبعض وان اتفقا صورة وصفة وكان المصنف انما ترك هذا القيد لحصول مقصوده
ببقية القيود لا لكونه غير معتبر في المتابعة الفعلية ويدل على كونه معتبرا عنده قوله في المنتهى معنى التاسي بالفعل
ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه عليه من اجله وقس التاسي في الترك عليه وهو ترك احد الشخصين مثل
ترك الآخر من الافعال على الوجه الذي تركه ومن اجل انه تركه ولا يخفى ما فيه من القيود واذا تحقق ذلك فنقول
المراد فاتبعوه في الفعل على الوجه الذي فعله اي اتبعوه على سبيل الوجوب ان كان ما اتى به واجبا وعلى طريق
الندب والاباحة ان كان الماتي به مندوبا او مباحا او في القول على الوجه الذي او فيهما يعني في الفعل مع القول
وعلى التقديرات يبطل الاستدلال اما على الاول فلان المتابعة في الفعل حينئذ انما يتحقق وجوبها لو علم
كون الفعل المتبع واجبا والا فلا لان متابعة ما ليس بواجب لا يكون واجبة ولانا لو حكمنا على الفعل
بالوجوب مع كونه غير واجب المستلزم لاعتقاد كونه غير واجب لوجوب اعتقاد الشيء على ما هو عليه لزم التناقض
واذا لم يتحقق وجوب الفعل فلا تحت متابعته فيه واما على الثاني فلانه غير متنازع فيه واما على الثالث
فلان الفعل وحده لا يكون متبعا الذي هو محل النزاع واعلم ان اولى الاضمارات الثلث بعد تعذر حمل فاتبعوه
على حقيقته لكونها صريحة في متابعة شخص النبي عليه السلم مع عدم كونها مرادة لعدم وجوبها بالاجماع وهو الثاني كونه
متفقا عليه بخلاف الفعل ثم الاول لكونه اقل في الاضمار من الثالث مع ان الاضمار خلاف الاصل ويمكن ان يرجح

يدخل

الثالث

الثالث لكونه متفقا عليه على الاول لكونه مختلفا ووجه التمسك بالثالثة وهي قوله لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر انه زجر في طي امر اذ معناه من كان يؤمن بالله واليوم الآخر
فله فيه اسوة حسنة ومن لم يتاس به فلا يكون مؤمنا بالله ولا باليوم الآخر وهو دليل الوجوب او نقول
وجه الاحتجاج انه تعالى جعل التاسي بالنبي عليه السلم من لوازم رجاء الله وباليوم الآخر وهو كفر فيجب التاسي
فان قيل لا نسلم عموم دلالته على المتابعة في كل شيء اذ لا عموم للاسوة ولذلك يحسن ان يقال لك في
فلان اسوة في كل شيء او اسوة في هذا الشيء فقط ولو كانت الاسوة عامة في كل شيء كان الاول تكرارا والثاني
نقضا بل عامة الدلالة على المتابعة في بعض الاشياء ونحن نقول به كاقواله وبعض افعاله قلنا مقصود
الآية بيان كون النبي عليه السلم اسوة لنا ومتابعا اظهارا لشرفه وابانة لخطره وذلك اما بان يكون في شيء واحد
معين او مبهم او في جميع الاشياء والاول باطل لعدم دلالة اللفظ عليه وكذا الثاني لكونه على خلاف الغالب
في خطاب الشرع لكونه ابعد عن اظهار شرف النبي عليه السلم فلم يبق الا ان يكون في جميع الاشياء واما المثال الاول
فهو مفيد للتاكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة واما الثاني فليس فيه مناقضة اذ العموم مستفاد من التاسي
المطلق وهذا ليس بمطلق بل الكل جملة واحدة مفيدة لشيء معين وتقرير الجواب ان معنى التاسي اي في
الفعل هو ايقاع الفعل معنى مثل فعل النبي عليه السلم على الوجه الذي فعله على ما مر مفصلا وعلى هذا فلا يلزم وجوب
التاسي به في الفعل الا اذا علم ان ما اتى به واجب ولم يثبت فلا يثبت وانما حذف قيد من اجله من تفسير التاسي
لما مر لا لانه غير معتبر عنده لما نقلنا عنه ثم لقائل ان يقول ما ذكرتم يدل على ان من لم يتاس به
تاسيا حسنا لا يكون مؤمنا او راجيا لله واليوم الآخر لا من لم يتاس به مطلقا لتقييد الاسوة بالحسنة
وعند ذلك يمتنع كون اثبات الفعل على سبيل الوجوب من التاسي الحسن واعلم ان الآيات الثلث وان
كانت عامة لكن خص عنه الافعال الجبلية والمخصوصة بالنبي عليه السلم باجماع المتنازعين وبقي النظر في
دلالتها على الباقي على ما سبق مشروحا قال قالوا خلع نعله فخلعوا فاقرهم على استدلالهم وبين
العلة قلنا لقوله صلوا ولفهم القربة وفي بعض النسخ ولفهم القربة قالوا لما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا
لقوله خذوا او لفهم القربة اقول لما فرغ من شبههم المتعلقة بالكتاب في شبههم المتعلقة بالسنة لكونها
تلوه في الرتبة بل هي هو لقوله عز من قائل وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وذكر منها شبهتين الاولى
ان النبي عليه السلم خلع نعله في الصلوة فخلعوا ففهموا وجوب المتابعة له في فعله والنبي عليه السلم اقرهم على استدلالهم

حتى ما اجابوه بقولهم انكر خلعت لما شابهم لم خلعتم نعالكم فلم ينكر عليهم بل بين العلة في انفراده بذلك وهي ان
جبرئيل عليه السلام اخبره ان فيهما اذى ولولا ان فعله واجب الاتباع لما كان كذلك فالاجود ان يقال المسنون
في الصلوة ما لا يجب عليهم والسكوت النبي عليه السلام لو لم يكن واجبا وبعبارة اخرى ان يقال انسلم انهم فعلوه
لذلك بجهة الوجوب لجواز انهم فعلوه بجهة الندب لفهم القربة من الخلع لانه كان مباحا لما روى ان النبي صلعم المسنون
في الصلوة به وقوله لفهم القربة اشارة الى ذلك ولئن سلمنا انهم فعلوه بجهة الوجوب ولكن لانسلم ان
الوجوب كان مستندا الى الفعل فقط على ما هو المتنازع فيه بل لكون فعله عليه السلام بيانا لقوله صلوا
كما رايتموني اصلي والنزاع في وجوب اتباع فعله وقد بينا ان الخطاب سابق على ما اسلفناك
صدرا لمسئلة وهو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل لكون الفعل مبنيا عن المقصود عيانا بخلاف
القول فانه الدال عليه كذلك وهو معنى قولنا قولنا لقوله صلوا واما تجويز ان يكون قوله صلوا
كما رايتموني اصلي متاخرا عن قصة الخلع المستلزم لبطلان الاستدلال به لانه كون الفعل حينئذ بيانا
لخطاب سابق فبعيد جدا لان الظاهر صدور هذا القول عند شروعه في الصلوة والمنكر معاندة لم يسلم
الوجه الذي وقع عليه او لانهم يتبعونه ولو كانت متابعته فعله واجبة على الاطلاق لما كان كذلك فالاعتماد
على هذا دليل عليهم الا لم واما توجيه قوله لفهم القربة على ما في بعض النسخ فان يقال انسلم ان وجوبه
كان مستندا الى الفعل بل الى فهم قرينة اوجب عليهم ذلك كفهمهم ان صلوته كذا لصلوتهم لقوله صلوا
وظنهم ان الخلع من نعالها ولعظمهم وجوب الخلع عليهم لكونهم مامورين باخذ زينتهم عند كل مسجد لقوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد مع كون عدم الفعل زينة في المجد لانه لسكانه وتواضع وكعلمهم بان
في الصلوة الترك الا ما تواجب الى غير ذلك مما احتمالات والقربة وان كانت احسن من القربة لكونها
اعم منها والا لكن القربة احسن منه لعدم اسلزامها للكراهة بخلاف القربة لان صلوا لكونه فيها
من افراد ها تسلزم القربة بل الكراهة وهذا النزاع من الكراهة وان كان كثير الوقوع في المصنفات لكن
الاولى الاحتراز عنه وخصوصا في المختصرات ثم الجواب على تقدير القربة يكون مستندا على منع
تحلفس وعلى تقدير القربة على منع واحد والاولى والثاني وان تعدد مستنده فالقربة لان اولى
وعليك بالنظر والترجيح السابعة الثانية ان النبي عليه السلام لما امرهم بالتمتع وهو ان يحرم بالعمرة اشهر
الحج

الحج من على مسافة القصر من الحرم ثم يأتي بحج سميها لما عدوا الى ميقات تمتعوا بفعله ووجه التمسك ان
النبي صلعم امر اصحابه عام الحديبية بفسخ الحج الى العمرة والتحلل بالحلق والذبح ولم يفسخ ولم يتحلل
ففهموا ان حكمهم كحكمه في عدم الفسخ والتحلل والنبي عليه السلام لم ينكر عليهم بل ابدى عذرا يختص به وهو قوله عليه السلام
لو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت ولو لا ان معي الهدى لاحللت كما حللتم ولكن الحل
حرام حتى يبلغ الهدى محله وفي روايته انه عليه السلام لعدم توقفهم سكتا الى ام سلمة فقالت اخرج اليهم واحلق
ولذبح وخرج واحلق بها فاحلوا بها متنازعين وكانوا جلا الى اهلوا بالحج وهي دلالة على المقصود لانه فهم
التمسك بالفعل اتيانا وبقولا في الاولى فقط لكن الاولى اصح ويوجه الجواب على الرواية الاولى
ان يقال انسلم انهم فهموا وجوب عدم الفسخ والتحلل عليهم من عدم فسخه بل انما فهموا ندبيته بناء على كون
تبقية النسك الاولى بحالها اي الاحرام بالحج والبقاء محرما الى الحج من القرب التي يتقرب بها الى الله تعالى لكونه
اشق مع قوله عليه السلام افضل الطاعات احمزها وان قل اي اشقها على النفس والله اشار بقوله لفهم القربة
فان قيل كيف يجوز فهم القربة مع عدم الفسخ والتحلل مع كونه منهيا عنه لكون الفسخ مامورا به قلت
هو كذلك على المستند ومع ذلك فلا استبعاد فيه لجواز ان يامر النبي عليه السلام بترك القربة تحقيقا على الامة
او تحصيلا لما هو افضل منها في مثالنا انما امرهم بالفسخ للتمتع ولئن سلمنا انهم فهموا الوجوب ولكن لانسلم
ان فهمه كان مستندا الى الفعل بل الى قوله عليه السلام خذوا واما الجواب عن تاخره عن قصة الامر بالتمتع فعلى
ما مر وعلى الرواية الثانية ان يقال مع ما قلنا ولانسلم ايضا انهم اتوا باعمال العمرة على انها واجبة
بل على انها مندوبة لفهم القربة ولئن سلمنا انهم اتوا بها واجبة ولكن انما اتوا بها كذلك لكونها فعله عليه السلام ومن بين
لقوله خذوا مني مناسككم والنزاع في وجوب اتباعه كما سبق **قال** واما لما احلف والغسل
بعد ان اتاها سال عمر عائشة رضي الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا فلنا انها استبعد
سرعة النفاس المحال ان فقد وجب الغسل او انه سنة ان كنتم جنبا او انه شرط الصلوة او لفهم الوجوب
اقول هذه من الشبه المعلقة بالاجماع وانا اخرها عن الكتاب والسنة لرجوع مستنده اليهما ووجه
التمسك بها ان الصحابة رضي الله عنهم لما احلفوا في الغسل من غير انزال افقد عمر بن الخطاب لعائشة رضي الله عنها
وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله واجب
الاتباع لما دل عن المحالف ولما اجمع عليه ووجه الجواب ان يقال انسلم ان وجوب الغسل والتقاء الختانين

من غير انزال كان مستفادا من حكاية فعله عليه السلام بل من قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وسؤال
عمر عن عائشة رضي الله عنها انما كان ليعلم ان فعل النبي عليه السلام هل وقع مخالفا لامره ام لا لاختلافهم فيه لقوله
عليه السلام انما الماء من الماء ولئن سلمنا ان الوجوب مستفاد من فعله فلا نفيدكم شيئا لان فعله وقع بيانا
لخطاب سابق وهو قوله عز من قائل وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين
جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين واجبا لقوله فاطهروا ولان الغسل شرط
الصلوة يعني انه مما يتعلق بالصلوة كما قال في المنتهى والا فلقائل ان يقول لا نسلم انه شرط وانما يكون
كذلك لو كان التقاء الختانين جنابة وهو المتنازع فان اجيب بان فعله عليه السلام بين انه جنابة فلا يكون
هذا جوابا مستقلا لاحتياجه الى الجواب الثاني وهو انه بيان وان كنتم جنبا واذا كان مما يتعلق بالصلوة
وقد بين مساواته للامة فيه بقوله صلوا كما رايتموني اصلي كان فهم الوجوب والاجماع عليه كذلك لا لمجرد
الفعل او لان عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم فهموا الوجوب من جواب عائشة رضي الله عنها واذا كان كذلك كان
الغسل مما علمت صفته فلا ينتهض نقضا علينا **قال** قالوا احوط كصلوة ومطلقة لم يتعينا والحق
ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلثين فاما ما احتمل بغير ذلك وفي نسخة لغير ذلك فلا **اقول**
هذه من الشبه المتعلقة بالمعقول وهي قياس ووجه تاخيره عن الباقية غير خاف وتوجيهه ان يقال
فعله عليه السلام يحتمل ان يكون موجبا للفعل علينا واحتمل ان لا يكون موجبا والحمل على الايجاب اولى لما فيه من
التحرز عن ترك الواجب كما لو نسي صلوة من خمس من يوم فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب
او طلق واحدة من نسائه ثم نسيها فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط اجيب عن هذا بان الاحتياط
انما يمكن ان يقال به اذا خلا عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة فاذن
الاحتياط لا يكون جائزا فضلا عن كونه اولى وابطل ذلك بانه لو غم الهلال ليلة الثلثين من رمضان فانه يحتمل
ان يكون يوم الثلثين منه يوم العيد ومع ذلك يجب صومه احتياطا للواجب وان احتمل ان يكون حراما اما لكونه
يوم العيد واليه اشار في المنتهى بقوله واجيب بان الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ولا بوجوب صوم الثلثين
اذا غم الهلال **قال** والحق الى اخره ومعناه ان الاحتياط انما يكون فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة
وترك الحرام في المطلقة او فيما يكون الاصل كيوم الثلثين من رمضان فان الاصل ان يكون رمضان نظرا
الى ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فاما ما احتمل الوجوب لا باحد ما ذكرنا من الامرين بل لغير ذلك

على ما

على ما ذهب اليه المستدل هو جواز كون فعله علينا فلا يجوز فيه الاحتياط لاحتمال التحريم مع عدم اعتضاده
بالاصل فان قيل الحمل على الوجوب اولى لان الحمل على احد الثلثة من الوجوب والندب والاباحة
اولى من الحمل على الحرمة لان وقوع تقدير من ثلث اكثر من وقوع تقدير واحد والحمل على الوجوب من هذه
الثلثة اولى من الحمل على احد الباقيين قلنا الحمل على الحرمة اولى لان الحمل على احد الثلثة من الحرمة
والندب والاباحة اولى على الوجوب لما ذكرتم والحمل على الحرمة من هذه الثلثة اولى من الحمل على احد
الباقيين **قال** الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية وفي بعض النسخ منفية بقوله
كان وهو ضعيف **اقول** لما فرغ من شبهة القائلين بالوجوب وبيان التفصي عنها شرع في
شبه الصائرين الى الندب وذكر منها شبهة وتقريرها ان يقال التاسي بالنبي عليه السلام ليس محظورا
ومكروها باجماع المتنازعين بقي ان يكون احد الثلثة الباقية لكنه ليس واجبا ولا مباحا فتعين ان يكون
مندوبا اما انه ليس واجبا فلانه لو كان واجبا استلزم التبليغ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلقوله تعالى بلغ ما انزل عليك واما نفي التالي فظاهر واما انه ليس مباحا فلانه لو كان مباحا لما كان
حسنة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان اقل درجات الحسنة الندب واما
بطلان التالي فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهو ضعيف
لانا لا نسلم لو كان واجبا استلزم التبليغ ايضا ولا نسلم ايضا ان الاية تنفي الاباحة لما مر من تفسير التاسي
والى ما ذكرنا اشار بقوله في المنتهى واجيب بان الندب يستلزم ايضا ويمنع ان الاية تنفيها على ما
تقدم **قال** الاباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده اجيب بانه لم يظهر قصد القربة **اقول**
هذه شبهة القائلين بالاباحة وتقريرها ان يقال الاصل في الافعال كلها انما هو الاباحة لان رفع
الحرج عن الفعل والترك الا ما دل الدليل على تغييره والاصل عدم التغيير فوجب الوقوف عند ما هو
المتحقق وهو مساواة الفعل والترك اذ الاصل ايضا عدم ترجيح احدهما على الاخر ولهذا يخرج المندوب
عن هذه الشبهة اي لا يدل عليه على ما ظن بعض الناظرين وتوجيه الجواب ان يقال نحن نقول
بالاباحة في كل فعل لم يظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب به الى الله تعالى واما ما ظهر منه قصد التقرب به فيمتنع
ان يكون مباحا بمعنى نفي الحرج عن فعله وتركه مع عدم ترجح الفعل على الترك فان مثل ذلك لا يتقرب
به وذلك مما يجب حمله على ترجح جانب الفعل على الترك على ما مر وانما ترك شبهة القائلين بالوقف

وهي ان فعله يحتمل ان يكون مخصوصا به وان لا يكون وحينئذ اما ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا ولا صيغة
للفعل يدل على البعض وليس البعض اولى فيلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على التعيين وجوابها وهو انهم
ان ارادوا بالوقف عدم الحكم بالايجاب والندب والاباحة الى ان يقوم الدليل على تعيين ذلك فهو الحق
وهو عين ما قررناه وان ارادوا به الاحجام عن الحكم باحد هذه الامور الثابت في نفس الامر لتعارض
الادلة المنقولة عن القائلين بالوجوب والندب والاباحة ففاسد لبطلان تلك الادلة وكون المبني على الفاسد
فاسدا لكونهما معلومين مما تقدم في اخر الاصل الاول من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى
او مما يختص بالرد على الواقفية ههنا انه لا يلزم من انتفاء صيغة الفعل انتفاء دلالته اذ ليس كل ما يدل يدل بالصيغة
بل وبغيرها كدلالة الفعل مع ظهور قصد القربة على الندب ودونه على الاباحة على ما مر بيانه وقد يرد
على الواقفية بهذا الوجه ايضا وهو انهم ان ارادوا بالوقف انا لا نحكم باحد هذه الامور الى ان يقوم الدليل عليه
فهو حق وان ارادوا ان الثابت في نفس الامر احد هذه الثلثة لكنا لا نعرفه بعينه فهو فاسد لان ذلك يستدعي
دليلا ولا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عند ظهور قصد القربة ونفي الحرج مطلقا عند
عدمه والاصل عدم دليل سوى الفعل مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان كمضي
كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والاول على الجواز وان سبق تحريمه ففسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو
باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي رضي الله عنه في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لموافقة الحق
والاستبشار لم يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا لذلك واجيب بان موافقة الحق لا تمنع اذا
كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يحصل مانعا هذه هي المسئلة الثالثة وهي
في ان تقريرات النبي عليه السلم هل هي حجة شرعا ام لا والمراد ان النبي عليه السلم اذا راى مكلفا يفعل فعلا او يقول
قولا ولم ينكر عليهم فهل يكون ذلك شرعا منه في رفع الحرج فيما راه ام لا فلنلخص محل النزاع فنقول
اذا علم النبي عليه السلم بفعل صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه او في عصره وعلم به وسكت عنه وقرره ولم
ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون كمضي كافر الى كنيسة اي من الافعال سبق من
النبي عليه السلم النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحته ولا على كون النهي عنه منسوخا
وان كان الثاني فقد اختلف فيه فصار صايرون الى انه ان سبق تحريمه فتقريره يدل على نسخه عن
ذلك الشخص والا دل على الجواز ونفي الحرج عنه ولا سيما اذا وجد منه عليه السلم استبشار والثناء على

الفاعل

الفاعل ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم فمنهم من قال انه يكون شرعا عاما حتى يعم النسخ والجواز
الفاعل وغيره مستدلا بان تقريره عليه السلم متعلق بالمقرر له فكان ذلك في حكم الخطاب له وسيجيء ان
خطابه لواحد في حكم خطابه للامة ومنهم من قال انه مختص بالفاعل وذهب ذاهبون الى ان تقريره
لا يدل على شيء من الجواز والنسخ واذا تلخص محل النزاع فلنوجه حجة المثبتين وهي ما قاله المصنف
وتقريره ان يقال لو لم يدل سكوت النبي عليه السلم وتقريره على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان
سبق لزم ارتكاب محرم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الفعل الصادر لو لم يكن جايزا
او ناسخا لكان تقريره له عليه والسكوت عنه مع القدرة على الانكار وكذا استبشار ان وجد حراما
عليه اذ لا يجوز له ترك الانكار مع القدرة عليه وكذا الاستبشار بالباطل لايهامه الجواز او النسخ المستلزم
لوقوع المكلف في المحذور وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة للايهام المذكور وهو غير جايز اجماعا
الا عند من يجوز تكليف المحال والى ما ذكرنا من الملازمتين اشار بقوله والا لزم ارتكاب محرم واما
بطلان التالي واشار اليه بقوله وهو باطل وفي المنتهى بقوله وهو بعيد وهذا احسن فلان السكوت
على تقدير كون الفعل حراما وان كان من الصغاير الجايزة عليه عليه السلم عند قوم الا انه في غاية البعد ولا سيما
فيما يتعلق بالاحكام الشرعية ولهذا اتفقت الصحابة رضي الله عنهم قاطبة على انكار ذلك واحالته منه
لا يقال يحتمل ان يكون عدم الانكار لعلمه عليه السلم بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما
او بلغه التحريم وانكره مرة ولم ينجع فيه الانكار فلذلك لم يعاوده واقره على ما هو عليه لانا نقول
عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب
حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت مما يوهم اما عدم دخوله في عدم التحريم او النسخ واما اذا بلغه التحريم
ولم ينجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلم فلا بد من تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا
بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم اذ هم غير متعينين له ولا يعتقدون تحريم ذلك حتى يقال يتوهم
نسخ بسكوت النبي عليه عن الانكار عليهم وتمسك الشافعي رضوان الله عليه في القيافة اي في اثبات القيافة
مستند الانساب ومسلكا حقا في ذلك باستبشار النبي عليه السلم وترك الانكار لقول محرز المدلجي
لما نظر الى اسامة وزيد وهما تحت قطيفة وقد بدت منهما اقدامهما وقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض
ولولا ان القيافة حقة يجوز بها الانساب لانكرها ولما استبشر بها تفاديا عن لزوم المحذورين ايهام

اثبات م

الجواز وتاخير البيان عن وقت الحاجة قال الامام في البرهان بعد ان ذكر قصة محرز موضع استدلال الشافعي رضوان الله عليه بتقرير الرسول عليه السلام ذلك الرجل يعني محرزا على قوله وهو ان المصنف ترك الانكار اشارة الى ان قال القاضي ذلك فيه نظر فان قول محرز كان موافقا لظاهر الحق وكان المنافقون يبدون عزائم نسب زيد واسامة رضي الله عنهما قاصدين بذلك لقاء رسول الله صلعم وكان الشرع حاكما بالتحاق اسامة بزيد فجاء قول محرز منطبقا على قوانين الشرع وهذا شبيه بما لو قال قائف في الدار لفلان بعدوها الى مالكها وصاحب اليد فيها فلو قرر ذلك الشرع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن ذلك حكما بقول القائف في محل الترجيح وقيام الحاجات الى اقامة البينات وقوله واوهن ان ترك الانكار لموافقة الحق اشارة الى نظر القاضي وحاصل النظر منع دلالة تقرير عليه السلام على خصوص طريق ثبوت المقرر بناء على جواز كون التقرير اي ترك الانكار لموافقة المقرر الحق لا لكون طريق ثبوته حقا ولم يجب الامام عنه فوجه جواب المصنف رحمه الله ان تقرير اعني ترك انكار عليه السلام كما يدل على حقية المقرر يدل على حقية طريق ثبوته ايضا لانه لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق لايهام جواز جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه ولانه لم ينكر على قول المدلجي دل على حقية طريقه وهو القيافة فانه لا ان يقال لا نسلم جواز كون التقرير لموافقة المقرر الحق والا كان على المستند والى ما ذكرنا اشار بقوله واحب بان موافقة قول المدلجي لحكم الشارع لا تمنع عن الانكار لانه اذا كان الطريق اعني طريق الموافق وهو القيافة منكرا ثم قال الامام فان انتصر منتصر للشافعي رضوان الله عليه قائلا انا لسنا ندعي ان في اقتراره صلعم دلالة على ان المستند ما ذكرتم بل نقول ان الذي عليه السلام ايسره الا الحق فاذا سره قول محرز تبين انه من مسالك الحق وهو قوله ما الاستبشار واشارة الى هذا وقد يكن حمل ذلك على علم رسول الله صلعم برجوع العرب الى اقوال القافة وكون القيافة لم تزل عندهم مرجوعا اليها وهو من ابواب الكهانة وكان العرب منهم فلما اتى ما كذبهم سره ما سآهم والى ذلك اشار بقوله والاستبشار يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا لذلك اي استبشار النبي عليه السلام بقول المدلجي انما كان لكون قوله ملزما للخصم ومنهم موافقو العرب على اصله وهو القيافة لان المنافقين تعرضوا لذلك اي للخبر والقيافة من الاصول عندهم وحاصل المنع منع دلالة الاستبشار على حقية طريق ثبوت المستبشر به تاء على جواز كون الاستبشار في المستبشر من الزام الخصم على اصله لا لكون ذلك الاصل حقا وكان المصنف فهم منه ان الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يكن حصوله مع الانكار لكونه رافعا له

لم ينكره وان كان منكرا بل استبشر استظهارا لان جوابه في المنتهى وهو قوله والزام الخصم حصل بالقيافة والانكار عنه رافع فلو كان منكرا ما اخل به يدل عليه لفوات معناه مع كون الانكار رافعا للالزام لانه الزام احد المتخاصمين باصله لا ترفع بانكار الآخر اصله وعلى هذا فلو كان منكرا ما اخل بالانكار لما مر من الدليل واستفاد ما نوهتم مانعا منه وهو المسؤول من قوله والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح ان الزام مانعا عن الانكار فلو كان منكرا انكر ولو انكر لما استبشر فاذا استبشر فلا يكون منكرا وهذا انما يصلح جوابا عن المنع لو قرر على الوجه الذي فهمه المصنف لا عن المنع على الوجه الذي قررناه وهو ظاهر والجواب عنه ان يقال الاستبشار كما يدل على حقية المستبشر به كذلك يدل على حقية طريق ثبوته لما قلنا فترك الانكار على حقية طريق ثبوت المقرر ثم قال الامام وافضى الامكان في ذلك ان الرسول صلعم لو لم يكن معتقدا قول القائف لعدة من الزجر والفال والحدس والتخمين ولما ابعد ان يخطئ في موضع ان اصاب في موضع فاذا تركه ولم ينهه عن الكلام على الانساب بطريق القيافة فهذا من هذا الوجه قد يدل على انه مستند الانساب وهذا هو الممكن في هذا الباب والله اعلم بالصواب وهذا قريب مما قلنا

مسئلة الفعلان اذا تعارضا

كصوم واكل لجواز الامر في وقت والاباحة في آخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرر الاول له او لامثاله فيكون الثاني ناسخا

هذه هي المسئلة الثالثة وهي مشتملة على تعيين الاول وقد جعلها في المنتهى مسئلة برأسها فرأيته التعارض بين فعلين الذي عليه اللثم بحث يكون البعض ناسخا او مخصصا للبعض وبيانه ان الفعلين اما ان اتسا قضت احكامهما او تناقضت فان كان الاول كان يكونا متماثلين كفعل صلوة الظهر في وقتين مختلفين او مختلفين بصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لا تصور لكن اتسا قضت احكامهما كصلوة الظهر والعصر مثلا فلا تعارض في عدم التعارض بينهما لامكان الجمع بين احكامهما وظهوره لم تعرض المصنف له وان كان الثاني وهو الذي يتوهم التعارض وهذا التعرض كما لو اصام في وقت معين واكل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض ايضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجايزا في آخر مع انه الكون رافعا واسبطلا الحكم الآخر لفوات العموم للفعلين والا احدهما اللهم ان يدل دليل على ان ما فعله من الصوم يجب ان يكون عليه في مثل ذلك الوقت او يدل دليل على وجوب تاسي الامة به في مثل ذلك الوقت فانه حينئذ لفوات ترك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده مع ذكره الصوم والقدرة عليه دل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرر الصوم في حقه الناسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم واحد والناسخ حكم ذلك الدليل بالنسبة الى الامة

نعم لو راى النبي صلعم بعض الامة في مثل ذلك الوقت ياكل مع القدرة على الصوم فاقره عليه ولم ينكر مع ذكره الصوم
والقدرة على الانكار فانه يدل على نسخ حكم الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص او تخصيصه ولا نسخ
حكم فعل الرسول عليه السلم والتخصيص وقد يطلق النسخ والتخصيص على فعل الرسول عليه السلم بمعنى انه زال
التعبد بمثله عن الرسول عليه السلم او عن الامة بعضا او كلا تجوزا او توسعا لانه حقيقة وظهر مما قلنا ان
قوله فيكون الثاني ناسخا ليس على اطلاقه بالنسبة الى الامة لانه قد لا يكون ناسخا بل مخصصا وان كان ناسخا
فلا يكون ناسخا عن الكل بل عن البعض كما اشرنا اليه **قال** فان كان معه قول ولا دليل على تكرر
ولا تاسي به والقول خاص وتاخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فان كان خاصا
بنا فلا تعارض تقدم او تاخر فان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل او القول له وللامة كما تقدم الا ان يكون العام
ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي **اقول** هذا هو الشروع في البحث الثاني وقد جعله في المنتهى
ايضا مسئلة براسها وهو في تعارض فعله عليه السلم وقوله وتقريره ان نقول ان كان معه يعني مع فعل النبي
عليه السلم قول فلا يخلو اما ان لا يدل دليل على تكرر اي تكرر الفعل في حقه عليه السلم ولا على تاسي الامة به او دل
فان كان الاول فقوله اما ان يكون خاصا به او بنا او عاما لنا وله فان كان خاصا به فاما ان يعلم تقدم
احدهما او يجهل التاريخ فان علم وتاخر اي القول عن الفعل كان فعل فعلا ثم قال بعده اما على الفور او
التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت ولا تعارض بينهما لامكان الجمع بين حكمي الفعل والقول لان القول
لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل لكونه غير مقتض للتكرار بالفرض وان تقدم القول الخاص
على فعله مثل ان يقول فعل كذا في وقت كذا واجب علي ثم تلبس بضده في ذلك الوقت قبل انقضاء زمان
منه يسع للفعل الواجب او تلبس قبله بما ينافي الاتيان به في الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول عند من يجوز نسخ
الحكم قبل التمكن من الامتثال اي قبل دخول وقته او بعد دخوله وقبل مضي زمان يسع للمامور به وهو مذهب
اصحابنا الاشاعرة فلذلك قال عندنا واما من لم يجوز ذلك كالمعتزلة فهم يمنعون كون الفعل رافعا لحكم
القول ويقولون لا يتصور مثل ذلك الفعل مع العمد ان لم يجوز المعاصي على النبي عليه السلم والا فهو معصية وان
جهل وسيجيء الكلام عليه وان كان القول خاصا بنا فلا تعارض بينهما تقدم القول على الفعل او تاخر
عنه لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان كان القول عاما لنا وله فتقدم الفعل اي حكم
تقدمه على القول او تقدم القول عليه له اي للنبي عليه السلم وللامة كما تقدم فيما اذا كان القول خاصا به لانه
ال

ان تاخر العام عن الفعل كان فعل فعلا في وقت ثم قال بعده لا يجوز لي ولامتي مثل هذا الفعل
في مثل ذلك الوقت فلا تعارض اما بالنسبة اليه فلان القول لم يرفع حكم الفعل المتقدم في الماضي ولا في المستقبل
لكون الفعل غير مقتض للتكرار او بالفرض واما بالنسبة الينا فلان فعله غير متعلق بنا بالفرض وان تقدم
العام على الفعل مثل ان الفعل الفلاني واجب علي وعلى امتي في الوقت الفلاني ثم تلبس بضده كما
مر فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال قال ان الفعل ينسخ حكم العام في حقه الا ان يكون العام ظاهرا
فيه اي في العموم يعني مثل ان يقول يجب علينا او يجوز لنا لا صريحا كما تقدم من قوله يجب علي وعلى امتي او ان لا
يكون العام ظاهرا في النبي عليه السلم على معنى كون دلالته عليه ظاهرة نحو يجب علينا لا صريحا نحو يجب علي وعلى
امتي فان فعل الضد بعده يدل على تخصيصه عن العام كما سياتي لا على نسخ حكم العام في حقه وفي الفرق دقة
وقوله كما سياتي وعيد من غير الوفاء به واما في حقنا فلا تعارض على التقديرين اي على تقدير كون العام
ظاهرا او صريحا لعدم توارد قوله وفعله علينا على ما وقع به الفرض **قال** فان دل دليل على تكرر
وتاس والقول خاص به فلا معارضة في الامة وفي حقه المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه اقوى
لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولابطاله القول به جملة وفي بعض النسخ ولابطال
القول جملة والجمع ولو بوجه اولى **قالوا** الفعل اقوى لانه يبين به القول مثل صلوا وخذوا كخطوط الهندسة
وغيرها قلنا القول اكثر ولم يسلم التساوي رجح بما ذكرنا والوقف ضعيف للبعيد بخلاف الاول فان كان عاما
فالمتاخر ناسخ وان جهل فالثلثة **اقول** هذا هو القسم الثاني من الترديد وهو ان يدل الدليل وهو ينقسم
ايضا قسمين لانه اما ان يدل على تكرر الفعل في حقه عليه السلم وعلى تاسي الامة به او يدل على احدهما دون الاخر فان كان
الاول فقوله لا يخلو اما ان يكون خاصا به او بنا او عاما لنا وله فان كان خاصا به فاما ان علم تقدم الفعل او
القول او جهل التاريخ وعلى التقادير فلا معارضة في حق الامة لعدم القول لهم واما في حقه عليه السلم فالقول المتاخر
يكون ناسخا لحكم الفعل في حقه في المستقبل والفعل المتاخر يكون ناسخا لحكم القول في حقه وان كان بعد التمكن
من الامتثال او قبله على راي من يجوزه وان جهل اي المتاخر او التاريخ فقد اختلف فيه فمن قايل بوجوب
العمل بالقول في حقه عليه السلم ومن قايل بوجوب العمل بالفعل في حقه ايضا ومن قايل بالوقف والسكوت عن الحكم
باحدهما الى حين ظهور دليل التاريخ وهذا هو ثالث المذاهب وهو المختار لاستلزام غيره التحكم لان
الفعل والقول متساويان في تقدير التقدم فالحكم باحدهما من غير ضرورة تحكم اذ الاستدلال بادلة ترجيح القول على

الفعل او الفعل على القول لا يفيد ههنا لو لا ترجيح لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه عليه السلام بل بالنسبة الى غيره
كما في القسم الذي بعد هذا وفائدة هذا الخلاف الحكم على كون الواجب في حقه عليه السلام مدلول القول عند من قال بوجوب
القول والفعل عند من قال بوجوب علمه به والتوقف عن الحكم لشيء منهما في حقه عند من قال بالوقف وان كان
القول خاصا بنا فلا معارضة في حقه عليه السلام لعدم تناول القول له عليه السلام واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ ان علم
وان جهل ففيه المذاهب الثلثة والمختار ههنا العمل بالقول لوجوه اربعة الاول ان القول اقوى من
الفعل لان القول يدل بلا واسطة لوضعه لذلك بخلاف الفعل فانه انما يدل على الجواز بواسطة ان النبي عليه السلام
لا يفعل المحرم وهو مما يتوقف على الادلة الغامضة والحاصل ان القول يستغني في دلالته عن الفعل بخلاف
العكس الثاني ان دلالة القول اتم واكثر من دلالة الفعل لخصوص الفعل بالمحسوس لانه انما لا ينبئ الا عنه والقول
ينبئ عن المحسوس وغيره كالمعقولات الصرفة واعتبار الاقوى اولى من اعتبار الاضعف الثالث ان القول
متفق على دلالته والفعل مختلف فيه فيكون اولى الرابع ابطاله اي ابطال من عمل بالفعل او ابطال العمل بالفعل
القول به اي بسبب العمل بالفعل جملة اي بالكلية بخلاف العكس لان العمل بالقول ههنا يفضي الى نسخ مقتضى الفعل في
حق الامة دون النبي عليه السلام وبالفعل الى ابطال مقتضى القول بالكلية والجمع بينهما ولو من وجه اولى من ترك احدهما بالكلية
ولا يخفى عليك تقرير ما في بعض النسخ بعد ما قررناه قالوا اي القائلون بوجوب العمل بالفعل الفعل اقوى لانه
تبين به القول مثل صلوا فان النبي عليه السلام بين الصلوة للامة بفعله حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وكذا المراد
من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم والمبين
للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة وغيرها فان من رام تعليم غيره اذا اراد المبالغة في ايصال معنى
ما يقوله اي فهمه يستعان في ذلك بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان
كذلك قلت لا نسلم ان المبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء وعلى هذا غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل وكما
وجدته كذلك وجدنا القول اي البيان به اكثر فان مستند اكثر احكام الاقوال لا الافعال ولو سلم التساوي
بينهما رجح اي القول بما ذكرناه من الوجوه الاربعة لسلامتها عن المعارضة والوقف ههنا ضعيف بخلاف القسم الاول
وهو ما كان القول خاصا به عليه السلام لانا متعبدون في هذا القسم باحد الحكمين يعني حكمي الفعل والقول دون الاول
اذ لا تعبد لنا فيه الا بالفعل فقط واذا وجب التعبد باحدهما فالعمل بالارجح اولى ولا يقال يجوز ان يكون الفعل
بالقول حراما كما اذا دل القول على وجوب صوم يوم الاثنين والفعل على حرمته ويكون القول مقدما لان هذا

الجواز

الجواز معارض بجواز كون العمل بالفعل حراما بمثل ما ذكرتم وبقي ما ذكرناه اولا سالما فان قيل نحن وان لم نكن
متعبدين باحد الحكمين في القسم الاول كما في القسم الثاني لكنا متعبدون بالحكم على وجوب احد الحكمين في حقه عليه السلام
وتعينه وعند ذلك يتعين الحكم بكون الواجب في حقه عليه السلام العمل بالقول كما في القسم الثاني لانتهاض ادلة ترجيح
القول على الفعل حينئذ قلت لو صح كوننا متعبدين بالحكم على الوجه الذي ذكرتم مقصودكم لكن الكلام
فيه ولهذا نفى المصنف التعبد عن القسم الاول بقوله بخلاف القسم الثاني ومن جعل حكم القسم الاول عند جهل
التاريخ حكم القسم الثاني كالآمدي ونحوه فكانه نظر الى هذا المعنى وان كان القول عاما لنا وله عليه السلام فالمتأخر
ناسخ في حقه وحقنا ان علم وان جهل فالثلثة اي فالمذاهب هي الثلثة المتقدمة العمل بالقول او بالفعل او الوقف
والمختار في حقه عليه السلام الوقف لما مر من لزوم التحكم وفي حقنا العمل بالقول للوجوه الثلثة الاول لا للرابع لانه لا يتمشى
في بيان كون العمل بالقول العام اولى من العمل بالفعل يظهر بالتأمل ان شاء الله العزيز قال فان دل دليل
على تكرر في حقه لا تأسي والقول خاص به او عام فلا معارضة في الامة والمتأخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلثة وان
كان خاصا بالامة فلا معارضة فان دل دليل على تأسي الامة به دون تكرره في حقه والقول خاص به فالمتأخر
فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه والمتأخر
ناسخ في الامة وان جهل فالثلثة فان كان القول عاما فكما تقدم اقول هذا هو الشق الثاني من الترديد
وهو ان يدل الدليل على احدهما دون الآخر وهو قسمان ايضا لانه اما ان يدل على وجوب تكرر الفعل في حقه عليه السلام
دون تأسي الامة به او على تأسي الامة به دون التكرر في حقه فان كان الاول وكان القول خاصا به او عاما فلا
معارضة في الامة لعدم تناول الفعل لهم وفي حقه المتأخر ناسخ ان علم وان جهل ففيه المذاهب الثلثة والمختار
الوقف لما مر اذ الالف واللام في الثلثة للعهد ومعهودها تلك المذاهب مع كون المختار الوقف وان كان خاصا
بالامة فلا معارضة اصلا لا في حقه ولا في حق الامة لعدم توارد القول والفعل على محل واحد وان كان الثاني
والقول خاص به وتأخر عن الفعل فلا معارضة مطلقا لعدم توارده على محل واحد فان تقدم القول فالفعل
ناسخ في حقه خاصة فان جهل فالثلثة والمختار الوقف لكون اللام للعهد وان كان خاصا بالامة فلا معارضة
في حقه لعدم التوارد والمتأخر ناسخ في حق الامة فان جهل فالثلثة والمختار العمل بالقول لكون للعهد ايضا وان كان
القول عاما لنا وله فكما تقدم لانه ان تقدم الفعل فالقول المتأخر لا معارضة بينه وبين الفعل في حقه عليه السلام لعدم تناول
الفعل له وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الامة وان تقدم القول فالفعل ناسخ لحكم القول في حقه والامة وان جهل

التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار **قال الاجماع** العزم والاتفاق وفي الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ومن يرى انقراض العصر يريد الى انقراض العصر ومن
يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي وجوز وقوعه يريد لم يسبقه خلاف مستقر
وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر **اقول** هذا هو الاصل الثالث
من القاعدة الثانية وهو في الاجماع وقد اشتمل على مقدمة واثنتين وعشرين مسئلة اما المقدمة
ففي تعريف الاجماع والخلاف في ثبوته وكونه حجة فنقول الاجماع في اللغة العزم ومنه قوله عز
من قايل فاجمعوا امركم اي اعزموا وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم والاتفاق
ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه وفي اصطلاح المتشرعة عبارة عما ذكر فالاتفاق
كالجنس وانما لم يقل هو اتفاق قولهم كما قال بعض الاصوليين ليعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير
وانما قال المجتهدين والمراد جميعهم لكونه جمعا معرفا ليخرج اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وانما قال
من هذه الامة والمراد امة محمد صلعم ليخرج المجتهدون من ارباب الشرايع السالفة وانما قال في عصر ليندرج
فيه اتفاق مجتهدي كل عصر والا اوهم ترك ذكره ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار
الى يوم القيمة ليتناول المجتهدين جميعهم وانما قال على امر ليعم القول والفعل والاثبات والنفي والاحكام
العقلية والعرفية والشرعية واذا عرفت ذلك فاعلم ان بعض القوم شرطوا في انعقاد الاجماع
انقراض عصر المجمعين على ما سيجيء مشروحا في المسئلة العاشرة فهذا القايل ينبغي ان يزيد على الحد الى انقراض
العصر ليوافق مذهبه لان الاتفاق المذكور انما يكون اجماعا عنده لو ماتوا جميعا ولم يخالف احد منهم او لا يخالف احد منهم
ولا احد يدرك عصرهم من المجتهدين على اختلاف المذهبين وهو المراد من انقراض العصر وايضا ان بعضهم
ذهبوا الى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت اي لا ينعقد حجة ثم اختلف هولاء
فيما بينهم فذهب طايفة منهم الى جواز وقوعه اي وقوع الاجماع بعد السبق المذكور واخرى الى امتناعه
كما سيجيء في المسئلة الخامسة عشر فالطايفة الاولى ينبغي ان يزيدوا في الحد لم يسبقه خلاف مستقر
على اختلاف النسختين ليخرج عن الاجماع اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم
لانه وان جاز وجوده عندهم لكنه ليس اجماعا تقوم الحجة به مع ان المحدود ذلك لا الطايفة الثانية لان القيد لا يراد
لخروج غير المحدود من الممتنعات بل من الموجودات او ما يمكن وجوده الى غير ذلك ولهذا قال المصنف رحمه الله

وجوز

وجوز وقوعه ولم يكتف بقوله بعد سبق خلاف مستقر من حي او ميت **قال** الغزالي رحمه الله اتفاق
امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية ويرد عليه ان لم يوجد وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى ان لا يوجد ولا
يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او عرفي **اقول** حد الغزالي قدس الله روحه
الاجماع بما نقل المصنف رحمه الله عنه ويرد عليه انه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لم يوجد على ما في النسخة
الاولى لاشعار قوله امة محمد عليه السلام بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام هي جملة من اتبعه الى يوم القيمة
ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبا له ولا لمن اعترف بوجود الاجماع
الا انه لا يوجد على ما في النسخة الثانية لجواز وجدانه قبيل القيمة اللهم الا اذا قيل المراد ان لا يوجد في هذه الاعصار فيصح
ويرد عليه ايضا ان الحد لا يطرد بتقدير عدم المجتهدين اذ لو خلا جميع الاعصار او عصر عن المجتهدين
وكان كل من فيه عاميا واتفقوا على امر ديني فان اتفاقهم عليه لا يكون اجماعا شرعيا بالاتفاق مع انطباق
حده عليه ويرد عليه ايضا انه لا ينعكس بتقدير اتفاقهم اي اتفاق المجتهدين او الامة على عقلي او عرفي لكونهما
غير دينيين لكنه اجماع شرعي ولقايل ان يقول انما يرد الاول لو كان مراد الغزالي من الامة جميعهم اما لو كان
مراده الموجودين في عصر من الاعصار فلا وانما يرد الثاني لو لم يكن المراد من الامة مجتهدي الامة وانما يرد الثالث لو سلم
الغزالي ان الاتفاق على عقلي او عرفي اجماع شرعي ثم التقييد بالديني يشتمل على فايدة وهي امتناع انعقاد
اجماع يخالف اجماعا سابقا لان المجمع عليه في الثاني لا يكون امرا دينيا واطلاق الامر على ما قلتم لا ينافي ذلك فيبطل
طرد حدكم فكان ما ذكره اولى وهذه تعسفات اذ النقوض الثلثة واردة على ظاهر الحد واما ما ذكره من فايدة
التقييد فلا طايل تحته لان الاجماع على خلاف ما انعقد الاجماع عليه محال شرعا فلا حاجة الى زيادة قيد
للاحتراز عنه لما مر وسلمنا الاحتياج لكن لا نسلم ان المجمع عليه في الثاني لا يكون امرا دينيا اذ المراد منه ما
ينسب الى الدين اصوله او فروعه وهو في الثاني كذلك لا ما ذكرناه مع كونه مطابقا لما في الواقع والا لتوقف الاجماع
على الشيء على كونه مطابقا وفساده ظاهر **قال** وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا
انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة واجيب بجدهم وبحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله
والظني يمتنع الاتفاق فيه لاختلافهم القرايح واجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون
الظني جليا **اقول** اعلم ان الاصوليين في امكانه اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة
فذهب الاكثرون الى امكانه والاقلون الى امتناعه واليه اشار بقوله وخالف النظام وبعض الروافض

في ثبوته اي في امكان ثبوت الاتفاق المذكور ولذلك قال في المنتهى بعد كون هذه الدلائل ولو سلم جواز الاتفاق
ممنوع ثبوته وتوجيه الدليل الاول ان يقال يستحيل اتفاقهم في نفس الامر على امر غير ضروري الا اتفاقهم
فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم على ما قال في المنتهى لكنه ممنوع لان انتشارهم في مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل
الحكم اليهم عادة ولقائل ان يمنع الاصل اسند الفرع الا ان الوقوف على المحال محال فتوجيه الجواب ان يقال
لانسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة وانما يمنع لو لم يكونوا مجدين وباحثين اما اذا كانوا كذلك فلا ولقائل
ان يقول ايضا لانسلم ان اتفاقهم في نفس الامر فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل
المذكور بفهم علمهم باتفاقهم هو فرع النقل المذكور بشرط اعترافهم اجمع بالحكم المنقول اليهم ولم يسلم
المقدمتين فلا يلزم منه المطلوب لغاية ما يلزم منه كون الاتفاق ممتنعا بحسب العادة لا في نفس الامر
اللهم الا ان يقال المطلوب هو الاول لكن ظواهر عبارات القوم تدل على ان المطلوب هو الثاني وبهذا
من له قائلين بامكان انعقاد الاجماع واصح الاطلاع عليه على ما هو مذكور في الاحكام وغيره من الكتب
المشهورة والظاهر ان النقل الى هذا الموضع هو من تصرفات المصنف بعد الله لانه قول احد القائلين باصح
الانعقاد وتوجيه الثاني ان يقال يستحيل انعقاد الاجماع في نفس الامر الا ان اتفاقهم اما ان يكون عن
قاطع او عن ظني لا سبيل الى الاول اذ الاتفاق مع ان الاجماع لا يدل مستند وكلاهما باطل اما ان كان عن قاطع
فلان العادة تحيل عدم نقله في كل اجماع وتواطؤ الجم الكثير وحبهم لم يقع في البعض دليل على عدمه واما ان
كان عن ظني فلامتناع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القوى وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل طعام
واحد معين في يوم واحد وتوجيه الجواب ان منع المقدمتين ولئن لكن قال واجب بالمنع فيهما ويقال
لانسلم احالة العادة عدم النقل فانها انما تحيله ولم يستغن عن نقل القاطع لدلالة غيره على حكم القاطع كالاجماع
في مسائلنا فانه اغنى عن ذكر القاطع لما قلنا ولانسلم ايضا امتناع الاتفاق مع الظني لان اختلاف القوى
انما يمنع من الاتفاق فيما خفي من الظني لا فيما هو جلي منه بحيث لا يقع فيه البتة بل الوقوع احتمالا والكل بالنظر
فيه الى حكم واحد ونظائره اكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى ثم القياس على اكل طعام واحد في وقت واحد
بعيد لعدم الصارف ثم خلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الاجماع قالوا يستحيل بثبوته
عنهم عادة لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله يستحيل
عادة لان الآحاد الفساد والتواتر بعيد واجب عنها بالوقوع فانا وفي بعض النسخ وانا قاطعون بتواتر

النقل

النقل بتقديم النص القاطع على المظنون المتفقون على امكان انعقاد الاجماع احتلفوا في امكا
معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون ومنهم احمد بن حنبل رحمه الله في احدى الروايتين عنه
وبهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب والى هذا الذهب اشار بقوله قالوا يستحيل
ثبوته عنهم اي ثبوت الاجماع عنهم على معنى انه يستحيل الاطلاع عادة على انهم اجمعوا الا في العادة قاضية
بانه لا يتحقق ان يتتبع كل واحد من المجتهدين انه حكم في حكم معين بمثل ما حكم به الآخر مع العلم بجواز خفاء بعضهم
بحيث لا يعلم وجوده البتة وانقطاعه بان علم وجوده او لا ثم انقطع عن الناس بحيث لا يعلم حاله او اسره بحيث لا
يمكن استعلام حاله او خموله وهو ان لا يعرف كونه مجتهدا مع كونه كذلك في نفس الامر او كذبه فيما افتى به لقوله
او رجوع البعض عما افتى به قبل قول الآخر واما قيد الرجوع بقوله قبل قول الآخر اي لآخر مجتهد من مجتهدي
العصر لانه لو كان بعد فلا كان معتبرا لكونه خارقا للاجماع الا عند من يقول بانقراض العصر لا بمجتهد لآخر لانه لا يلزم
الخرق الا لو افتى قول الآخر بقول من عداه من المجتهدين فانه حينئذ يلزم الخرق لكن فيه بعده فان الاولى
كسر الآخر الآخر دون الفتح الا ترى ان هذا الدليل لما دل على استحالة العلم بانهم اجمعوا دل على استحالة ثبوت
الاجماع في نفس الامر ولذلك قال في المنتهى بعد هذا الدليل ثم ولو سلم ثبوته فنقله ممنوع والصنو لو كان كما
ذكرتم لما بقي لقوله ثم ولو سلم لكن معنى انه لو اسلم العلم بثبوت الاجماع فلا بقي لنا احكام العقل وجه بخلاف ما
ذهبنا اليه فانه يكون منع اجوائيا او الزاميا لثبوت ما نام العلم به بسبب امتناع النقل بالنقول المحامل
المذكورة انما تقدح في العلم بثبوت اجماعهم لا في اجماعهم وهو ظاهر غاية الظهور فكيف يجعل دليلا او كلامه في المنتهى
وان دل على ما ذكرتم لكنه ليس على ما ينبغي وهذا غيره في هذا المختصر ولا لقطة عنهم على قوله قالوا يستحيل
ثبوته ليستعرا ذكرنا وندفع ما نوهتموه ثم لانسلم انه يسلم ثبوت الاجماع عنهم بل يسلم امكان العلم ان يقدر
كلامه قالوا يستحيل الاطلاع ولو سلم يعني امكان الاطلاع فلا نسلم ثبوته لان ثبوت الاطلاع على الاجماع
انما يكون بالنقل اتفاقا لكن النقل ممنوع عادة انه ان كان آحادا فلا دليل على العمل به في الاجماع والصنو يصير
الاجماع اي كونه مجمعا عليه ظنيا فلا تقطع بوجب العمل به وان كان متواترا وجب استواء الطرفين والواسطة
وهو لكن بعيد عادة وفي الاول اشار بقوله لان الآحاد لا يفيد والى الثاني بقوله والتواتر بعيد وهو حسبه
الجواب عنها اي عن استحالة امكان الاطلاع وعن استحالة النقل على ما في النسخ المشهورة وهو ان يقال
لانسلم استحالتها فان وقوعها دليل جوازها وزيادة اما الوقوع فلانا قاطعون لاجماع الصحابة رضي الله عنهم

على تقديم النص القاطع على غيره بسبب النقل المتواتر وكلامه في المنتهى يدل على هذا لانه قال والجواب عن الثالث
والرابع الوقوع فانا لا ننكر انه تواتر عن كل واحد من الصحابة تقديم النص المقطوع من الطرفين على ما
ليس كذلك من نص وغيره وعلى ما في البعض من النسخ وهو واما ان يقال لا نسلم استحالتهما اما استحالة الاطلاع
فلوقوع الاطلاع فانا نعلم علما لا مراء فيه من اجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بلا ولي واجماع
جميع الحنفية على نقيضه والوقوع دليل الجواز وزيادة فان قيل اذا علمنا ان مذهب الشافعي وابي حنيفة
رضي الله عنهما ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابي حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان
مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ولا كذلك في الاجماع لانه لم يظهر لنا نص من الله والرسول يكون مستند
اجماعهم ولو عرف بذلك لكان هو الحجة قلنا هذا وان استمر لكم ههنا لكنه لا يستمر لكم فيما نعلمه قطعا من
اعتقاد النصارى واليهود من انكار بعثة النبي عليه السلام فان ذلك لم يظهر لنا فيه انه قول موسى ولا قول عيسى ولا قول
واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له فما هو الجواب ههنا فهو الجواب في محل النزاع واما استحالة
النقل فلانا قاطعون بتواتر النقل الى اخره قال وهو حجة عند الجميع ولا يقيد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة
وقول احمد رحمه الله من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده اقول اكثر المسلمين على ان الاجماع حجة
شرعية يجب العمل به على كل مسلم خلافا للشيعة وبعض الخوارج والنظام من المعتزلة ولما اطلق المصنف رحمه الله
قوله وهو حجة عند الجميع مع مخالفة هؤلاء اعتذر عنه بقوله ولا يعتد بهم لشذوذهم بالنسبة الى اهل الحق ولما
اشتهر عن احمد بن حنبل رحمه الله في احدى روايتيه ما نقلنا عنه اراد المصنف رحمه الله ان يبين ان قوله ليس انكارا
لكون الاجماع حجة حتى يتوجه عليه عدم استثنائه لاحمد من الجميع بل هو استبعاد لوجوده اي للعلم بوجوده والاطلاع
عليه كما قال في المنتهى وقول احمد من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب فهو كاذب استبعاد للاطلاع عليه في
احد قوليه لا انكار انه حجة لو وجد واذا عرفت ذلك فاعلم ان اهل الحق قد احتجوا على كونه حجة بالكتاب والسنة
والمعقول والمصنف رحمه الله ذكر بعض ما ذكروا فلنتابعه ونبين ما يعرض له قال الادلة منها اجمعوا على
القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع
يوجب تقدير نص فيه اقول هذا من الادلة المتعلقة بالمعقول وانما قدمه على الكتاب والسنة
لافادته كون الاجماع حجة قطعية بخلاف الكتاب والسنة فانهما لا يدلان الا على كونه حجة ظنية فتوجيهه ان
يقال لو لم يكن نص قاطع دال على تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع هذا الجمع الموصوف على تخطئته قطعا

لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة وهي اصل يستدل بها على معارف كما يستدل بها على
احالة دعوى وجود معارض للقران واندراسه تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي
من غير قاطع وان لا يتنبه واحد منهم للخطاء في القطع بما ليس بقاطع واما نفي التالي فبالتواتر وبما وجد ونجد
اهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخالف ما تقدم من اجماع ما قبلهم وانما قال اجمعوا مع مخالفة النظام
والشيعة والخوارج لعدم الاعتداد بهم كما مر وانما قال على القطع والمراد انهم اجمعوا قاطعين ولم يكتف
بقوله اجمعوا على تخطئة المخالف ليلزم كون البعض الدال على التخطئة قاطعا ويلزم منه كون الاجماع
قاطعا بخلاف الاجماع من غير قطع على التخطئة فانه انما يستلزم دليلا وان كان ظنيا كاخبار الاحاد
والقياس ونحوهما وانما قال بتخطئة المخالف ولم يقل اجمعوا قاطعين بوجوب الزكوة في المضروب مثلا
وان كان يلزم كونه حجة قاطعة ايضا بعين ما ذكر لان اللازم حينئذ يكون كونه حجة قاطعة في تلك الصورة وعلى
الوجه الذي ذكره يلزم كونه حجة قاطعة مطلقا لا يقال لا نسلم لزوم كونه حجة قاطعة في تلك الصورة حينئذ
لان العادة لا تحيل اجماع هذا العدد على القطع في كل شرعي من غير قاطع لقطعهم بمقتضى القياس الجلي والاحاد
بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر في شرعي خاص وهو التخطئة لانا نقول انتم مطالبون اولا بالفرق بين التخطئة
وغيرها من الامور الشرعية فاوثانيا لا نسلم ان قطعهم بمقتضى القياس والاخبار هو بالقياس والاخبار
لينتهض نقضا بل بالادلة القاطعة الدالة على وجوب العمل عند رواية الاحاد واجزاء الاقيسة على ما قال
الامام في اول البرهان ولذلك قال المحققون اخبار الاحاد واقيسة الفقه لا توجب العمل لذواتها بل انما يجب العمل
بما يجب العلم بالعمل وهو الادلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية الاحاد واجزاء الاقيسة فان قيل هذا
الدليل مبني على تخطئة المخالف وهي غير متصورة لان المخالف المخطئ ان كان من المجتهدين فلا اجماع والا لزم
ان لا يكون اجماع الا لمخالف مجتهد وان كان من غيرهم فتخطئته يتوقف على مخالفته وهي غير متصورة لانه يجب
عليه التقليد قلنا المراد من المخطئ المخالف ممن يقدر مخالفته من مجتهد واثق او مجتهد طري بعد تحقق
اجماع قبله فان قيل كيف يكون المخالف المجتهد مخطئا مع ان كل مجتهد مصيب قلنا الاصابة ممنوعة
على تقدير مخالفة الاجماع كما سيجيء بيانه وانما قال في شرعي لجواز القطع في العرفي والعقلي من غير نص قاطع
قال واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير وارد اقول يمكن تقريره من وجوه
احدها ان يجعل معارضة في الحكم وتوجيهها ان يقال كما ان اجماع هؤلاء ليس بحجة والا لزم كون العالم قديما

لاجماع الفلاسفة عليه وكون النبي عليه السلام متنبئا لاجماع اليهود والنصارى على انكار رسالته فكذا اجماع
امة محمد عليه السلام لكونهم ايضا من الامم كغيرهم فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان اجماعهم ليس بحجة على ما ذهب
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله من ان اجماع علماء الامم السالفة علل النسخ ولئن سلمنا ذلك فلا يلزم من
عدم الاحتجاج باجماعهم عدم الاحتجاج بامة محمد عليه السلام الذي اشار اليه بقوله هذا العدد الكثير اذ لم يرد في
حقهم الادلة الدالة على صحة الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه الامة ولا يمنع عدم ورود الادلة في حقهم لانا
ما ندعي الا عدم العلم بالورود في حقهم والعلم بالورود في حق هذه الامة وهذا القدر كاف في الفرق وثانيها
ان يجعل معارضة في المقدمة وتوجيهها ان يقال العادة لا تحيل اجماع الجمع الكثير على قطع في شيء من غير القاطع
لان احالتها مع صحة نبوة محمد عليه السلام او مع صدقه عليه السلام مما لا يجتمعان لان اليهود والنصارى اجمعوا على ما اجمعوا
فان كان عن قاطع فلا تصح النبوة والا فلا تصح هذه المقدمة لكن صحة النبوة صدق النبي عليه السلام بانه فيلزم
انتفاء صحة المقدمة وتوجيه الجواب بالفرق المذكور وهو ان المدعى ان العادة تحيل اجماع هذا الجمع لا اي
جمع كان وعلى القطع في شرعي لا في اي شرعي كان وثالثها ان يجعل نقضا اجماليا وتوجيهه ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الدليل لكان اجماع المذكورين حجة والتالي باطل فكذا المقدم فتوجيه الجواب منع المقدمة بالفرق
ورابعها ان يجعل نقضا تفصيليا فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العادة تحيل اجماع الجمع الكثير على قطع في
شيء من غير قاطع لجواز اجماعهم لا عن قاطع كاجماع المذكورين فتوجيه الجواب بالفرق المذكور **قال** لا يقال
اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجوده صورة منه بطريق
عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور وفي بعض النسخ لان المثبت كونه حجة بثبوت نص بفتح
الباء من المثبت ورفع كونه حجة لقيامه مقام الفاعل وفي النسخة الاولى كان المثبت مكسور الباء وكونه حجة منصوب
بالفاعلية وفي البعض بسبب ثبوت نص وهما قريبان لان الباء بمعنى السببية ايضا **اقول** توجيه السؤال ان
يقال ما ذكرتم من الدليل فاسد لاستلزامه الدور لانكم اثبتم الاجماع اي كون الاجماع حجة بالاجماع حيث قلتم
اجمعوا الى اخره او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه اي على الاجماع لان وجوب تقدير النص مبني على الاجماع
واما ان ملزوم الفاسد فاسد فغني عن البيان وتوجيه الجواب على النسخة الاولى ان يقال لا نسلم لزوم
الدور لان المثبت لكون الاجماع حجة هو ثبوت نص عن وجود صورة اي مستفاد عن وجود صورة منه اي عن
وجدان صورة من الاجماع وتلك الصورة هي اجماعهم على تخطئة المخالف واستفادة ثبوته عن وجدانها

انما هي

انما هي بطريق عادي لا يتوقف وجودها اي وجدان تلك الصورة ولا دلالتها اي دلالة تلك الصورة على وجود
النص على ثبوت كونه حجة اما عدم توقف وجدانها اي العلم بوجودها عليه فلان وجدانها مستفاد
من التواتر لا من كون الاجماع حجة واما عدم توقف دلالتها على وجود النص عليه فلان دلالتها مستفادة
من العادة ولذا توقف ثبوت كونه حجة فلا دور ولقائل ان يقول هذا القدر لا يكفي في دفع الدور
لجواز توقف النص او دلالته على كون الاجماع حجة وحينئذ يبقى الدور بحاله وكانه لما كان عدم توقف النص
ودلالته على كون الاجماع حجة ظاهرا لا جرم لم يتعرض له المصنف رحمه الله وعلى النسختين الاخيرتين ان يقال
لا نسلم لزوم الدور لان المثبت اي المطلوب اثباته هو كون الاجماع حجة بثبوت نص او بسبب ثبوت نص
الى اخره **قال** ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل انه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم **اقول**
هذا ايضا من الادلة المتعلقة بالمعقول وتوجيهه ان يقال لو لم يكن الاجماع حجة قطعية لما اجمعوا اي
العدد الكثير الموصوف على تقديمه اي تقديم الاجماع على القاطع كالكتاب والسنة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم
اما الملازمة فلانه يلزم تعارض الاجماعين اي تناقض القولين احدهما الاجماع على تقديمه على القاطع والاخر
الاجماع على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع لان القاطع مقدم اي هو المقدم لا غير وتعارض الاجماعين باطل
لا لانهما دليلان والاصل عدم تعارضهما لاستلزامه الترك باحدهما مع ان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله والا كان
مصادرة لان الكلام في كونه دليلا ام لا بل لان العادة قاضية بامتناع التعارض في اقوال مثل العدد المذكور واما
بطلان التالي فبالتواتر **قال** فان قيل يلزم ان يكون المحتج عليه عدد التواتر ليضمن الدليلين ذلك قلنا ان
سلم فلا نضر **اقول** توجيهه ان يقال يلزم يعني مما ذكرتم من الدليلين الاول والثاني ان يكون المحتج عليه اي
الاجماع المحتج على كونه حجة ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ليضمن الدليلين ذلك لان العادة انما تحيل القطع من غير
قاطع على مثل هذا العدد لا ما نقص عنه ولذا كان كذلك يلزم ان لا يكون اجماع من نقص عددهم عن عدد التواتر
حجة وان لا يختص كونه حجة باجماع اهل الحل والعقد من المسلمين بل يعم اجماع كل من بلغ عددهم عدد التواتر
وان لم يكونوا مسلمين فضلا من اهل الحل والعقد واللازمان باطلان وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
لزوم ذلك فان العادة تحيل اجماع العلماء المحققين على القطع في شرعي من غير قاطع وان لم يبلغوا عدد التواتر
وان سلم ذلك فلا نضر لانا لا ندعي كون كل اجماع حجة قاطعة او لانه اذا ثبت كون البعض حجة قاطعة يلزم كون
الباقي كذلك لعدم القائل بالفصل لانهما باطلان بل لان اللازم بعد التسليم كون القاطعين بتخطئة مخالف الاجماع

قل عدد المجمعين فيه او كثرهم البالغين عدد التواتر لا كون المجمعين عدد التواتر لينتهض علينا واضربنا وهو
ظاهر غاية الظهور واما عدم الاختصاص فغير لازم لان عدد التواتر فحسب لا يمنع ظن غير القاطع قاطعا على ما
نشاهد من قطع اليهود والنصارى بل فرق لا يحصى وعددهم زايد على التواتر على الباطل وظن غير القاطع قاطعا
قال الشافعي رضي الله عنه ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال في متابعته او مناصرته او الاقتداء به
او في الايمان فيصير دورا بخلاف التمسك بمثله في القياس وفي بعض النسخ فيصير دورا لان التمسك بالظاهر انما
ثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس اقول هذا من الادلة المتعلقة بالكتاب وهو مما تمسك
به الشافعي رضوان الله عليه ووجه التمسك بالآية وهي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا انه تعالى تواعد على متابعة غير سبيلهم والسبيل
ما يختاره الانسان لنفسه قولا وعملا ولو لم يكن ذلك محرما لما تواعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من
مشاقة الرسول عليه السلام في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد ولما حرم اتباع غير
سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم ولقايل ان يقول لا نسلم ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة مطلقا
لجواز ان يكون حرمتها مشروطة بمشاقة الرسول عليه السلام ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط وخرج على هذا
المثال المذكور لان اكل الخبز المباح غير حرام لا مطلقا ولا بشرط الكفر ولا يقال كما قال ابو الحسين البصري لو كان
حرمة اتباع غير سبيلهم مشروطة بالمشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لان لا
خروج من القسمين لكن التالي باطل لان المشاقة ليست عبارة عن اي معصية كانت والا لكان من عصى الرسول عليه السلام
مشاقا له بل عن الكفر به وتكذيبه ولما كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لتوقف
وجوب العمل بالاجماع على العلم بالنبوة فايجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالمحال وهو محال لانه
يقول هو كلام على المستند فلا يستحق الجواب ومع ذلك يقول لا نسلم انه لا واسطة بين القسمين لان عدم الاتباع
اصلا وراسا هو ثالث القسمين سلمنا انه لا بد من اتباع احدهما لكن لا يلزم من حرمة احد الاتباعين وجوب
الاخر سلمناه لكن لا نسلم ان المشاقة هي الكفر به لانها مشقة من كون احد الشخصين في شق اي جانب والاخر
في آخر ويكفي في ذلك اصل المخالفة بلغ الكفر اولا فاذن نفي التالي في قوله والا لكان من عصى الرسول مشاقا له ممنوع
سلمناه لكن لا نسلم ان الكفر مطلقا ينافي العمل بالاجماع لان الكفر المنافي للعمل به هو الجهل لكونه صادقا دون غيره من
انواع الكفر كشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات سلمناه لكن لا نسلم استحالة هذا النوع من التكليف

المحال

المحال لانه محال لغيره لا لذاته وقد تقدم بيان جواز مثله ولا كما قال بعض اصحابنا بان الوعيد على اتباع
غير سبيلهم ان لم يكن مشروطا في جميع الصور بمشاقة الرسول فهو المطلوب وان كان مشروطا بها في الجميع
فيكون اتباع غير سبيلهم غير متواعد عليه عند عدم المشاقة مطلقا والا لم يكن مشروطا بها وذلك باطل
لان مخالفة الاجماع حينئذ وان لم يكن خطأ لا يستلزم وان يكون صوابا مطلقا وما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون
جائزا مطلقا وان كان متواعدا عليه مع ان التقدير خلافه لانه يقول لا نسلم انه لو لم يكن مشروطا في الجميع
لزم المطلوب لانه لا يلزم من كون بعض صور اتباع غير سبيلهم متواعدا عليه ان يكون الكل كذلك واذن لا يلزم
كون كل اجماع حجة مع ان المطلوب ذلك وان تمسك بلزوم القول الثالث فيمنع استحالة هذا النوع منه على ما سيجيء
في المسألة الثالثة عشر سلمنا لكن لما سلمتم ان مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة لا يكون خطأ فيلزم ضرورة
ان يكون صوابا مطلقا لانه لا واسطة بين الصواب والخطأ سلمناه لكن لا نسلم ان ما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون
جائزا مطلقا لجواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية كاستقبال القبلة وغيره مع ان الاجتهاد لا يكون صوابا مطلقا
ولو قال المجيب لا يلزم من كون الاتباع غير متواعد عليه حينئذ ان يكون صوابا مطلقا لجواز ان يكون خطأ غير
متواعد عليه اندفع عنه النقض الاول وبقي الثاني بحاله مع قبح الترديد وعدم لزوم المطلوب من الشق الاول ولا يعد
التمسك باللاقايل وكونه على المستند على ما يظهر عند التامل ولا كما قال البعض الآخر وهو ان المعلق
بالشرط ان لم يكن عدما عند عدمه حصل الغرض وان كان لم يكن حرمة اتباع غير سبيلهم مشروطة بالمشاقة
لانه يقول لا نسلم حصول الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون
حرمة اتباع غير سبيلهم عدما عند عدم المشاقة ثم لو سلم له لزوم جواز اتباع كل ما هو غير سبيلهم عند عدم
المشاقة على تقدير كون اتباع غير سبيلهم مشروطا بالمشاقة وكان الترديد مستدركا لان اثبات هذا
القسم يحصل الغرض ثم المعترض لم يرد بذلك تعليق الحرمة بالمشاقة بل ترتيب الوعيد على المشاقة والاتباع
المذكورين مجموعا وانه لا يلزم منه ترتبه على كل واحد منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه ولا كما قال آخرون
حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يخلو اما ان يكون ثابتة على تقدير انتفاء المشاقة اولا والثاني باطل لاستلزامه
جواز كل اتباع لغير سبيلهم فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب لانه يقول لا نسلم استلزام الثاني
للجواز المذكور لانه لا يلزم من انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين جواز كل اتباع لغير سبيلهم ولا كما قال
القايلون ان الوعيد اذا كان على امرين اقتضى ذلك التواعد على كل واحد منهما منفردا او جملة لقوله تعالى

والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة فانه يقتضي لحوق الاثم بكل واحد من هذه الثلثة جملة وبكل واحد منفردا لانه يقول
لا نسلم ان لحوق الاثم بكل واحد على انفراده مستفاد من هذه الآية بل من الادلة الخاصة الدالة على لزوم
الاثم بكل واحد منها لخصوصه ولهذا لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد منها اجمعوا
على نفي مضاعفة العذاب بكل واحد بتقدير الانفراد ولو كانت الآية مقتضية لذلك لكان الاجماع على خلاف
الدليل وهو باطل ولهذا لا يقع الطلاق في قوله ان كلمت زيدا ودخلت الدار فانت طالق بوجود احد الامرين
ولولا ان الحكم المعلق على امرين على العدم عند عدم احدهما لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة على خلاف الدليل
وهو باطل ولا كما قال الآمدي رحمه الله في الاحكام لا خلاف في التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
عند المشاقة وعند ذلك فاما ان يكون لمفسدة متعلقة به او لا لمفسدة متعلقة به لا جائز ان يقال بالثاني
فان ما لا مفسدة فيه لا تواعد عليه من غير خلاف وان كان الاول فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين اما ان يكون
من جهة مشاقة الرسول او لا من جهتها فان كان الاول فذكر المشاقة كاف في التواعد بما قيل ولا حاجة
الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان كان الثاني لزم التواعد لتحقق المفسدة سواء وجدت المشاقة او لا لانه
يقول ان اردت بقولك المفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين ان يكون من جهة المشاقة ان يكون المشاقة
يكون العلة التامة للمفسدة فنختار انها من جهتها قوله لو كان كذلك لزم التواعد لتحقق المفسدة سواء وجدت
المشاقة او لا قلنا لا نسلم تحقق المفسدة دون المشاقة اذ لا يلزم من عدم كونها علة تامة لها ان لا يكون علة اصلا
وان اردت به ان يكون للمشاقة مدخل في لزوم المفسدة فنختار انها من جهتها قوله لو كان كذلك فذكر المشاقة
كاف في التواعد قلنا لا نسلم ان التواعد مرتب على المفسدة وهي لا تتحقق بدون الاتباع المذكور واعلم
ان الاسولة والاجوبة على هذا المسلك كثيرة تبلغ الى نيف وعشرين سؤالا وجوابا آثرنا الاختصار فيها تخفيفا
ولان العلماء بذلوا المجهود في الكتب المشهورة فليطالع منها من اراد الاطلاع على الجميع وانما تعرضت لهذا الاشكال
تنبيها على مزال اقدام العلماء في الجواب عنه وتقرير الجواب على ما قال المصنف رحمه الله ان يقال ما
ذكرتم ليس بقاطع في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام
او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به لا فيما اجمعوا عليه واذا احتمل واحتمل فلا يكون قاطعا واذا لم يكن قاطعا
فغاية ما في الباب ان يكون ظاهرا واذا كان ظاهرا وتمسك به في وجوب العمل بالاجماع يصير دورا لان

التمسك

التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع واليه الاشارة بما في بعض النسخ لان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع
فلو اثبت الاجماع بما ثبت به عاد البيان من حيث ابتدا وهو دور باطل بخلاف التمسك بمثله في القياس اي
بخلاف التمسك بالظاهر في كون القياس حجة كما تمسكوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار في كون القياس
حجة فانه لا يوجب الدور لان التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس واعلم ان التمسك بهذه الآية ونحوها بعد تسليم
ما فيها من المنوع انما يستقيم عند من يرى ان الاجماع حجة ظنية اجتهادية لا يكفر ولا يفسق مخالفها
لا عند من يرى انه حجة قطعية يكفر ويفسق مخالفها لانها لا تفيد الا الظن والتمسك الظني في مقام القطع
غير مفيد **قال** الغزالي رحمه الله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة
علي رضي الله عنه وجود حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الآحاد **اقول**
من الحجج المتعلقة بالسنة لهم على اثبات كون الاجماع حجة قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء وهو ادل على
الغرض من نصوص الكتاب وان كان دونها من جهة التواتر ووجه التمسك انه تظاهرت الروايات
عن الرسول عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطاء على الفاظ مختلفة على لسان الثقات كعمر وابنه وابن مسعود
وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين مع اتفاق
المعنى كقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على ضلالة سالت ربي ان لا تجتمع
امتي على ضلالة فاعطانيه يد الله على الجماعة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطاء عليكم بالسواد
الاعظم يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
من خرج من الطائفة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى امر الله ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين
ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد لن تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيمة ويروى لا يضرهم من خالفهم
حتى ياتي امر الله ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها فرقة في النار الا فرقة واحدة قيل تلك الفرقة قال هي الجماعة
الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت طهارة مشهورة بين الصحابة معمولا بها لم ينكرها منكر ولا دفعها
دافع ثم لما كانت هذه الاخبار آحادا غير مفيدة للعلم استمد الغزالي قدس الله روحه مما ذكرنا الدلالة على الغرض
من وجهين فلهذا قال الغزالي بقوله اي تمسك به من وجهين احدهما دعوى العلم الضروري اذ كل عاقل يجد من نفسه

العلم الضروري بان قصد رسول الله صلعم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر كل واحد منها وامكن تطرق الكذب
اليه تعظيم هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطاء وكما علم بالضرورة شجاعة علي رضي الله وجود حاتم من
آحاد وقايع تغلب عنهما وهو المراد من تواتر المعنى وسيجيء مشروحا في الخبر وفيه نظر لان لقايل ان يقول
غاية ما يدل عليه الخبر ان يكون قولهم حقا ولا يلزم منه ان لا يكون قول غيرهم حقا الا عند من يقول بان المصيب
ليس الا واحدا وهو باطل بادلة المصوبة فليحقق هذا النظر وثانيهما دعوى العلم الاستدلالي وهو ان
هذه الاحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة من الصحابة من بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير خلاف
فيها ولا نكير الى زمان المخالفين والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان
واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بالاصل له في اثبات اصل في الشريعة
وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يتنبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه وهذا
هو المراد من تلقي الامة لها بالقبول ولم يستحسن المصنف هذا الوجه كما استحسن الاول لان التلقي لا يخرجها عن
الآحاد وهو ظاهر لتلقي الامة لكثير من اخبار الآحاد بالقبول ثم الخصم اعترض من وجوه احدها انه بما اعترض معترض
وما ظهر اجيب بانه اذا لم يندرس الخلاف في دية الجنين فكيف يندرس الخلاف في الاصل العظيم اذ القدح في هذا
الحديث يؤدي الى الخلاف في الاجماع بناء على استدلال السلف ويكون الاجماع حجة لهذا الحديث لا غير وفيه نظر
الثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لتوقف صحة الاحاديث على كون الاجماع حجة واجيب بانا استدللنا
على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة مع ان العادة تقتضي الانكار في مثله اذا لم يكن مقطوعا
به والعادة اصل يستدل بها على معارف كما مر الثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها واجيب بان تمسك
الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في معرض التهديد لمخالف الاجماع يدل ظاهرا على ان الاثبات انما كان بها
الرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين رضي الله عنهم طرق صحتها دفعا للشك والارتياب
واجيب بمنع الملازمة لجواز كون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لتطرق اليها
الاحتمال فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك لا يثبت به الاصل المقطوع الخامس حملهم الضلال
في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة على الكفر والبدعة وقوله على الخطاء لم يتواتر وان صح فالخطاء عام
يمكن حمله على الكفر ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ويؤكده قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقد فهم منه تعظيم
هذه الامة في معرض الامتنان عليهم فلا معنى لنفي الكفر عن جميعهم لمشاركة بعض آحاد الناس الامة في ذلك

وانما

وانما يحصل الامتنان والتعظيم لو اراد بها العصمة فيما لا يعصم عنه الآحاد من انواع الخطاء والكذب ونحوهما
السادس حملهم الخطاء على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او مما يوافق النص المتواتر او دليل العقل
دون ما يكون بالاجتهاد ورد بانه تحكم لانه اذا جاز الخطاء عليهم في شيء جاز في آخر ولا يرد الرد بالفرق
المذكور لانه لا غ ههنا يظهر بالنظر ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليه والزجر
عن المخالفة فلو لم يكن الخطاء محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم ولا يمنع ايجاب المتابعة فيه لكونه
غير معلوم ولتطلب فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس لهم في العصر عن
بعض انواع الخطاء السابع الامة عبارة عن كل من آمن الى يوم القيمة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا
يمنع الخطاء والضلال عليهم واجيب بان المقصود من هذه الاخبار انما هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث
على متابعتهم وذلك غير متصور عند حمل الامة على كل من آمن الى يوم القيمة اذ لا حث ولا زجر فيها الثامن قولهم
سلمنا جميع ما فيه لكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز لهم المخالفة مع ان كل مجتهد في الفروع مصيب
ولا يجب على احد من المصيبين متابعة مصيب آخر واجيب بان الامة اجتمعت كلمتهم على الاجماع ليس حجة
يجوز مخالفتها فلو جاز ذلك لكان اجتماعهم على الخطاء والحديث ينفيه ويمنع الاصابة مع مخالفة الاجماع كما سيأتي
تحقيقه وهذا يزول النظر المذكور عن الخبر قال واستدل اجماعهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة
امتناع اجتماع مثلهم على مظنون واجيب بمنعه في الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر
اقول توجيهه ان يقال لو لم يستند الاجماع الى قاطع في الحكم لما حصل وبطلان التالي يدل على فساد
المقدم اما الملازمة فلان العادة قاضية بامتناع اجماع عدد لا يحصى كثرة مع اختلاف الآراء وتشعب طرق
النظر على مظنون واما بطلان التالي فظاهر فتوجيه الجواب ان يمنع دليل الملازمة ويستند بان
ذلك انما يمتنع فيما دق فيه النظر فاما في القياس الجلي واخبار الآحاد فلا يمتنع بعد العلم بجواز العمل بالظاهر لا بعد
العلم بوجوب العمل بالظاهر ولانه انما يثبت بالاجماع على ما نص عليه كما تقدم واذا كان كذلك فلا يصلح سند
المنع الملازمة لو اوقال المستدل اجماعهم على وجوب العمل بالظاهر يدل على قاطع في الحكم فظهر بالنظر والتامل
قال المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ رضي الله عنه حيث لم يذكره
واجيب بانه حينئذ لم يكن حجة اقول استدل المخالف على ان الاجماع ليس حجة بالكتاب والسنة
اما الكتاب فبآيات منها قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الحاجة

الى الاجماع لكونه تبيانا لكل شيء وهو باطل من وجوه احدها ان كونه تبيانا لكل شيء لا ينافي كون غيره
تبيانا لبعض الاشياء او لكلها وثانيها انه يلزم ان لا يكون السنة دليلا يعين ما ذكر والخصم لا يقول به
وثالثها انه حجة عليهم لا لهم لانه اذا كان تبيانا لكل شيء كان تبيانا لكون الاجماع حجة لانه شيء من
الاشياء ولا يقال المراد كل شيء من الامور الشرعية والاجماع ليس منها عند الخصم لان الاصل في
الكلام الحقيقة ولا يعارض بلزوم كونه تبيانا لعدم كون الاجماع حجة لا بيانه على ان العدم شيء من الاشياء
وهو ممنوع عند قوم ومنها قوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اذ اقتصاره
على الكتاب والسنة يدل على عدم مرجع آخر لان الشارع في بيان المرجع عند النزاع ولا يجوز ان يكون
مرجع ولا يذكره وهو دليل عليهم لانا نازعناهم في الاجماع ورددناه الى الله والرسول حيث اتيناه بالكتاب
والسنة ثم من الجائز اختصاص الصحابة رضي الله عنهم واذ ذاك فلا يكون ترك ذكر الاجماع لانه لم يكن مرجعا
حينئذ ومنها واليه اشار بقوله ونحوه قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون فانه كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصورهما منهم لان النهي عن الممتنع اي
عما لا يتصور عمن نهي عنه ممتنع ومن يتصور منه المعصية لا يكون فعله ولا قوله موجبا للقطع والجواب
ان النهي راجع الى كل واحد لا الى المجموع ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الكل ثم النهي لا يقتضي
امكان المنهي عنه وهو كونه متصور الوقوع ممن نهي عنه فانه تعالى نهى المؤمنين عن الكفر مع علمه بانه لا يكفر وخلاف
علمه محال وانت قد عرفت في غير موضع ان مثله محال لغيره فيكون متصور الوقوع فالاولى الاقتصار على المنع الاول
واشار المصنف رحمه الله الى هذه الاجوبة بقوله وغايته الظهور اي غاية ما تمسكتم به بعد تسليم ما فيه من المنوع
ظهورها في المطلوب لكنه لا يقابل القاطع على ما اسلفناك من الادلة العقلية واما السنة فحديث معاذ
رضي الله عنه حيث اقر النبي عليه السلام اياه لما سأله عن الادلة المعمول بها على اهماله ذكر الاجماع ولو كان الاجماع دليلا
لما ساغ ذلك مع دعوى الحاجة اليه واليه اشار بقوله حيث لم يذكره اي حيث لم يذكر معاذ الاجماع واجيب
بان الاجماع حينئذ لم يكن حجة فلذلك لم يذكره وقصة معاذ مشهورة فلذلك لم يذكرها قال مسئلة وفاق
من سيوجد لا يعتبر وفاقا والمختار ان المقلد كذلك وميل القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي وقيل يعتبر
الفروعي اقول هذه هي المسئلة الاولى في بيان الخلاف في اهل الاجماع واختيار ما هو الحق منه فنقول
قد علمت مما سلف انه انما امتنع الخطأ على امتنا للدلالة السمعية الواردة بلفظ العموم والمتناول ظاهرا لكل مسلم

حجة

الآية صح

نهي صح

كالمؤمنين والامة فعلى هذا لا عبرة بقول الخارج عن المسئلة اذ لا يتناولهم لفظ المؤمنين والامة في عرف
شرعنا وكذلك لا يتناولهم الادلة العقلية لما مر ولهذا لم يتعرض المصنف رحمه الله لعدم اعتبارهم وتعرض
لعدم اعتبار كل الامة ولا يقول الكل الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه اذ لكل ظاهر مثله طرف ظاهر
في النفي كالكل في مثالنا لان ما دل على الاجماع دل على وجوب التمسك به ولا يمكن بقول الكل اما قبل يوم القيمة
فلعدم كمال المجمعين واما في يوم القيمة وبعده فلانه لا تكليف فلا استدلال فلا تمسك وكالصبي والمجنون والاجنة
وان كانوا من الامة لعدم تصور الوفاق والخلاف بعد الفهم وطرف ظاهر في الاثبات وهو كل مجتهد قبول الفتوى
واوساط متشابهة كالعوام والمكلفين والفقيه الذي ليس باصولي وقد عبر عنه بالفروعي والاصولي الذي
ليس بفقيه وقد عبر عنه بالاصولي وكالمجتهد الذي لم يشتهر بالفتوى مثل واصل بن عطاء والمجتهد المبتدع
والفاسق وسيأتي حكمهما في المسئلة الثانية وكالناسي من التابعين مثلا اذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر
الصحابة وقس عليه المقارب لتلك الرتبة في كل عصر ويحتمل ان يكون هو المراد من قوله من سيوجد
وان كان اللفظ اعم من ذلك ويحتمل ان يكون المراد ممن سيوجد باقي الامة الى يوم القيمة وهو الاظهر لانه المتفق
على عدم اعتباره لا عدم اعتبار الناسي لانه غير متفق عليه الا عند من لا يرى انقراض العصر شرطا لان من
يراه شرطا لا يوافق الغير على عدم اعتباره مطلقا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاكثرين ذهبوا الى انه لا اعتبار
لموافقة العامي من اهل المسئلة في انعقاد الاجماع ولا مخالفته واعتبره الاقلون واليه ميل القاضي ابي بكر
مصيرا منهم الى ان دليل الاجماع يوجب متابعة الكل لكن خص عنه من لم يوجد والصبي ونحوهما لعدم الفهم
او لعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فبقي الباقي بحاله والى ان قول الامة انما كان حجة لعصمتها عن
الخطأ ولا بعد في ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من العامة والخاصة ثم من قال باشتراط موافقة
العامي قال باشتراط موافقة الاصولي والفروعي بالطريق الاولى لما بينهما وبين العوام من التفاوت في الاهلية
وصحة النظر هذا في الاصول وذلك في الفروع ومن قال انه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا فيهما نفيا
واثباتا فمنهم من اعتبرهما نظرا الى ما اشتملا عليه من الاهلية لا وجود لها في العامة دخولهما في عموم ادلة الاجماع
ومن نفاهما نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة في ائمة الحل والعقد من المجتهدين كالائمة الاربعة ومنهم من فصل
واعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاجماع على اختلاف
اقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي

ومنهم من عكس فاعتبر الفروعي دون الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي والاول ارجح ومن اعتبر
قولهما او قول احدهما اعتبر قول نحو واصل بن عطاء بالطريق الاولى وهو ظاهر هذا والمعتبر في ذلك
كله ما غلب على ظن الناظر اعتباره فان المسئلة ظنية غير قطعية ولذا تحققت ذلك وعلمت ان المذاهب
لا تزيد على اربعة احدها عدم اعتبار العامي والاصولي والفروعي وهو مذهب الاكثر واختيار
المصنف واليه اشار بقوله والمختار ان المقلد كذلك اي والمختار ان وفاق المقلد ويعني به الثلثة المذكورة
لا تعتبر وثانيها اعتبار الثلثة وهو مذهب الاقلين والقاضي واليه اشار بقوله وميل القاضي
الى اعتبار المقلد وهو عبارة عن الثلثة وثالثها اعتبار الاصولي دون الفروعي ورابعها عكسه
واليه اشار بقوله وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي وصريح لفظ المنتهى يدل على ما حملنا كلامه عليه
لانه قال الاكثر على ان المقلد لا اعتداد به موافقا ولا مخالفا وميل القاضي الى اعتباره وثالثها يعتبر منه يعني
من المقلد الاصولي خاصة ورابعها الفروعي قال لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا المخالفة عليه حرام
فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج على
المختار واحتج عليه بوجهين توجيه الاول ان يقال لو اعتبر وفاق المقلد لم يتصور اجماع
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلمثل ما ذكر النظام من امتناع حصول الاجماع لانتشار
المقلدين في مشارق الارض ومغاربها وكثرتهم كثرة لا يمكن ضبطها ولا يرد هذا على مجتهدي كل عصر
لان كثرتهم ليست ككثرة العامي والاصولي والفروعي فلا يلزم عن عدم اجماع هؤلاء عدم تصور اجماع
المجتهدين وتوجيه الثاني ان يقال المقلد يلزمه المصير الى اقوال العلماء بالاجماع ويحرم عليه المخالفة فلا يكون
مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه وغايته انه يكون كمجتهد خالف اي بعد تحقق الاجماع وعلم
عصيانه وهذا انما يستقيم على مذهب من لا يقول بانقراض العصر والا لا يلزم من المخالفة العصيان ثم لقائل
ان يقول وجوب رجوع المقلد الى قول آحاد العلماء الذي ليس بحجة على المجتهدين وهو ما يفتونه لا يمنع من
اشتراط موافقته في الاجماع الذي هو حجة عليهم لجواز ان يكون قوله شرطا في انعقاد الاجماع قال
المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبغيره ثالثها يعتبر في حق نفسه فقط اقول
هذه هي المسئلة الثانية وهي في حكم المجتهد المبتدع والفاسق على ما وعدنا بيانه لكن لما كان الفسق بدعة
ايضا صدر المسئلة بالمبتدع وعند هذا نقول المجتهد المبتدع ان كان مبتدعا بما يتضمن
كفرا

كفرا اي ان كان مخطئا في الاصول بالتاويل لدلالة الكفر على الخطاء في الاصول والتضمن على التاويل
وانما قيد الخطاء في الاصول بالتاويل لان المخطئ فيها من غير تاويل يكفر مطلقا فلا يخلو اما ان يكفر
ببدعته المأولة او لا فان كفر فحكمه حكم الكافر عند من يكفره حتى لا يعتبر خلافه اصلا لعدم دخوله
في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن
المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان لم يعلم هو كفر نفسه ثم لا يمكن اثبات كفره باجماع
مخالفيه لان ثبوت اجماعهم متوقف على ثبوت كفره حتى يكونوا اعني المخالفين كل مجتهدي الامة وانعقد
اجماعهم فلو توقف ثبوت كفره على اجماعهم لزم الدور بل بالادلة العقلية وبعد ان كفرناه بها فلو خالف في
مسئلة فرعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة
الاسلامية قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف لا على راي من يشترط انقراض العصر ولو ترك الفقهاء العمل
بالاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر فهو معذور ان لم تعلم بدعته ولا يؤاخذ بمخالفته الاجماع كما اذا
عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره وان علم بدعته وخالف الاجماع لجهله بان تلك
البدعة مكفرة فهو غير معذور بتقصيره عن البحث والسؤال عن علماء الاصول في كونها مكفرة ام لا واما
ماذا يكفر به فقد ذكر الغزالي قدس الله روحه انه ثلثة اقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار
الصانع ونحوه والثاني ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع ونحوه من حيث التناقض الثالث ما ورد فيه
التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران وجحد سورة من القرآن وبالجملة انكار ما عرف انه من الشرع
تواترا وان لم يكفر ببدعته المأولة فحكمه حكم غيره وهو المبتدع بما لا يتضمن كفرا واليه اشار بقوله والا فكغيره
وان كان المجتهد المبتدع مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا كالفسق مثلا واليه اشار بقوله وبغيره ففيه ثلثة مذاهب
ثالثها انه يعتبر قوله في حق نفسه فقط على معنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك
واحد الاخرين ان لا يعتبر مطلقا والآخر انه يعتبر مطلقا قال لنا ان الادلة لا تنتهض دونه
اقول لما بين محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل على ان قول المبتدع بما يتضمن كفرا ان لم
يكفر وقول المبتدع بغير ما يتضمن كفرا معتبر اما مطلقا او في حق نفسه باي الادلة اي ادلة الاجماع لا تنتهض
دونه اي دون هذا المجتهد المبتدع لكونه من اهل الحل والعقد وداخلا في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة
وغايته انه يكون فاسقا لكن فسقه غير مخل باهلية الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق

كاخبار غيره من المجتهدين كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن حاله في مباحثاته وفلتات لسانه واذا
علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين وهذا يدل على ان قوله معتبر قطعا قال قالوا فاسق
فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه
اقول هذه حجة من طرف الخصوم وتوجيهها ان يقال هو فاسق لما سلمتم والفاسق غير مقبول القول
اجماعا فيما يخبر به فيرد قوله كما يرد قول الكافر والصبي وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه غير مقبول
القول اجماعا وانما يكون كذلك لو لم يكن ما يدل على صدقه واما القياس على الكافر فغير صحيح لانه ليس من
الامة وكذا على الصبي لقصوره وعدم اهليته للخلاف والوفاق ولو سلم عدم قبول قوله في حق الغير فيقبل
على نفسه وهذا التسليم يدل على ان المدعى احد الامرين كما اشرنا اليه ثم الظاهر انهم اذا اجمعوا على ما
يكون عليه فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة خلاف ما لو اجمعوا على ما كان له لبعده عن التهمة وفي موافقته بالعكس
من ذلك لما ذكرنا قال الامام في البرهان فيما ذهب اليه معظم الاصوليين من عدم اعتبار الفاسق
المجتهد نظر عندي لانه لا يلزمه ان يقلد غيره بل يلزمه ان يتبع في وقايعه ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد
الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه واذا لم ينعقد في حقه استحال تبعيض حكمه
حتى يقال انعقد من وجه دون وجه فان قيل هو عالم في حق نفسه باجتهاده مصدق عليه فيما بينه
وبين ربه وهو مكذب في حق غيره فلا يمتنع لانقسام امره على هذا الوجه ان ينقسم حكم الاجماع في حقه قلنا
هذا محال فان الفاسق لا يقطع ولا يصدقه فهو كالعالم في غيبته فان تاب فهو كما لو اتى العالم الغائب والغرض
من ايراده انه يشعر بان قبول قوله في حقه دون حق الغير باطل فليحقق قال مسئلة لا يختص الاجماع
بالصحابة رضي الله عنهم وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية اقول هذه المسئلة الثالثة وهي في بيان
ان الاجماع هل يختص بالصحابة ام لا فذهب الاكثرون من القائلين بالاجماع الى ان الاجماع المحتج به
غير مختص بالصحابة بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا لداود وشيعته من اهل الظاهر ولاحمد بن حنبل
في احدى الروايتين عنه والاول هو المختار والدليل عليه ما ذكرناه من الادلة السمعية فانها غير مختصة
باهل عصر دون عصر بل هي متناولة لاهل كل عصر كتناولها لاهل عصر الصحابة وعلى هذا يكون
اجماع اهل كل عصر حجة ولا يختص باجماع الصحابة وانما لم يتعرض المصنف رحمه الله للادلة العقلية
لان الخصوم وهم الظاهرية لا يسلمونها ومن هذا ذهبوا الى ما ذهبوا لانهم قالوا حجة كون الاجماع حجة

غير

غير خارجة عن الكتاب والسنة وهي مختصة بالصحابة دون من عداهم لان قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اللذين هما من ادلة الاجماع خطاب مع الموجودين
في زمان النبي عليه السلام فلا يتناول غيرهم وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
خاص بالصحابة الموجودين في زمن النبي عليه السلام لانهم كل المؤمنين وكل الامة فان لم يوجد بعد لا يكون
موصوفا بالايمان ولا بكونه من الامة واما التابعون وكذلك من بعدهم اذا اجمعوا على حكم فليس هم كل
المؤمنين ولا كل الامة فلا يكون الخطاب متناولا لهم وحدهم بل مع من تقدم من المؤمنين قبلهم ضرورة اتصافهم
بذلك حالة وجودهم وبموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين ومن الامة ولذلك فانه اذا ذهب واحد من الصحابة
الى حكم واتفق التابعون على خلافهم لم يكن اجماعهم منعقدا ولو خرج بموته عن المؤمنين والامة لما كان كذلك
واذا لم يكن التابعون كل الامة ولا كل المؤمنين فما اتفقوا عليه لا يكون قول كل المؤمنين ولا قول كل
الامة فلا يكون حجة سواء وجد تقدم قول او لم يوجد ومخالفهم لا يكون مخالفا لكل المؤمنين ولا لكل الامة
فلا يكون بذلك مستحقا للذم والتواعد وهذا التقرير يصلح سندا لمنع قولنا ان الادلة السمعية متناولة
لاهل كل عصر كتناولها لاهل عصر الصحابة والجواب عنه ان يقال يلزمكم على ما ذهبتم اليه من
كون الآيات خطابا مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا
عند نزول هذه لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد
اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد رسول الله صلعم وبعد موت من مات من الصحابة بعده عليه السلام
وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر وعلى هذا فنقول اذا ذهب من الصحابة
الى حكم في مسئلة ثم مات واجمع التابعون على خلافه في تلك المسئلة فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد
اجماعهم ولا اعتبار بقول الماضي لانهم كل الامة حينئذ وليس بحق لانه يلزم منه انه اذا اجمعت الصحابة
على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماعهم ان ينعقد اجماعهم بعين ما ذكروه من العلة وهو
محال مخالف لاجماع القائلين بالاجماع والحق فيه ان يقال اذا حكم واحد من الصحابة بحكم ثم حكم
التابعون بخلافه فانه لا يكون اجماعا لان حكمهم ليس هو حكم جميع الامة في تلك المسئلة بخلاف ما لو حكموا بحكم
لم يتقدم فيه خلاف بعض الصحابة فانه يكون اجماعا لان حكمهم حينئذ يكون حكم جميع الامة في تلك المسئلة
فان قيل ان كان التابعون كل الامة فيجب ان يكون خلافهم حراما وان قال صحابي خلاف ما اجمعوا

وان لم يكونوا كلهم فلا يحرم خلافهم فاما كونهم كل الامة في شيء دون شيء فمناقض قلنا لا تناقض فيه لان الكلية
انما ثبتت بالاضافة الى المسئلة التي خاضوا فيها فاذا نزلت واقعة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الامة
اذا اجمعوا عليها بخلاف ما لو اجمعوا على خلاف فتوى الصحابي لان فتواه ومذهبه لا ينقطع بموته فلا يكون
قولهم قول كل الامة وهذا كما لو افتى الصحابي بحكم ثم مات واجمع باقي الصحابة على خلافه فانه لا ينعقد اجماعهم
وان انعقد اجماعهم اذا مات من غير مخالفة لان حكمهم في الاول ليس هو حكم كل الامة المعتبرين بخلاف حكمهم في الثاني
فان قيل او كفى في الكلية ان يكون المجمعون كل الامة في المسئلة التي خاضوا فيها لصح اجماع بعض
مجتهدي العصر على واقعة حادثة اذا لم يكن للباقين فتوى فيها ولا خبر عنها لانهم كل الامة بالنسبة اليها
قلنا نحن ما نذهب الى ان الكلية باعتبار كون المجمعين جميع مجتهدي العصر لا يكفي بل يحتاج مع ذلك
الى ان يكون قول جميع الامة في تلك المسئلة هو ما اجمعوا عليه ذلك بان لا يكون لغيرهم فيها قول مخالف لما اجمعوا
عليه سواء كان انتفاء القول المخالف بانتفاء اصل القول او بانتفاء المخالفة فاندفع الشكان قال
قالوا اجماع الصحابة رضي الله عنهم قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما قطع فيه سائغ في الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم
خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لازم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب ان يكون ذلك
مشروطا بعدم الاجماع اقول هذه من شبه الخصوم وتوجيهها ان يقال لو اعتبر اجماع غير الصحابة
لزم خرق الاجماع وتعارض الاجماعين وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان الصحابة
رضي الله عنهم اجمعوا قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه اي على ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها ولا فيها نص
قاطع يسوغ فيها الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم اي اجماع غيرهم كاجماع التابعين مثلا على حكم مسئلة اجمعت
الصحابة على جواز الاجتهاد فيها خولف اجماع الصحابة والخرق لعدم تجويز الاجتهاد بعد الاجماع وتعارض
الاجماعان لتجويز اجماع الصحابة الاجتهاد ومنع اجماع التابعين عنه واما بطلان التالي فظاهر
وتوجيه الجواب وهو نقض اجمالي ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل
الاجتهادية بعين ما ذكرتم والتالي باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولما كان هذا نقضا اجماليا
غير متعرض لفساد شيء من المقدمات مع فساد بعضها بالضرورة اراد الاشارة الى المقدمة الفاسدة فقال فوجب
ان يكون ذلك يعني اجماعهم على تجويز الاجتهاد مشروطا بعدم الاجتهاد وتوجيهه ان يقال قولكم
ان الصحابة اجمعوا على تجويز الاجتهاد فيما لا قطع فيه يعنون انهم اجمعوا على التجويز مطلقا او بشرط

الاجماع

عدم

عدم الاجماع الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يلزم منه الخرق والتعارض لانه اذا وجد الاجماع على
حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز فيزول الاجماع على التجويز لزوال شرطه وعلى هذا لا خرق
ولا تعارض وليس لقائل ان يمنع الملازمة ويقول لا نسلم انه لو اعتبر اجماع الغير لزم الخرق والتعارض
لان تجويز اجماع الغير لا يستلزم جواز اجماعهم في كل شيء حتى في المسئلة الاجتهادية اجماعا ليلزم
ما ذكرتم لجواز ان يكون المعتبر عند المجوز اجماع الغير على ما لا يكون الاجتهاد فيه سائغا لان تجويز اجماع
الغير على ما لا يكون الاجتهاد فيه سائغا وهو ما يكون مقطوعا به اما حرام ان كان الاجماع على خلافه
او غير مفيد ان كان على وفقه ولان مذهب المجوز تجويز الاجماع على المسائل الاجتهادية قال
قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب بفقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها
اقول شبهة اخرى وهي انما تتوجه على من يشترط في صحة انعقاد الاجماع عدم خلاف سابق مستقر
اي محقق وتوجيهها ان يقال لو اعتبر اجماع غير الصحابة لاعتبر الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا جاز اعتباره مع عدم قول الصحابة واحتمال المخالفة حينئذ
فكذا مع المخالفة المحققة عن بعضهم واما بطلان التالي فلاشتراطكم عدم المخالفة وتقرير الجواب ان يقال
نسلم انه اذا جاز اعتباره مع المخالفة المحتملة جاز مع المخالفة المحققة لفقد الاجماع مع تقدم المخالفة المحققة
عند عدم معتبر المخالفة اي عند من يعتبر في صحة الاجماع عدم المخالفة المحققة دون المحتملة لان المحققة
ليست كالمقدرة قال مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس رضي الله عنهما
على القول وغير ابي موسى رضي الله عنه على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا وفي بعض النسخ قطعا
لان الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف اقول هذه هي
المسئلة الرابعة وهي في حكم اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فذهب اصحابنا واكثر الاصوليين الى انه
لا ينعقد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي
ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى انعقاده ومن الناس من قال ان كان الاقل
قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد قال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة
الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه بالاجتهاد كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس
في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كخلافه في تحليل المتعة لا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال

يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار المصنف رحمه الله لقوله لم يكن اجماعا قطعيا
وقوله والظاهر انه حجة ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى ويجوز خلافه والمختار مذهب اصحابنا
لا لما قيل من انه ان انعقد الاجماع على المخالف فيلزمه ترك ما ظهر له من الدليل والرجوع الى
التقليد وهو ممتنع في حق المجتهد وان لم ينعقد الاجماع عليه فلا يكون الاجماع حجة قاطعة والا
لما ساغ له مخالفته اذ لقائل ان يقول اذا كان الاجماع حجة قاطعا فلا يمتنع الرجوع اليه ومخالفة
الظاهر ولهذا يجب على كل مجتهد الرجوع الى ما اجمعوا عليه قبله وان ظهر له باجتهاده ما يخالف
اجماعهم بل لان الادلة لا تتناوله اي الاكثر وذلك لان المراد من لفظ الامة والمؤمنين يحتمل ان يكون الكل
ويحتمل ان يكون الاكثر كما يقال بنوتهم يكرمون الضيف والمراد الاكثر منهم غير ان حمله على الكل مما يوجب
العمل بالاجماع قطعا لدخول الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر لانه لا يكون الاجماع مقطوعا به
حينئذ لاحتمال ان يكون المراد الكل والاكثر ليس هو الكل ومن ههنا قال لم يكن اجماعا قطعيا اي اجماعا
يكفر جاحده بل يكون اجماعا ظنيا يجب به العمل وهو المراد من كونه حجة ودليل كونه حجة اشتماله على
قاطع او راجح لبعد ان يكون الراجح او المساوي متمسك المخالف من حيث العادة واذا كان كذلك كان
الظن الحاصل به اقوى من ظن القياس الخفي والعمل هناك واجب قطعا فوجوب ههنا اولى قطعا
وسيجيء لوجوب العمل بالاجماع الظني زيادة بيان في المسئلة العشرين وقال في المنتهى لم يكن اجماعا
قطعيا لان ادلة القطعي لا تتناوله وهو اشارة الى ما ذكرنا ولا يقال من ادلة القطعي العادة
على ما قال في اول ادلة كون الاجماع حجة العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على
قطع في شرعي من غير قاطع وهي تتمشى ههنا بان يقال العادة تحيل اجماع الاكثر من العلماء المحققين
على قطع في شرعي من غير قاطع لانا نقول لا يلزم من احالة العادة اجماع العدد الكثير
وهم كل مجتهدي كل عصر الموصوفون بالخطاء وبغيرها على ما دلت النصوص عليه من غير قاطع احالتها
اجماع الاكثر كذلك لقيام الفرق ويظهر من اطلاق الاجماع عليه ان ما اختاره في حد الاجماع هو
للقطعي لا لمطلق الاجماع المتناول للظني او يكون هذا الاجماع لغويا لكن فيه تعدد اتفاق الاكثر
عنده اجماع على ما يجيء من مذهب مالك رحمه الله واستدلاله عليه ومن هذا يعلم فساد ما في بعض النسخ من
قوله لم يكن اجماعا قطعيا لان هذا ليس مذهب المصنف رحمه الله بل هو مذهب من يقول اتباع الاكثر

اولى

اولى لان عنده اتفاق الاكثر ليس اجماعا قطعا ومع ذلك حجة بمعنى اولوية العمل به لا وجوبه ولان
احدا من الصحابة رضي الله عنهم لم ينكر على خلاف احد من الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا
قطعيا لاحالت العادة عدم الانكار عليه من الخلق الكثير فمن ذلك خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
في العول وتحليل المتعة وانه لا ربوا الا في النسيئة وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة
وخلاف ابن مسعود رضي الله عنه فيما انفرد به من الفرائض وخلاف ابي موسى رضي الله عنه في ان النوم
لا ينقض الوضوء الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص والاجماع
والمعقول اما النص فما ورد من النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لصحة اطلاق لفظ
الامة على اهل العصر وان شذ منهم واحد او اثنان كما يقال بنوتهم يحمون الجار والمراد اكثرهم وقوله
عليكم بالسواد الاعظم وقوله واياكم والشذوذ وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن
الاثنين ابعد واما الاجماع فهو ان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر رضي الله عنه على اتفاق الاكثر
مع مخالفة الاقل كعلي وسعد بن عبادة رضي الله عنهما واما من جهة المعقول فهو ان خبر الجماعة اذا بلغ
عدد التواتر افاد العلم بخلاف خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وايضا فانه لو اعتبرت مخالفة
الواحد والاثنين لما انعقد الاجماع اصلا لامتناع حصول العلم باتفاق الكل لاحتمال مخالفة الواحد
والاثنين بخلاف اتفاق الاكثر وايضا فان الاجماع حجة في عصره ولو لم يكن ثم مخالف لما كان حجة
وايضا فان الصحابة رضي الله عنهم انكرت على ابن عباس رضي الله عنهما خلافه في ربوا الفضل في النقود
ولولا ان اتفاق الاكثر حجة لما كان لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا والجواب عن الاول ان اطلاق
لفظ الامة على البعض بالمجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل
العمل بالحقيقة وان المراد من السواد الاعظم هو الكل لا الاكثر اذ الكل اعظم منه ومن الشذوذ المخالفة بعد
الموافقة ومن كون الشيطان مع الواحد الحث على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال والثلثة
ركب عن امامة ابي بكر رضي الله عنه لمنع اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد بمحضر من العدلين كاف
وعن الشبهة الاولى من المعقول ان الاجماع انما كان حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء
والاكثر ليس كل الامة وذلك معتبر في التواتر فافترقا وعن الثانية ان الاجماع انما يكون حجة حيث

علم اتفاق الكل ودلك ممكن حسب امكان مع مخالفة الواحد والاثنين وعن العاشرة انه لو كون حجة على من خالف
بعد الموافقة والضا يلزم منها ان لا يكون الاجماع حجة مع عدم المخالفة وهو باطل وعن الرابعة ان انكار الصحابة
رضي الله عنهم على ابن عباس رضي الله عنهما لم يكن مستندا الى اجماعهم بل الى ما رووه له مرا الاخبار المنافية لمذهبه
كخبر ابي سعيد على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم

مسئلة التابعي المجتهد معتبر بالصحابة

فان نشأ بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم

هذه هي المسئلة الخامسة وهي في حكم اجماع الصحابة

مع مخالفة التابعي واعلم انهم اختلفوا في صحة انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي لو كان من اهل الاجتهاد
في عصرهم فذهب احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا ولم ينتشر الخلاف
رحمه الله الى هذا المذهب لكنه يعلم من سياق كلامه فذهب الباقون واحمد في روايته الاخرى وغيره والعالمين
باشتراط الانقراض الى اعتبار مخالفته ان كان من اهل الاجتهاد حال اجماعهم وهو الذي اختاره المصنف
واستدل عليه والله اشار بقوله التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة على معنى انه لا ينعقد اجماعهم مع مخالفته ان كان
مجتهدا حال اجماعهم وانما نعلم هذا الشرط من قوله بعد ذلك وان نشأ بعد اجماعهم يعني وان يلزم رتبة
الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة فهي مبنية على خلاف انقراض العصر فمن شرطه قال لا ينعقد اجماعهم مع مخالفة
من اصار مجتهدا في عصرهم سواء كان قبل اجماعهم كما قلنا او بعده ومن لم يشرطه لم يعتد بمخالفته كاصحاب
الشافعي وابي حنيفة واحمد في احدى روايتيه واكثر المتكلمين لنا ما تقدم يعني من ان ادلة القطعي لا تنتفي دليل
التابعي المجتهد حال اجماعهم كما قلنا في المتنبي لان ادلة القطعي اشتمالها وبيانه على نحو ما تقدم من ان الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة هي الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطأ، وهذا الاسم لا يصدق على الصحابة
مع خروج التابعي عنهم لكونهم جزء بعض الامة لا كلهم واجماعهم يكون اجماع البعض لا الكل فلا يكون حجة
اصلا عند الاكثرين وجه قطعيته على قياس قوله ومن هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عموم وجه فان
التابعي المخالف قد لا يكون تابعيا والتابعي المخالف قد يكون غير مجتهد فان قيل على الاكثرين ما ذكرتم
معارض بالنص والمعقول والآثار اما النص فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة والمقدم على المحرم اي الفعل الباطل لا يرضى عنه فيكون فعلهم حقا وقوله عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اصحابي كالنجوم

بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الصحابة افضل من التابعين لان لهم مزية الصحبة وشهادة
التنزيل وسماع التاويل ولقوله عليه السلام لو انفق غيرهم ملء الارض ما بلغ مدى احدهم فانه دل على ان الحق
معهم لا مع مخالفيهم واما الآثار فمنها ان عليا كرم الله وجهه نقض على شريح حكمه في ابوين واخ
اخ حيث جعل المال كله للاخ من الام ومنها ما روي ان عائشة رضي الله عنها انكرت على ابن
سلمة عبد الرحمن بن عوف مخالفته للصحابة وكلامه فيهم وزجرته عن ذلك وقالت فروخ يصفق
الديك فلنا الجواب عن النصوص انها انما تدل على عدم رضاه عن غيرهم ولا على عدم الاقتداء
والاهتداء بالغير لان مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى فضلا عن مفهوم
اللقب سلمناه لكنه يوجب الاحتجاج على الكافر بقول الخلفاء الراشدين او نقول انهم بكر وعمر او بقول واحد
من الصحابة مع مخالفة الباقين وهو خلاف الاجماع وعن المعقول ان الافضلية لو كانت توجب اختصاص
الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المهاجرين والاول المهاجرين مع قول العشرة المبشرة والاول العشرة مع الخلفاء
الراشدين والاول عثمان وعلي مع ان ابا بكر لوقوع التفاوت والتفاضل ولم يقل به قائل وعن الآثار
ان نقض علي شريح حكمه لم يكن لكون حكمه لم يكن معتبرا ولهذا لم يحكم عليه في مخاصمته خلاف رايه لم ينكر عليه بل انما كان
على سبيل الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان لما اعترض عليه وان انكار عايشة
على ابن سلمة يحتمل ان يكون لمخالفة فيما سبق فيه اجماع الصحابة لا لمخالفته ان عباس في عدة المتوفى عنها
زوجها على ما نقل ولئن سلمنا فيحتمل ان يكون مخالفته فيما بعد الاجماع ويحتمل ان يكون لانهم بلغوا رتبة الاجتهاد
او لاساءة الادب في مخاطبة الصحابة او الاحتمالات كلها ذلك مذهبنا لها والاحجة

ولنستدل لو لم يعتبر
لم يسوغوا اجتهادهم معهم لسعد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابن ابي ليلى والشعبي وابن جبير
وغيرهم وعن ابن سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابن هرمز في عدة الحامل المتوفى عنها فقال ابن عباس ابعد الاجلين
وقلت انا بوضع فقال ابو هرمز ابن اخي واحب بانهم انما سوغوه مع اختلافهم

هذه
حجة استدل بها كثير من اصحابنا ووجهها ان يقال لو لم يعتبر قول التابعين المجتهدين لم يسوغ الصحابة
اجتهادهم معهم في وقايع حدثت في عصرهم وبطلان التالي يدل على فساد المقدم انما الملازمة فلان
قول التابعين لو كان باطلا لما ساغ للصحابة تجويز والرجوع اتفاقا واما نفي التالي فلان الصحابة سوغوا
للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في وقايع مع عدم النكير من احدهم عدم اعتراض علي وعمر رضي الله عنهما

على شرح العاضي فما خالفها فيه ما اجتهاده ومنها سئل عن حسن بن علي رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا
الحسن البصري وربما سألوا عن الشيء فقال سلوا حوالنا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
ومنها انه سئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فأشار الى مسروق وقال سلوه فلما أتاه السائل أجابه
تابعه ورجع اليه ومنها انه سئل ابن عمر فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها
ومنها ما روي عن ابي سلمة عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشرا فقلت انا عدتها
ان تضع حملها فقال ابو هريرة مع ابن اخي فسوغ ابن عباس الى سلمة ان يخالف مع ابي هريرة لا غير ذلك
من وقايع الحصى كثرة فتوجه الجواب ان نقول ان الملزوم ممنوع لم لا يعتبر قول التابعي المجتهد اذا الاجماع
لما سوغوا اجتهاده عدم تجويز اجتهاده مطلقا فالملازمة ممنوعة لم لا يلزم من عدم الاعتداد به قوله فيما اتفقوا
عليه عدم الاعتداد به فيما اختلفوا فيه لجواز اعتبار احدهما دون الآخر ولهذا اعتبر قول التابعي بعد انقراض عصر
الصحابة لو لم يكن على خلاف ما اتفقوا والاعتبار لو كان على خلافه وان لم يتم به عدم تسويغ اجتهاده في المجمع عليه
فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع الا ما سوغوا اجتهادهم فيه ولم ينكروا ورجعوا اليه هو المختلف لا المتفق
مسئلة اجماع المدينة حجة عند مالك فيحمل على ان رواياتهم متقدمة وقيل
على المقولات للسمرة كالاذان والاقامة والصحيح التفهيم هذه هي المسئلة السادسة وهي ان
اجماع اهل المدينة هل هو حجة ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى ان اجماع اهل المدينة وحدهم ليكون حجة
ونقل اصحاب القفال عن مالك انه كان يعني اتفاق اهل المدينة يعني علمائها او الصحابة او التابعين على ما قال
المصنف حجة وما كان الظن بمالك انه يقول ما نقله النقلة عنه ان لفظ الاجماع لا ينتهض بهم وحدهم لكونهم بعض
الامة لا الكل على ما مر غير مرة وهذا هو الحق الاكثر على فساد مذهبه لكن قد علمت مما اسلفناك ان هذا انما يتم ان لو
انحصرت ادلة الاجماع في السمعي ولم يكن عليه دليل عقلي على ما سيقوله المصنف اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا
النقل ليس محمولا على ظاهره بل هو محمول على ان رواياتهم مقدمة على روايات غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلعم وآله
ما لحفظ واخبر عن غيرهم مواقع الاخبار وتواريخها وفيه بعد لان اللفظ الاتي عنه ولذلك قال الغزالي من اصحابنا
هو محمول على ظاهره لكن ليس لدليل ان اجماعهم على كل شيء حجة بل على المقولات المتواترة كالاذان والاقامة
والصاع والمدعى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى يجب على الكل اتباعهم بخلاف ما لو اجمعوا على ما لا تكرار

وجوه كثيرا فان اجماعهم في مثله لا يكون حجة واوله عليهم ان لو لم الاجماع ان قامت على وجوب اتباع قولهم
يجب اتفاق جميع ما اتفقوا عليه والا فلا عبرة بشيء منه ويقال ايضا ان يقول الملزوم من وجوب اتباعهم فيما ذكر
من المقولات وجوبه في الكل بشهادة صريح العقل على الفرق المؤثر وقال بعض اصحابه ومنهم المصنف
ان اجماع الصحابة والتابعين من اهل المدينة على كل شيء حجة يجب العمل به على كل مكلف مسلم والاعبرة بخلافه
غيرهم كما مر في المسئلة الرابعة واليه اشار بقوله والصحيح التعميم فالمعنى ان الصحيح ان اجماعهم حجة في
كل شيء لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الاحقين بالاجتهاد والاجتهاد
الاحسن راجح فان لم يجز ان يكون بعضهم عند بعض ارجح وفي بعض النسخ راجحا ولم يطلع بعضهم فلنا العادة تقضي
باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم هذه حجة اخرى لها المصنف من طرف مالك وتقريرها
وانما قال مثل هذا الجمع احترازا عن اهل الهوى والضلال وانما قال المنحصر لما مر عليه ما وله على اجماع مجتهدي
الامة من انتشارهم شرقا وغربا واصناع تصورا الاجماع منهم كما سبق والتعرض لهذا القيد كالمستغنى عنه
لانه انما يفيد لو كان النزاع مع منكري امكان اجماع مجتهدي الامة للعلة المذكورة لا مع من يجوز امكان اجماعهم
ومنع كون اجماع اهل المدينة حجة ويمكن ان يقال انما تعرض له ليكون دليلا على كل مسلم وانما قال الاحسن
لما اجتهاد وسببه مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل وعرفانهم باحوال الرسول اكثر من غيرهم لترجح اجتهادهم
على اجتهاد من لم لفرض فان قيل يجوز ان يكون ممثل المخالفين ارجح ولم يطلع عليه احد من علماء المدينة
قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر عادة وصحة ومشاهدة ومعرفة باحوال الداعي الى الراجح والاكثر
كاف في كون حجة فيما تقدم اي على ما تقدم في المسئلة الرابعة ولقائل ان يقول كون اهل المدينة والصحابة
والتابعين اكثر عددا من غيرهم وهو المتقدم في الرابعة ممنوع وكونهم اكثر صحبة لا غير ذلك وان كان مسلما لكنه لم
يتقدم في الرابعة ويمكن ان يعتذر عنه بما في سؤاله ان الاكثر صحبة كاف في كون قولهم حجة كما تقدم في الرابعة
في كون قول الاكثر عددا كذلك او يقال والاكثر صحبة وغيرها كاف فيما تقدم اي في اطلاعهم على الراجح دون
مخالفتهم وعلى هذا اندفع الاعتراض من اصله وتبين قوله في الرابعة ان يكون هذا الوصف لحاظا لجانب العلة
انه انما يكون لقيد لو كان النزاع مع منكري امكان اجماع مجتهدي الامة للعلة المذكورة لا مع من يجوز امكان اجماعهم
ومنع كون اجماع اهل المدينة حجة ويمكن ان يقال انما تعرض له ليكون دليلا على كل مسلم وانما قال الاحسن
لما اجتهاد وسببه مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل وعرفانهم باحوال الرسول اكثر من غيرهم لترجح اجتهادهم
على اجتهاد من لم لفرض فان قيل يجوز ان يكون ممثل المخالفين ارجح ولم يطلع عليه احد من علماء المدينة
قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر عددا وصحبة ومشاهدة ومعرفة باحوال الداعي الى الراجح والاكثر
كاف في كون حجة فيما تقدم اي على ما تقدم في المسئلة الرابعة ولقائل ان يقول كون اهل المدينة والصحابة
والتابعين اكثر عددا من غيرهم وهو المتقدم في الرابعة ممنوع وكونهم اكثر صحبة لا غير ذلك وان كان مسلما لكنه لم
يتقدم في الرابعة ويمكن ان يعتذر عنه بما في سؤاله ان الاكثر صحبة كاف في كون قولهم حجة كما تقدم في الرابعة
في كون قول الاكثر عددا كذلك او يقال والاكثر صحبة وغيرها كاف فيما تقدم اي في اطلاعهم على الراجح دون
مخالفتهم وعلى هذا اندفع الاعتراض من اصله وتبين قوله في الرابعة ان يكون هذا الوصف لحاظا لجانب العلة
اقطعيا بمعزل عن الاجتهاد لان ادلة القطعي لا تتناوله كما بينت له في الرابعة والاكفى في ذلك ان يقال وحدة الاجماع لا تطلق
على هذا الاجماع كما مر واستدل من قال ان اجماع اهل المدينة طيبة سمي خبثها وهو بعيد ونسبه عليهم رواياتهم
ولقائله ان يقول لا دليل مع ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد فذا استدل من طرف مالك

نحو قوله عليه السلام ان المدينة طيبة وهي على وزن شيبة من اسماء المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد
ووجه الاستدلال ان ظاهر الحديث يدل على ان اصل الخبث منفي عنها ولا ينتفي الاصل الا بانتفاء جميع افراده
فينتفي الخطاء لانه فرد من افراد الخبث فاذا انتفى الخطاء عن اهلها يقينا يجب متابعتهم ضرورة والا يقال لو كان
قولهم حجة فيها لكان حجة اذا خرجوا منها كقول الرسول لانه قياس طردي في مقابلة النص وان اورد هذا على
دليل المصنف يجاب بمنع نفي التالي واراد بنحو ان المدينة الاخبار الدالة على زيادة خطرها وكثرة شرفها
كقوله عليه السلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها وكقوله صلعم لا يكثر احد اهل المدينة الا ينماع
كما ينماع الملح الى غير ذلك من الاحاديث يطول ذكرها والادلة العقلية الدالة عليها ايضا وهي ان المدينة
دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يخرج الحق
عن قول اهلها ومنها ان اهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول
عن غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم الى غير ذلك واستبعده المصنف اما النصوص فلانها تدل
على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة لجواز ان يكون موافقة الغير
شرطا في وجوب المتابعة القطعية او لان الخبث محمول على ان من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع الرسول
ومسجده وما ورد من الثناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين او لان الخبث مخصوص بزمن النبي عليه السلام ويمكن ان
يجاب عن هذه الثلثة بان الاصل عدم الاشتراط والتقييد والتخصيص والجواب عنه ان الاصل هو حمله
على احد هذه الثلثة المحامل لوجوب الجمع بين الادلة ولكنه يفيد اذ غايته الظهور على ما سبق في حجة الشافعي
رضوان الله عليه ويتبع غير سبيل المؤمنين واما الاول من المعقول فلان غايته اشتمال المدينة على صفات
موجبة لفضلها وذلك لا يدل على الاحتجاج باجماع اهلها ولهذا فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام
والزمزم والحجر والصفا والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبي عليه السلام ومولد اسماعيل ومنزل ابرهيم
عليهما السلام لم يدل على الاحتجاج باجماع اهلها على مخالفتهم ولم يذهب اليه ذاهب اذ لا اثر للبقاع
في ذلك بل للاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب واجيب على هذا بجواز تخصيص
بلده بالعصمة كتخصيص اهل زمان بها وهو ضعيف اذ الجدار لا يكفي للمدعى واما الثاني منه فلانه لا يدل
على انحصار اهل العلم والمعتبرين من اهل الحل والعقد ومن يقوم الحجة بقولهم فيها لانتشارهم في البلاد وتفرقهم في
الامصار لثلثمائة ونيف الى العراق وكلهم فيما يرجع الى النظر سواء ولهذا قال النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم

بايهم

بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع اذ لا اثر للموضع في ذلك واستدل ايضا
من طرفه بتشبيه عملهم اي اجتهادهم بروايتهم وتوجيهه ان يقال كما ان روايتهم مقدمة على
رواية غيرهم يجب ان يكون اجماعهم حجة على غيرهم وزيادته تمثيل لا دليل فيه على ما قال في المنتهى والمراد
انه تمثيل خال عن الجامع مع قيام الفرق بين الرواية والدراية لان الرواية يرجح الحكم فيها بكثرة الرواة
حتى انه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية
بخلاف الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولان الرواية مستندها
السماع ووقوع الجواد المروية في زمن النبي عليه السلام وبحضرته ولما كان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفة
المروي كان روايتهم ارجح واما الاجتهاد فان طريقه النظر والبحث والاستدلال على الحكم وهو مما
لا يختلف بالقرب والبعد ولا باختلاف الاماكن مسئلة لا ينعقد الاجماع باهل
البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر رضي الله عنهما
عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر قلنا يدل على اهلية اتباع المقلد ويعارض بمثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن
الحميراء هذه هي المسئلة السابعة وهي في ان اجماع اهل البيت وحدهم واجماع
الائمة الاربعة كذلك واجماع الشيخين وحدهما هل هو حجة ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور
الى انه لا يكفي في انعقاد الاجماع اتفاق اهل البيت وحدهم اي اتفاقهم مع مخالفة غيرهم خلافا للشيعة
والاكثرون الى انه لا يكفي اتفاق الائمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم مع وجود
المخالف لهم من الصحابة وغيرهم خلافا لاحمد بن حنبل في احدى روايتيه وللقاضي ابي حازم من اصحاب
ابي حنيفة رحمهم الله ولا اتفاق الشيخين ابي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لشذوذ من
الناس حجة الاكثرين على الدعاوي الثلثة ما مر في المسائل المتقدمة من ان ادلة الاجماع
لا تنتهض دون البعض من المجتهدين لظهوره ترك المصنف واما تركه لدليل الشيعة فلا وجه وكانه
غفل عنه عند الاختصار لانه ذكره في المنتهى في مسئلة براسها وقد تمسكوا بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بلفظة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطاء

من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط فلا يرد جواز كونه منفيا عن غيرهم ايضا واهل البيت علي وفاطمة
والحسن والحسين رضي الله عنهم لانه لما نزلت الاية ادار النبي عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي واما
السنة فقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي وفي
رواية اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي لانه حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة
على غيرهما واما المعقول فلاختصاصهم بالشرف والنسب وبكونهم اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة
وبالوقوف على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله لكثرة مخالطتهم له عليه السلام ولعصمتهم
على ما هو مذكور في الامامة من علم الكلام وعلى هذا يكون قول الواحد منهم وفعله حجة ضرورة عصمته عن الخطاء
كما في اقوال النبي وافعاله فضلا عن جميعهم والجواب عن الاول انها نزلت في حق زوجات النبي عليه السلام
لقصد رفع التهمة وامتداد الاعين بالنظر اليهن ويدل عليه اول الاية وآخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي
لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن
في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله عليه السلام هؤلاء اهل بيتي لا ينافي كون الزوجات
من اهل البيت ويدل عليه ما روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله الست من اهل البيت قال بلى ان شاء الله
ولا يقال لو كان المراد من اهل البيت الزوجات قيل ليذهب عنكن الرجس لا عنكم لان الجمع اذا اشتمل
على مؤنث ومذكر غلب التذكير وههنا كذلك فان اول الاية وان كان خطابا مع النساء غير انه لما
خوطبن باهل البيت دخل فيه معهن الذكور كعلي والحسن والحسين فجيء بخطاب التذكير تغليبا كما
في قوله تعالى في حق زوجة ابرهيم فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتى آلد وانا عجوز وهذا
بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت وكان ذلك عائدا
اليها والى من حواه ابرهيم عليه السلام من ذكر وانثى وعن الثاني ان الخبر من باب الآحاد وهو عندهم ليس بحجة
فكيف يثبتون مذهبهم سلمناه لكن لا نسلم ان المراد بالثقلين الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة
على ما روي انه قال كتاب الله وسنتي سلمناه لكن امكن حمله على روايتهم عنه عليه السلام لانهم اخبر باحواله
واقواله وافعاله واذا امكن يجب العمل جمعا بين الادلة سلمناه لكن يفيد وجوب التمسك والعترة لا بالعترة
وحدهم سلمناه لكنه معارض بنحو اصحابي كالنجوم لدلالته على جواز التمسك بقول كل واحد من

الصحابة

الصحابة وان خالف اهل البيت وكونهم مهتدين حينئذ واذ ذاك فلا يكون قولهم حجة واجبة الاتباع لا لما قيل
من انه حينئذ لا يكون بما ذكرتموه اولى من العمل بما ذكرناه لان الترجيح معهم من وجوه وعن الثالث ان
الاختصاص بالشرف لا مدخل له في الاجتهاد واستنباط الاحكام من مداركها بل المعول عليه في ذلك
اهلية النظر في المدارك الشرعية وكيفية استثمار الاحكام منها واما كثرة المخالطة فلا اعتبار بها والا
لكان قول ازواجه ومن يصحبه من الصحابة ومن خدمه في الحضر والسفر حجة ولا قائل به واما حديث العصمة فالكلام
عليه مذكور في الموضع وعلى هذا لا يكون قول الواحد منهم لا بناء على كونه معصوما ولئن سلمنا كونه معصوما
لكن لا يلزم منه كون قوله حجة اذ اللازم كون قوله صحيحا ولا يلزم منه كونه حجة لجواز ان يكون قول الغير ايضا صحيحا
اللهم الا ان يقال المصيب واحد لكنه ممنوع وقد مر مثله ومما يؤيد ان قول الواحد ليس بحجة ان عليا
رضي الله عنه لم ينكر على احد ممن خالف فيما ذهب اليه من الاحكام ولم يقل له ان الحجة فيما اقول مع كثرة مخالفتهم اياه
ولو كان ذلك منكرا وقد كان متمكنا فيما خولف فيه في زمن ولايته وظهور شوكته فتركه ذلك يكون خطاء منه
ويخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب متابعته فيما ذهب اليه واما وجه التمسك بحجة احمد وابي حازم على
اجماع الائمة واليه اشار بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فلدلالته على وجوب اتباع
سنتهم كدلالته على وجوب سنته والمخالف لسنته لا يعتد بقوله فكذا المخالف لسنتهم ولا يمنع دلالته على
وجوب اتباع السنة بناء على ان متابعة البعض منهما غير واجبة لان الصيغة وهي قوله عليكم يدل ظاهرا
على الوجوب واما عدم وجوب متابعة البعض فلدليل من خارج ولولاه لكانت واجبة ايضا ولنا بحجة الشذوذ
في اجماع الشيخين واليه اشار بقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فظاهر ولا يقال يجوز ان يكون
الامر بالاقتداء في امر خاص اذ الظاهر خلافه والاصل عدمه والجواب عنهما ان يقال لا نسلم انهما امر لكل واحد
حتى المجتهدين بل هما امر للمقلدين لدلالته على كونهم او كونهما اهلا لان يتبعهم او يتبعهما لا المجتهدون الذي
هو محل النزاع ويمكن ان يمنع هذا بناء على ان الظاهر خلافه ويجاب عنه بوجوب الجمع بين الادلة كما سبق
في السادسة ثم الادلة في الخبر على اختصاص الخلفاء الراشدين بالائمة الاربعة بل هو عام في الكل سلمنا
لكنه معارض بمثل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء لدلالته على
جواز الاخذ بقول كل صحابي حتى المخالف لهم اولهما وعلى هذا لا يكون قولهم ولا قولهما حجة والا لما جاز
متابعة المخالف مسئلة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق

الا واحد فقيل حجة لمضمون السمعي وقيل لا لمعنى الاجتماع هذه هي المسئلة الثامنة وهي في
الخلاف في عدد المجمعين فنقول من استدل على كون الاجماع حجة بدليل العقل وهو ان الجمع الكثير
لا يتصور تواطؤهم على الخطاء كامام الحرمين وغيره فلا بد من اشتراط عدد التواتر عنده لتصور
الخطاء على من دون ذلك واما من احتج عليه بالادلة السمعية فمنهم من شرط ومنهم من لم يشترط وهم
الاكثرون واليه اشار بقوله لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر وهو الحق لان الادلة السمعية لا تختص بعدد
دون عدد حتى لو نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر لم يتفاوت وصدق لفظ الامة والمؤمن عليهم واوجب
عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم والى هذا اشار بقوله لنا دليل السمع واما كمية عدد التواتر
والخلاف فيه فسيجيء الكلام عليها ان شاء الله تعالى في الاخبار فان قيل ما ذكرتموه انما يصح بتقدير
عود عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وهو غير متصور مع بقاء التكليف من الله تعالى بدين الاسلام
لان بقاء ذلك انما يكون بدوام النقل القاطع ببعثة محمد عليه السلام واظهار المعجزة على وفق تحديه بالرسالة وما
ورد على لسانه من ادلة الكتاب والسنة وذلك لا يكون بما دون خبر التواتر سلمنا بقاء التكليف مع عود
عدد المجمعين الى ما دون عدد التواتر ولكن ما دون عدد التواتر مما لا يعرف ايمانهم واقوالهم ومن لا يعرف
ايمانه لا يعرف صدقه في الخبر عن الدين فلا يكون قوله حجة في الدين قلنا مسلم ان بقاء التكليف لا يكون الا
بدوام النقل القاطع وانه لا يكون بما دون خبر التواتر ولكن لا يلزم من نقصان عدد المجمعين عن عدد التواتر
انقطاع العلم بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا اذ ليس من شرط
نقله التواتر الاجتهاد هذا اذا لم نقل بدخول العامة في الاجماع وان قلنا به فلا يلزم الانقطاع ايضا وان
نقص عدد جميعهم عن عدد التواتر لامكان معرفة ذلك ايضا باخبار المسلمين واخبار الكفار معهم او
بما يختلف باخبار العدد القليل من القرائن المفيدة للعلم ولهذا خرج الجواب عما ذكروه آخرا وبتقدير عدم
ذلك كله فانقطاع التكليف وانتهاء الاسلام غير ممتنع لا عقلا ولا شرعا ولذلك قال النبي عليه السلام
ان اول ما يفقد من دينكم الامانة واخر ما يفقد الصلوة وقال ان الله لا ينزع العلم انتزاعا من صدور الرجال
ولكن ينزع العلم بقبض العلماء واذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فاذا سئلوا افتوا بغير علم
فضلوا واضلوا ولقائل ان يمنع دلالة الخبر الاول على انتفاء الدين لجواز ان يكون المراد
ان اول البعض الذي يفقد من دينكم الامانة واخره الصلوة وان يعارض الثاني بقوله عليه السلام لا تزال

طائفة

طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال هذا ثم الاصحاب اختلفوا في انه
لو لم يبق من المجتهدين سوى واحد هل يقوم الحجة بقوله ام لا منهم من قال بكونه حجة وقال في
المنتهى لان مضمون السمعي ان لا يخرج الحق عن هذه الامة من غير تفصيل وقال غيره لانه اذا لم يوجد من الامة
سواه صدق عليه لفظ الامة لقوله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا لله والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا
كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة حسب دخول الجمع الكثير تحتها فيكون قوله حجة ويكون معنى
قوله لا يجتمع ذلك الواحد على ضلالة عدم اقترانها به واتصافها به واستوهن المصنف هذه الطريقة لان كون
الواحد امة لا يخلو عن ضعف ولذلك قال في المنتهى واستدل بانه امة لقوله تعالى ان ابرهيم كان امة وهو ضعيف
ومما يؤكد ضعفه لزوم كون قول كل مجتهد مسمعه بعين ما ذكروه ثم لقائل ان يقول ما ذكره في المنتهى لا يتم
الا اذا تمسك بكون الواحد امة اذ لا يلزم من عدم خروج الحق عن الامة ان يكون الحق في قول ذلك الواحد
الا اذا كان امة فقد وقع اذن فيما فر منه ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع واقل
ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول الواحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر والى هذا
الاول اشار بقوله وقيل حجة لمضمون السمعي والى الثاني بقوله وقيل لا لمعنى الاجتماع مسئلة
اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكره احد قبل استقرار المذهب وفي بعض النسخ المذاهب فاجماع او حجة
وعن الشافعي ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة
ان كان فتيا لا حكما هذه هي المسئلة التاسعة وهي في انه اذا ذهب واحد من اهل الحل
والعقد الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسئلة بنحو اجماع وغيره وعرف به اهل عصره
ولم ينكر عليه منكر فهل يكون اجماعا ام لا اختلفوا فيه فمذهب ابي هاشم انه حجة وليس باجماع اي قطعي
وهو الذي اختاره المصنف وصرح به في المنتهى فقال فهو حجة فليس باجماع قطعي وانما رد المصنف فيه لان
احدهما ثابت ضرورة لما يجيء بيانه ونقل عن الشافعي رضوان الله عليه انه ليس اجماعا ولا حجة وهو منقول
عن داود وبعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه ونقل عن الشافعي خلافه وهذا اللفظ يحتمل قسمين ان يكون
حجة لا اجماعا وان يكون حجة واجماعا اذ لا يحتمل ان يكون اجماعا لا حجة والثاني اقرب لانه مذهب بعض الشافعية
وكذا لاكثر اصحاب ابي حنيفة ولاحمد بن حنبل والاول ليس مذهب احد من الشافعية وذهب الجبائي الى انه
اجماع بشرط انقراض العصر ولا خفاء في كونه حجة حينئذ ولهذا لم يتعرض لكونه حجة كما قال في المنتهى الجبائي

اجماع وحجة لسقوط انقراض العصر وذهب ابو علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي ان الحق ما ذهب اليه الداؤد
ان كان فيما كان اجماعا وان كان حكما من حاكم لا يكون اجماعا والحجة النص والاستدلال قولا ان كان
فيما بتا، على ان المقدم انه فيما لقول لفا افتى واحد لفا الحق او عرف له لفا افتى واحد لفا ذهب واحد الى
حكم كما ذكرنا وعلى هذا لا يكون التردد في الوافق فيستدرك وهذا النوع من الاتفاق هو المسمى بالاجماع السكوتي
عند من يقول انه اجماع لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان لقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع
لما فرغ من تلخيص محل النزاع وبيان المذاهب شرع في الاحتجاج على ما اختاره من
احد الامرين وتوجيهه ان يقال سكوتهم يعني سكوت اهل عصره عن الانكار والبحث معه في ابدا ما اخذه كما
جرت به عادة النظار مدة ظاهرا على موافقتهم اياه في ذلك لانه لو لم يكونوا موافقين لبعد السكوت عنهم عادة
سواء كان حكما من حاكم او فتوى من مفتي لان الكلام قبل استقرار المذاهب وعلى هذا يكون سكوتهم لقولهم الظاهر
ولفا كان كذلك انتهض دليل السمع ظاهرا ولفا انتهض ظاهرا فلا يخلو اما ان علم موافقة الساكتين باطنا
او لا وان علم كان اجماعا والا كان حجة انه لفا علم وجوب العمل بالقياس بالظن علم وجوب العمل بهما بالظن
الا اولى لكون الظن اقوى ولفا انتفى وجوب العمل قطعا فلا تقدح بعدة كل الاحتمالات التي ذكرها المخالف
كما في خبر الواحد والقياس وانما لم يكن اجماعا قطعيا لهذه الاحتمالات على ما قال في المنتهى واما كونه
غير قطعي فلا نقداح الاحتمال المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فروى او وقف
او هاب فلا اجماع والحجة فلف خلاف الظاهر ان عارضهم ان سكوت احتج المخالف
وهو من ذهب الى انه ليس اجماعا والحجة بان سكوت مرسكت يحتمل ان يكون انه موافق ويحتمل ان يكون انه لم
يجتهد بعد في حكم الواقعة او وقف او توقف في حكم الواقعة ان اجتهد ولم يقل اني او خالف فيروى او
اي يتفكر في طلب وقت تمكن من اظهاره او وقد انه لم ير الانكار على مجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او
هاب لخوف ثوران فتنة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر رضي الله عنهما في مسئلة العول واظهر النكير بعده
وقال كان رجلا مهيبا فهبته ولفا احتمل واحتمل وليس احد الاحتمالين اولى من الآخر فلا اجماع والحجة في
سكوتهم لفوات تقرير الجواب على ما قال هو ان هذه الاحتمالات وان قدحت في الموافقة فخلاف الظاهر
ان عادتهم ترك السكوت لكن هذا لا يصلح جوابا عن كل الاحتمالات بل عن البعض وهو ظاهر فالاولى ان
يقال هذه الاحتمالات كلها خلاف الظاهر لبعدها عادة واما عدم الاجتهاد من الجم الغفير فلما فيه من

اسمال

اهمال حكم الله تعالى فما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين وهو معصية والظاهر عدم ارتكابها من المسلم
المتدين واما عدم تأدية اجتهادهم الى شيء فلانه الاحكم من احكام الله تعالى الاولة عليه دلائل وامارات
يطلع عليها من له اهلية الاجتهاد ظاهرا واما تاخير الانكار للتروي ان كان جائزا غير ان العادة
تحيل ذلك في حق الجميع والاستمرار انقراض العصر واما احتمال كونه مجتهدا فلانه لا مانع من مباحثته وطلب الكشف
عن طريق الانكار كالعادة الجارية من زمن الصحابة الى زماننا هذا مناظرة المجتهدين في طلب
الحق كما ناظرتهم في مسايل الجد والاخوة وقوله انت على حرام والعول وهو الجنين وغيرها
هذه الاحتمالات الاربعة اما ان يكون خلاف الظاهر لو كان احتجاج المخالف بجواز سكوت الكل لعدم الاجتهاد
او الوقف او الروي او التوقر اما لو كان سكوت كل بعض لشيء آخر فلا يظهر بالنظر واما حدث البقية فضعيف
فيه انه ان كان حاملا او لا تقية وان كان ذا شوكة كالامام الاعظم فمحال بالتة فيه تكون غشا في الدين والكلام معه
بعد نصحا والغالب سلوك طريق النصح وترك الغش والسكوت عند المخالفة كما قال ابو عبيدة السلماني لعلي رضي
الله عنه لما ذكر انه قد رأى له في سراريات الامهات الاولاد حتى قال اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا بيع امهات الاولاد
والآن فقد رأيت بيعهن رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وكقول علي لعمر رضي الله عنهما لما رأى اعادة الجلد
على المغيرة بن شعبة ان جلدته رجم صاحبك وكقول معاذ له لما عزم على جلد الكامل ان جعل الله
على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا وقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة له لما نهى عن المغالاة في مهور
النساء اتعطنا الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ومنعها عمر حتى قال امرأة خاصمت عمر
فخصمته الى غيره لكل مروقا به الا عمر كثرة الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه احتج المخالف
الآخر وهو من ذهب الى انه حجة وليس اجماعا مطلقا بان سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة لما ذكرناه فيكون حجة
وان لم يكن اجماعا اصلا وله محمل آخر وهو ان يكون دليلا على الامر الباقي مر دعوى الصحف فكانه قال لنا وكونه
اجماعا سكوتهم الى الآخر ولنا في الثواني ان كونه حجة انه دليل ظاهر ويكون انا وسط كلام المخالف فانا سلمنا ورود
الاحتمالات على كونه اجماعا لا على كونه حجة والظاهر ما قدمناه اولا احتج الجبائي انقراض العصر بضعف
الاحتمال احتج الجبائي بان انقراض العصر يضعف الاحتمالات التي ذهب اليها المخالف فينتهض
دليل السمع فيكون اجماعا وهو ظاهر لو كان الانقراض يضعف كل الاحتمالات ليس كذلك فظهر بالتامل
ان ذلك هو بترة العادة الفتيا الا في الحكم واجب بان الفرض قبل استقرار المذهب او المذاهب على ما في بعض النسخ

استدل ابن ابي هريرة على مذهبه بان العادة قاضية على دلالة سكوتهم على الموافقة في الفتيا
لا في الحكم ولهذا فان احدنا قد يحضر مجلس الحاكم ولا ينكر عليه اذا حكم بخلاف مذهبه لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض
بخلاف قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض والمخالفة بالاجتهاد والجواب ان قبل
استقرار المذهب يجوز انكار حكم الحاكم كما يجوز انكار قول المفتي ظاهرا وكلامنا فيه اذ الفرض قبل
استقرار المذاهب لا بعد الاستقرار حتى يتحقق الفرق بين الحكم والفتوى واما اذا لم ينتشر فليس
بحجة عند الاكثر هذا عطف على قوله في اول المسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به لانه بمنزلة
اذا افتى واحد وانتشر عنه القول واشتهر والمراد منه انه اذا افتى واحد ولم ينتشر فيما بين اهل عصره
لكنه لم يعرف له مخالف فمذهب الاكثر انه لا يكون حجة لجواز ان لا يكون لهم قول فيها احتمل ان يكون موافقا
للمنقول الينا من ذلك الواحد واحتمل ان يكون مخالفا له احتمالا على السواء ومن لا قول لهم في المسئلة في نفس الامر
او لهم قول لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة ولا يتحقق عندنا الموافقة عنهم بل ولا يظن بخلاف ما اذا انتشر لان
سكوتهم بعد العلم ظاهر في الموافقة على ما مر واذا لم يكن الموافقة متحققة فلا يكون قوله حجة مسئلة
انقراض العصر غير مشروط عند المحققين وفي بعض النسخ غير مشترط وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل
في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس هذه هي المسئلة العاشرة وهي في ان انقراض العصر
هل هو شرط في انقراض الاجماع ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة والاشاعرة والمعتزلة
الى انه ليس بشرط واليه اشار بقوله انقراض العصر غير مشترط عند المحققين وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر
فورك الى انه شرط ومنهم من فصل وقال ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او افعالهم او بهما فان الانقراض
لا يكون شرطا وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكوت الباقين عن الانكار
مع اشتهاره فيما بينهم وهذا هو المراد من الاجماع السكوتي على ما سبق كان شرطا وقال الامام ان كان الاجماع
عن قياس كان شرطا والا فلا لنا دليل السمع احتج المحققون على اثبات مذهبهم
بالادلة السمعية وتقريرها ان الآية والخبر يدلان على انه لو اتفقت كلمة المجتهدين من الامة على حكم حادثة
ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم عن الخطاء ولا يوجبان اعتبار انقراض العصر ولا موت
الجميع فان الحجة في اتفاقهم لا في موتهم واستدل بانه يؤدي الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان
المراد عصر المجمعين الاولين او لا مدخل للاحق هذا استدلال من جهة المحققين على ان

الانقراض

الانقراض ليس بشرط وتوجيهه ان يقال لو اشترط الانقراض في انعقاد الاجماع لما تحقق الاجماع وبطلان
التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان من اشترط ذلك جوز لمن حدث اللاحقين باهل ذلك
العصر اذا كان من اهل الاجتهاد مخالفتهم وشرط في صحة اجماعهم موافقته لهم واذا صار اللاحقون من اهل
الاجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث لاحقهم والكلام فيه كما في الاول وهلم جرا الى يوم القيمة فلا يتحقق
الاجماع في عصر من الاعصار البتة واما بطلان التالي فلتحقق الاجماع عند المتنازعين والى الملازمة
اشار بقوله بانه اي بان اشتراط الانقراض يؤدي الى عدم الاجماع والى دليلها بقوله للتلاحق ويمكن ان
تقرر بوجه اخر وهو ان اشتراط انقراض العصر يؤدي الى عدم تحقق الاجماع مع كونه حجة متبعة وكل
شرط ادى الى ابطال المشروط المتفق على تحققه كان باطلا وتقرير الجواب يحتاج الى
مقدمة وهي ان القائلين بالاشتراط اختلفوا فيما بينهم في فائدته فذهب احمد ومن يحذو حذوه الى انها
جواز رجوع المجتهدين او بعضهم عما حكموا به اولا وحينئذ يصير المسئلة ظنية بعد ما ظنت اجماعية لا دخول
من يحدث في اجماعهم واعتبار موافقته حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرحين على ما قالوا كانت المسئلة
اجماعية وان خالفهم اللاحق المجتهد في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا ربقة
الوفاق وحجاب الهيبة لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر
فيه موقوف وذهب الباقون الى انها ادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم
لا ادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه اذ لا قائل به واذا تحققت المقدمة فنقول لا نسلم ان
اشتراط الانقراض يؤدي الى عدم تحقق الاجماع اما على راي احمد فلانه لا مدخل للاحق في الاجماع
واليه اشار بقوله او لا مدخل للاحق واما على راي الاخرين فلان المعتبر انقراض عصر المجمعين الاولين
لا انقراض عصر من ادرك عصرهم وان اعتبر موافقتهم واليه اشار بقوله واجيب بان المراد عصر المجمعين
الاولين ثم لقائل ان يقول ان دليل الملازمة لا يقتضي الا امكان عدم تحقق الاجماع في نفس الامر
لا عدم تحققه فيها وانكار عدم تحققه فيها ليس باطلا اللهم الا ان يقال المراد عدم تحققه بالنسبة الينا لا في
نفس الامر ولذلك قال الامام في البرهان فان التلاحق لو كان يمنع انعقاد الاجماع مع فرض
الخلاف من اللاحقين لما استقر ثقة بالاجماع فان العلماء يتلاحقون وعدم تحققه بالنسبة الينا
باطل قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا نعتد بتقديره فلا

اثر له مع القاطع كما لو انقرضوا هذه شبهة للشارطين وتوجيهها ان يقال لو لم يشترط
انقراض العصر لزم الغاء الخبر الصحيح لما اجمعوا عليه بتقدير الاطلاع عليه والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانه لو لم يلغ الخبر بل حكم بمقتضاه مع كونه مخالفا لما اجمعوا عليه كان اجماعهم
خطاء وهو باطل واما بطلان التالي فلفساد استمرارهم على الحكم مع ظهور دليل يناقضه مع ان
الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال والمخلص الا باشتراط الانقراض وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم
لزوم الالغاء لتوقفه على تقدير بعيد او ممتنع لان الباري تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر الصحيح
وذلك يوجب اما عدم الخبر المخالف او ان يعصم الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع فان
قيل تالي الشرطية ملازمة وهي لزوم الالغاء على تقدير الاطلاع وهو ضروري فكيف يصح منع
الملازمة قلنا الاطلاع عليه نص كذلك محال والمحال جاز ان يستلزم المحال واليه اشار
بقوله بعيد اي الاطلاع على خبر يخالف المجمع عليه بعيد سلمنا الملازمة لكن لا نسلم بطلان التالي
لان الظاهر لا اثر له مع القاطع وهو الاجماع كما لو انقرض المجمعون ووجدوا بعدهم خبرا يخالف الاجماع
السابق فانه بالاتفاق لا اثر له ثم لقائل ان يقول هذا لا يختص بانقراض العصر لانه يقتضي نفي الاجماع
مطلقا بعين ما ذكر ويمكن ان يجاب بان وجه الاختصاص امكان لزوم زيادة الالغاء على تقدير
عدم الاشتراط وهو ظاهر قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا
واجب لقيام الاجماع هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها ان يقال لو لم يشترط الانقراض
لزم جواز كون الاجتهاد مانعا من الاجتهاد والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فلجواز ان يكون اجماعهم
عن اجتهاد وظن ثم يتعين ذلك الاجتهاد وعلى هذا لو لم يشترط الانقراض لكان اجتهادهم اولا مانعا
عن اجتهادهم ثانيا واليه اشار بقوله لمنع المجتهد اي لمنع الاجماع ونعني به الاجتهاد الذي هو دليله
مرضا المجتهد من الرجوع عن اجتهاده الاول اما فساد التالي فلجريان العادة بان النظر عند المراجعة
واضح واضح ويدل عليه قوله تعالى ما نراك الا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا
بادي الراي ذما وطعنا فلا يجوز ان يمنع عن الراي الثاني وتقرير الجواب هو منع نفي التالي بان
يقال لا نسلم ان امتناع العود عن اجتهاده باطل بل هو واجب لضرورة الحكم بعد اجماعهم
قطعا وامتناع ترك القاطع بالظني وهذا يخالف الرجوع عن الاجتهاد الظني بالظني واليه اشار

بقوله

بقوله واجب لقيام الاجماع ولقائل ان يمنع الملازمة ايضا لاستحالة تغير الاجتهاد بعد
الاجماع لان الباري تعالى يعصمهم عن الرجوع عن ذلك الاجتهاد بعد الاجماع كما مر في الاطلاع
قالوا لو لم يعتبر مخالفته لم يعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه بعض
والفرق ان هذا قول من وجد من الامة فلا اجماع هذه من شبههم ايضا وتقريرها ان يقال
لو كانت مخالفة الاجماع في عصر المجمعين معتبرة كان الانقراض شرطا لكن المقدم حق اما الملازمة
فلعدم القائل بالفصل واما حقية المقدم فلانه لو لم يعتبر مخالفته لم يعتبر مخالفة من مات والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان عدم اعتبار المخالفة في عصر المجمعين انما كان لانهم كانوا كل الامة المجتهدين
وقت الاجماع وهذا المعنى بعينه موجود بعد الميت المخالف لان الباقين هم كل الامة المجتهدين واما
بطلان التالي فلانه مسلم عند الخصم وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم بطلان التالي لان بعض من نصر
مذهب المحققين ذهب الى بطلان مذهب المخالف بموته وصيرورته مهجورا بناء على ان الباقين هم كل الامة
والى ذلك اشار بقوله قلنا قد التزمه اي قد التزم عدم اعتبار مخالفة من مات اي من الخصوم لكن لما
كان الحق ان القول لا يموت بموت قائله وانه لا ينعقد الاجماع بعد موت المخالف لانهم ليسوا كل الامة
بالنسبة الى المسئلة التي خالف فيها الميت لا جرم منع الملازمة ببيان الفرق بين المقيس وهو مخالفة الميت
والمقيس عليه وهو مخالفة الاجماع في عصر المجمعين فتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يعتبر لم يعتبر قوله
لان العلة فيهما واحدة وهي كونهم كل الامة قلنا لا نسلم بل العلة في المقيس عليه هي كون قول المخالف قولا بعد
تحقق الاجماع وهذا المعنى غير موجود في المقيس لان خلاف الميت وهو قول قبل تحقق الاجماع ولم ينعقد
الاجماع بعده واليه اشار بقوله والفرق ان هذا يعني خلاف الميت قول من وجد من الامة اي قبل تحقق
الاجماع فلا اجماع بعده لان فتواه لا يبطل بموته كما مر مسئلة لا اجماع الا عن مستند لانه
يستلزم الخطاء ولانه مستحيل عادة هذه هي المسئلة الحادية عشر وهي في ان
الكل اتفقوا على ان الامة لا تجمع على الحكم الا من ماخذ ومستند خلافا لشرذمة شاذة جوزوا انعقاد
الاجماع لا عن ادلة وامارة بل بتوفيق الله تعالى اياهم في اختيار الصواب واستدل الجمهور على الامتناع بانه
لو جاز الاجماع من غير مستند لزم جواز الخطاء فيما اجمعوا عليه والتالي باطل فكذا المقدم اما
الملازمة فلان القول في الدين من غير دلالة لا يوجب الوصول الى الحق بل يجوز ان يوصل اليه وان لا يوصل اليه

وهو المراد من جواز الخطاء واما نفي التالي فلان جواز الاجماع على الخطاء يقدح في صحة الاجماع
وعصمة اهله عن الخطاء ولقائل ان يقول متى يستلزم القول في الدين من غير دلالة جواز الخطاء
اذا لم تجمع الامة عليه او اجمعت الاول فمسلم والثاني دعوى محل النزاع فانه يقال ما المانع لهم من انهم
اذا اتفقت كلمتهم وان كان من غير مستند ان يوفقهم الله تعالى للصواب ضرورة استحالة اجماعهم على
الخطاء لما سبق من المسالك السمعية واستدلوا عليه ايضا بان اجماع الجمع العظيم على حكم من غير مستند
مستحيل عادة وهو اقرب وان كان حاصله استبعاد عادي قالوا لو كان عن دليل
لم يكن له فايدة قلنا فايدته سقوط البحث وحرمة المخالف وايضا فانه يوجب ان يكون عن غير دليل
ولا قائل به استدل المخالف بان الاجماع لو كان عن دليل لما كان للاجماع اي لاثبات كونه
حجة على ما صرح في المنتهى فايدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك الدليل يكون هو الحجة
في اثبات الحكم المجمع عليه لا الاجماع وعلى هذا لا يكون في اثبات كونه حجة فايدة واما بطلان التالي فظاهر
والجواب منع الملازمة ببيان فايدة اثبات كون الاجماع حجة وهي سقوط البحث اي عن ذلك الدليل وكيفية
دلالته وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجايز قبله بالاتفاق ثم دليله يوجب ان يكون عن غير دليل
لايجابه عدم انعقاده عن دليل المستلزم لوجوب كونه عن دليل ولا قائل به لانهم يقولون المستند ليس بشرط
لا ان عدم المستند شرط ولقائل ان يقول لا نسلم ان دليلهم يوجب كونه لا من دليل قوله لانه لو جاز
ان يكون عن دليل في بعض الصور دون البعض لم يكن له فايدة قلنا لا نسلم لافادته فيما لا يكون عن دليل واذا
عرفت ضعف المسالك من الجانبين فالواجب ان يقال انهم لو اجمعوا عن غير دليل فلا يكون اجماعهم الا خفا
واما ان يقال انه لا يتصور الاجماع الا عن دليل او يتصور من غير دليل بذلك مما قد ظهر ضعف الماخذ فيه من
الجانبين وان كان الاول اقرب بدليل العادة مسئلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية
الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر وتحريم شحم الخنزير
واراقة نحو الشيرج هذه هي المسئلة الثانية عشر وهي في ان القائلين بافتقار انعقاد
الاجماع الى مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن الراي والاجتهاد فجوزه الاكثرون لكن اختلفوا
في وقوعه نفيا واثباتا والقائلون بوقوعه اختلفوا في جواز مخالفته فذهب الاكثرون منهم الى عدم
جوازها والاقلون الى جوازها بناء على ان القول بالاجتهاد في ذلك ويفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه

وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة وابن جرير الطبري الى امتناعه ومن الناس
من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي والمختار من الجميع جوازه ووقوعه على ما ذهب اليه
المصنف رحمه الله وقوله بعضهم الوقوع ليس الضمير فيه راجعا الى الظاهرية على ما يشعر به كلامه
لانه لم يشتهر عنهم القول بالوقوع ولا عن بعضهم ولان بعد منع كلهم الجواز لا معنى لمنع بعضهم الوقوع
بل الى مجوزي انعقاده عن القياس وكانه قال ومنع بعض المجوزين وقوعه عن قياس ولو قدم واخر
وقال ومنع بعضهم الوقوع والظاهرية الجواز لكان اولى من جهة العبارة واستدل الاكثرون على
الجواز بانا لو قدرنا وقوعه لما لزم عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجايز سوى ذلك واليه اشار بقوله
لنا القطع بالجواز اي بجواز وقوع الاجماع عن قياس كالقطع بجواز صدوره عن غيره ولقائل
ان يقول هذا انما يصح لو كان المدعى الجواز الذهني لا الخارجي والوقوع بان الصحابة رضي الله عنهم اجمعت
على امامة ابي بكر رضي الله عنه من طريق الاجتهاد والقياس على تقديم النبي عليه السلام اياه في الصلوة وقال
بعضهم ان يولوها ابا بكر تجدوه قويا في امر الله ضعيفا في بدنه وكذا على تحريم شحم الخنزير قياسا على
تحريم لحمه وعلى اراقة نحو الشيرج من المايعات اذ لو وقع فيه فارة قياسا على اراقة السمن وانما قال
والظاهر الوقوع ولم يجزم به لاحتمال ما سنذكره وانما قال كامامة ابي بكر ليشعر بان لهذه الصورة
نظائر كاجماعهم على قتال مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد حيث قال ابو بكر رضي الله عنه والله لا افرق
بين ما جمع الله قال الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكاجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه على حد
شارب الخمر ثمانين حيث شاور عمر الصحابة فيه فقال علي رضي الله عنه انه اذا سكر هذى واذا هذى
افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين قال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون
هذا هو المشهور وفي كون قتالهم وحده بالقياس تعسف اللهم الا ان يقال ان ابا بكر قاس قتالهم
على قتال تاركي الصلوة وعليا حده على حد المفترين لا لانه مفتر لما ذكر من القياس العقلي
بالقياس الشرعي لكن لفظهما لا ينبئ عنه فان قيل ما ذكرتم من دليل الجواز معارض بما يدل
على عدمه وهو ان الاجماع قطعي ويفسق مخالفه وايضا ان الناس مع اختلاف طباعهم وتباين
دواعيهم مما يستحيل اتفاقهم على راي واحد عادة فاتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد
وايضا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرمت

المخالفة الجامع ما الاتفاق وايضا الاجماع اصل من اصول الادلة ومعصوم عن الخطا فمنع استناده
الى ما هو فرع له وعرضه للخطا، وهو القياس وايضا ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس
وهذا يمنع من انعقاد الاجماع مستندا الى القياس ثم لا نسلم ان انعقاد الاجماع في الصور المذكورة
انما كان عن قياس بل عن نصوص ظهرت لهم واكتفوا باجماعهم عن نقلها ومنها ما ظهر لنا كتمسك ابي بكر رضي
بقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما سمعنا النبي صلعم وهو قوله امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الضحابة بفعل النبي عليه السلم حيث قال ايكم يطيب نفسا ان
يعدم قدميها رسول الله صلعم ومنها ما لم يظهر فلنا الجواب عن الاول انا لا نسلم ان القياس
المتفق على ثبوت حكمه ظني الا نفس مخالفة فان اجماعهم على صحته ولكل القياس خرج عن كونه ظنيا او تحمله
قطعيا ما الاتفاق فان قيل هو انما صار قطعيا بعد الاجماع والكلام فيما قبله وهو عند ظنية
لا نسلم ان القياس الذي قدر الله تعالى اجماع الامة على مقتضاه ظني والا نه عند ما يكون ظنيا وهو قبل تحقق
الاجماع لا يكون مستندا له المعدوم الا فتقر الى مستند وعند كونه مستنده فهو بعد تحقق الاجماع
ظنيا سلمناه لكنه منقوض بما وافقونا عليه من صحة استناد الاجماع القطعي الى خبر الواحد مع كونه
ظنيا ما الاتفاق فما هو الجواب في محل النزاع هو الجواب في محل النزاع وعن الثاني نمنع استحالة اتفاقهم
على مظنون لجواز كونه جليا على ما سبق او الا نه وان استحال الاتفاق في وقت واحد لتفاوت افهامهم
وحدتهم في النظر والاحتمال فلا استحالة في ازمنة متطاولة كما استحال اتفاقهم على العمل بخبر الواحد
الموقوف على عدالة الراوي مع كونها مظنونة بما مظهر عليه من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لترك
والاول يختص بمن يقول بالجواز في الجلي دون الخفي والثاني يعم لكن فيه نظر لانا لا نلزم من امكان اطلاعهم
على عدالة الراوي امكان اطلاعهم على القياس الخفي وهذا بخلاف اتفاق الكافة على اكل طعام واحد
وشرب واحد فان اختلاف امزجتهم موجب لاختلاف شهواتهم ثم لا داعي لهم الى الاجماع عليه كما لا
الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه وعن الثالث ان الاجماع لم يعقد على جواز مخالفة
المجتهد مطلقا بل لانه لم يوافقه مجتهد وا عصره وعن الرابع منع كون القياس الذي هو مستند الاجماع
فرعا له لما قيل من انه فرع لغيره من الكتاب والسنة بعد تسليم كونه فرع الاجماع الضابل
لتفاوت الاحاجين الا ان فرعيته انما تكون لو كان الاجماع فرع قياس ما ومطلق القياس فرع لاجماع اخذ وانما

ولهم

فهم عرضة للخطا، فاكتفى عنه بما مر في الجواب الاول وعن الخامس ان الخلاف في القياس
لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فلا يمنع عن انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا
بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم ثم هو منقوض بخبر الواحد حيث خالفوا فيه وفي اسباب
رواته وانعقد الاجماع بناء عليه وانما الاحتمال المذكور في منع كون انعقاد الاجماع ع
في الصور المذكورة عن القياس وان تمشى فيه في بعض الصور التي ظهر فيها نص فلا تمشى في الباقي
كاستدلالهم بفعل النبي عليه السلم فانه راجع الى القياس وانما لم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس
والحاق صورة بصورة فيه كما مر في حد الشارب لان الظاهر انه لو كان لهم نص فيه لما عدلوا عنه
الى غيره من الادلة الظنية وفيه حصول المطلوب وهو كون القياس مستند الاجماع
ظاهرا واعلم ان موافقة الاجماع لخبر الاحاد على مستنده هو اغير لجواز قيام دليل
على مدلول واحد خلافا لابي عبد الله البصري حيث ذهب الى انه المستند اغير

مسئلة اذا اجمع على قولين واحدث قول اخر منعه الاكثر كوطئ البكر قبل مضي الاربع
قال مالك والكاجدع الاخ قبل المال كله وقبل المفاسد فالحرمان مالك وكالسنة في الطهارات
قبل بعضه وقبل البعض فالتيمم بالنفض وفي بعض النسخ في النفض مالك وكالفسخ بالعيوب الخمس قيل
يفسخ بها وقيل لا فالفرق مالك وكام مع زوج او زوجة واب قبل بلك وقبل بالنفي فالوقف
مالك والصحيح التفصيل ان كان المالك رفع ما اقتضاه عليه فهو ع كالبكر وكالجدع والانتزاع وفي
بعض النسخ وكذا في المتعة فجايز كفسخ النكاح بعض وكالام فانه وافق في كل صورة مذهبا
هذه هي المسئلة الثالثة عشرة وهي انه اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين هل يجوز
لمن بعدهم احداث قول ثالث اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى المنع من ذلك لبعض الشبعة وبعض الحنفية
وبعض اهل الظاهر وقال بعض اهل العصر في جاريه البكر اذا وطيها المشتري ثم وجد
بها عيبا منع الرد فقال بعضهم بالرد مع ارش البكارة فالقول بالرد محالا قول ثالث وكما قيل
في الجدع الاخ ان المال كله اي للجدع وقبل المفاسد اي لكل نصف فالحرمان وهو ان البعض للجدع
كما في قول ثالث وكالسنة في الطهارات قبل بعضه في حقها كالوضوء والتيمم وقبل بعضه في البعض
كالتيمم عند الحنفية والتيمم بالنفض وهو ان لا يعتبر في شئ من الطهارات قول وكالفسخ اي

اى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون مع الجب والعنة فى الزوج ومع
الرتق والقرن فى الزوجة قيل يفسخ بها اى بالجميع وقيل لا اى لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو ان
يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث وكام مع زوج او زوجة واب قيل ثلث اى قيل للام ثلث
المال كله وقيل ثلث ما بقى اى بعد نصيب الزوج او الزوجة فالفرق وهو ان للام ثلث الاصل فى احدى
الصورتين وثلث ما بقى فى الصورة الاخرى قول ثالث والصحيح التفصيل وهو ان يمنع القول الثالث
مطلقا كما ذهب اليه الجمهور ولا يثبت مطلقا كما ذهب اليه الاخرون بل ينظر فان كان القول الثالث
يرجع ما اتفقا عليه وفى بعض النسخ ما انعقد عليه فممنوع كالبكر لان القول بالرد مجانا خارق للاجماع السابق
على امتناع الرد مجانا وكالجد لان القول بحرمانه يرفع ما اتفقا عليه من ان للجد شيئا وكالطهارات لان القول
بعدم اعتبار النية فى جميع الطهارات يقدح فى اتفاق الفريقين على اعتبارها فى البعض وان لم يكن القول
الثالث رافعا لما اتفقا عليه بل وافق كلا منهما من وجه وخالفه من آخر فجائز كفسخ النكاح ببعض دون بعض
وكجعل نصيب الام ثلث الاصل فى احدى الصورتين وثلث الباقى فى الاخرى لموافقته فى كل صورة مذهبا
وهو ظاهر غاية الظهور لنا ان الاول مخالفة الاجماع وفى بعض النسخ مخالف للاجماع
فمنع بخلاف الثانى كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح
وعكسه باتفاق لما فرغ من بيان المذاهب واختيار ما اختار شرع فى الاحتجاج
على المختار وهو امتناع القسم الاول دون الثانى وتقريره ان يقال القول بالقسم الاول يستلزم
مخالفة الاجماع والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان القول به يخالف ما اتفق عليه اهل الاجماع
يصح قولهم كامتناع الرد مجانا المعلوم من صريح منع الرد ومن الرد مع الارش واما فساد التالى فغير
خفى وقد يقال القول بالقسم الاول يستلزم بطلان القولين بالكلية بخلاف القول بالقسم
الثانى فانه لا يستلزم منه الا بطلان قول كل فى بعض الصور دون البعض وابطال القولين بالكلية باطل
وكذا ما يستلزمه لكن مراد المصنف هو الاول على ما يشعر به ظاهر كلامه واما جواز القسم
الثانى فلانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية مع انه لا مانع عن القول بالقول الثالث
عند المانعين الا احد هذين واذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم
احد الفريقين فى مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بنقيضهما فيهما وثالث وافق كلا من احدى المسئلتين

دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق فكذا ما نحن فيه لانه مثله فى عدم مخالفة الاجماع وعدم استلزام
بطلان القولين بالكلية ومثاله ما لو قال احد الفريقين بانه لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع
الغائب وقال الفريق الآخر يقتل المسلم بالذمى ويصح بيع الغائب فلو ذهب واحد الى ان
يقتل المسلم بالذمى ولا يصح بيع الغائب او الى عكسه وهو ان لا يقتل المسلم بالذمى ويصح بيع الغائب
جاز ولم يمنع باتفاق فان قلت فعلى هذا لا يصح قوله منعه الاكثر على اطلاقه لان الاكثر لا يمنعون
هذا قلت هذا غير وارد لان النزاع فيما اذا اجمع على قولين فى مثله لا فى مسئلتين والاكثر
يمنعون مثله مطلقا فان قيل كيف جوزوا يقتل ولا يصح وعكسه مع استلزامه خرق الاجماع
لان عدم الفرق او احد المجموعين الاولين متفق عليه فيكون كل واحد من هذين المجموعين منفيا
بالاجماع كالرد مجانا لا يقال لان الاجماع الاول ضمنى بخلاف الثانى فانه صريح ولا يلزم من
جواز مخالفة الاول جواز مخالفة الثانى لانا نقول لا نسلم ان احدهما ضمنى دون الآخر بل كل منهما
ضمنى لازم من مجموع احوال الفريقين وهو ظاهر ولا يقال ايضا المراد من كون القول الثالث
منفيا بالاجماع ان يكون انتفاؤه بطريق الاجماع المركب كما فى نفى كل واحد من المجموعين فانهما انما
اتفقا على نفيه لكون بعض اجزائه منفيا عند احدهما دون الآخر والبعض الآخر بالعكس لانا نقول
ايضا الرد مجانا ايضا كذلك لتركبه من الرد وكونه مجانا وانتفاء احد القيدين عند احد الفريقين والآخر
عند الآخر ولا يقال ايضا هذا انما يرد لو كان القول اللازم كاحد المجموعين للقولين ككل واحد
من المجموعين فى مثالنا اجماعا وكان هذا اعنى احد المجموعين حكما شرعيا وهما ممنوعان لانا نقول
ايضا اما ان القول اللازم من القولين اجماع فكما فى الرد مجانا واما ان احد المجموعين حكم شرعى
فلان كونه عاما غير موجود فى الخارج الا فى ضمن الافراد لا ينافى كونه حكما شرعيا على ما ظن السائل
كالواجب فى خصال الكفارة والمخيرة سلمناه لكن لا نسلم وجوب كون المجمع عليه حكما شرعيا
على ما مر فى حد الاجماع ولا يقال انما جوز القول الثالث فيما نحن فيه لان المصيب ان كان
واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيقة لان الاجتهاد الخطاء قد يعمل به وان قلنا كل مجتهد مصيب
لم يلزم من حقيقته بطلان ما اجمعوا عليه لانا نقول ايضا لو صح هذا صح مخالفة اى اجماع
قلنا وجوب الاخذ باحد المجموعين مشروط بان لا يظهر الوجه الثالث وهو كل واحد من

المجموعين الاخرين في مثالنا والا يقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال انهم انما اوجبوا التمسك بالاجماع
على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر زال شرطه وجاز مخالفته لانا نقول
هو جايز عقلا لكنهم منعوا من اعتباره فليس علينا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية مع قيام الفرق
وهو جواز اجماع الامة على الخطا بحيث لا يضيع الحق من البين كما لو قال احد شطري الامة القياس
ليس بحجة والخوارج مبطلون وقال الباقون هو حجة وهم محققون فان الحق لا يضيع بين الامة
في كل واحد من القولين مع ان الخطا يشملهم بخلاف جواز اجماعهم بحيث يضيع الحق كما في الاجماع على القول
الواحد لانا جوزنا مخالفته والسر فيه ان العمل بلا نص ويقتل لا يستلزم خطا الامة في شي
من المسئلتين وان فرض حقيقته وبطلان كل واحد من المجموعين بخلاف الرد مجانا فانه يستلزم
خطا الامة ضرورة ان كان هو الحق يظهر بالتامل والالتفات ببطلان الاحد اللازم من القولين لانه لا يترتب
عليه عمل وفيه دقة قالوا فصل او لم يفصل احد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا
بنفيه والا امتنع القول في واقعة متجددة ويتحقق على الذمي والغايب هذه شبهة الاكثرين على استلزام
القسم الثاني خرق الاجماع وتوجيهها ان يقال القول بالتفصيل اعني الفرق بين العيوب الخمسة في جواز الفسخ
بعضها دون البعض مثلا يستلزم خرق الاجماع فيكون مردودا كالقسم الاول على ما سلمتم اما الملازمة
فلان صاحب هذا المذهب فصل اي فرق بين العيوب مع انعقاد الاجماع على عدم الفرق لان احدا من
القائلين بالاثبات والنفي في العيوب الخمسة لم يفصل بينها وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انعقاد الاجماع
على نفي التفصيل فان عدم القول بالتفصيل لا يكون قولا بنفيه والا امتنع القول في واقعة متجددة لانه لم يكن قد سبق
فيها احد قول وهو خلاف الاجماع ولقايل ان يمنع هذه الملازمة لانه لا يلزم من كون عدم القول بالتفصيل
فيما نحن فيه قولا بنفيه ان يكون عدم القول في الواقعة المتجددة قولا بنفيها فان في صورة التفصيل وان لم يصرحوا
بعدمه لكن قالوا بما يستلزم عدمه بخلاف الواقعة فانهم ما تعرضوا لها اصلا قال ويتحقق يعني ما ذكر من ان عدم
القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه بمسئلتي الذمي والغايب حيث جوز فيهما التفصيل ولم يقل به احد ولو كان الاتفاق
على عدم القول بالشي هو الاتفاق على القول بعدمه لكان جواز هذا التفصيل خارقا للاجماع قلنا ان
الاتم به ان كلا منهما قايل به صريحا فهو ممنوع وان الاتم به ان كلا قايل به التزاما فمسلم ولكنه لا يستلزم
القول بالتفصيل خرق الاجماع كما في مسئلتي الذمي والغايب وانما كان يستلزم لو كان كل من الفريقين

صرحوا

صرحوا بنفي التفصيل فان قلت فلم استلزم الرد مجانا خرق الاجماع مع ان دلالة الرد بالارش وعدم
الرد مجانا التزام قلت لما بين من ان القول بالرد مجانا يخرق الاجماع كما مر قالوا يستلزم
تخطية كل فرق وفي بعض النسخ فريق وفي البعض فرقة والاخيران اولى وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطية
كل الامة فيما اتفقوا عليه هذه شبهة اخرى لهم وهي اعم من الاولى لان الاولى انما يتوجه على
صور الفرق وهذه يتوجه عليها وعلى نحو الرد مجانا لكن الجواب يشعر بانه انما اورده على القايل بالتفصيل
وكلامه في المنتهى بصريحه يدل عليه لانه قال قالوا في التفصيل تخطية كل فرق فلنقرر على هذا الوجه
ونقول التفصيل يستلزم تخطية كل الامة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستلزامه
تخطية كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه المستلزم لتخطية كل الامة واما بطلان التالي فللمسالك
السمعية الدالة على عصمة كل الامة عن الخطا وتقرير الجواب ان يقال ان الاتم انه يستلزم تخطية الكل
فيما اتفقوا عليه فالملازمة ممنوعة لان اللازم تخطية كل في بعض لم يوافق عليه الاخر وان الاتم انه يستلزم
التخطية على الوجه الذي ذكرنا فمسلم لكن لا نسلم استحالة التالي كما في مسئلتي الذمي والغايب لان الممتنع
تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه وهذا الجواب وان امكن تمشيته مع الاكثرين لو وجهوا هذا الدليل
على الاقلين في امتناع القول بالرد مجانا لتركبه من القيدين كما مر وان كان فيه تعسف لكنه لا يتمشى معهم لو وجهوه
عليهم في امتناع القول وبجريان الحد وعدم النية في الطهارات وقالوا القول بهما يستلزم تخطية
كل الامة الى اخره وهو ظاهر فلهذا قلنا في ان الجواب اشعار بما ذكرناه الاخر اختلافهم دليل
انها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع منه لما فرغ
من شبهة الاكثرين وحلها شرع في شبه الاقلين وبيان التفصي عنها فقال الاخر اي استدل
الاخر ويعني به المخالف الاخر على ما قال في المنتهى وهم الاقلون على جواز القول الثالث مطلقا بان اختلاف الامة
في مسئلة على قولين دليل على تسويغ الاجتهاد والمصير الى ما ادى الاجتهاد فيها اليه والقول الثالث حادث من
الاجتهاد فيها فيكون جايزا وجوابه انكم ان الاتم بدلالة الاختلاف دلالته على جواز المصير الى كل ما ادى
اليه الاجتهاد فهو ممنوع وان الاتم بها دلالته على جواز المصير الى كل واحد من القولين المختلف فيه فهو مسلم
لكن ما منعناه كالرد مجانا لم يختلفوا فيه حتى يكون اختلافهم فيه دليلا على تسويغ الاجتهاد فيه ككل واحد
من القولين ولو سلم اختلافهم فيما منعناه فمتى يكون اختلافهم دليلا على تسويغ الاجتهاد فيه قبل تقرر الاجماع

مانع من الاجتهاد او بعده الاول مسلم والثاني ممنوع لكن الفرض ذلك لان الكلام فيما اذا استقر قول
جميع الصحابة على القولين وهو المراد من الاجماع المانع منه وهذا بخلاف ما لو استقر قول بعض الصحابة
على القولين فان احداث القول الثالث حينئذ سائغ من الاجتهاد اجماعا لعدم لزوم مخالفة الاجماع ولقائل
ان يقول كون هذا الاجماع مانعا هو عين النزاع فكيف يسلم الخصم ويمكن ان يجاب عنه ببيان كونه مانعا
لما ذكرنا من لزوم المحذور على تقدير جواز الاجتهاد قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين
في مسئلة الام مع زوج واب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة للاجماع
هذه شبهة اخرى لهم وهي انما ترد على الاكثرين لا على القائلين بالتفصيل على ما هو المختار وتوجيهها ان يقال
لو كان القول الثالث باطلا لانكر اذا وقع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلما عرف من عادة السلف
ترك السكوت على الباطل لكونهم مامورين بنهي المنكر واما نفي التالي فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين
وزوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث
الباقي بعد فرضها واحدث الباقون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وابوين دون زوجة
وابوين وقال تابعي آخر بعكسه واليه اشار بقوله وعكس ولم ينكر عليهما منكر وتقرير الجواب على ما ذكر
وهو ان هذه المسئلة كالعيوب الخمسة وهي جائزة على ما اخترناها اذ لا مخالفة للاجماع فيه لابن سيرين قائل
في كل صورة بمذهب ذي مذهب وكذا التابعي الآخر فلا يكون قولهما رافعا لما اتفق عليه الفريقان فلا ينتهض علينا
انما يستقيم من طرف القائلين بالفصل لا من طرف الاكثرين فاما من طرفهم فان يقال لا نسلم انه لو وقع لانكر
لجواز ان يكون احداث القولين لابن سيرين والتابعي الآخر قبل استقرار الصحابة على القولين او بعده ولكن انما خالفاهم
وقت اتفاقهم على القولين وهما من اهل الاجتهاد اذ على التقديرين لا يلزم مخالفة الاجماع وخالفا بعد اتفاقهم
وانكر عليهما لكنه لم ينقل اذ عدم نقل الانكار لا يدل على عدمه في نفسه وهو اعلم بحقيقة الحال مسئلة
يجوز احداث دليل آخر او تاويل آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتاخرون
الادلة والتاويلات هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي في انه اذا استدل اهل العصر اعني اهل
الاجماع في مسئلة بدليل او تاولوا تاويلا فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل آخر اختلفوا فيه لا فيما نصوا
على ابطاله فانه غير جائز اتفاقا لما فيه من تخطئة الامة ولا فيما نصوا على صحته فانه جائز اتفاقا اذ لا تخطئة فيه
بل فيما سكتوا فيه عن الامرين وعن التعرض لتجويز التاويل والمنع منه ايضا فذهب الجمهور الى جوازه ومنع

منه الاقلون والمختار مذهب الاكثر الا اذا لزم منه القدح فيما اجمع عليه اهل العصر وانما ترك المصنف هذا
القيد لظهوره ويدل على اعتباره اياه قوله لا مخالفة لهم واستدل المصنف على مذهب الاكثر بوجهين
تقرير الاول ان يقال هو قول باجتهاد ولا مخالفة فيه لاهل الاجماع وكل ما كان كذلك كان جائزا
بالاتفاق اما الصغرى فلان الكلام فيما صدر عن الاجتهاد ولم يخالف ما اجمعوا عليه واما الكبرى
فظاهرة وتقرير الثاني ان يقال لو لم يجز احداث دليل او تاويل بالاجتهاد مع عدم مخالفته لما اجمعوا
عليه لانكر عليه اذا وقع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلما مر في المسئلة التي قبلها واما نفي التالي فلان
المتاخرين لم يزل يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير نكير من احد
واحتمال كون عدم الانكار لعدم العلم بعدم الجواز او انكر ولم ينقل بعيد جدا من حيث العادة اذ الظاهر علم الاكثر
بعدم الجواز لو كان كذلك ونقل الانكار لو وقع قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا ماول
فيما اتفقوا والا لزم المنع في كل متجدد قالوا يامرون بالمعروف قلنا يعارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان
منكرا لنهوا عنه لما فرغ من الاحتجاج على ما اختار شرع في بيان شبه الخصوم واجوبتها
وذكر منها شبهتين توجيه الاولى ان يقال من احدث دليلا او تاويلا آخر اتبع غير سبيل المؤمنين واستحالة
التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان الدليل والتاويل الثاني ليس سبيل المؤمنين واما فساد التالي
فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم اتباع غير سبيل المؤمنين
لان سبيل المؤمنين ماول بما اتفقوا عليه ومعنى الآية الذم على اتباع غير ما اتفقوا عليه اي على ترك العمل بما
اتفقوا عليه وهو غير متحقق فيما نحن فيه لان محدث الدليل والتاويل الثاني غير تارك لدليل اهل العصر الاول
ولا تاويلهم بل غاية ما ذهب اليه انه ضم دليلا الى دليل وتاويلا الى تاويل لا على اتباع ما لم يتعرضوا له بنفي او
اثبات والا لزم المنع في كل متجدد من الوقائع لعدم تعرض اهل الاجماع اياه وهو باطل بالاتفاق وليس لقائل
ان يمنع جواز كونه ماولا بما ذكر المجيب بناء على انه تاويل آخر وليس النزاع الا فيه لانه انما يكون تاويلا آخر لو لم
يكن العصر الاول او لم ينصوا على صحة هذا التاويل ايضا او على تجويز التاويل مع انه كلام المستند فتوجيه
الثانية ان يقال لو كان الدليل والتاويل الثاني معروفا غير منكر لامر العصر الاول به والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانهم آمرون بكل معروف لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
اي بكل معروف لتعرف المعروف باللام المعرفة المستغرقة واما بطلان التالي فلان الفرض ان العصر الاول

لم يعترضوا فضلا من ان يامروا به فاذن لا يكون معروفا بل منكرا وتوجيه الجواب المعارضة بان يقال
ما ذكرت وان دل على كون الدليل الثاني والتاويل الثاني منكرا لدلالته على كونهما غير معروفين المستلزم
لكونهما منكرين لعدم الواسطة فعندنا ما يدل على كونه غير منكر وليس لقائل ان يقول الاستدلال
بقوله يامرون بالمعروف انما هم لو كانوا يامرون خطابا لاهل كل عصر لا لكل الامة على سبيل توزيع
الامر بكل معروف وكان المعروف معرفا بلام الجنس لا بلام العهد وكان المعنى ان كل معروف انتم تامرون
به لا عكسه وهو ان كل ما تامرون به فهو معروف والكل ممنوع لان المحمل الثالث ليس معنى الآية والثاني
ليس فيه زيادة تفضيل مع ان الآية سيقت لتفضيل هذه الامة على غيرهم من الامم لان لا امة من الامم
الا ويامرون بمعروف ما والاول ان احتمل لكن سوق الكلام للتفضيل يدل على انه خطاب لاهل
كل عصر نعم ان يقول ما يعني بانهم يامرون بكل معروف يعني به انهم يامرون به على تقدير العلم به او بدونه
الاول مسلم لكن لا نسلم انهم عملوا الدليل والتاويل الثاني والثاني ممنوع وسنده غاية الظهور
مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال
الاشعري واحمد والامام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق انه بعيد الا في القليل
كالاختلاف في ام الولد ثم زال والصحيح ان عثمان كان نهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا
هذه هي المسئلة الخامسة عشر وهي في انه اذا اختلف اهل عصر في مسئلة من المسائل
على قولين واستقر خلافهم في ذلك اي لا يكون خلافهم على طريق البحث عن المآخذ كما جرت به عادة
النظار قبل اعتقاد احد من الناظرين في المسئلة حقية شيء من طرفيها او يكون بعض اهل العصر في مهلة النظر
او لم يحضر بعد في المسئلة ونظائرها بل يكون خلافهم على طريق اعتقاد كل واحد من القائلين حقية ما ذهب
اليه ولم يوجد نكير لهم فهل يتصور انعقاد اجماع من بعدهم على احد القولين ام لا اختلفوا فيه فذهب
الاشعري واحمد بن حنبل والامام والغزالي وابو الحسين البصري وابو بكر الصيرفي واصحاب الشافعي
رحمهم الله الى امتناعه والى هذا اشار بقوله اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان
استقر خلافهم اي خلاف العصر الاول قال الاشعري واحمد والامام والغزالي ممتنع وذهب المعتزلة
وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة رحمهم الله الى جوازه ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم فقال بعضهم
انه ليس بحجة وقال الآخرون انه حجة يمتنع المصير الى القول الآخر اجتهادا وتقليدا واليه اشار

بقوله

بقوله وقال بعض المجوزين حجة واختار المصنف ان هذا الاختلاف بعيد الا في القليل يعني الا في
المخالف القليل لا في الكثير والسبب ان مثل هذا الاتفاق لا يكون عادة الا عن قطعي او جلي وبعد غفلة
الكثير عنهما عادة بخلاف القليل واشار الى مآخذ ما ذهب اليه بالوقوع لان الوقوع دليل الجواز وزيادة
وذلك لان الصحابة اختلفوا في بيع امهات الاولاد مع كون القائلين بالجواز اقل من الذاهبين الى الامتناع واستقر
خلافهم ثم اجمع التابعون قاطبة على امتناعه ولقائل ان يمنع اجماع التابعين اجمعين على الامتناع
بقوله المانعون لا نسلم اتفاقهم وزوال مذهب علي رضي الله عنه في جواز بيعهن لان مذهبه لم يزل بل جميع الشيعة
وكل من هو من اهل الحل والعقد على مذهبه قائل به الى الآن وهو مذهب رحمه الله في احد قوليه سلمناه
لكنه لا يفيد المطلوب وانما كان يفيد لو استقر الصحابة الى انقراض عصرهم وهو ممنوع على ما قال البغوي
في شرح السنة انه روي عن محمد بن سيرين قال قال لي عبيدة بعث الي علي والى شريح يقول اني ابغض
الاختلاف فاقضوا كما كنتم تقضون يعني في ام الولد حتى يكون الناس جماعة او اموات كما مات صاحباك
فهذا يدل على انه وافق الجماعة على انها لا تباع واختلاف الصحابة اذا ختم بالاتفاق وانقرض العصر عليه
كان اجماعا هذا لفظه فيه واما حكاية الاجماع على تحريم نكاح المتعة وهو ان ينكح الرجل المراة
الى مدة فاذا انقضت بانت منه فقد دفعه ايضا بهذه العبارة قال الامام اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة
وهو كالاجماع من المسلمين قال الاشعري العادة تقضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبالوقوع
قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار خلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما واجيب
بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو استقر خلافهم لما فرغ من بيان
المذاهب والاشارة الى مآخذ ما ذهب اليه شرع في ذكر شبه المخالفين المانعين مطلقا وذكر منها
شبهتين الاولى ما تمسك بها وهي ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق المذكور وذلك لان اداء اجتهاد
جميع المجتهدين الى احد الطرفين دون الآخر مع ان لكل واحد منهما دليلا عادة وتقرير الجواب ان يمنع كون
العادة قاضية بامتناعه لجواز ان يكون مآخذ احد الفريقين جليا فيصير الكل اليه وان يعارض بالوقوع لانه دليل
الجواز وزيادة كما مر وتقرير الشبهة الثانية ان يقال لو كان الاتفاق المذكور ممكنا لما لزم من فرض وقوعه
محال والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فباتفاق المتنازعين وان امكن ان يمنع واستند بعدم المعلول
الاول فانه ممكن مع ان وقوعه يستلزم رفع العلة الاولى الذي هو محال وفي هذا كلام طويل ليس ههنا

لو استقر

موضع ذكره وكانه سبق منا اشارة الى جوابه واما بطلان التالي فلانه لو وقع لزم تعارض الاجماعين
واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم اما الملازمة فلانه لو وقع لكان حجة ولو كان لزم التعارض
اما الصغرى فلما سياتي بيانه من ادلة القائلين بانه حجة واما الكبرى فلان استقرار خلاف العصر الاول
بعد تمام النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد
مع كونهم معصومين عن الخطاء فيما اجمعوا عليه وهو تعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد
من القولين واما بطلان التالي فللزوم تخطية احد الاجماعين القاطعين وهو ممتنع سمعا لا عقلا
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم التعارض على تقدير كون الثاني حجة وانما يكون كذلك لو كان
اتفاق اهل العصر على قولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما وهو باطل لان احد القولين لا بد
وان يكون خطاء اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء فان قيل
لا نسلم ان المصيب واحد بل كل مجتهد مصيب قلنا هو مردود لكونه بالحقيقة على المستند وبتقدير
سماعه فلا يلزم من اتفاق العصر على احد قولين حقين اتفاقهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو ظاهر
نعم لو صح ما ذكره الآمدي من انعقاد الاجماع على جواز الاخذ بكل واحد من اقوال المجتهدين يلزم ذلك
واليه اشار بقوله واجيب بمنع الاجماع الاول سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما ولكن ما المانع
ان يقال ان العصر الاول انما اجمعوا على تسويغ الاخذ بكل منهما بشرط ان لا ينعقد اجماع على احد
الطرفين كما ان تسويغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء قاطع ولقائل
ان يمنع الصغرى ايضا لبطلان ادلة القائلين بكونه حجة على ما سياتي وان يمنع هذا القياس لقيام الفرق
بين المقيس والمقيس عليه بالاستقرار وعدمه هذا على تقدير ان يكون قوله كما لو لم يستقر خلافهم
مذكورا بطريق القياس واما ان ذكره مثالا فيمنع كونه مطابقا واليه اشار بقوله ولو سلم اي الاجماع الاول
فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم فان قيل لو جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع
لجاز ان ينعقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان
مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو باطل بالاجماع فالجواب ان فيه ابطال اصل
الاجماع فلا يلزم من الجواز الجواز ولو سلم فالاجماع منع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم
يستقر خلافهم وللسائل ان يمنع انعقاد الاجماع على المنع فيما ذكره من الصورتين لانه انما انعقد عليه

في نفس الامر لا على تقدير جواز الاشتراط المتنازع الذي هو محال عنده المجوز ليس
بحجة لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم جوابه قالوا لو لم يحصل الاتفاق واجيب بانه يلزم
اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لان التالي كل الامة
الاحياء واجيب بالالتزام او الاكثر على خلافه هذا شروع في شبه القائلين
بانه يجوز ولكن لا حجة يجب العمل بها واليه اشار بقوله المجوز وليس بحجة وذكر منها ثلثا وانما لم يستدل على
الجواز اولا لظهوره بناء على جواز اداء اجتهاد الكل الى احد الطرفين كما مر توجيه الاول ان يقال
لو كان اي الاتفاق المذكور حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم هو مع جوابه آنفا فلا وجه الى التكرار فتوجيه
الثانية ان يقال لو لم يحصل اتفاق قول جميع الامة في المسئلة لا يكون حجة لكن المقدم حق فكذا التالي
اما الملازمة فلانه لو لم يحصل الاتفاق لما كان اجماعا ولو لم يكن اجماعا فلا يكون حجة اما الصغرى
فلا خفاء فيها واما الكبرى وان امكن منعها بناء على ما مر في الاجماع السكوتي حيث قالوا هو ليس باجماع
ولكنه حجة يجب اتباعها لكنها مسلمة عند المتنازعين واما حقية المقدم واليها اشار بقوله لو لم يحصل
الاتفاق اي اتفاق كل الامة في المسئلة فلان القول لا يموت بموت قائله مع تناول الادلة السمعية كالمؤمنين
والامة للميت وعلى هذا يكون اتفاقهم اتفاق بعض الامة لا كلهم فلا يكون اجماعا وهذا وان امكن
حمله على المناقضة بان يقال لا نسلم تعارض الاجماعين وانما يلزم لو كان قد حصل الاتفاق للعصر الاول
لكنه لم يحصل على ما مر من قوله واجيب بمنع الاجماع الاول لكن سياق الكلام وصريح لفظ المنتهى
يدل على ما قدمناه اولا فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم حصول الاتفاق قوله لان القول
لا يموت بموت قائله قلنا لو صح هذا لزم ان لا ينعقد الاجماع بعد موت المخالف اذا لم يستقر خلافهم
وهو باطل اجماعا ولقائل ان يمنع الملازمة بناء على انه لا يلزم من اعتبار القول المستقر اعتبار
غير المستقر فان حكم هذا حكم عدم القول فافترقا فتوجيه الثالثة ان يقال لو كان اتفاق
العصر الثاني حجة لكان موت الصحابي المخالف للباقين يوجب ذلك اي كون قول الباقين اجماعا والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العلة في كون اتفاق العصر الثاني وهو كونهم كل الامة الاحياء في ذلك
الوقت وهذا المعنى بعينه موجود في الصحابة الباقين بعد موت مخالفتهم فيكون قولهم حجة واما
بطلان التالي فلانه مسلم عند الخصم بناء على ان موت احد لا يوجب كون قول الغير حجة وانما يوجب

لو صار مذهبه مجوزًا بموته وهو ممنوع لئلا لو صار مجوزًا لصار مذهب الجمع كالمعدوم عندهم حتى يجوز لمن بعدهم ان يخالفهم وهو باطل والاخفى على مثل هذا الملازمة ومستنده وتوجيه الجواب ان يقال انا نسلم ان بطلان التالى فان بعضهم سلموا بطلان مذهب المخالف بموته صريحا وقد اشار الناقل بحجة بما مر في المسئلة العاشرة لكن الكلام على خلافه وهو ان القول الميت يموت قائله او انه لا يكون الناقل حجة اقول لم لا يكون حجة بالاندراج تحت الآيات والاخبار الدالة على العصمة الامة احد وجوه الجواب من جهة الاكثرين ان منع الملازمة ببيان الفرق بان يقال انا نسلم ان العلة في كون اتفاق العصر الثاني حجة هو كونهم كل الامة الاحياء في ذلك الوقت فقط بل هو مع اتفاق العصر الاول على جواز الاخذ بما اجمعوا عليه بناء على ما نقلناه عن الآمدي وعلى هذا فلا قياس والملازمة ان هذا المعنى غير موجود في المعدوم قال الاخر الدخول لو لم يكن حجة لادى الى ان يجمع الامة الاحياء على الخطأ، والتالى باطل والمؤدى باياه واجب بالمنع والماضي ظاهر هو لعفى قوله خلاف من لم يأت اقول هذه شبهة للقائلين بانه حجة والله اشار بقوله الاخرى حجة الخ وهو المجوز من كونه حجة ووجهها ان يقال لو لم يكن حجة لزم اجماع الامة الاحياء على الخطأ، والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانهم لو اجمعوا مثلا على حرمة سوائبهم الاولاد وجب لكون بعضهن حراما والا كان اجماعهم على الحرمة خطأ، واما بطلان التالى فلدلالة الآية السمعية على عصمة الامة عن الخطأ، والله اشار بقوله والسمع باياه اى بابى اجماع الامة الاحياء على الخطأ، وتوجيه الجواب ان يقال انا نسلم ان السمع باباه لانه انما بابى اجماع كل الامة على الخطأ، لا بعضهم لكن الاحياء بعضهم لان الماضي ظاهر الدخول في الامة والمؤمنون فحواهم السمعان لتحقق قوله واعتباره في الشرعيات واستحالة اعتبار قول من لم يكن من الامة والمؤمنين في الشرعيات ثم استشعر ان يقال لو اعتبر الماضي في نفي الخطأ، لوجب اعتبار الآتي وهو باطل اتفاقا اشار الى جوابه بانه لا يلزم من اعتبار الاول اعتبار الثاني لان الآتي لا يدخل تحت النصوص الا الان دخوله فيها مجاز فان دخول الماضي ايضا مجاز عند الاكثرين كما مر في صدر الكتاب في مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة بل انه لا قول للآتي حتى يلزم منه اعتبار دخوله كما قلنا في الماضي ولذلك قال لعفى قوله وقال في المنتهى واحببان من لم مات لا قول له بخلاف مرمات قال مسئلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف اجماع وحجة وليس بعيد واما بعد استقرار فضل ممنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع وهي كالتي قبلها الا في كونه حجة اظهر لانه اقوال الغير هم على خلافه

اقول

اقول هذه هي المسئلة السادسة عشرة وهي انه اذا اختلف الصحابة او اهل اي عصر كان في المسئلة على قولين فهل يجوز اتفاقهم على احد القولين والمنع من جواز المصير الى الآخر اختلفوا فيه قبل استقرار الخلاف فانه لم يختلف فيه الا شرذمة قليلة اسبعد والله اشار بقوله اتفاق العصر عقب الاختلاف اي اختلافهم قبل الاستقرار وانما يعلم هذا القيد من قوله واما بعد استقراره اجماع وحجة وليس بعيد اي كما ذهب اليه الشذوذ من بعد الاستقرار واليه اشار بقوله واما بعد استقراره لمن لم يعتبر انقراض العصر في الاجماع احتلفوا فمنهم من منع مطلقا ولم يجوز اجماعهم على احد القولين والله اشار بقوله فقيل ممنع ومنهم من جوز بشرط ان يكون مستندا اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع والمصنف لم يشر الى هذا الشرط ثم المجوزون احتلفوا في كونه حجة فقال بعضهم انه حجة والله اشار بقوله وقال بعض المجوزين حجة واما من اعتبر انقراض العصر قال بجوازه وانه اجماع والمانع عوض المجواز ان اثبات كونه اجماعا يستلزم كونه جائزا والبه اشار بقوله وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع وهذه المسئلة كالتي قبلها استدلالا واعتراضا وجوابا فعليك بالاعتبار ونقله الى ههنا ولا فارق بينهما الا شيئان احدهما ان اهل الاجماع في هذه المسئلة هم الراجعون بعينهم عما اجمعوا عليه والمخالفون انفسهم بخلاف المسئلة الاولى والثاني ان المجمعين ههنا هم كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة لا اقوال لغيرهم فيها على خلاف قولهم ولهذا كان كونه حجة اظهر بخلاف المسئلة الاولى فان المجمعين فيها بعض الامة كما سبق قوله قال مسئلة احتلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر الواحد بعد راجح اذا عمل به وفقه المجوز ليس اجماعا كما لو لم يحكموا به واتفق الثاني اتبعوا غير سبيل المؤمنين اقول هذه هي المسئلة السابعة عشرة وهي انهم اختلفوا في امكان وجود دليل او خبر بلا معارض وهو المرسل من الراوي مع اشتراكهم في عدم العلم فمنهم من جوزه مطلقا ومنهم من احاله مطلقا ومنهم من فصل وقال ان كان عدلا علم عدالته على وفق دلائل الدليل او الخبر جاز اشتراكهم في عدم العلم به لما مر في دليل المجوز مطلقا وان كان عدلا علم عدالته على خلافه فهو محال الدليل الثاني لبطلانه على ما يجيء بل لما فيه من اجماع الامة على الخطأ، المنفي بالآية السمعية ولما كان هذا المذهب هو المختار زاد المصنف قوله لو اعمل به وفقه على اصل

المسئلة وجعل الخلاف اخص والاتفاق اعم منه كما قدمنا ولفاحرف ذلك فلنوجه كلام كل من المتخاصمين
فنقول اما توجيه كلام المجوز فان يقال استراكهم في عدم العلم بها لو لم يكن اجماعا منهم على عدم العلم
بها كان جايزا لكنه ليس اجماعا اما الملازمة فلانه لا مانع عندنا في عدم الاشتراك الا كونه اجماعا منهم على
عدم العلم بها كما بين من مسلكه واما صدق المقدم فلان اسناد العلم ليس من فعل المكلف لانه عدم ولم
يكن من فعلهم لامكان اشتراكهم فيه اجماعا منهم عليه وذلك لان الاجماع انما يكون على ما هو من فعل المكلف لعدم
علمهم في واقعة فانه اذا ليس اجماعا باتفاق وليس ذلك الا لكونه عدما واسناد الانعقاد والاجماع
الا على ما هو فعل المكلف اولان الاجماع انما يكون على سبيل المؤنس وعدم العلم ليس سبيلا الهم فلا يكون
مجمعا عليه والمفصل يمثل بهذا الدليل على جواز ما جوزه فان قلت علة اتفاقهم على العلم به اجماع
وهو ممنوع من غير مستند فكيف يجوز عدم العلم بها قال يجوز ان يكون له مستند لغير الخبر او الدليل
الراجح لكن الاتفاق على انه لا يجوز الا عن مستند راجح واما توجيه كلام من نفى فان يقال لو جاز ذلك
لزم امتناع تحصيل العلم بها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانهم لو اشتركوا في عدم العلم به لكان
ذلك سبيلا لهم ولو كان كذلك وجب على غيرهم متابعتهم وامتنع تحصيل العلم بها والا لتبعوا غير سبيل
المؤمنين وهذا هو ظاهر لا مرية فيه واما نفي التالي فظاهر من ان كل حاجج لدليل ان الطلب بها وكفاية فضلا عن كونه فرضا والجواب ان نقول انا نسلم ان عدم العلم سبيل لهم لكن سبيل كل طايفة ما
كان من الافعال المخصوصة به المتداولة فيما بينهم باتفاق منهم على ما هو الباد والى الفهم منه ولهم سبيل فلان كل
وعدم العلم ليس كذلك فلا يكون سبيلهم والا نسلم ان مقصود الآمة الحث على متابعة سبيلهم فلو كان عدم
العلم سبيلهم لكانت الآمة حاثة على متابعته والسابع الصعلوك الجهل بالادلة الشرعية اجماعا قال
مسئلة المختار امتناع ارتداد الامة سمعا لنا دليل السمع واعترض بان الارتداد كفرهم والامة يصدق بان
الامة ارتدت وهو اعظم الخطاء اقول هذه هي المسئلة الثامنة عشرة وهي في انهم اختلفوا في
تصور ارتداد امة محمد عليه السلام في عصر الاعصار نفيا واثباتا والاشكال في تصور ذلك عقلا انما الخلاف في تصوره
سمعا والمختار امتناعه سمعا والله اشار بقوله والمختار امتناع ارتداد الامة اي امة محمد صلعم سمعا
واستدل عليه بدليل السمع لدلالة قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على ضلالة امتي لا تجتمع على الخطاء والضلال عليه

فنقول عليهم انهم حال ارتدادهم لا تكون من الامة لان الارتداد يخرجهم عن ذلك فلا سنا ولهم الاجابة
بان الاخبار دالة على ان امة محمد لا تصدق عليهم الاجتماع على الخطاء ولو ارتدت صدق قول القايل
ان امة محمد اتفقت على الوجه الذي هو عين الخطاء فمنع ولقايل ان يقول اطلاق الامة عليهم بالمجاز
وفي قولنا امتي لا تجتمع على ضلالة اريد به ما هو امة حقيقة فاندفع الجواب اللهم الا ان يكون المراد ما هو
امة حقيقة لغة السابق الى الفهم من امتي ما صدق عليه امتي فصح الجواب قال مسئلة مثل قول
الشافعي رضي الله عنه الميت يحلف له الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه فانه ان استغرق الكامل والنصف عليه
فلسنا فيمن نفى الزيادة فان ابدى مانع او نفى شرط او استصحاب فليس من الاجماع في شيء اقول
هذه هي المسئلة التاسعة عشرة وهي في ان بعض الضعفاء ظن ان الاخذ بالاقل لغة اكان قول الكل الا
مثل قول الشافعي في ان ميت الميت يحلف الثلث اي ثلث ديته المسلم يصح التمسك فيه بالاجماع بناء على ان غيره
قايل بالثلث ايضا لان غيره قايل بالكامل وهو ديته المسلم او النصف اي نصف ديته وهما مستلزمان
لاثلث فيكون الثلث مجمعا عليه وليس بمستقيم لان مذهب الشافعي ليس الثلث مطلقا بل الثلث
فقط وهو مشتمل على قيدين وجوب الثلث وهو متفق عليه ونفي الزيادة وفيه الخلاف فلا يكون
مجمعا عليه والله اشار بقوله فان نفي الزيادة اي القول بالكل والنصف انما يدل على وجوب الثلث
لا على نفي الزيادة فان ابدى مانع من وجوب الزيادة او فوات شرط لوجوب الزيادة او ابدى استصحاب
اي استصحاب النفي الاصلي فليس من الاجماع في شيء وهو ظاهر قال مسئلة يجب
العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا نقل الطني حجة فالقطعي اولى والضابط ما ظاهر
اقول هذه هي المسئلة العشرون وهي في احد افهم ان وجوب العمل بالاجماع المنقول
بلسان الآحاد فذهب الله الحنابلة وبعض الشافعية وبعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
وانكره من اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحابنا كالغزالي مع اتفاق الكل على ان ما ثبت بخبر الواحد اذا كان الاظنيا
في سنده وان كان قطعيا في متنه احتج الاولون بالقياس والنص اما الاول فهو ان نقل
الواحد للدليل الطني كالخبر مثلا موجب للعمل به قطعا لما سبق بيانه في الاخبار فنقل الواحد للدليل
الطني وهو الاجماع اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الغلط في نقل الواحد للدليل القطعي اقل من احتماله
في مخالفة المظنون واحتمال الغلط الراجح في وجوب العمل قطعا كما في خبر الواحد واما الثاني فقوله عليه السلام

نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وجه التمسك انه ذكر الظاهر بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه الاجماع
الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا ولقائل ان يقول الاستدلال كون اللام هي المستغرقة انما يتم لو كان المراد
من قوله نحكم وجوب الحكم وهو ممنوع **قال** قالوا اثبات اصل بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع والثاني مبني
على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين **اقول** هذه هي الحجة للنافين وتوجيهها ان الاجماع
المنقول على لسان الآحاد اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد فلو اثبت مع انه لم يرد من الامة اجماع
قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة لكان اثباتا للاصل بالظاهر لان ما عدا الثلثة
ظاهر لكن الاصول لا تثبت بالظواهر ولهذا لم يثبت خبر الواحد والقياس بالظواهر بل بالاجماع لكونهما من
الاصول فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه يكون اثباتا للاصل بالظاهر ان اثبتناه بالدليل الاول لانه
قاطع لدلالته على وجوب العمل به قطعا لانه قياس بطريق الاولى على مجمع عليه وهو المراد من القاطع وان اثبتناه بالدليل
الثاني فسلم انه يكون اثباتا للاصل بالظاهر ولكن لا نسلم انه لا يجوز مطلقا لانه مبني على اشتراط القطع في ادلة الاصول
فمن اشترط ذلك منع اثبات الاصل بالظاهر ومن لم يشترط لم يمنع وجوز اثبات كون الاجماع المنقول بلسان الآحاد
حجة بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والمعترض مستظهر من الجانبين اما من جهة النافي فان يقول لا نسلم ان نقل
كل ظني موجب ومن جهة المثبت ان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر وهذا الاستظهار لا اختصاص
له بهذه المسئلة فانه عام في اكثر المسائل على ما لا يخفى اللهم الا ان يقال المراد ان المعترض مستظهر في الاعتراض على
الدليل من الجانبين اي سواء شرط القطع في ادلة الاصول ام لا لانه اذا شرط منع اعتباره وان لم يشترط منع دلالته
بمنع العموم وعلى هذا يختص الاستظهار بالمسئلة واعلم ان هذا الجواب وان كان له محامل اخرى غير انا انما حملناه
على ما قلنا لان ظاهر لفظه في المنتهى يدل عليه **قال** مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي بالثها المختار ان نحو
العبادات الخمس يكفر **اقول** اقول هذه هي المسئلة الحادية والعشرون وهي في حكم انكار الاجماع واعلم
انهم اتفقوا على انكار حكم الاجماع الظني كالسكوتي والمنقول بلسان الآحاد غير موجب للتكفير واما القطعي
فكفر به بعض مطلقا وانكره بعض مطلقا وفصله آخرون وهو المختار والضابط ان المجمع عليه بالاجماع القطعي
ان كان داخلا في قسمي الاسلام يعني ان كان مما علم بالضرورة انه مما جاء به النبي عليه السلام واليه اشار بقوله نحو العبادات
كفر منكره لمزايلة اسم الاسلام عنه وان لم يكن كذلك كمسائل الاجارة ونحوها فلا يكفر منكرها **قال** مسئلة
التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع

هذه هي المسئلة الثانية والعشرون وهي في بيان ما يكون الاجماع فيه حجة وما لا يكون فنقول لا يصح
التمسك بالاجماع على ما يتوقف الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة
الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة
الاجماع عليه فلا يخلو اما ان يكون دينيا او دنيويا فان كان الاول صح اتفاقا سواء كان شرعيا كوجوب
الصلوة والزكوة ونحوه او عقليا كرؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك وان كان الثاني كالآراء في الحرب وتدبير الجيوش
وترتيب امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته والآخر جوازه وتابعه على كل
واحد من القولين والمختار المنع من المخالفة وانه حجة لازمة لان العمومات الدالة على عصمة الامة من الخطاء
ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه عامة في كل ما اجمعوا عليه دينيا كان او دنيويا وفي كلام المصنف اشعار بجميع
ما ذكرنا وليس لقائل ان يقول صحة الاجماع متوقفة على رؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك لانها متوقفة على
صدق النبي المتوقف على صدق جميع ما قاله ومن جملة ما قاله هذان المثالان فيتوقف صحة الاجماع عليهما فلو
توقفا على الاجماع لزم الدور لانا نقول صحته متوقفة على ثبوتهما في نفس الامر وليس ثبوتهما فيها متوقفا
عليها حتى يلزم الدور بل علمنا ان ثبوتهما في نفس الامر متوقف على صحة الاجماع فلا دور وهذا بخلاف وجود الرب
فان صحة الاجماع متوقفة على علمنا بوجود الرب فلو توقف علمنا بوجود الرب عليه لزم الدور فان عاد وقال
صحة الاجماع متوقفة على علمنا بصدقه في جميع ما قاله فيتوقف على علمنا بثبوت المثالين في نفس الامر فلو توقف
علمنا بثبوتهما على صحة الاجماع لزم الدور عندنا وقلنا صحة الاجماع يتوقف على العلم بثبوتهما اجمالا والعلم
بثبوتهما تفصيلا يتوقف على صحة الاجماع فلا دور وفيه دقة وهذا آخر الكلام على الاجماع **قال** ويشترك
الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن **اقول** هذا
هو الاصل الرابع وهو فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهو نوعان النوع الاول يتعلق
بالنظر في السند ويشتمل على ثلثة ابواب والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن وفيه بابان على ما سيجيء
في موضعه ان شاء الله تعالى والمراد من الاخبار عن طريق المتن ان يبين ان متن كل واحد من هذه الثلثة
ثبت تواترا او آحادا **قال** الخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى وفي بعض مخصوص الصيغة والمعنى فقيل
لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل احد يعلم انه موجود ضرورة فالمطلق اولى والاستدلال
على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصول ضرورة ولا بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا

تصوره

او تقدم تصوره وفى بعض النسخ الا تصوره او تقدم تصوره وفى بعض النسخ والا تتصوره او بتقدم تصوره والمعلوم
ضرورى ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها العالى سنه ومن غيره ضرورى وقد تقدم مثله هذا هو
الباب الاول من النوع وهو فى حصة الخبر واقسامه اما حقيقة الخبر فاعلم اولا ان الخبر قد يطلق
مجازا من حيث اللفظ على الاشارات الخالية والدلائل المعنوية كما يقال اخبرنى عيناك وبدا لى خبرنا الغراب الاسود
ومنه قول المتنبى وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب ك ويطلق حقيقة على قول
مخصوص من بين الاقوال وانما كان حقيقة فى هذا دون الاول لتبادر القول الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر دون ما
تقدم من الاشارات ثم اختلف فى انه حقيقة فى القول اللفظى الذى هو الاصوات المقطعة وهو الذى عبر عنه
المصنف بالمعنى فذهب جماعة الى انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى لتبادر الاول الى الفهم عند اطلاق لفظ الخبر
والثانى وذهب الباقون الى انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى وهو الذى اختاره المصنف واشار اليه بقوله
للصيغة والمعنى اى هو مخصوص موضوع للصيغة والمعنى فكانه قال الخبر حقيقة فى حيث اللغة قول مخصوص مشترك
بين اللفظ والمعنى ومن هذا تبين فساد النسخ الاخر لا لا دليل فيها على المراد ولقد اعرف جماعة اكتفى فى علم
ان العلما قد اختلفوا فى حده فذهب بعضهم الى انه لا حد لعسره كما قيل فى العلم وقد ذهب طايفة الى انه
لا حد له لكونه ضروريا فى التصور واستدلوا عليه بوجهين توجيه الاول ان يقال كل احد يعلم بالضرورة انه موجود
وهذا خبر خاص ولو كان العلم بالخبر الخاص ضروريا كان العلم بمطلق الخبر كذلك جزء او الى ان يكون ضروريا
للاستحالة كون تصور الكل ضروريا مع كون تصور الجزء مكتسبا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء وعلى ما توقف عليه
تصور الجزء ثم لما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود بل ذلك من قبيل العلوم النظرية
هو الذى لا يصل فيه العلم به الا بعد النظر والاستدلال وما استدل به هو ظاهر اشار الى جوابه بقوله والاستدلال الى الضرورى
ان الاستدلال على ان العلم بكون الكل اعظم من الجزء بالدليل العقلى مثلا فانه مما لا يتوقف كونه ضروريا لذاته لو كان ضروريا
لما احتيج فيه الجزم به الى غير تصور طرفيه وهو ظاهر غاية الظهور ولقائل ان يعترض على الجواب بقوله
تبدل الخبر بالعلم فى قوله والاستدلال على ان العلم ضرورى لا يمكن المناسب للمكان ان يقول والاستدلال على ان
الخبر ضرورى لطيف فتامل لترشد ان شاء الله تعالى وقوله الجواب ان يقال ان الا تم يقولكم ان كل احد يعلم بالضرورة
هذا الخبر الخاص انه يتصور ضرورة هذا الخبر الخاص من حيث انه خبر خاص فهو ممنوع للاستدلال المتنازع
وان الا تم به انه يعلم حصول هذا الخبر الخاص له فمسلم ولكن الملزوم من حصول امر تصورى والا تقدم تصوره كما مر

فى اول الكتاب فى كون العلم ضروريا فان قلت القياس على العلم باطل لقيام الفرق وهو ان انكر لقائل سلمت
انه يعلم حصول الخبر الخاص ضرورة وهو محل المستدل وهذا بخلاف العلم فانه لا يلزم من العلم بحصول العلم
الخاص ضرورة تصور العلم الخاص ضرورة قلت انا نسلم اولا ان حصول الخبر الخاص عبارة عن تصوره ك
ان حصول الالم واللذة مثلا للانسان ليس عبارة عن تصورهما سلمناه لكن لا نسلم انه يلزم من العلم
بحصول العلم الخاص ضرورة تصور العلم الخاص ضرورة بل يلزم بعض ما ذكرت ان حصول العلم الخاص عبارة
عن تصوره على ما زعمت واحق فى الجواب لو اجاب المستدل بما ذكرنا من ان حصول الخبر الخاص ليس
عبارة عن تصوره ان يقال فى الشق الثانى من الترديد هكذا وان الا تم به ان نعلم حصول ما يصدق
عليه هذا الخبر الخاص ولكن يلزم منه المطلوب وهو ظاهر فى العلم عليه والى هذا اشار بقوله وقد بانه
يجوز ان يحصل اى هذا الخبر الخاص او ما يصدق عليه هذا الخبر الخاص لما فيه من الفائدة على ما اشرنا اليها
ضرورة والا تتصوره او بعدم تصوره اى والا بتصور بعدم تصوره وهو عطف على الضمير المنصوب فى تتصوره
هذا على ما فى النسخة الاولى واما على ما فى النسخة الثانية وهى الا بتصوره بالباء الموحدة المفتوحة وبحاء مهملة ساكنة وجيم
بعدم تصوره عطف على بتصوره فالمعنى لا يجوز ان يحصل ضرورة لاحد شيئا لتصوره والا بسبب عدم تصوره واما
على ما فى النسخة الثالثة وهى اولا بعدم بالباء الموحدة المفتوحة بحاء مهملة ساكنة وجيم بعدها ميم فهو عطف على قوله والا بتصوره اى
والا بتصوره او لا بسبب عدم تصوره واقربها من الباقية بظاهرها بالتامل ان شاء الله تعالى لما كان لسائل ان يسال ويقول
لما سلمت ان كل احد يعلم بالضرورة هذه القضية والعلم بالضرورة تصورها على ما سمعت فما الذى يعلم ضرورة
اشار الى الجواب بان العلوم ضرورة ثبوت القضية او نفيها وثبوتها غير تصورها قال فى المنتهى بعد هذا
ولذلك يقام الدليل على ثبوتها لا على تصورها تاكيدا للغاير بينهما وتوجيه الوجه الثانى ان يقال ان كل احد
يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذى يحسن فيه الامر ولو لا ان هذه الحقايق
معلومة ضرورة لما كان كذلك والجواب ان العلم الضرورى السوفسطايى بالحسن فيه الامر والحسن فيه الخبر
حاصل بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم وليس كلامنا لكن غاية ما فى الباب انه يعلم بالضرورة السوفسطايى بالجملة
لا نفسه من طلب الفعل ومن النسبة من امر من على وجه خاص والملزوم من الفرق بين امر من ضرورة تصورها
كذلك فان كل احد يفرق بين الجوع والعطش ضرورة مع عدم تصورها بالكسبة اما قوله وقد تقدم مثله
فمعلوم منه سهوا وسببه انه فى المنتهى استدل على كون العلم ضروريا بقوله لو كان غير ضرورى لما فرق بينه وبين غيره

ضرورة ثم قال وان سلم والملزم من الفرق بين امرين ضرورة تصورهما ضرورة ثم هذا الموضع قال في المنتهى قال الغاضي
الفرق منه ومن غيره ضرورة وعدهم وعند الاختصار نقل هذا الثاني وغفل ان مثله لم يذكره في هذا المختصر
عند بحث العلم قال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بانه يستلزم
اجتماعهما وهو محال للتسامح في خبر الله اجاب القاضي صحة دخوله لغة فهو ان الصدق الموافق والكذب
فيتوقف به دور والجواب عنه اعلم ان العالمين بان مفهوم الخبر انما يعرف بالحد والرسم اختلفوا
في معرفة حقائق المعتزلة كالجبائي وابنه ابي هاشم وابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم ان الخبر
هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بان الصدق والكذب متعاقبان والا صح اجتماعهما في
خبر واحد ويلزم من ذلك اما استماع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود المحدود دون الحد فيبطل كونه حدا
حينئذ لعدم الانعكاس واما اجتماعهما في كل خبر وهو محال للتسامح في خبر الله والجواب قوله لا تسامح
في خبر الله شرعا بان اجماع المحققين في خبر الله اشد استحالة من اجتماعهما في خبر الغير وليس كذلك للزوم استحالة
بالنسبة الى الكل واحدة لا نقول الشك ان استحالة بالنسبة الى الكل كذلك لكن ان هذا الاجماع حصل عن
الادلة اشد استحالة منه في خبر الغير لان اجتماعهما الا تصور في خبر ولا احد الجزئين وهو الكذب لخلاف حقيقة
الاحكام والكذب فيه والمنع امكان الكذب في خبر الغير بخبر الرسول لان خبره هو خبر الله انه ما نطق عن الهوى ان هو
وحي يوحى وهذا اعني ولا استحالة الكذب في خبره تعالى حمل بعضهم هذا الشك لا براسه على الحد وقال احدكم يسلم
دخول الكذب في كل خبر وخبر الله يمنع دخول الكذب فيه اجاب القاضي عبد الجبار عنه على ما هو المشهور وان كان
كلام المصنف يدل على ان الجواب للقاضي انه لو سلم اطلاق القاضي من غير تقييد على ما هو مصطلح في الكتاب بان قال
لا نسلم انه محال لقوله انه يصح دخوله لغة على معنى انه لو قيل فيه صدق وكذب لصح لغة كما لو قيل لمن قال اقوم
هو صدق او كذب صح ومرجعه الى اللغة بخلاف ما لو قيل لمن قال اضرب هو صدق او كذب فانه لا يصح لغة وعلى هذا لا يلزم
منه اجتماعهما حقيقة بل يجب كذب احدهما لقوله لا يلزم من صحة قول القايل الخبر بخبره هو صدق او كذب صدق ذلك
الخبر ولا كذبه هذا الفاعرف الصدق والكذب فلانه لا يلزم من صحة قول القايل لغيره لغة صدقت صدقه والا من كذبت
كذبه ولقائل ان يجب الضا عن الاجماع وهو لا نسلم انه يستلزم اجتماعهما لقوله مر الواو الواو الواصلة
او الفاصلة وهذا يذكرون بلفظه او في كتبهم ومصنفاتهم وما احاب به بعضهم من ان المحدود جنس الخبر وهو قابل
لاجتماع الصدق والكذب فيه كاجتماع البياض والسواد في جنس اللون فاذا فسد لقوله لا بد من صدق احدهما على

الآحاد

الاحاد الخصيه والا لزم وجود المحدود دون الحد والخفي ان آحاد الاخبار ما اجتمعا فيها واوله على الحد
ايضا بان الصدق هو الخبر الموافق لمخبره والكذب بعضه فيتوقف به دور وفي لفظ المصنف نظر من وجوه
احدها ان قوله فهو شعر ان هذا لا يرد انما يتوجه على جواب القاضي كما في قوله في حد الحكم الشرعي
فيرد ما لا قضاء او الخبر فهو كون الشيء مسببا الى الغير وليس كذلك انه وارد في نفس الامر والمحال يجوز ان
يكون مراده ايراده على جوابه بناء على ان اهل اللغة انما يسوغون ذلك وهو الحكم بالصدق فيما كان موافقا للمخبر
وكذلك الحكم بالكذب فيتوقف الخبر بهما دور انما يقول كلامه في المنتهى صريح في ان مراده ليس ما ذكرتم انه قال
واجاب بان المعنى لو قيل فيه صدق وكذب صح لغة وهو مسلم واوله الضا ان الصدق هو الخبر
الموافق لمخبره الى هذا لم انا لا نسلم ان يسوغ اهل اللغة ذلك لخاص ما ذكروه مر الصور بل هو عام كما قررناه والملزم
ان قوله الصدق الموافق الخ ليس على ما لا ينبغي له الصدق اما الخبر الموافق لمخبره كما قال في المنتهى او موافقة الخبر
لمخبره والثالث ان قوله والجواب عنه ممنوع ان الدور انما يلزم لو عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين
وهما الخبر المصطلح اما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين او المصطلحين ثم عرفنا بهما الخبر اللغوي فلا يلزم
الدور لم يصر حاصل الحد على التقدير الاول الخبر هو الكلام الذي يدخله احد هذين اللغطين والاستماع فيه
جواز العلم بالقطع مع الجهل بتسامه حصة وفي التقدير الثاني عليه والتحقيق انه اجاب عن ايراد الدور على تحديده
بتسامح الاشاعرة وغيرهم ذلك من الحدود على ما ظهر من حصصه في النحو مثل هذا الحمل الذي ذكرنا بعينه وغفل ههنا عنه
وصل الصدق والكذب فيه الدور وان الحد يأتي او واجب بان المراد قوله احدهما
فصل في حد الخبر ايضا انه الكلام الذي يدخله الصدق او الكذب واوله عليه انه دور تسامح لان الصدق
هو الاخبار كون المتكلم صادقا وفي الكذب عليه او على انها اخبار ان عرف الصدق والكذب للموقوف معرفتهما
على معرفة الصدق والكذب الموقوفة على معرفة الخبر لكونهما نوعيه واوله عليه ايضا ان الحد ثنائي لفظا او انه
للشك والتحقيق واحد للتعريف وجواب الدور بعد تسليم ان الصدق هو الاخبار ما مر وانا لم نعرف
له المصنف تاء على اعتقاده ان الاجواب له وجواب التحقيق ان الحكم بقبول الخبر احد هذين الامرين من
غير تعيين حكم جازم لا توقف فيه وانما التوقف في اتصافه باحدهما عينا وهو غير داخل في التحديد
واما قوله الحسي كلام بعد سفسطة قال سفسطي نخرج نحو قايم ان الكلام عنده وهي بعد نسبة

مع الموضوع ويرد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام منسوب واما لان الطلب منسوب
استحسن المصنف حد ابي الحسين البصري وهو ما نقل عنه لقربه معنى من الحد الذي سيختاره المصنف
لان حد المصنف انما يزيد على حده بتقييد النسبة بالخارجية ولهذا قال في المنتهى واقربها معنى قول ابي
الحسين اي واقرب الحدود والمراد من النسبة في حد ابي الحسين على ما نقل عنه انها اضافة امر الى
امر بنفي او اثبات والظاهر يزيد مع انها يحسن السكوت عليها والا لورد عليه المركب التقييدي وانما قال
بنفسه ليخرج نحو قائم لدخوله في الكلام على ما حده وهو ما انتظم من الحروف المسموعة فعلى هذا يكون
بعض الكلمات وهي المركبة من حرفين او اكثر عنده كلاما لا كلها على ما يشعر به كلام المصنف وهو قوله لان
الكلمة عنده كلام وقد صرح في بعض الكتب المشهورة بان كل كلمة عنده كلام وهو باطل لما ذكرنا والمراد من
نحو قائم كل لفظة له دلالة على نسبة بخلاف اسماء الاعلام ونحوها مما ليس لها دلالة على نسبة ولما كان قائم
خبرا وهو باطل اتفاقا وابطل المصنف كون حده مطردا لصدقه على الامر وهو المراد من باب
قم ونحوه كالنهي والاستفهام وجميع الانشائيات مع عدم المحدود واما صدقه على قم فلانه كلام يفيد
بنفسه نسبة القيام الى المامور او نسبة الطلب الى الآمر وقس الباقي عليه واعلم ان قم لافادته نسبة
الطلب الى الامر انما يرد على ابي الحسين لو لم يرد بالافادة الافادة الوضعية بل يريد بها ما هي اعم منها بحيث يتناول
الافادة العقلية ايضا والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية يعني الخارج عن كلام النفس
فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي بخلاف قم ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام
والتمني والترجي والقسم والنداء هذا هو الحد الذي ارتضاه والمراد ان الخبر هو ما تركب
من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قلنا امرين دون
كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني ايضا وانما قلنا حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة يحسن السكوت
عليها ليخرج المركبات التقييدية وانما قلنا خارجية والمراد ان تلك النسبة المحكوم بها يكون لها امر
خارج بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وهو المراد من العناية لان المعنى بالنسبة الخارجية
من كلام النفس يعني نفس المتكلم ما ذكرناه فعلى هذا يكون طلبت القيام خبرا لان حكم فيه بنسبة لها خارجي
وهو التلفظ بقم او ما يدل على طلبه القيام حتى ان هذا القائل لو كان قد صدر عنه قبل تلفظه بطلبت القيام
لفظة قم او ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب القيام لكان هذا القول صادقا لمطابقة النسبة للامر الخارجي

والا كان كاذبا للمخالفة ولا يكون قم خبرا لانه ليس حصول الطلب للمتكلم ولا خارجي له على ما وصفناه
واعلم ان غير الخبر ويعني به الكلام الذي هو غير الخبر وهو المحكوم فيه بنسبة غير خارجية لا كل ما هو غير
الخبر على ما يشعر به ظاهر لفظه يسمى انشاء وتنبيها ومنه ما عدها من المذكورات وليس ههنا موضع بيانها والمنطقيون
يفرقون بين الانشاء والتنبيه لكنه لم يفرق والصحيح ان بعت واشتريت وطلقت التي
يقصد بها الوقوع انشاء لانه لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل
التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية سيل اختلفوا في صيغ العقود نحو
بعت واشتريت وطلقت وتزوجت وامثالها اذا استعملت في الشرع لاستحداث الاحكام على ما قال
في المنتهى المستعمل في حكمه المقصود وهو المراد من قوله ههنا التي يقصد بها الوقوع هل هي انشاآت او اخبارات
والصحيح ما ذهب اليه الجمهور وهو انها انشاآت بوجوه اربعة الاول انه كلام محكوم فيه بنسبة غير خارجية
لانها لا خارج لها بالصفة المذكورة اذا استعملت لاستحداث الاحكام فيكون انشاء بناء على ما ارتضاه من
حده والثاني انها لا تقبل صدقا ولا كذبا فلا يكون خبرا بناء على الحدود المزيفة عنده اذ لا يحسن منه
التمسك بها بعد ابطاله لانه ايضا قائل بان احتمال الصدق والكذب خاصة مساوية للخبر لعدم احتمالهما
للانشاء ولانه ما ابطل احتمال الخبر للصدق والكذب بل ابطل تعريفه بهما ولا ينقض قولنا احتمالهما خاصة
مساوية للخبر باحتمال القسم اياهما حيث يقال قسم صادق وقسم كاذب مع كونه انشاء لان اطلاق الصدق
والكذب عليه مجاز اذ المراد من القسم الصادق ان يكون المقسم عليه فيه صادقا وقس الكاذب عليه الثالث
انه لو كان خبرا لكان ماضيا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلعدم القائل بالفصل اذ كل من قال
انه خاص قال انه ماض واما فساد التالي فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لكنه بالاتفاق يقبله واما
الملازمة فلان التعليق عبارة عن توقيف دخول الشيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في
الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على دخول غيره فيه وهذا يصح ان يتمسك في انه ليس خبرا عن الحال
ايضا وقد تمسك بعض الاصحاب فيه في انه ليس خبرا عن الاستقبال بالقياس بالطريق الاولى قال
لان قوله ستصيرين طالقا في الدلالة على الاخبار عن اتصافه بالبطلان في المستقبل اقوى من دلالة قوله
انت طالق عليه واذا لم يقع بالاقوى فلا يقع بالاضعف بالطريق الاولى ولقائل ان يقول هذا انما
كان يلزم لو كان وقوع الطلاق بحسب دلالة اللفظ عليه لغة اما اذا كان بحسب جعل الشارع علامة عليه فلا

الرابع علمنا الضروري بالفرق بين طلقت اذا قصد به الوقوع وطلقت اذا قصد به الاخبار
ولهذا قال اذا قال لزوجته الرجعية طلقتك سيل عن القايل ماذا تريد بقولك تقصد به ايقاع الطلاق
او تخبر من الطلاق الذي اوقعته عليها في الماضي ولا وجود الفرق لما يسال الخبر اما صدق
او كذب لان الحكم اما مطابق للخارجي او لا الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق مع الاعتقاد
ونفيه فالثاني منهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون
صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى ام لم يفتر وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى بان المعنى افترى
ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له او قصد او لم يقصد للجنون قالوا قالت عائشة رضي الله عنها
ما كذب ولكنه وهم واجيب بتاويل ما كذب عمدا لما فرغ من تحقيق معنى الخبر شرع في
بيان انقسامه وهو ينقسم قسما ثلثا القسمة الاولى انقسامه الى الصدق والكذب وقد اختلف في
هذه القسمة فذهب الاكثرون الى انه لا واسطة بينهما خلافا للجاحظ حيث ذهب الى اثبات خبر ليس
بصدق ولا كذب مصيرا منه الى انه يجب اعتبار اعتقاد المطابقة واللامطابقة في صدق الخبر وكذبه
فعلى هذا الخبر اما مطابق او لا مطابق وعلى كل تقدير فاما مع الاعتقاد او لا معه والثاني وهو ما ليس معه اعتقاد
المطابقة واللامطابقة منهما اي من المطابق واللامطابق لا صدق ولا كذب وتحقيق التقسيم ان
الخبر اما مطابق او لا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد انه مطابق او لا يكون معه هذا الاعتقاد
وهو قسمان لانه اما ان يكون معه اعتقاد انه غير مطابق او لا يكون معه اعتقاد لا لطرف الثبوت ولا
لطرف الانتفاء فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق ومع اعتقاد انه غير مطابق كقول القائل زيد في
الدار على اعتقاد انه ليس فيها وكان فيها لا يكون صدقا ولهذا لا يستحق قائله المدح على ذلك ولا كذبا
لمطابقة خبره للخبر وكذا الخالي عن الاعتقاد لا صدق ولا كذب وان كان غير مطابق فان كان
مع اعتقاد انه غير مطابق كان كذبا وان لم يكن معه هذا الاعتقاد فهو لا صدق ولا كذب سواء
كان معه اعتقاد المطابقة كمن اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاد انه فيها ولم يكن فيها ولهذا لا يوصف
المخبر بكونه كاذبا ولا يستحق الذم على ذلك ولا بكونه صادقا لعدم مطابقة خبره للمخبر او لم يكن معه اعتقاد
اصلا لا لطرف الثبوت ولا لطرف الانتفاء فتمحض مما ذكرنا ان الصدق عند الجاحظ هو المطابق
مع اعتقاد انه مطابق والكذب هو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق وما لم يكن كذلك وهو اربعة

اقسام

اقسام كما مر ليس بصدق ولا كذب وهذا النزاع لفظي فانه ان اعتبر اعتقاد المطابقة واللامطابقة
في الصدق والكذب كان عدم الاعتقاد واسطة وان لم يعتبر فلا واسطة احتج الجمهور على انحصار
الخبر في القسمين بان الحكم فيه اما ان يطابق الخارج او لا فان طابق فهو صدق والا فهو كذب فلا واسطة
واحتج الجاحظ على مذهبه بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه التمسك انهم حصروا
دعواه النبوة في الكذب عمدا والجنون حصرا بمعنى الخلو وليس اخباره بالنبوة حال جنونه كذبا لانهم جعلوها
في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه يعني صدق النبي عليه السلام في شيء من الاحوال على معنى انهم لا يعتقدون
مطابقة كلامه لما في نفس الامر لا بمعنى انهم لا يعتقدون اعتقاد النبي عليه السلام فيما يقول ويلزم منه ان لا يكون
صدقا لوجوب اعتبار الاعتقاد في الصدق لانه مصادرة على المطلوب فاذن اخباره عن النبوة
حال جنته لا يكون صدقا ولقائل ان يقول لا يلزم من جعلهم اخباره عن النبوة حال جنته في
مقابلة الافتراء ان لا يكون كذبا لجواز ان يكون كذبا خاصا حتى كانهم قالوا اخباره اما كذب من غير تعمد
سلمناه لكن اللازم بعد تسليم ما فيه انه وجد خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض الناس ويلزم
منه الواسطة في نفس الامر بل عنده ولا مطلقا ايضا بل بشرط ان لا يكون اخباره عنها حال الجنون
ويلزم منه ما ذكرتم قوله فلا يكون صدقا بالفاء مشعر بترتبه على الحصر وليس كذلك وكانه سقط
من قلم الناسخ شيء والصحيح عبارة المنتهى وهي قوله فلا يكون الثاني كذبا لتقدمه ولا صدقا لانهم
لا يعتقدونه وتقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف اما على مذهب من يشترط في كون
الكلام خبرا قصد الدلالة بالخبر على مدلوله ويحكم على ان كلام المجنون والساهي والناسي والنائم ونحوهم ليس
خبرا فيمكن ان يقال لا نسلم ان معنى الآية ان اخباره اما اخبار متعمد الكذب او اخبار مجنون لجواز
ان يكون المعنى افترى على الله او لم يفتر او قصد الكذب او لم يقصد الدلالة بالخبر على مدلوله وعلى التقديرين
يلزم ان يكون به النبي عليه السلام اما كذبا او ليس بخبر الا انه خبر ليس بكذب اما على التقدير الثاني فظاهر
لاستلزام عدم قصد الدلالة كونه غير خبر لكن فيه مجاز وهو التعبير عن عدم القصد بملزومه الذي
هو الجنون واليه اشار بقوله ام لم يقصد للجنون اما على الاول فلاستلزام عدم الافتراء
جنون المتكلم لما سلمت من كون المنفصل مانعة الخلو فعدم الافتراء يستلزم جنونه واليه اشار بقوله
فيكون مجنونا وجنونه يستلزم لا خبرية كلامه اذ المجنون لا قصد له ولا خبر فلا يكون كلامه خبرا وفيه

مجاز ايضا وهو التعبير عن عدم الافتراء بملزومه الذي هو الجنون واليه اشار بقوله لان المجنون لا افتراء له
اعتذارا عن استعمال الجنون مكان ام لم يفتر كما قال في قوله ام لم يقصد للجنون وانما قيد قوله اقصد بالكذب
وقلنا التقدير اقصد الكذب اذ لو كان القصد مطلقا لما حصل للكفار مقصود على تقدير ثبوته ولذا وجب
تقييده وجب تجريد قوله ام لم يقصد عن الكذب والا كان عين الجواب الاول ولهذا عبر في المنتهى عن الجواب
الثاني بقوله او المخبر كاذب او ليس بمخبر واما عنده وعند غيره وهو الجواب العام ان
يقال لا نسلم ان معنى الآية ما ذكرتم لجواز ان يكون احد ما ذكرنا من الامرين وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون
اخباره حال الجنون خبرا ليس بكذب لجواز ان يكون انتفاء الخبر الكذب بانتفاء نفس الخبر وهذا الجواب اولى
لعمومه ولقلة المحذور فيه واحتج ايضا بان من اخبر عن شيء ظانا ثبوته لا يقال انه كذب اذا ظهر
خلافه ولذلك قالت عائشة اعتذارا عمن ظهر خلاف قوله ما كذب ولكنه وهم بالموهوم على هذا في هذه الصورة
لا يكون صدقا لظهور مخالفته للواقع ولا كذبا لسلبها اياه عنه فقد وجد الخبر الذي ليس بصدق ولا كذب
وهو المراد والجواب ان يقال لا نسلم انها نفت مطلق الكذب بل تعمد الكذب وهو الذي يجب ان
يعتذر عنه لقوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعلى هذا لا يتم الاستدلال اذ لا يلزم
من نفي الكذب عمدا نفي الكذب لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء العمد وللجاحظ ان يقول الاصل عدم الاضمار
وقيل ان كان يعتقد فصدق والا فكذب لقوله ان المنافقين لكاذبون في شهادتهم وهي
لفظية ذهب طائفة الى حصر الخبر في الصدق والكذب ولكن لا على الوجه الذي
ذهب اليه الجمهور بل بان قالوا الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقدا او لا فان طابق واعتقد كان صدقا
وان لم يكن كذلك سواء انتفاؤه بانتفاء المطابقة او الاعتقاد او كليهما كان كذبا ولا يخفى ان الصدق على هذا
التفسير هو عين الصدق بتفسير الجاحظ لكن الكذب اعم من الكذب عند الجاحظ وهو ظاهر واحتج
هذا القوم على وجوب اعتبار الاعتقاد في الصدق وان المطابقة لا تكفي فيه بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون
قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وجه التمسك ان الله تعالى
سماهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع كونه مطابقا للواقع لعدم اعتقادهم ذلك ولو كانت المطابقة كافية
في الحكم بالصدق لكان تسميتهم كاذبين لا على ما ينبغي تعالى عنه علوا كبيرا والجواب ان يقال
لا نسلم ان المراد انهم كاذبون في قولهم انك لرسوله لجواز ان يكون المراد انهم كاذبون في شهادتهم فان قلت

قولهم

قولهم نشهد انشاء للشهادة فكيف يجوز اطلاق الكاذب عليهم باعتبار الشهادة قلت لا نسلم انه
انشاء لجواز ان يكون اخبارا عنها فان قلت لو كان اخبارا وهو مطابق لنفس الامر عاد
المحذور قلت لا نسلم ان شهادتهم مطابقة لما في نفس الامر اذ الشهادة الصادقة ان يشهد
الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا اذ شهادتهم عبارة عن تصديقهم رسالته ولا خلاف في اعتبار الاعتقاد
في صحة التصديق واما قوله وهي لفظية فمعناه ان هذه المنازعة او المخالفة او المسألة لفظية وقد
تقدم في بيان كونها لفظية ما فيه مقنع وكفاية وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه
والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى
ورسوله والاجماع او الموافق للنظر والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد
يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب
عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد بمثله في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكذب كل مسلم وانما كذب المدعي
للعادة هذه هي القسمة الثانية للخبر وهي باعتبار انقسامه الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه
والى ما لا يعلم من الصدق والكذب والاول وهو ما يعلم اما ان يعلم صدقه بنفس الخبر وهو المراد من الضروري
بنفسه كالخبر المتواتر واما ان يعلم صدقه لا بنفس الخبر بل بدليل يدل على صدقه فان كان ذلك الدليل هو كونه
موافقا للضروري فهو المراد من الضروري بغيره وقد مثل في المنتهى بخبر من وافق الضروريات واراد به خبرا
يوافق قضية من القضايا الضرورية وان كان الدليل غيره فهو المراد من النظري كخبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر
الاجماع يعني المجمع عليه او الخبر الموافق للنظر اي لدليل العقل والثاني وهو ما يعلم كذبه هو المخالف لما علم صدقه
بضرورة العقل او نظره او الحس او بالتواتر او بالنص القاطع او بالاجماع القاطع الى غير ذلك من الامثلة
ومنها المثال المشهور الذي يذكرونه ههنا وهو ان قول من لم يكذب قط انا كاذب كذب بالضرورة لان المخبر عنه
بالكذب ليس هو نفس هذا الخبر لان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه بكذبه والا تأخر الشيء عن نفسه رتبة وما لم
يوجد من اخباره لا يوصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السابقة وقد كان صادقا فيها فخبره عنها
بانه كاذب فيها يكون كذبا بالضرورة وفيه نظر لجواز اتحاد الخبر والمخبر عنه بكذبه فان قول من لم يتكلم
قط في يوم انا كاذب في هذا اليوم خبر اتحد مع المخبر عنه بكذبه ثم لا تخصيص له بالكذب لان الفرض يأتي في

الصدق ايضا فان قول من لم يصدق قط انا صادق يكون كذبا بعين ما ذكر نعم قول القايل كل اخبار
اتى كاذبة كذب بالضرورة لانه ان صدق خبر منها كذب هذا الصدق نقيضه وان لم يصدق شي منها كذب
هذا ايضا لانه خبر من الاخبار فان قيل لا نسلم انه لو صدق خبر منها كذب هذا لجواز ان يكون الصدق
هو هذا الخبر لا يقال المراد الاخبارات التي غير هذا الخبر والا لما تم له الشق الثاني بل يقال لا نسلم
جواز كون الصدق هو هذا الخبر لانه على تقدير ان يكون الصدق هو هذا الخبر يلزم كذب جميع اخباراته
حتى كذب هذا الخبر فيلزم كذبه وصدقه وهو محال فان منع السايل استحالة كون الخبر الواحد صدقا
وكذبا لاجتماعهما في قول القايل كلامي غدا صادق ثم قوله في الغد كلامي امس كاذب او بالعكس مع انه لم
يتكلم في اليومين بعد هذين الكلامين فان صدق كل واحد منهما يستلزم كذبه وكذبه صدقه
وهو ظاهر غاية الظهور فعليك بالنظر والتفكر في حله فان قيل تفسيره الثاني بانه المخالف لما
علم صدقه فاسد لانه اعم منه لصدقه على الثالث قلنا مغالطة بحسب اشتراك الاسم فان المراد من
المخالف ليس هو المغاير ليلزم ما ذكرتم بل المراد منه الخبر الذي يدل على خلاف المعلوم ضرورة او نظرا
والثالث ليس كذلك لانه لا يعلم منه مخالفة المعلوم لكونه غير معلوم الحال والثالث وهو ما لا يعلم صدقه
ولا كذبه قد يظن صدقه كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه وقد يظن كذبه كخبر الكذاب لرجحان كذبه على
صدقه وقد لا يظن صدقه ولا كذبه بل يشك فيه كخبر مجهول الحال ومن لم يشتهر بصدق ولا كذب
واذا عرفت ذلك فاعلم ان بعضهم ذهبوا الى ان كل خبر لم يعلم صدقه بمعنى انه لم يقم الدليل على صدقه
قطعا فكذب قطعا واستدل عليه بانه لو كان صدقا لما اخلانا الله عن نصب دليل يدل عليه ولهذا قال
المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر على يده معجزة يدل على صدقه فانا نقطع بكذبه وهو فاسد لانه معارض بمثله وهو
ان يقال لو كان كذبا لما اخلانا عن نصب دليل يدل عليه ولانه لو صح ما ذكرتم لزم كذب كل شاهد
اذا لم يقم دليل قاطع على صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم دليل قاطع على اسلامه واما القطع بكذب المتحدي
للرسالة اذا لم يظهر المعجزة على يده فانما كان نظرا الى العادة لا الى العقل وذلك فان الرسالة عن الله تعالى
على خلاف العادة والعادة تقضي بكذب من يدعي خلافه ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في
الاخبار عن الامور المحسوسة ونحوها لانه غير مخالف للعادة والى هذا الفرق اشار بقوله وانما كذب المدعي

للعادة

للعادة اي لدلالة العادة على كذبه لا لعدم الدليل على صدقه وقول المصنف فاسد خبر مبتدا محذوف لدلالة
الكلام عليه تقديره وقول من قال فاسد ولقايل ان يقول يمكن ان يكون مذهب هذا القايل صدق كل خبر
لم يعلم كذبه وكفر كل مسلم وكذب كل شاهد لم يقم الحجة على اسلامه وصدقه اذ من يقول بالاول فلا استبعاد منه
ان يقول بهذه الاشياء ايضا ولا يمنع عدم الاستبعاد بلزوم الصدق والكذب في خبر لم يعلم صدقه ولا كذبه
لاستحالته عند هذا القايل بناء على وجوب رعاية الصلاح والاصلح على الله ونصب الدليل على الصدق او
الكذب فاذن الاولى منع الملازمة وهو ان يقال لا نسلم انه لو كان صدقا لنصب عليه دليل وانما يلزم ذلك لو كان رعاية
الصلاح والاصلح واجبة على الله تعالى وهو باطل على ما بين في الكلاميات **قال** وينقسم الى متواتر وآحاد
اقول هذه القسمة الثالثة للخبر وهي بحسب انقسامه الى المتواتر والآحاد ولما كان النظر في كل واحد من هذين
القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع لا جرم رسم الباب الثاني في المتواتر والثالث في الآحاد **قال**
فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقراين الزايدة على
ما لا ينفك عنه عادة وغيرها **اقول** هذا هو الشروع في الباب الثاني في المتواتر وهو يشتمل
على مقدمة في حده وانه هل يفيد العلم ام لا وان العلم الحاصل منه ضروري ام لا وفي شروطه وعلى مسئلة اما التواتر
في اللغة فهو عبارة عن تتابع امور واحدا بعد واحد من الوتر ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد
واحد واصله وترى والفه للالحاق فيمن نون وللتانيث في الآخر وفي الاصطلاح عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه
العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج الخبر الذي علم صدق القايلين فيه بالقراين الزايدة على ما لا ينفك المتواتر عنه عادة
وغير عادة مثلا لو كان القراين اللازمة للمتواتر عادة وعقلا ونحوه عشرة فالخبر المفيد بالقراين الزايدة عليها
لا يكون متواترا ومثال ما علم صدقهم فيه بالقراين الزايدة خبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على
صدقهم ولا يقال مثل هذا الخبر لا يكون مفيدا فلا حاجة الى الاحتراز لان المفيد اعم من المفيد بنفسه وبغيره وبقية القيود
ظاهرة فلا حاجة الى التعرض لها **قال** وخالف السمنية في افادة المتواتر وفي بعض النسخ التواتر وهو بهت
فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء لمجرد الاخبار وما يورد ونسه من انه كاكل طعام
واحد وان الجملة مركبة من الواحد ويؤدي الى تناقض المعلومين والى تصديق اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبانا
نفرق بين الضروري وبينه ضرورة بان الضروري يستلزم الوفاق مردود **اقول** اتفق الجمهور على ان خبر
التواتر يفيد العلم بمخبره وخالف السمنية وهم قوم من الهند وكذا البراهمة في افادة العلم حيث قالوا لا علم في غير

الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها وهو بيّت اى باطل يقال بيّت بيّتًا وبيتوتًا اذا قال
عليه ما لم يفعله فهو باهت والآخر مبهوت دليل الجمهور ان كل عاقل يجد من نفسه العلم بالبلاد النائية
والامم السالفة والقرون الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار قالت البعثية ومن يحذو حذوهم ما ذكرتموه
فرع تصور الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الامزجة والاداء وقصد الصدق والكذب وهو
غير متصور كالاتفاق منهم على اكل طعام واحد سلمناه لكن لما جاز على كل واحد الكذب حاله الانفراد
فلم لم يجز عليه الكذب حاله الاجتماع اقلب الجائز ممتنعًا وهو ممنوع ولئن اجاز على كل واحد الكذب جاز على
الكل من حيث هو كل سلمنا انه يلزم من ثبوت الحكم لكل واحد ثبوته للجملة لكن القول بافادة المتواتر العلم
يؤدي الى ممتنع فيمتنع وذلك لانا نقض المعلومين بان نخبر جماعة عن حيوة زيد ونسلم عرفانه وقت
معين فحصل العلم الضروري بموته وحيوته في ذلك الوقت والا تصديق اليهود والنصارى فيما ينقلونه عن
موسى وعيسى عليهما السلام من الامور المكذبة لرسالة نبينا عليه السلام كقول كل واحد منهما الذي بعدي واشاراته
دلالة المعجزة القاطعة على صدقه فيها وانه لو افاد العلم الضروري لما وقع التفاوت بين ما علم بالتواتر وبين قولهما
او اسطة نفي النفي والاثبات والخفي وجه الاختلاف في سكون النفس اليهما ولما خالف في نبوة نبينا عليه السلام
ان الضروري يستلزم الوفاق والى هذا الاخير اشار بقوله وما يلوح منه الى قوله يستلزم بيانه
واما الثاني فلان كل واحد من اجزاء العشرة جزء العشرة والعشرة ليست جزءًا من نفسها فاذن اللازم من جواز كذب
خبر كل واحد جواز كذب خبر المجموع والثالث لو كان خبر كل واحد ممكن الكذب وخبر المجموع هو كل
الخبر فيكون ممكن الكذب ايضًا الرابع قولهم خبر كل واحد ممكن الكذب بالنظر الى ذاته مجرد عن موافقة
مع الغير في ذلك اما عند الاتفاق فلا واما الثالث فلانه فرض محال لاستحالة اخبار جمع متساوين عن
الكيفية وتوارث الاحوال عن امر محسوس قطعي واما الرابع فلان المدعى ان العلم قد يحصل بخبر الجماعة عن
كل جماعة يحصل العلم واما الخامس فلانا نمنع الفرق ولئن سلمناه فانما يلزم لو لم يعتبر ان ما يفضي الى العلم من
الامور البديهية وليس كذلك بل هو من الامور العادية فلا يخرج عن كونه علمًا سقط عن البديهيات في
سرعة الحصول وعرفها سلمناه لكن غايته ما ذكرتموه انه لا يفيد العلم الضروري لا انه لا يفيد العلم مطلقًا
العلم مطلقًا للثاني اتم بصدد بيانه واما السادس فلان المتواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن محسوس
والنبوة من الاحكام لذلك لم يثبت بخبر المتواتر مع ان التواتر لا يلزم ان يفيد لكل لاختلاف الناس

العلوم ه

العلم والاطلاع على القرائن فمخالفة من خالف غير قادحة في حصول العلم لبعض الناس ولو كان الخلاف مانعًا
لكان خلاف السوفسطائية لكم في المحسوسات مانعًا منه فجوابكم جوابنا والخفي ان السادس ايضا بعد
تسليم ما فيه يدل على انه لا يفيد العلم الضروري لا انه لا يفيد العلم مطلقًا قال والجمهور على انه ضروري
والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف
فيه عقلا اقول ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى ان العلم الحاصل
عن خبر التواتر ضروري وصار الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من اصحاب الشافعي الى انه نظري
وقال الغزالي انه ضروري على معنى انه الاحتاج في حصوله الى تصور واسطة مقتضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وهي ان هؤلاء مع كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع وانهم اتفقوا على الاخبار ولكن الافتقار
الى ترتيبها بلفظ منظوم ولا الى الشعور بها كما هو شان القضايا النظرية القياس وليس ضروريا بمعنى انه
حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود اما قديم او محدث ومنهم من توقف في ذلك كالشريف المرتضى من الشيعة
واختاره الآمدي واحتج المصنف على مذهب الجمهور وهو اختيار بحتمل توجيه الاولى ان يقال
لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر نظريا لافتقر في حصوله الى توسط المقدمتين وحضورهما في الذهن واللازم
باطل فالملزوم مثله والملازمة ونفي التالي ظاهران ولقائل ان يقول ان لا نسلم ان توسط المقدمتين
توسطهما بالفعل على نظم مخصوص بلفوظ او مخيل فالملازمة ممنوعة وان الالتزام به توسطهما بالقوة ينفي التالي
ممنوع وتوجيه الثانية ان يقال لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر نظريا لجاز الخلاف فيه عقلا وفساد
التالي للاتفاق عليه يدل على فساد المقدم واما الملازمة فلان سائر العلوم النظرية كذلك على ما شاهد من
اختلاف العقلاء فيها ولقائل ان نمنع الملازمة وسنده ان تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية
التي حصلت نظرية واما فيما حصلت ضرورية كالعلم الحساب فمما لم يسوغ العقلاء ابدا في بقعة من بقاع الارض
ولو سلم لكان ضروريا لما افتقر والاحصل الا بعد علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا يحصل لهم وان ما كان كذلك فليس
بكذب فيلزم النقيض وهو محال بل لا يحصل علم انهم لا يحصل لهم الا انه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق
ضروري وصورة الترتيب وفي بعض وصوة التركيب ممكنة في كل ضروري فلو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة
فلنا معارض مثله فالملزوم مثله والشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته اقول لما فرغ من بيان مذهبه شرع
في ذكر شبه القائلين بانه نظري وذكر منها شبهتين توجيه الاولى وهي ما احتج بها ابو الحسين البصري

ان يقال لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروريا لما افتقر حصوله في الذهن الى توسط المقدمتين وترتيبهما على
وجه خاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبالاتفاق واما نفي التالي وهو افتقار الحصول فلانه
لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس لا لبس فيه وان المخبر لم يخبر عن رايه وان يعلم ايضا ان المخبرين
جماعة لا حامل لهم على ان يتواطؤا على الكذب وانه لا يمكن صدوره عنهم بطريق الاتفاق كوجدان عابر سبيل
لكنز وان يعلم ان ما كان كذلك اي وان يعلم ان كل خبر عن امر محسوس لا لبس فيه لا عن راي واجتهاد اخبره جماعة
لا يمكن صدور الكذب عنهم ليس بكذب فيلزم النقيض وهو الصدق لعدم الواسطة وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم ان العلم بالصدق موقوف على ان يعلم انهم جماعة لا حامل لهم على الكذب بل الامر بالعكس لانه اذا حصل العلم
بخبر المتواتر علم ان المخبرين لا حامل لهم سلمناه لكن لا يلزم من تصوره صورة ترتيب منتج لقضية كون تلك القضية
نظرية والا كان جميع الضروريات نظريا اذ صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات
كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان
يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي
في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه ومن
هذا يتبين ماخذ مذهب الغزالي قدس الله روحه وهذا نقض اجمالي والاول تفصيلي فتوجيه الثانية ان يقال
لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة لكن التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة
فلان حصول العلم الضروري للانسان وهو لا يشعر بانه ضروري محال فتوجيه الجواب ان يقال اولا لا نسلم ان
حصول الضروري يستلزم الشعور به اذ الشعور بالعلم غير لازم من حصوله لان العلم بالعلم ادراك آخر ولو لزم من ادراك
الشيء ادراك الادراك لتسلسل ثم قال ثانيا كما قال المصنف سلمنا ان حصول العلم يستلزم الشعور به لكن لا نسلم
انه يستلزم الشعور بصفته وهي كونه ضروريا اذ العلم بالشيء لا يستلزم العلم بصفته والا لتسلسل اذ ما من شيء الا وله
صفة وان يقال ثالثا سلمنا لزوم الشعور بصفته لكن لا نسلم انه يشعر به ضرورة وان يقال رابعا سلمناه لكنه
معارض بمثله لانه لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة بعين ما ذكر لكنه لا يعلم كذلك اتفاقا وقول من قال لو قيل لو كان
ضروريا لعلم ضرورة انه يعلمه سلم عن المعارضة مدفوع لان الخصم ايضا يقول لو كان نظريا لعلم ضرورة انه يعلمه مع
ان الترجيح معه لو تامل حق التامل لا مع المستدل على ما يتراءى في بادي الراي مظهر بالنظر لمن وفق له
وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستويين في الطرفين والوسط

وعالم

وعالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجمع فباطل وان اريد بعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول
العلم لان ضابط حصول العلم سبق العلم بها اتفقت كلمة القائلين بحصول العلم عن الخبر المتواتر
على شروط واختلفوا في شروط ومن المتفق ما يرجع الى المستمعين وهو كونهم متاهلين لقبول العلم بخبر
التواتر غير عالمين به لامتناع تحصيل الحاصل ولم يتعرض له المصنف لظهوره وقد ذكره في المنتهى ومنه
ما يرجع الى المخبرين وهي اربعة احدها تعدد المخبرين اي تكثرهم كثرة تمنع عن صدور الكذب عنهم على سبيل
الاتفاق وعن صدور الكذب عنهم على سبيل المواضعة وهي المراد من التواطؤ الثاني ان يكونوا عالمين بما
اخبروا به لا ظانين الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا الرابع ان
يكون المخبرون في الطرفين والوسط اي في الصدر الاول والاخير والوسط مستويين في هذه الشروط
اعني في الكثرة والاستناد والعلم ورد عليهم المصنف بان ذكر عالمين مستدرك او باطل لانهم ان ارادوا
علم الجميع فباطل اذ قد لا يكونون عالمين بان يكون بعضهم ظانين وان ارادوا علم البعض فمستدرك لان علم
البعض لازم مما قيل من الشروط وهو الثاني اذ الاستناد الى الحس يفيد العلم للرائين ولقائل ان يمنع افادة
الاستناد الى الحس للعلم لا قد لا يفيد الا الظن او يسلم ويقول غاية ما ذكرت ان علم البعض لازم الشرط
ولكن لا يلزم من كون الشيء شرطا ان يكون لازمه شرطا فبينوا انه شرط سلمنا لزوم شرطية اللازم من
شرطية الملزوم لكن المدلول عليه بالالتزام لا يستدرك اذا ذكر مطابقة والا لكان ذكر الاجناس في الحدود
مستدركا لدلالة الفصول عليها التزاما سلمناه ايضا لكن لا نسلم لزوم الاستدراك لان المراد علم البعض من
كل فرقة من الطرفين والوسط وهو غير لازم مما قيل ثم لما كان سبق العلم بهذه الشرائط شرطا عند من قال
ان العلم الحاصل بالتواتر نظري وغير شرط عند من قال انه ضروري اراد ان يشير اليه وضابط العلم بحصولها
اي بحصول هذه الشرائط حصول العلم اي بخبر التواتر فانه اذا حصل العلم علم ان الشرائط قد كملت لا ان ضابط
حصول العلم بخبر التواتر سبق العلم بتلك الشرائط لا على معنى انه لا يحصل العلم بخبر التواتر الا بعد ان يعلم ان المخبرين
متصفون بتلك الشرائط كما ذهب اليه القائلون بكونه نظريا واعلم ان في كون هذه الامور شروطا
نظرا لجواز حصول العلم دونها اذ قد يحصل العلم بخبر الواحد وان لم يكن الاخبار عن محسوس وغاية ما يمكن
ان يتمسكوا به في كونها شرطا وجدانهم اياه في صور التواتر على ما شهد به الاستقراء لكن مقارنة الشيئين
لا تدل على كون احدهما شرط الآخر وقطع القاضي بنقص الاربعة وتردد في الخمسة وقيل

اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف وضابط ما حصل العلم عنده انا نقطع
بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متاخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال المخبرين والاطلاع
عليها وفي بعض النسخ عليهما وادراك المستمعين والوقائع اختلف كلمة القوم في اقل عدد يحصل معه العلم
فقال بعضهم هو خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالاجماع فيحصل
غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك ولقائل ان يقول وكاي من اربعة يحصل العلم
بقولهم دون الف وقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة عدد ناقص لما مر وتردد في الخمسة وبحسب هذا التردد يكون له قولان
الخمسة او الستة وقيل هو اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك
العدد لحصول العلم بقولهم وقال اخرون عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وانما خصهم العلم بما يخبرون ومنهم من قال هو اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة وقيل لقوله تعالى حسبك الله ومن
اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره وذهبت طائفة
الى انه سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان ما ذكروه خيالات
وان ما تمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض
حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به العلم لاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط
لحصول العلم لما اختلف والصحيح ان ذلك العدد يختلف وهو غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل اي العدد
الذي حصل العلم عنده والا لدخل خبر الواحد المفيد للعلم من التواتر ويمكن ان يمنع الدخول لان خبر الواحد انما يفيد
العلم بواسطة القرائن الزائدة بخلاف المتواتر على ما عرف في حده والدليل على انه غير مختص هو انا نقطع بما ذكرناه من
المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما العلم به على العلم بالخبر ولا متاخرا علمه عن علمه بل لو كان كلفنا انفسنا معرفة ذلك
العدد والحالة تكمل فيها لم نجد اليه من العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج
الخفي والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك واما انه مختلف واليه اشار بقوله ويختلف والضمير
المستكن فيه راجع الى ما حصل العلم عنده وهو العدد فذلك لاختلاف قرائن التعريف وهي القرائن الاتفاقية
الزائدة على المحتاج اليه في التعريف لاختلاف احوال المخبرين ولاختلاف الاطلاع عليها اي على قرائن التعريف
واحوال المخبرين ولاختلاف ادراك المستمعين لاختلافهم في الافهام والقرائح ولاختلاف الوقائع وكون كل واحد
من المذكورات موجبا للاختلاف غير خفي على الذكي واعلم ان على ما ذهبنا اليه من ان ضابط العدد حصول العلم

عنده

عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم اذ المرجع فيه الى الوجدان وهو المراد من قول الحكيم ويقينك
التواتري ليس حجة على غيرك وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل المسيح
وجوابه اختلال في الاصل والوسط وشرط قوم ان لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن
والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد
لما فرغ من بيان الشرائط المتفق على صحتها شرع في الشروط المختلف فيها وهي ستة الاول ان
يكون المخبرون مسلمين عدولا لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق
ولهذا اختص المسلمون بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة
عددهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذا الفسق فعدمها يكون شرطا وهذا الشرط باطل للقطع
بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بقولهم وان كانوا كفارا فجارا واما دلالة الاجماع
على الصدق فانما اختصت بالمسلمين للادلة السمعية دون العقلية واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم
حصول العلم بقولهم انما كان للكذب والفجور لجواز ان يكون الاختلال في الاصل والوسط بان لا يكون المخبرون
فيهما متصفين بالصفات المذكورة الثاني ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم
بخبر اهل من البلاد بل بخبر الحجيج واهل الجامع بواقعة وقعت وحادثة حدثت مع كونهم محصورين الثالث اختلاف
الدين والنسب والوطن وهو مثل ما تقدم لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة وان اتفقت اديانهم وانسابهم
والفرق بين متوطني بقعة واهل بلد لا يخفى الرابع شرطت الشيعة وابن الراوندي وجود الامام المعصوم في مخبري
خبر التواتر حتى لا يتفقوا على الكذب وهو فاسد لما مر من حصول العلم بقول الكفار ثم لو كان كذلك لكان العلم
حاصلا بقوله بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر الخامس اشترط اليهود وجود اهل الذلة والمسكنة فيهم اي
في المخبرين لانهم اذا لم يشتملوا على اهل الذلة فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم
فان خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم عنه ولو صح لهم هذا الشرط لثبت غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى
ونبينا عليهما السلام حيث لم يدخلوا في الاخبار بها مع انهم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول العلم باخبار العظماء
والاشراف وسادات الناس بل ربما كان الحصول ههنا اسرع من الحصول بخبر اهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة
الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذلة لخستهم السادس ان لا يكونوا محمولين على اخبارهم بالسيف وهو كما تقدم
لانهم لو حملوه على الاخبار عن امر محسوس وقد بلغوا كثرة التواتر حصل العلم بقولهم ولم يتعرض المصنف له ههنا لانه موضع

نظر عنده على ما قال في المنتهى ومنها ان الخبر واعلى الصدق وفيه نظر وقول القاضي وابي الحسين
كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط ان يتساويا وفي بعض النسخ
ان تساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة المشهور عن القاضي وابي الحسين ان كل عدد حصل العلم
بخبرهم في واقعة لشخص فلا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص ونقل المصنف اخص من
هذا حيث قال فمثله اي مثل ذلك العدد يفيد اي خبرهم العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر لاستلزام صدق
هذا صدق المشهور من غير عكس يظهر بالتامل وهذا صحيح ان تساوى العددان من كل وجه يعني في القرائن
العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله الى غير ذلك مما يجري
هذا المجرى لا في كل شيء استحالته في نفس الامر لكنه بعيد عادة وهو ظاهر مسئلة اذا اختلف
التواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقائع حاتم وعلي هذه هي المسئلة
التي سبقت الاشارة اليها وهي في بيان التواتر بحسب المعنى وافادته العلم فنقول اعلم ان المخبرين
اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى
كلي مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته اما بجهة التضمن
وذلك اذا كان ما اتفقوا عليه من الامر المشترك داخلا في الوقائع واما بجهة الالتزام وذلك كان المشترك خارجا
لازما ويحصل العلم بذلك المشترك ضرورة اتحاد اخبارهم فيه ونظايره اكثر من ان تحصى كشجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم لكن ربما كان حصول العلم بمثل التواتر الاول لاتحاد لفظه ومعناه اذا اختلف خبر جماعة مفيد
بنفسه العلم بصدقه لو اتحدت القضية في الوقائع اي في وقائع يشترك في امر كلي لدلالة قوله فالمعلوم ما اتفقوا عليه
خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض
ما زاد نقلته على ثلثة لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث وهو في اخبار
الآحاد ويشتمل على اربعة اقسام القسم الاول في حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل
ويشتمل على مقدمة وست مسائل اما المقدمة ففي حده وهو على ما قاله خبر لم ينته الى حد التواتر
اما بان لا يكون خبر جماعة وان كان لكن لا يفيد العلم وان افاده لا يفيده بنفسه وهو ينقسم الى ما لا يفيد الظن اصلا
وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء والى ما يفيده فان زاد نقله المفيد على ثلثة سمي ذلك الخبر مستفيضا
مشهورا وقد حده بعض اصحابنا بانه ما افاد الظن وهو غير منعكس لخروج خبر لا يفيد الظن عنه لا يقال خروج

هذا

هذا الخبر انما يضر لو كان هو من باب الآحاد وهو ممنوع لانا نقول لم يكن من باب الآحاد وليس من
المتواتر اتفاقا لزم الواسطة ولم ينحصر الخبر في المتواتر والآحاد وبالاتفاق منحصر فان قيل لا نسلم
انحصار الخبر فيهما فان خبر الواحد العدل المفيد لليقين خارج عنهما قلنا المراد من انحصار الخبر الذي
لم يحتف بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة فان مثل ذلك الخبر ان افاد بنفسه العلم فهو تواتر والا آحاد
وفيه نظر وقيل ايضا هو غير مطرد لدخول القياس فيه وهو غير وارد لان المراد ما افاد خبر افاد وليس خبرا القياس م
مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل بغير قرينة وقال احمد
ونظره الاكثر لا بقرينة ولا بغيرها هذه اولى المسائل الست وهي في بيان ان خبر الواحد
العدل هل يفيد العلم ام لا اختلفوا فيه فذهبت طايفة الى انه يفيد العلم بمعنى اليقين ثم اختلف فيما بينهم
فقال بعضهم انما يفيد اليقين اذا احتف بالقرائن كاينة لغير التعريف وهي الامارات الدالة على صدق الخبر
كالبكاء وانتهاك الحريم في المثال الذي سيقول وهو اختيار المصنف لا بالقرائن التي للتعريف كموافقته لدليل
العقل او لقول الصادق عليه السلام فانه لا خلاف في حصول العلم بخبر التواتر بمثل هذه القرائن وقال الآخرون
يفيد بغير قرينة ثم من هؤلاء من قال انه مطرد في خبر كل واحد عدل حتى يحصل العلم بقوله من غير قرينة كاحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه وبعض اهل الظاهر ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض اخبار الآحاد
لا في الكل واليه ذهب بعض اصحاب الحديث وذهب الاكثر الى انه لا يفيد العلم المرادف لليقين لا بقرينة ولا
بغيرها بل الذي يفيده هو العلم بمعنى الظن اذ العلم قد يطلق على الظن كما في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
اي ظننتموهن لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولادى الى تناقض المعلومين
ولوجب تخطئة المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك
حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت آخر
لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل على الجزء السلبي من مذهبه وهو انه لا يحصل
اليقين بخبر الواحد من غير قرينة بحجج ثلث توجيه الاولى ان يقال لو حصل العلم بخبر الواحد العدل
من غير قرينة كما وصفنا لكان ذلك العلم عاديا ولو كان عاديا لاطرد وحصل اليقين بقول كل واحد عدل
فاذن لو حصل بغير قرينة لحصل بقول كل عدل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الصغرى فلان المعنى
من العلم العادي في الاصطلاح ذلك واما الكبرى فلان شان العلوم العادية ذلك كالمحسوسات

وخبر المتواتر ولميته ان حصول العلم بخبر الواحد اذا لم يتوقف على شيء غير سماع العدل لزوم الاطراد حيث وجد
بخلاف ما لو كان مع قرينة فان الناس يختلفون في ادراك القرائن ثم القرائن تختلف بالنسبة الى كل احد
واما بطلان التالي فلانه لا يحصل اليقين بقول كل احد عدل كالشاهد بالاتفاق وتوجيه الثانية
ان يقال لو حصل بغير قرينة لادى الى تناقض المعلومين وفساد التالي بالاتفاق يدل على فساد المقدم واما
الملازمة فلثبوتها على تقدير فرض عدلين اخبرا عن النقيضين على تقدير حصول العلم بقولهما ولقائل
ان يقول لا يلزم من انتفاء التالي انتفاء حصول العلم من غير قرينة لكون المقدم مركبا منه ومن فرض اخبار عدلين
فيجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء هذا الجزء اذ لا يلزم من انتفاء الكل انتفاء الكل وهذا كما قيل لو وجد واجبان
وفرض ان احدهما اراد حركة زيد الى اخره وتوجيه الثالثة ان يقال لو حصل العلم بخبر الواحد بغير قرينة
لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ان كان ذلك فيما يبدع لمخالفته ويفسق وبطلان
التالي وهو متفق عليه يستلزم فساد المقدم واما الملازمة فلوجوب تخطئة مخالف اليقين بالظن اجماعا
واحتج على الخبر الثبوتي من مذهبه وهو انه يحصل العلم به بالشرط المذكور بالمثال المضروب له وهو انه
لو اخبر ملك بموت ولد مشرف على الهلاك مع صراخ وجنازة وانتهاك حريم كخروج النساء على احوال مكروهة
معتادة في موت مثله قطعنا بصحته واعترض عليه بانه اي بان القطع بالصحة انما حصل بالقرائن لا بخبر الملك
ورد الاعتراض بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر فعلمنا ان المفيد هو الخبر ولكن مع القرائن وهو المطلوب
قالوا ادلتكم تاباه قلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث
لانا نخطئ المخالف لو وقع هذه معارضة من طرف الاكثرين وتوجيهها ان يقال ما ذكرت من الدليل وان
دل على حصول العلم بقرينة فعندنا ما ينافيه ويأباه وهو ادلتكم الثلثة بان يقول لو حصل بقرينة لكان عاديا
واطرد لكنه لم يطرد ولادى الى تناقض المعلومين وهو محال ولوجب تخطئة المخالف وهو غير واجب
قلنا الجواب عن الاول منع عدم الاطراد فان حصول العلم في مثل ذلك الخبر وهو المحتف بالقرائن المفيدة
للعلم مطرد ويمكن ان يمنع الملازمة ايضا لاختلاف الناس في ادراك القرائن كما مر انفا وعن الثاني منع الملازمة
لانه اذا حصل العلم بما ذكرناه من الخبر المختلف استحال حصول مثله في النقيض عادة بخلاف الخبرين المجردين
عن القرائن لوقوعهما كثيرا وعن الثالث بمنع نفي التالي لانا نخطئ المخالف لو وقع خلافه للخبر المذكور بالاجتهاد
لكنه لم يقع في الشرعيات والى هذا المنوع اشار بقوله انتفى الاول اي لم يتوجه علينا لانه مطرد الى اخره

قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن فنهى وذم فدل انه ممنوع واجيب بان المتبع الاجماع وبانه مأول
فيما المطلوب فيه العلم من الدين هذه شبهة لاحمد ومن ابتغى اثره من اهل الظاهر
وتوجيهها ان يقال لو لم يكن خبر العدل مطلقا اعني مطلق خبره مفيدا للعلم لما جاز اتباعه والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلنهيه تعالى عن اتباع الظن في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على
الاتباع في قوله ان يتبعون الا الظن الدالين على كون الاتباع ممنوعا عنه واما بطلان التالي فلانعقاد
الاجماع على وجوب الاتباع وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بقولك لو لم يفد العلم لم يكن متبعا
انه لا يكون متبعا نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فنفي التالي ممنوع لان المتبع بالحقيقة هو الاجماع لكونه
دليل اتباع الخبر لا هو وهو دليل قاطع وليس اتباعه اتباعا لما ليس بعلم ولا اتباعا للظن وان اردت
به لا يكون متبعا نظرا الى غيره فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر او يقال نزيد بقولك لو لم يفد العلم
لم يجز اتباعه مع عدم انضمام دليل الاتباع اليه او مع انضمامه وعلى الاول الملازمة مسلمة دون نفي التالي
وعلى الثاني بالعكس وان يقال ايضا لا نسلم ان المراد من الايات المنع عن اتباع الظن مطلقا لجواز
ان يكون المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب فيه العلم من الدين اي من اصول الدين او فروعه كاعتقاد وجوده
تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز ومما يؤكد ذلك هو ان اتباع الظن غير منهي عنه مطلقا في الشرع ولهذا
امرنا بظن الطهارة في اداء الصلوة مثلا دون تيقن الطهارة وهو منع دليل الملازمة وفيه تجوز لان اللفظ
اعني الظن وما ليس لك به علم عام والاصل تنزيل الالفاظ العامة على حقائقها ومع ذلك فالحمل على المجاز
اولى بل واجب لوجوب الجمع بين الادلة وهذان الجوابان عامان للاكثر ولمن ذهب مذهب المصنف ولهؤلاء
جواب خاص وهو ان يقال ان اردت بالخبر في قولك لو لم يفد الخبر العلم لما جاز اتباعه الخبر بغير
قرينة تغلب على الظن صدقه فنفي التالي ممنوع وان اردت مطلق الخبر فالملازمة ممنوعة ولا خفاء في
سندها مسئلة اذا اخبر واحد بحضرته صلعم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لنا يحتمل
انه ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او راى تاخيره او ما علمه او صغره وفي بعض النسخ او صغره
هذه ثانية الست وهي في انه اذا اخبر واحد بحضرة النبي صلعم بخبر ولم ينكر النبي عليه السلم عليه هل يعلم كونه صادقا
ام لا منهم من قال انه يدل قطعا على صدقه فيما اخبر به محتجا عليه بانه لو كان كاذبا لانكر النبي صلعم والا
كان مقرا له على الكذب مع كونه محرما في حق النبي عليه السلم هذا خلف ومنهم من قال انه لا يدل قطعا على صدقه

الاحتمال ان النبي علم اللم ما سمع كلامه او سمع ولم يفهمه وبينه مرة وانكر عليه وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد
او لم يبينه ولم ينكر عليه لكن راى المصلحة في ما خير الانكار هذا ان كان ما اخبر به امرا دنيويا وان
كان دنيويا وتا فمحمل مع ذلك انه ما علمه والمراد اشاره بقوله او ما علمه اى او ما علم النبي علما اللم كذب المخبر
فما اخبر به لكونه دنيويا فلعله لم ينكر او الاحتمال ان يكون كذبه صغيره فيكون ترك الانكار من النبي علما اللم عليه
صغيرة لكن اسقاط الصغاير عن النبي علما اللم غير مقطوع به على ما تكفل ببيانه صاحب علم الكلام ومعنى قوله
او صغره اى او استصغر النبي علما اللم كذبه وهو قريب مما ذكرنا — مسئله لو اخبر واحد بحضره
خلق كثير وفي نسخه بحضرته خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل على السكوت فهو
صادق قطعا للعاده — هذه ثالثتها وهي ان لو اخبر واحد بحضره جمع عظيم اخبر عن
امر محسوس وسكتوا عن تكذيبه هل يدل على صدقه قطعا ام لا منهم من قال انه يدل على صدقه لانه
يمنع ان لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع يمنع عاده الجمع العظيم عن السكوت مع اختلاف
اغراضهم ودواعيهم حيث سكتوا دل على صدقه وهو باطل لاحتمال انهم لا يعلمون كذبه او علم البعض
وسكتوا او علم الجميع ومنعهم مانع واحتمال الامتناع العادي ممنوع بهذا هو المسئله المتنازع فيها وفي المتن
ايضا ذكر هكذا واختار ان الدال على صدقه قطعا لكن هنا زيادة قيدين تعرفان على اصل المسئله احدهما
قوله وعلم انه لو كان علموه اى وعلم انه لو كان كذبا كلامه والثاني قوله ولا حامل لهم على السكوت اى وعلم انه لا حامل
فلذلك اختار انه يدل على كونه صادقا قطعا — مسئله لو اخبر واحد فما توفر الدواعي على نقله
وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة وفي نسخه في المدينه فهو كاذب قطعا
خلافا للشيعه لنا العلم عاده ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض — لعله هي الرابعه من
انه لو انفرد واحد عن الكثير بالرواية مع مشاركتهم اياه فيما يرويه وكونه من الامور التي تتوفر الدواعي
على نقله كما في المال المغصوب له يدل على كذبه قطعا ام لا فذهب الكل على كذبه قطعا خلافا للشيعه
وهو الحق لنا العلم بكونه كاذبا عاده فذلك لقرائن احوال ركزت في طباع الخلايق توفير الدواعي على نقلها
والتحدث بها عرفوه حتى ان العاده تحيل كتمان ما لا بد له ما جرى من صغار الامور على الجم الغفير فكيف
على الجم الكثير فما هو من عظائم الامور ومهماتها ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض وان الامامه
نصت على واحد بعينه كما ذهب اليه الشيعه لانه لو وجد ذلك لشاع ولتوفر الدواعي على نقله وحيث

لم ينقل دل على كذبه — قالوا الحواطر المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل
انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزاله وافراد الاقامة وافراد الجمع وتوكل البسملة آحادا
واجيب بان كلام عيسى علما اللم ان كان بحضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره مما نقل واستغنى عن الاستمرار
بالقرآن الذي هو اشهى بها واما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغنى لكونه مستمرا او كان الامران
معا لغين — يمكن ان نقرر هذا الكلام بحيث يكون معارضه في الحكم وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم
ان دل على كذبه قطعا فعندنا ما يدل على عدمه وذلك لاحتمال الصدق ومع احتماله يمنع الجزم بالكذب وانما
احتمال الصدق لجواز ان يكون سكوتهم عن نقل الواقعه وان وقعت لاغراض لعله الاغراض المقدورة التي لا
يخرج بسببها خلق كثير وان كان ما تتوفر الدواعي على نقله كثيره لغرض يعود الى الخلق في امر
الدين او الدنيا واصلاح المعيشه او خوف من عدو غالب او ملك قاهر او اغراض متعلقة كل واحد لو انفرد لاعتذر لكل من
المحامل ونحو ذلك مما ذكرنا الوقوع فان النصارى مع كثرتهم كثيره خرج عن الحصر لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه
امر عجيب حادث في الارض ومن اعظم ما تتوفر الدواعي على نقله وليس لذلك المحامل هم على الكتمان ونحو
ذلك مما يحمل على الكتمان ايضا نقل انشقاق القمر الى غير الامة آحادا لا انه تواتر مع كونه مما تتوفر الدواعي على نقله فنحو
الجواب ان نقول لا نسلم احتمال الصدق ونسلم لجواز الدواعي الى الكتمان فلم العاده انما تحيل اشتراكهم
في الداعي الى الكتمان كما تحيل اجتماع الجم الكثير على اكل طعام واحد في وقت واحد وما ذكرتموه من صور الاستشهاد
انما كلام عيسى علما اللم فلا نخلو من انه كان بحضرة خلق كثير او لا فان كان فقد نقل قطعا والا فليس كل ما يخفى فيه
ان كلامنا فيما يشهد من جمع عظيم ولقائل ان يقول المعنى لكون النقل قطعيا بتقدير
آحادا بتقدير ان النقل ان كان واقعا في نفس الامر فمتصف باحدهما فقط ضرورة وان لم يكن واقعا
فلا معنى لتسليم كونه قطعيا على تقدير والجواب يجوز كون النقل متواترا عند قوم وآحادا عند آخرين
ونحن فيه كذلك لتواتره عندنا لانا لا نسلم ان القطع بكلام عيسى علما اللم مستفاد من التواتر بل من القرآن
وانه لو كان كذلك لكان الاولى في الجواب منع عدم النقل تواترا وترك التعرض للتقييد فان الاولى في
الجواب منع جريانه بشهد خلق عظيم بل بشهد نفر يسير ولم يكن امره قد ظهر والشانه قد اشتهر فلذلك
اتفقوا على كتمانه واما معجزات النبي علما اللم الاربعه فلا نخلو مرانها وجدت بشهد خلق كثير او بحضور
نفر يسير الى آخر ما قلتم ثم لما كان لقائل ان يقول لو وجد النقل القطعي فلم لم يستمر ذلك النقل الى زماننا

هذا اشار الى جوابه بانهم انما استغنوا عن نقل هذه المجرات نقلا مستمرا لعدم القطع بنقل القران الذي هو كاشهر المجرات وهذا بخصوصه يخصص الدعوى فكانه قال ما وجد بمشهد خلق كثير ما تتوفر الدواعي على نقله يجب نقله قطعا فلم ينقل قطعا فما هو الحق فيه اما النقل فهو جائز لان النقل الاول قطعا للاستغناء ومثل هذا يمكن ان يجاب به عن عدم استمرار كلام عيسى عليه السلام على تقدير كونه قطعيا بمعنى انه استغنى عن الاستمرار باحياء الموتى وابراء الاكمه لكونهما اقوى من الكلام وكان المناسب لهذا التقرير ان يقول المصنف بالقران الذي هو اقواها وان ما ذكرنا اشار بقوله وكذلك غيره ما ذكر يعني من المجرات لا من الفروع لان قوله بعد ذلك واما الفروع عليه والكفي على ما قدمناه ان الجواب الحق منع جريان ذلك في مشهد جم غفير لا سيما النفر فانه لكونه من الامات الليلية وقع الناس بين نائم وغافل واما الفروع كالافراح والترك فليس من ذلك يعني ما تتوفر الدواعي على نقله بل هي من الفروع المسامح فيها وان سلم انها مما نحن فيه لكن نحتمل انهم انما تركوا النقل القاطع لكونه مستمرا مشاهدا كل يوم مرارا ولان النسبة والافراح كانا سابقين وكان الموذن بفرد تارة وبثنى اخرى فنقل كل بعض ما سمعه وفي هذين الجوابين تخصيص الدعوى ايضا ويمكن ان تقرر بحيث يكون مناقضه وتقريرها ان يقال لا نسلم ان العاده تحيل اتفاق الجم الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الامور العظيمة وانما تحيل لو لم يتحقق الداعي الى الكتمان معارضا للداعي الاظهر لكن لا نسلم عدم تحققه لان الاحوال المقتضية لكثرة الى الغرة والجواب كالجواب مسئلة التعبد بخبر العدل الواحد جائز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك هذه هي الخامسة وهي انه هل يجوز عقلا التعبد بخبر الواحد العدل لنا غلب على الظن صدقه على معنى انه هل يجوز عقلا ان يقول الرسول عليه السلام من اخبركم بكذا وظننتم صدقه فاعملوا بقوله احتجوا فيه فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين دليل الاكثرين والبيان بقوله لنا القطع بذلك اي بجواز التعبد وهو انا قاطعون بانا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به لم يلزم عنه لذاته محال قطعا عقلا ولا لغيره لم يلزم عنه لذاته محال عقلا جاز عقلا لا بمعنى لجواز العقل الا ذلك وغايته ما تقرر الخصوم في امتناعه احتمال كذبه او خطائه لكن هذا الاحتمال عند ما نحن فيه لورود التعبد بالعمل بقول المفتي واما هذين ان يكون غير مانع في الخبر واورد عليه انه لا يلزم من كون هذا الاحتمال غير مانع عن التعبد بالعمل بقول المفتي واما هذين ان يكون غير مانع في الخبر لظهور الفرق وذلك لان الكذب في الشهادة اقل مفسده لانها انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح والا كذلك الخبر عن الله تعالى وعن رسوله عليه السلام لانها خاصة بصور مخصوصة بخلاف الخبر

فانه يقتضي اثبات شرع عام والحكم عند الشهادة انما يثبت بدليل قاطع هو الاجماع والشهادة شرط لا مثبت بخلاف الخبر فانه عندكم مثبت وهذا الفرق الاول بانه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بانواع المعاملات وبانه منتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالدماء والفروج والثاني بخبر يستلزم اثبات امر شرعي كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك فانه يستلزم اثبات امر شرعي وهو وجوب القتل والقطع ولا طائل تحت هذا فالاولى ان يقال الفرق الثاني بخبر يختص بصور مخصوصة وشهادة يقتضي اثبات شرع عام كالشهادة على رؤية الهلال ونحوها والثالث بانه لا فرق عندنا بين الشهادة والخبر من حيث انه لا بد عند الخبر من دليل يوجب العمل به كما في الشهادة قالت الخصوم الدعي انه محال عقلا باعتبار امر خارج عن ذاته هو ان التكليف مبنيه على رعاية الحكم والمصالح وهو في المفاسد والعمل بمقتضاه قد يؤدي الى محض مفسدة من خلل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه وخطائه وهو خلاف وضع الشرع والمؤدي الى خلاف وضع الشرع لا يكون عقلا وضعفه في الشرع ولهذا امتنع وقوع التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي فما يتعلق بالامور الشرعيه يعلم عادة واجيب بانه مبني على وجوب رعايه المصالح في افعاله تعالى وهو غير مسلم ثم انه منتقض بقول المفتي والشاهدين والغرض من ايراد هذه الكلمات انها خرجت من التلخيص لكن المصنف قرر ويلهم توجيه واجاب بجواب آخر وهو هذا والاولى في التحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمعنى والشهادة والا فلا يلزم وان تساويا فالوقف او التخيير بدفعه عن ان يقال لو جاز التعبد بخبر الواحد عقلا لما لزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى للجائز العقلي الا ما لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء التالي فلانا نقول فرض وقوعه على الوجه المخصوص في التحليل الحرام وعكسه يعني تحريم الحلال والمراد لا تحليل الحرام بعينه ما حرمه وتحريمه ما احله واستحالته ظاهرة من لم يخف على عنين فضلا عن ذكي والاجمال يعني وله لو جاز التعبد هو انه لو جاز التعبد الجاهل انه يقتضي وقوعه وهو انه لا يكون في شيء من الصور وعلى هذا فالملازمة ممنوعة لانا لا نسلم انه يلزم من الجواز في الجملة الجواز في الصورة المفروضة نعم هذا انما يصح ان يتمسك به الجبائي في ابطال مذهب الخصم بان يقول لو جاز كذا في صورة لجاز في هذه الصورة وان ثبت مذهبه لا ما نقول بعد تسليم ان معناه ما ذكر اجاز في الجملة يستلزم الجواز في الصورة المفروضة لعدم العلم بالفصل ولما كان الجواب المشهور ههنا منع بقي الثاني لانتقاض ما ذكر في نفيه وهو لانا نفرض وقوعه على وجه خاص في التحليل الحرام وعكسه بورود التعبد بقول المفتي والشاهدين مع انا نفرض وقوعه على وجه خاص

الى ما ذكر وكان النقض بالحقيقة جوابا جدليا مشعرا بالتزام الشك اشار الى الجواب التفصيلي بما قال وتقريره
ان يقال ان فرض وقوع الكذب يؤدي الى تحريم الحلال وتحليل الحرام لان المصيب اما واحد او الجميع فان كان
الاول فالمخالف اي الحكم المخالف لحكم المصيب لا اعتبار به فلا يكون من احكام الله تعالى بل يكون حكم الله هو واحد
لا غير وهو قول المصيب كما في التعبد بالمفتي والشهادة فان الحكم المخالف لحكم المصيب ساقط ولهذا لا يلزم من
العمل بقول المفتي والشاهدين وان كان خطأ تحريم الشارع ما احله وعكسه لان هذا الحكم ليس حكم وان كان
الثاني كان كل منهما حكم وعلى التقديرين لا يلزم تحريم الحلال ولا تحليل الحرام فان قلت تقرير الجواب على ما قررت
يشعر بان على كل واحد من شقي الترديد لا يرد علينا تحريم الحلال وعكسه وكلام المصنف صريح في ان عدم الورود مختص
بالشق الثاني والا فلا يرد فليس الجواب ما قلتم بل تقرير الجواب ان يقال ان كان المصيب واحدا فالمخالف
اي دليله ساقط لانتقاضه بالتعبد بالمفتي والا فلا يرد كما قلتم هذا المحمل مع دلالة صريح لفظ المنتهى حيث قال
فالحكم فالمخالف ساقط على خلافه غير جائز من وجهين احدهما ان سقوط دليل المخالف لا اختصاص له بكون
المصيب واحدا بل هو ساقط وان لم يكن واحدا والثاني استدراك الترديد اذ يكفي له ان يقول دليلكم باطل
بقول المفتي والشاهدين ويمكن ان يقرر الجواب بوجه آخر وهو ان يقال ان كان المصيب واحدا فلا نسلم
لزوم تحليل الحرام وعكسه وان كان كل مجتهد مصيبا فلا نسلم استحالة تحريم الشارع على زيد ما حرمه على
عمرو وعكسه وسند المنع يظهر مما قررنا قبل واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله وان تساويا الى آخره هو دليل
آخر للجبائية وتقريره ان يقال لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد لجاز ورود الشرع بالعمل بما لا يمكن العمل به والتالي
ممتنع على الشارع فكذا المقدم واما الملازمة فلتساويهما عند التعارض فانه يمنع العمل بهما للتناقض وباحدهما
للزوم الترجيح من غير مرجح والجواب ان التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما ترجح منهما وبتقدير امتناع الترجيح
مطلقا فقد يمكن ان يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وبتقدير امتناع التخيير فيمكن ان
يقال بالوقف الى ظهور الترجيح وان لم يظهر ترجيح فغايته امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل
بها ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما امكن العمل بمقتضاه وعند هذا يظهر بصير الدعوى اخص مما كانت اولا
يظهر بالتأمل قال في المنتهى قالوا لو جاز لادى الى التناقض عند التعارض قلنا الترجيح او التخيير يدفعه وهو
اشارة الى ما ذكرنا لكن ظاهر كلامه ههنا يدل على انه لم يذكره على جهة ان يكون دليلا آخر ووجهه على ما يتخيل
ان يقال لا نسلم لو كان كل مجتهد مصيبا لا يرد عليكم الاشكال غايته انه لا يرد من جهة الحلال والحرام ولكن

يرد عليكم ورود الشرع بما يمتنع العمل به وذلك ان تساويا فاجاب بان الوقف الى ظهور الترجيح او التخيير يدفعه
وخير منه ان يقال لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه لو فرض وقوعه كذبا او معارضا
لخبر آخر يساويه يلزم من الاول تحريم الحلال وعكسه ومن الثاني ورود الشرع بما يمتنع العمل به والتاليان
باطلان فكذا المقدم قالوا لو جاز لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري قلنا للعلم بالعادة
بانه كاذب هذه شبهة اخرى للجبائية وتقريرها ان يقال لو جاز ورود التعبد بقبول
خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه لاحتمال كونه مصلحة لجاز ورود
التعبد بقبول خبر الواحد من الله تعالى بالاحكام الشرعية للاحتمال المذكور والتالي باطل بالاتفاق
لانه لا يجوز بدون معجزة مقترنة به فالمقدم مثله وتقرير الجواب منع القياس لقيام الفرق اذ لا يلزم
من جواز ورود التعبد بقول من لا يقطع بكذبه جواز ورود التعبد بقول من يقطع بكذبه من حيث العادة
وذلك لان الاخبار عن الباري تعالى من اندر الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجزة
قطع عادة بانه كاذب مسئلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود والرافضة
والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل هذه سادستها وهي في انه هل
يجب العمل بخبر الواحد العدل عقلا اختلفوا في وجوب العمل به فمنهم من نفاه وجزم العمل به سمعا وان جوزه عقلا
كالقاساني وابن داود والرافضة ومنهم من اثبته والقائلون بالثبوت اتفقوا على ان الادلة السمعية دلت عليه
واختلفوا في ثبوت وجوبه بدليل العقل فاثبته احمد بن حنبل والقفال وابن سريج من اصحاب الشافعي وابو الحسين
البصري من المعتزلة وجماعة كثيرة على معنى انه لولا الادلة السمعية لدلنا ادلة العقل على وجوب العمل به ونفاه
الباقون وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول
وجوزه في الثاني واعلم ان كلام المصنف لا يدل على القائلين بوجوبه سمعا ولو قال والبصري بالعقل ايضا
لدل عليه وكان اولى ولو قال بدل قوله والبصري بالعقل وابو الحسين بالعقل لكان اولى لان الاطلاق هو مذهب
ابي الحسين لا مذهب ابي عبد الله مع ان البصري كناية عن ابي عبد الله على ما عرف من اصطلاحه ويجب ان تعلم
مع ما قد علمت ان استلزام الوجوب عقلا او سمعا للجواز عقلا لا يستلزم كون هذه المسئلة مغنية عن الخامسة
على ما ظن لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الجواز وعلى هذا فلو اقتصر على السادسة لم يعلم منها ان
مذهب القاساني وابن داود والرافضة الجواز عقلا فلهذا افرد الخامسة بالذكر ولانه اراد ان يذكر شبه

المتخاصمين على الجواز وعدمه ولم يحسن ذكرها في خلال شبه الوجوب وعدمه لا جرم خصها بالذكر في مسئلة
على حيالها وانما لم يقيد الواحد في قوله يجب العمل بخبر الواحد بالعدل مع ان المراد ذلك لان اللام فيه للعهد
ويرجع الى الواحد العدل الذي في صدر الخامسة لنا تكرر العمل به كثيرا في الصحابة والتابعين
شايعا ذايعا من غير نكير وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول قطعا قولهم لعل العمل بغيرها قلنا
علم قطعا من سياقها بان العمل بها قولهم فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن سلمة وانكر عمر خبر ابي
موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عائشة خبر ابن عمر واجيب
انما انكروا عند الارتياب فسالوا لعلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع بانهم عملوا لظهورها لا لخصوصها وايضا
التواتر انه كان ينفذ الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في
الاحتجاج واستدل اولا على اثبات مذهب الجمهور وهو الوجوب سمعا باجماع الصحابة وهو حجة على القاساني
ونحوه لا على ابي الحسين ونحوه على ما اشرنا اليه والدليل عليه ما نقل من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم من الوقايع
الخارجة عن العد والحصر المتفقة على العمل بخبر الواحد فيها شايعا ذايعا من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع
وهذا يقضي بالاتفاق من حيث العادة كما ان القول يقضي بالاتفاق عادة قطعا اما الوقايع فمنها
ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير
انكار ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر في قوله الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة والى كتابه في نصب الزكوة ورجوعه الى توريث الجد السدس بخبر المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي عليه السلام
اعطاها السدس ونقضه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله صلعم حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها
ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفضيل الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى
والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة وعن عدم توريث المراة من
دية زوجها الى توريثها منها قول الضحاك بن سفيان انه عليه السلام كتب اليه ان تورث امراة رستم الضبابي
من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب
ومنها عمله بخبر حمل بن مالك بن النابغة وهو قوله كنت بين جاريتين لي يعني ضرتين وضربت احديهما الاخرى
بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلعم بغرة فقال عمر رضه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا
اي لم نقض بالغرة وقد انفصل الجنين ميتا للشك في حيوته وقيل انه قال لولا هذا لقضينا فيه برايينا ومنها

ان

ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جيت الى رسول الله صلعم استاذنه بعد وفاة
زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى تنقضي عدتك ولم ينكر الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد
في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يجد من يقوم بامرها ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي
رضي الله عنه برواية المقداد بن اسود في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال
في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلعم حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره احلفته فاذا
حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه ولئلا يقدم على الرواية بالظن
لا لتهمة الكذب ومنها رجوع الجمهور الى قول عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ومن ذلك
عمل ابن عباس رضي الله عنهما بخبر ابي سعيد الخدري رضه في الربا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة
ومنه عمل زيد بن ثابت رضي الله عنه بخبر امراة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك وينكر
خلاف ابن عباس في ذلك ومنه ما روي عن انس رضي الله عنه كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ
اتانا آت وقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس فضربتها
باسفله حتى تكسرت ومن ذلك ما اشتهر عن عمل اهل قبا في التحويل عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد
ان القبلة نسخت ومنه ما روي ابن عباس رضي الله عنهما انه قد بلغه عن رجل من المسلمين انه قال ان موسى صاحب
الخضر ليس هو موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله
صلعم ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على انه موسى بني اسرائيل فعمل بخبر ابي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله ومن
ذلك انه لما باع معاوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه قال ابو الدرداء سمعت رسول الله صلعم
ينهى عن ذلك فقال معاوية لا ارى في ذلك باسا فقال من يعذرني عن معاوية اخبره عن رسول الله صلعم ويخبرني عن
رايه لا اساكنك بارض ابدا ومنه ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا
حتى روى لنا نافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة فانتهينا الى غير ذلك مما لا يعد ويحصى وعلى هذا جرى سنة التابعين
كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمن بن
يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصرين الى زمان
المخالفين واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء
حاتم وشجاعة عنترة حتى لا يتاتى لقايل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون خبر الواحد حجة هي اخبار آحاد فذلك

لما كان كذلك والى ذلك اشار بقوله والصنا الخ و هو عطف على قوله لنا تكون العمل ويرد عليه
جواز كونها اخبارا مخصوصة واكواب كاجواب ولقائل ان يقول ولئن سلمنا تفيد الآحاد بطريق الرسا
القضاء واخذ الزكوة والفتوى وتعليم الاحكام فلا نسلم وقوع تفيد الآحاد بالاخبار التى
هى مدارك الاحكام الشرعية لجميع ما فيها وقد لك محل النزاع واستدل بظواهر مثل
قوله تعالى لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق بنبإ وفيه بعد
به الجمهور واستبعده المصنف امّا وجه التمسك بالآية الاولى و هى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا فى الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فهو انه تعالى اوجب الحذر و هو
ههنا عبارة عن التوقى عن مضرة آجلة و هى العقاب لذا الفعل الذى منع منه الخبر فالحذر المنع منه
انما اوجب الانذار و هو الاخبار المخوف على كل طايفة خرجت من فرقة للتفقه فى الدين عند رجوع الى
قومهم بقوله وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم و انما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله لعلهم يحذرون لان الترجى
من الله محال فيحمل على الطلب اللازم له و هو من الله امر فيقتضى وجوب الحذر و البلغة فرقة فالطايفة
الخارجة منها اما واحدا واثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر عليه
ولذا اوجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا لذا القايل بالفرق وبالمساواة و هى قوله تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى الآية فهو انه تعالى توعد على كتمان الهدى فجب على من سمع
من النبى عليه السلم شيئا اظهاره لكونه من الهدى فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه ولم يجب والا يلزم
لزوم كون الاظهار كعدمه اذ كون الاظهار ليعلم من اخبر جواز العمل بمدلول الخبر الا ان هذا وان تمشى فى الخبر
الدال على الاتيان بشئ فلا يتمشى فى الدال على الانتهاء عن الشئ و فيه حصول المقصود انه لو لم يجب قبول مثل
هذا الخبر كان الاظهار ولذا اوجب قبوله الجميع لذا القايل بالمساواة وبالمساواة و هى قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فهو من وجوه احدها انه تعالى امر بالتبين وعلل بمجئ الفاسق
بالخبر فاذا ثبت الحكم على الوصف المناسب شعر بالعلية ولو كان كون الخبر خبر واحد مانعا من القبول
لما علله به لان عليته الوصف اللازم تمنع عليته العرضى وثانيها انه علق الامر بالتبين بمجئ الفاسق بالخبر
فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه لذا المعلق بالشرط يعدم عند عدمه وحينئذ اما ان يجزم بردّه وهو باطل
قطعا للزوم كون خبر العدل انزل درجة من خبر الفاسق او بقبوله وهو المطلوب وبالجملة ان سبب نزولها

توقف على كونها حجة فدور وليس لقايل ان يقول غاية ما ذكرتموه انما يدل على جواز العمل بخبر الواحد لا الوجوب
الذى هو محل النزاع لانه وان سلم انه لا يدل الا على الجواز فيلزم المطلوب ايضا لعدم القايل بالفصل لذا كل من قال
بالجواز سمعا قال بالوجوب سمعا وان اختلفوا فى وجوبه عقلا كما تقدم اولان كل من قال بالجواز العقلى قال ايضا بالوجوب
العقلية واما كرمته ولذا انتفت الكرمة للجواز تعين الوجوب قال الخصوم لانسلم ان الصحابة رضى الله عنهم
عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما اقترن به من القرايين والقراين الاحوال
احتمالا نعلم من سياق تلك الاخبار ان العمل انما كان بها على ما قال عمر رضى الله عنه لو لم نسمع هذا القضيا فيه بعسر
هذا وحث قال انه حتى رواه نافع من خرج ان النبى عليه السلم نهى عن ذلك فانتهينا قالوا ايضا لانسلم
عدم النكار على ما لا عميم لوقوع الانكار فى وقايع كثيرة منها ان ابا بكر رضى الله عنه انكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة ان النبى
عليه السلم اعطاها السدس حتى انضم اليه رواية محمد بن سلمة ومنها ان عمر رضى الله عنه انكر خبر ابى موسى الاشعرى فى الاستيذان
و هو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول استاذن احدكم على ضاحية ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى بعد ايعيد
الخدرى وانكر ايضا خبر فاطمة بنت قيس فى السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة ما ندرى
اصدقت
ام كذبت ومنها ان عائشة رضى الله عنها انكرت خبر ابن عمر رضى الله عنه فى تعذيب الميت ببكاء اهله عليه احسن بانهم انما
انكروا عند الارتياب اى فى عدالة الراوى من وجوه معارض او فوات شرط العدم الاحتجاج بها فى جنسها
لانفاقهم على العمل بها فما نقلنا عنهم وهذا لو احتمنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة وان جاز التوقف فيها لامور
خارجة عنها وعلى ما ذكرنا يجب حمله ليوفق بين الاخبار الدالة على القبول والدالة على الانكار وحاصله ان
قبول خبر الواحد مشروط بشرايط فحمل القبول على صدور وجوهها والعدم على صور عدمها قالوا ايضا
لعلها اى لعل الاخبار التى عملوا بها اخبار مخصوصة بلقوها بالقبول والملزوم منه تلقى كل خبر يفيد الظن بالقبول
واحسن ما نقطع بنا على ما سبق من سياق الاخبار ان الصحابة رضى الله عنهم انما عملوا بها لظهورها فى كونها صادرة
بناء على عدالة الراوى لذا العدالة هو الضابط فى العمل بهذا الظن فيعم حيث وجدت الخصوص بها و هو كونها مفيدة
للظن مع امر آخر كالعمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة والقياس واستدل ايضا على انه مذهب الجمهور
بما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن النبى عليه السلم انه كان يبعث آحاد الصحابة الى النواحى والقبايل والبلاد
للدعاء الى الاسلام وتبليغ اخبار الاحكام وفصل الخصومات وقبض الزكوات ونحو ذلك مع علمنا بكلف المبعوث
اليهم بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث والعمل بمقتضى ما يقول مع كونه من الآحاد ولو لم يكن خبر الواحد حجة

هو ان النبي صلعم بعث الوليد بن عقبة ساعيا الى جماعة فعاد واخبر انهم ارتدوا فاجمع النبي عليه السلام على غزوهم وقتلهم
وهو حكم شرعي اراد العمل فيه بقول الواحد ولو لم يكن جائزا لما اراده والجواز الشرعي يستلزم الوجوب كما مر
واما وجه الاستبعاد فلان لقايل ان يقول على الاول لا نسلم انه اوجب الانذار على كل طائفة وصيغة قوله
ولينذروا لا نسلم انها للامر ولئن سلمناه لا نسلم انها للوجوب لما سياتي ولئن سلمناه فلا نسلم ان الانذار هو الاخبار
لجواز ان يكون المراد منه التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما فيه مصلحة او مفسدة والتخويف خارج
عن الاخبار سلمنا ان المراد الاخبار لكن يجوز ان يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع لا في الاصول ونحن
نقول به ويؤكده قوله تعالى ليتفقهوا والحمل عليه وان خصص لفظ العموم بغير المجتهد فالحمل على الرواية يخصصه
بالمجتهد وتخصيصنا اقل اذ المجتهد اقل من غيره ولو حمل على المشترك بينهما كفى في العمل به ثبوته في صورة وهي
الفتوى سلمنا ان المراد الاخبار بما سمع من الرسول لكن لا يلزم من ايجاب الاخبار بما سمع بذلك ايجاب الحذر على
من اخبر به قولكم يجب حمل لعل على طلب الحذر لكونه ملازما للترجي ممنوع لان الطلب الملازم للترجي اما بمعنى
ميل النفس وهو على الله محال او بمعنى الامر وهو غير مسلم واذا لم يكن الحذر مامورا به لم يكن واجبا ثم دلالة الاية بعد
تسليم جميع ما فيها على وجوب قبول خبر الواحد ظنية فلا يكون حجة في الاصول وما اجيب به عن بعض
هذه الاعتراضات تركناه لضعفه مع كونه على المستند وعلى الثانية يجوز ان يكون المراد من الذين يكتمون
العدد الذي يقوم الحجة بقولهم وبتقدير ان يكون ما دون ذلك فيجوز ان يكون المراد من البينات والهدى والكتاب
العزيز وهو السابق الى الفهم منه عند الاطلاق وبتقدير ان يكون المراد كل ما انزل حتى السنة فغاية التهديد يدل
على وجوب اظهاره لا على وجوب قبوله من لسان الاحاد ولهذا يجب على الفاسق بمقتضى الاية اظهار ما سمعه وان
لم يجب على السامع قبوله اذ من المحتمل ان يكون وجوب الاظهار على كل احد ليتالف من خبر المجموع المتواتر المفيد
للعلم وبهذا الحرف يندفع قولهم فلو لم يجب علينا قبوله كان الاظهار كعدمه وعلى الاول من الثالثة بان يرتب
الحكم وان اشعر بالعلية لكنه لا يوجبها سلمناه لكن اللازم من الدليل وهو ان كونه خبر واحد ليس بمانع من القبول غير
المطلوب وهو وجوب العمل به وعلى الثاني منها بانه من باب مفهوم المخالفة وهو ليس بحجة وان كان حجة ظنية
فلا يصح الاستدلال به في الاصول وبانه لا يلزم من انتفاء الجزم بالرد ثبوت الجزم بالقبول لوجوب الواسطة وهي
جواز القبول او الرد وعلى الثالث منها لا نسلم ان النبي عليه السلام اجمع على قتالهم بخبر الوليد بن عقبة فانه قد روي
انه قد بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبره

بانهم

بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلوتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد وراى ما يعجبه منهم فرجع الى النبي عليه السلام
واخبره بذلك وبتقدير تسليم ان سبب النزول ما ذكر لكنه من اخبار الاحاد فلا يكون حجة في الاصول وانما
قال بظواهر مثل لانهم تمسكوا بايات اخر منها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار
بما سمعه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا والجواب لا نسلم ان الامر للوجوب
سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد من السؤال حصول العلم بالخبر وهو الظاهر لانه اوجب السؤال عند عدم العلم
لكن حصول العلم انما يتم بخبر التواتر لا بما دونه سلمنا ان السؤال واجب مطلقا غير مقيد بعدم العلم لكن
لا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لجواز ان يكون فائدة السؤال حصول العلم التواتري كما مر سلمنا دلالتها
على وجوب القبول لكنها دلالة ظنية فلا يحتج بها في الاصول ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا
قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام والشهادة لله والامر للوجوب ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام
بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجود الشهادة
كعدمها وهو ممتنع والجواب لا نسلم دلالة الامر على الوجوب سلمناه لكن فيما يجوز العمل به شرعا اما ما لا يجوز
به العمل كذلك كاخبار الاحاد فلا يكون اخباره قياما بالقسط ولا شهادة لله وحينئذ يتوقف دلالة الاية على
وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وشهد لله وقيامه وشهادته متوقف على قبول خبره وجواز
العمل به شرعا فيدور سلمنا انه شهد وقام لكن لا يلزم منه وجوب القبول لما مر من الفائدة سلمنا دلالة الاية
على وجوب القبول لكنها بجهة الظن فلا يتمسك بها في الاصول ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه التمسك ان المخبر لنا بخبر عن الرسول شاهد على الناس ولا يجوز
ان يجعل الله شاهدا على الناس وهو غير مقبول القول والجواب ان الاية خطاب مع الامة
لا مع الاحاد فلا يكون حجة في محل النزاع قالوا ولا يقف وان يتبعون الا الظن وقد تقدم
ويلزمهم ان لا يمنعوه الا بقاطع قالوا توقف صلعم في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلنا غير ما نحن فيه
وفي بعض النسخ عين ما نحن فيه فان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف
في مثله لما فرغ من الاحتجاج على مذهبه وبيان ضعف ما استدل به من طرفه عليه شرع
في شبه الصائرين الى امتناع العمل بخبر الواحد وذكر ههنا ثلثا اما الاوليان فهما من الكتاب

وقد تقدمتا في المسئلة الاولى استدلالا وهو انهما يدلان على امتناع اتباع الظن لانه ذكر في معرض الذم والعمل
بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن فيكون ممتنعا واعتراضا وهو ان الممتنع هو الاجماع على العمل به وهو قاطع
لا مظنون او هما مخصوصتان بما تقدم بقي ان يقال ههنا ما ذكرتموه حجة لكم فهو حجة عليكم لان الآيتان
تدلان على امتناع العمل بالظن كذلك تدلان على امتناع المنع منه بالظن فعلى هذا لزمهم ان لا يمنعوه اي
العمل بخبر الواحد الا بدليل قاطع لكنهم منعوه بمظنون لان دلالة الآية على المنع من الاتباع ظنية فان قيل
كيف يجوز ان يتمسك مجوز العمل بخبر الواحد بهاتين الآيتين مع دلالتهما على الامتناع وهو ينافي الجواز فيكون
قد استدل على ابطال مذهب الخصم بما يبطل مذهبه فيجاب بانه لا تنافي بين الجواز العقلي والامتناع السمعي
على ما هو مذهبهم واما الثالثة فهو من السنة وهي ان النبي صلعم توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي صلعم
عن اثنتين وهو قوله اقصرت ام نسيت حتى اخبر ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ومن معه في الصف بصدقه فتمم ثم سجد
للسهو ولو كان قبول خبر الواحد واجبا لما كان كذلك ولو لم يكن واجبا كان حراما لعدم القائل بالفصل
وتقرير الجواب على ما في النسخة الاولى ان يقال هذه الصورة لا ترد علينا لانها غير ما نحن فيه لان ما يجب علينا
ليس بواجب ان يجب على النبي صلعم وعلى هذا فلا يلزم من عدم وجوبه على النبي عليه السلام عدم وجوبه علينا وان سلم
انه عين ما نحن فيه اي وان سلم كون قبول خبر الواحد واجبا على النبي عليه السلام فلا يفيد لجواز ان يكون التوقف للرتبة
لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضر من الصحابة رضي الله عنهم الظاهر في كونه غلطا ووجوب التوقف في مثله
اتفاق واما على ما في النسخة الثانية فان يقال ما ذكرتموه هو عين ما نحن فيه اي في اثباته لكونه حجة لنا لان عمله عليه السلام
بقولهم عمل بخبر لم ينته الى حد التواتر وهو موضع النزاع وفي تسليمه تسليم المطلوب لان تسليمه يدل على الجواز
شرعا المستلزم للوجوب لذلك على ما مر ولا يمنع كونه خبرا لم ينته الى حد التواتر بالاتفاق ما كان اهل
الصف عدد التواتر وان سلم انه غير ما نحن فيه اي وان سلم انه ليس دليلا لنا لكن انما توقف للرتبة الى آخره
ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعمل في مضرة شيء وضعف حائط
وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث للمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب
في العقليات بل اولى سلمناه ولا نسلمه في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول
هذا شروع منه في شبه القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا وحلها وابتدأ اولا بذكر ما اعتمد عليه
ابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة في ذلك فتوجيهه ان يقال العمل بالظن اي بخبر الواحد في تفاصيل المعلوم

الاصل

الاصل في العقليات كالافراد العقلية لكل معلوم واجب عقلا ولا علة لهذا الوجوب سوى ظن العقلاء
بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وهذه العلة بعينها موجودة في خبر الواحد في الشرعيات فيجب
العمل به قطعا عقلا اما الاول فلانا لو علمنا عقلا وجوب التحرز عن المضار وحسن اجتلاب المنافع
فلو ظننا صدق من اخبرنا كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط وقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب
التحرز عن المضار ويجب التحرز عنه عقلا واما انه لا علة سوى ما ذكرناه فلدوران وجوب العمل عقلا
مع الظن المذكور وجودا وعدما الدال على غلبة الظن مع ان الاصل عدم ما سواه واما وجودها في خبر
الواحد في الشرعيات فلانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي عليه السلام فيما يخبر بانه من مصالحنا ودفع المضار
عنا لانه بعث للمصالح فاذا ظننا بخبر الواحد ان النبي عليه السلام دعانا الى الانقياد له وان فعله مصلحة وخلافه
مفسدة او بالعكس فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فيجب العمل به لوجود العلة وتوجيه الاعتراض
ان يقال هذا الدليل فاسد لابتنائه على اصل فاسد وذلك لابتنائه على الوجوب العقلي المبني على قاعدة التحسين
والتقبيح التي سبق بيان فسادها في القاعدة الاولى وكون المبني على المبني على الشيء مبنيا على ذلك الشيء سلمنا
صحة تلك القاعدة لكنه اي لكن العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل في العقليات لم يجب بل العمل به فيها
اولى سلمنا وجوب العمل في العقليات لكن لا نسلم وجوبه في الشرعيات وسند المنع اما منع كون العلة في
العقليات هي الظن المذكور لجواز ان يكون امرا لازما لذلك الظن ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات
التلازم بينهما في الشرعيات لجواز ان يكون ذلك التلازم مختصا بالعقليات دون غيرها واما منع كونه
علة في الشرعيات لجواز ان يكون خصوص ما ظن تفصيل جملة في العقليات داخلا في التعليل وتلك الخصوصية
غير متحققة في الشرعيات او خصوص ما ظن تفصيل جملة في الشرعيات مانعا عنه سلمنا وجوبه في الشرعيات
لكن غاية ما ذكرتموه استعمال للقياس الظني في افادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه اصلا من
اصول الفقه وانما يصح ذلك لو لم يجب اثبات مثل ذلك بالطرق اليقينية وهو غير مسلم قالوا
صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام سلمنا
لكنه قياس شرعي هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو امكن صدق الواحد
العدل في خبره لوجب العمل به احتياطا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فبالقياس على خبر
التواتر والمفتي وهو قول المفتي حيث وجب العمل بهما احتياطا لامكان صدقهما واما حقية المقدم فلا خفاء فيها

وتوجيه الجواب ان يقال لا يمكن القياس على شيء منهما اما ان كان اصله المتواتر فلضعف القياس حينئذ لانتفاء
الجامع لانا لا نسلم ان العمل بخبر التواتر انما وجب للاحتياط بل انما وجب لافادته العلم ولا معنى للاحتياط
ههنا سلمناه لكن الفارق مانع من القياس لانه لا يلزم من افادة المتواتر لوجوب العمل احتياطا افادة خبر
الواحد لذلك لان الاول مفيد للعلم دون الثاني وان كان اصله المفتي اعني الفتوى فكذلك لان براءة الذمة
معلومة بالاصل وكلما كان مخالفة الاصل اقل كان اولى لكن مخالفة الاصل في قبول الشاهد والفتوى لاختصاصهما
بشخص واحد اقل من مخالفته في قبول خبر الواحد لانه يوجب شرعا عاما فيعم جميع الاشخاص وعلى هذا لا يلزم
من وجوب العمل بالاول وجوب العمل بالثاني تفاديا من لزوم زيادة المحذور وهو مخالفة الاصل ولئن سلمنا عدم
الفرق لكن غايته قياس شرعي وهو غير محتج به في الاصول قالوا لو لم يجب لخلت وقائع وزاد
بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها
ان يقال لو لم يجب العمل بخبر الواحد العدل لزم خلو وقائع عند المجتهدين عن حكم الشارع والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عنده
عن حكم الشارع واما بطلان التالي فبالاتفاق وتوجيه الجواب بمنع نفي التالي وهو المراد من قوله ورد
الثانية وذلك ان يقال لا نسلم استحالة خلو الواقعة عنده عن حكم الشارع مطلقا بل المستحيل خلوها عنه
عند وجود الادلة الدالة على الحكم في نفس الامر واما عند عدم الادلة فيها فلا واليه اشار في المنتهى بقوله
ورد بمنع الثانية عند عدم الادلة سلمنا استحالة خلو الواقعة عن الحكم الشرعي مطلقا لكن لا نسلم خلو
الواقعة عن الحكم بتقدير عدم حكم المفتي بخبر الواحد فيها مع ان لا شيء سواه فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند
عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي هو نفي ذلك الحكم الشرعي ومدركه شرعي فان انتفاء مدارك الشرع
بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم والضمير في قوله وهو مدرك شرعي لمقدر يقدر ومدرك هذا الحكم
اعني النفي او دليله او نحو ذلك مدرك شرعي لا للحكم لانه ليس مدركا اي دليلا اللهم الا اذا قرئ مدركا
بضم الميم حتى كانه قال وهو يعني الحكم الذي هو النفي مدرك شرعي اي معلوم شرعي بعد ورود الشرع فحينئذ يصح
رجوع الضمير الى الحكم لانه معلوم شرعي بعد ورود الشرع لكن فيه بعد من جهة اللفظ فان المشهور المستعمل
في هذا المكان هو المدرك بفتح الميم لا بضمها هذا واعلم ان من اعتقد كون هذه المسئلة قطعية فقد يتعذر
عليه النفي والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك وان اعتقد كونها ظنية فليتمسك بما شاء من

المسالك

المسالك المتقدمة لكن التمسك بمسلك اجماع الصحابة وان كان غير خارج عن مسالك الظنون اقرب من غيره من
المسالك وهو ظاهر مما تقدم بيانه اما الشروط وفي بعض النسخ الشرائط فمنها البلوغ لاحتمال
كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى
لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير
وغيرهم في مثله ولاسماع الصبيان هذا هو القسم الثاني وهو في بيان شرائط وجوب العمل
بخبر الواحد وما يتفرع عليها من المسائل وهي تسعة اما الشروط فمنها ما لا بد منها ومنها ما ظن انها شروط
اما الشروط المعتبرة فاربعة الاول التكليف وقد عبر عنه بلازمه وهو البلوغ وذلك لان
غير المكلف اما ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط فيما يتحمله كالمجنون والصبي غير المميز او بحيث يقدر على الضبط
كالصبي المميز والمراهق الذي قارب البلوغ وعلى التقديرين فلا يقبل روايتهما اما الاول فلتمكن الخلل فيهما
واما الثاني فلانا اجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال كذبه مع انه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف وهذا
الاحتمال في الصبي اقوى لانه لا يخاف الله لعلمه بعدم التكليف فيكون رواية الثاني اولى بالرد لما ذكرنا لعدم ضبطه
اذ التقدير بخلافه ولا لما قيل من انه لا يقبل اقراره على نفسه فلان لا يقبل قوله على غيره كان اولى لانتقاضه
بالقيد والمحجور عليه فانه لا يقبل اقرارهما على نفسهما وروايتهما مقبولة بالاجماع ولا يلزم من قبول قول الصبي
في كونه متطهرا للاقتداء به مع ان ظن طهارته شرط في صحة الاقتداء به قبول روايته لان الاحتياط في الرواية اشد منه
في الاقتداء ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ولا يقبل قوله وان ظن صدقه ثم لما كان لقائل
ان يقول ما ذكرتم يدل على عدم قبول شهادة الصبيان لان التحرز في امر الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلف
في قبول شهادة العبد ولم يختلف في قبول روايته واعتبر العدد في الشهادة بالاجماع واختلف في اعتباره في الرواية
واذا امتنع قبول روايتهم كان امتناع قبول شهادتهم بالطريق الاولى لكن اجماع اهل المدينة يبطله لاجماعهم على
قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فيما يجري بينهم من الدماء والجنايات قبل تفرقهم اشار الى جوابه بان
هذه الصورة مستثناة لانها ليست على منهاج الشهادة وانما استثنيت لكثرة الجناية بينهم منفردين عن الرجال
ومسيس الحاجة الى معرفة ذلك بالقرائن وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم لا بعده لتطرق تهمة تلبيس الباطل اليهم حينئذ
هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ اما ان كان السماع قبله والرواية بعده فيقبل اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا
اولا في اداءه لكونه مكلفا ويدل على قبول روايته المعقول والاجماع اما الاول فبالقياس على قبول شهادتهم

الصبي المميز اذا تحملها قبل البلوغ وادّاها بعده اجماعاً وهو قياس بالطريق الاولى لما بينا من ان
التحرز في الشهادة اكثر منه في الرواية ولا يخفى عليك معارضة هذه الاولوية بما مر من ايجاب الرواية شرعاً
عاماً دون الشهادة واما الثاني فمن وجهين الاول اجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول رواية
ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ما تحملوا قبل
البلوغ وادّوها بعده لانهم قبلوا روايتهم مطلقاً من غير فرق بين ما تحملوه في الصغر او بعد البلوغ الثاني
اجماع السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس القراءة واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما
تحملوا في الصبي بعد البلوغ ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة ان قبل شهادة بعضهم على بعض
لم يقبل روايتهم ولقوله ان جاءكم فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بانه قد
يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك والمبتدع بما يتضمن الكفر كالكافر عند المكفر واما غير المكفر فكالبدع الواضحة
ولا يتضمن التكفير ان كان واضحاً كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم الرد ان جاءكم فاسق وهو فاسق
القائل نحن نحكم بالظاهر والآية اولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق
المظنون صدقهما باتفاق قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمان رضه ورد بالمنع او بانه مذهب بعض واما نحو خلاف
البسملة وبعض الاصول وان ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين واما من شرب النبيذ وملعب بالشطرنج
ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق بواجب وايجاب
الشافعي الحد لظهور امر التحريم عنده هذا هو الشرط الثاني من الاربعة المعتبرة وهو الاسلام
وذلك لان الكافر اما ان لا يكون منتمياً الى المسألة الاسلامية كاليهود والنصارى او كان منتمياً والثاني اما ان يكون
مخطئاً في الاصول بالتأويل وهو المراد من المبتدع بما يتضمن التكفير كالمجسمة بالتجسيم او بغير التأويل وهو المخطئ
في الاصول المعاند بلسانه بعد معرفة الحق عليه اما الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته لا لما قيل
من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به واليه اشار بقوله
واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وذلك لان الفاسق انما لم يقبل روايته لما عرف من جرأته على فعل المحرمات
مع تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهباً عدلاً في دينه معتقداً لتحريم الكذب ممتنعاً منه
حسب امتناع المسلم العدل عنه واليه اشار بقوله ضعف بانه قد يوثق بعضهم لتدينه في ذلك اي في الاحتراز
عن الكذب بل لاجماع الامة الاسلامية على ردها سلباً لاهلية المنصب الشريف عن الكافر لخسته وقبول

ابي حنيفة رضي الله عنه شهادة بعض الكفار على بعض لا يخرق الاجماع اذ الخارق قبول روايتهم وهو لا يقبلها
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه التمسك
ان الكفر على درجات الفسق وح ان عمت الآية كل فاسق فيدخل الكافر تحتها وان لم تعم من حيث اللفظ فهي عامة
بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب الخبر على كون الآتي به فاسقاً مطلقاً في كلام الشارع
مع مناسبته له فكان ذلك علة للرد وهو متحقق ههنا ولا يقال الفاسق في الشرع مخصوص بمسلم صدر
عنه كبيرة او واظب على صغيرة لانا نقول هذا عرف متأخري الفقهاء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه
الاصلي وهو المراد من قوله بالعرف المتقدم لا على ما صار عرف الفقهاء كيف وان حملت الآية على الفاسق المسلم
وهم قبول خبر الفاسق الكافر نظراً الى المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل الآية على ما يلزم منه مخالفة
دليل او ما اختلف في كونه دليلاً على خلاف الاصل هذا حكم الاول وحكم الثالث حكمه فلهذا اسقط ولم يتعرض
له واما الثاني فالمشهور انه مما اختلف فيه فذهب اكثر اصحابنا كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والقاضي
عبد الجبار من المعتزلة الى انه مردود الرواية وذهب جماعة كثيرة الى قبولها وابو الحسين البصري يوافقنا في الرد
اذا كان ممن اشتهر بالكذب والتدين لنصرة مذهبه ويوافقهم في القبول اذا لم يكن كذلك وهكذا في المنتهى حيث قال
واما المكفر نحو التجسيم فقد اختلف فيه فرده القاضي والغزالي وغيرهما وقبله كثير ثم ذكر دليل الرد والقبول الذي
يجيء بعد هذا ههنا لكن المصنف رح لم يرتض بما ذكروه وذكره في المنتهى مطلقاً بل اراد ان يفصل ويزيد عليه حكم
المبتدع بما لا يتضمن التكفير وحكم المبتدع بالبدع الواضحة وغيره فلذلك قال والمبتدع بما يتضمن التكفير حكمه حكم
الكافر عند المكفر فكما ان المكفر لا يقبل رواية الكافر الخارج عن المسألة لا يقبل ايضاً روايته لانه كافر في اعتقاده
واما عند غير المكفر فحكمه حكم المبتدع بالبدع الواضحة وعلى هذا يجب ان يقرأ قوله واما غير المكلف بجر غير على تقدير
حذف الجار وفيه بعد من جهة اللفظ فقط ويمكن ان يقرر برفع غير وكسر الفاء من المكفر وفتحها وعلى التقدير الاول
يكون له محملان احدهما تعريف ما لا يكفر اعني ما لا يوجب التكفير من البدع حتى كانه قال واما ما لا يوجب التكفير من
البدع فهو كالبدع الواضحة وقوله في المنتهى واما المكفر نحو الجسم يؤيد هذا الاحتمال لكن فيه بعد من جهة المعنى فقط
اما اولاً فلانه ليس الآن في بيان ما يكفر وما لا يكفر واما ثانياً فلانه تعريف مثالي وهو ضعيف وثانيهما بيان حكم المبتدع
بما يتضمن بيان حكم المبتدع بالبدع الواضحة وهذا وان اشتمل على تقدير لكنه اولى من تقدير حذف الجار لان حذف المبتدأ
بعد فاء الجزاء كثير بخلاف حذف الجار ولهذا يضرب به المثل في الشذوذ وعلى التقدير الثاني يكون معناه ان من لم يكفر بابتداعه

باسقص الكفر فحكمه عند من لم يكفر حكم ما ذكرنا وبالجملة المعنى واضح والمحامل ما ذكرنا فعليك بالنظر والاعتبار
وترجح ما ترجح عندك ولما فرغ من بيان حكم المبتدع باسقص الكفر شرع في بيان الآخر فقال
ما الاسقص يعني والمبتدع باسقص الكفر ان كان واضحا كونه ببدعة كفسق الخوارج ونحوه فانه مقطوع به
لتعلم المسلمين واستحلالهم اموالهم ودمائهم على اعتقاد الاباحة فوقه قوم وقبله قوم والما
قيد ما الاسقص الكفر بالواضح احترازا عما لا يكون واضحا كفسق الحنفي لو شرب النبيذ فانه يقبل روايته
لكون فسقه غير مقطوع به حجة الولاة لروايته وشهادته كما ذكر الحسن البصري وكثير من الاصوليين قوله
ان جاءكم فاسق بنبا، الآية وهو فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل حجة القابل لروايته وشهادته كما سبق
رضي الله عنه واتباعه واكثر الفقهاء قوله على الم نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ان الصدق الخارجي مثلا
ظاهر لانه لا يعلم كون نفسه فاسقا وبعظم الدين ويحترز عن الكذب لو اظهر صدقه في خبر وجب به العمل
للحديث لكن العمل بالآية اولى لان الآية متواترة ومختصة بالفاسق وهو اولى من غير المختص لاحتمال التخصيص
غير المختص دون المختص وذلك لاحتمال ان يكون الفاسق مخصوصا من الحديث دون الآية وما احتمل كونه مخصوصا
والحديث فتعارضا وبقي الاول سالما عن مخصص اي وغير متفق على تخصيصها وهو اولى من المختص لاحتمال التخصيص
في ان العام لو اختص هل يبقى حجة في الباقي ام لا خلاف الخبر في البينة لكونه آحادا ومتنا والفاسق يعم فيها
خبره ظاهرا او مختصا بالكافر والفاسق العالم بفسق نفسه يظهر صدقها فان عند ظن صدقها العمل
وان كان ظاهرا واما المظنون كونها فلا متنا وله الحديث لظهور صدقه حينئذ ولا يقال الآية ايضا مخصوصة
باخبار الفاسق عن نفسه كالاقارير والجنايات لان المراد ان الآية ليست مختصة اتفاقا كالخبر فانه مختص اتفاقا
ولذلك قال في المنتهى وعدم الموافقة على تخصيصها فهو لكن مخصوص بالكافر والفاسق المظنون صدقها عند
احتج القائلون بانها اجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول اخبار قتلة عثمان رضي الله عنه مع ظهور فسقهم
جميعهم ولقد منع الاجماع لانا وان علمنا ان عليا والباقين قبلوا قول القتلة من الخوارج لكن لا نعلم ذلك ورجحهم الصحابة لكن
فلعل فيهم من انكر انكارا لكن لم يسر على الامام في محل الاجتهاد سلمنا انعقاد الاجماع على القبول
لا نسلم وضوح فسقهم عند اهل الاجماع لان فسق القتلة مذهب بعض الصحابة كما لا يخفى فان بعضهم كعمار بن ياسر
وعدي بن حاتم وابن الكواء والاشعث الكندي وجماعة من الامراء اعتقدوا استحباب عثمان رضي الله عنه لما جرى عليه
من لم يكفر وهي اعتقاد جمع اهل الاجماع فسق القتلة مع كون القتلة من اهل الاجماع وعدم اعتقادهم

فسق

فسق الفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة وغيرهما رضي الله عنهما ووافقهم على ذلك المذكورون كعمار
ياسر الخ هذا واما مخالف البسملة على ما مر سهوا فخارج موضعه وبعض الاصول المخلف فيها وان
ادعى القطع اي بانه من الفسق الواضح او ما يكفر فيه ان قوله فيما تقدم وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم
هي التي منعت من التكفير من الجانبين يدل على الثاني فليس من ذلك اي من حد ما ذكرنا من الامرين اي من
الفسق الواضح او ما يكفر لقوة الشبهة من الجانبين وهذا التعليل شعر بان بعض الاصول المخلف فيها
هو ما قويت الشبهة فيه من الجانبين ويحتمل وجها لغويا وهو ان يكون المراد ان كل واحد من الخصمين ان
اعتقدوا ان الحكم قطعي في طرفه الظني فليس من ذلك اي من القطعي بل هو ظني لقوة الشبهة وفي المنتهى
ما شعر هذا وعلى هذا يكون القايل به حكم مظنون الفسق او مقطوعه وانما من شرب النبيذ
ولعب بالشطرنج ونحوه من مسايل الفروع المخلف فيها سواء كان مجتهدا او مقلدا فالقطع انه ليس بفاسق
وان تلنا المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق واجب اي ما يجب عليه وذلك فيما يكون واجبا عند احد
المجتهدين حراما عند الآخر واستحالة التالي ظاهرة لان التفسيق ما يجب على المكلف محال قوله
واجاب الشافعي رضي الله عنه الخذ لظهور امر التحريم عنده يعني واجاب ان الشافعي رضي الله عنه اخذ على شارب النبيذ
ظهور امر تحريم النبيذ على ما قال في المنتهى والشافعي رضي الله عنه انما اخذه لظهور امر تحريم النبيذ عنده وهو حد
عن دخل بقدور وجهان يقال الصحيح ان الاخذ في الفروع الطنية وان اوهم الفسق الا ان الحدود
تدرأ بالشبهات ولو اكان كذلك فكيف حكم الشافعي رضي الله عنه بعدم فسق شارب النبيذ واوجب الاخذ عليه
حيث قال الحنفي لو شرب النبيذ اخذته واقبل شهادته وحاصل الجواب انه انما اخذه عليه لانه خرج
عن الفروع الطنية عنده لظهور امر تحريم النبيذ عنده فلم اخذه عليه ومنها رجحان ضبطه
على سهوه لعدم حصول الظن هذا هو ثالث الاربعة المعتبرة وهو ان يكون ضبط الراوي
لما سمعه ارجح من سهوه لعدم حصول غلبة الظن بصدقه على تقدير رجحان السهو على الضبط لكون الصدق
مرجوحا حينئذ وكذلك على تقدير تعادلهما ضرورة التساوي فان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد
على ما هو الاغلب من حال الرواية وان لم يعلم الاغلب فلا بد من الامتحان والاعتبار لان الظاهر
من الظاهر انه لا يروي الا ما ذكره وان غلب السهو على الضبط او تعادلا وذلك فان الصحابة رضي الله عنهم
مع اصرارهم على انهم ما سمعوه لكره رواية لعدم الضبط واختلاله حتى قالت عائشة رضي الله عنها في حديث المراسيل رد

العدل

ابا هريرة كان رجلا مهذارا فقبلوا اخباره لما كان الظاهر منه انه لا يروي الا ما يذكره ولان الخبر دليل والاصل
فيه الصحة فلا يترك للاحتمال كشك الحدث بعد الطهارة لانا نقول الجواب عن الاول انا نسلم ان الظاهر من حاله
ما ذكرتم لكن لغلبة سهوه يظن ان ما يذكره هو النبي عليه السلام ولا يكون كذلك فلا يحصل الظن بصحة روايته وعن
الثاني ان انكار الصحابة رضه على ابي هريرة رضه ما كان لاختلال ضبطه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه من اختلال الضبط
الذي لا يعرض لمن قلت روايته وعن الثالث ان الخبر انما يكون دليلا لو كان مغلبا على الظن ومع عدم ترجيح
ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلبا على الظن ولا دليلا وهذا بخلاف شك الطهارة فان سبق الطهارة يرجحها
حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل ملازمة
التقوى والمروة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح
وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر رضي الله عنهما الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة وفي نسخة المحصنات والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضه واكل
الربوا وزاد علي رضه السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما بعض الصغائر فما يدل
على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية ممن
لا يليق به ولا ضرورة واما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فتختص بالشهادة هذا هو الشرط
الرابع وهو العدالة ودليل اشتراطها الاجماع لا آية التثبت على ما قيل لان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة
بالتفسير المذكور اللهم الا اذا فسر الفسق بمقابلات ما فسر به العدالة واما معناها فهي في اللغة عبارة عن التوسط
الامور من غير افراط اي طرفي الزيادة والنقصان ومنه قول عز من قائل وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا
وعن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما يجب له تركه وعن الافعال الحسنة المتعدية من الفاعل
الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته عادل وفي اصطلاح المتشرعة عبارة عن ادلة قبول الشهادة او الرواية عن
النبي عليه السلام وقال الغزالي رح في معناها انها عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة
في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه والمصنف اختار ما ذكره
الغزالي رح الا انه ابدل هيئة النفس بالمحافظة الدينية وزاد عليه ليس معها بدعة وفي هذا زيادة نظر لان ملازمة
التقوى تغني عنه اللهم الا اذا قيل البدعة لا تنافي ملازمة التقوى وهذا القيد انما يزيده من لا يقبل رواية المبتدع
اصلا وانما تتحقق العدالة باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر اي ترك بعض الصغائر او اجتنابه نظرا الى

كونه

كونه معطوفا على الاصرار او الكبائر والاول اولى لانه اقرب وكذا ترك بعض المباح او اجتنابه لما قلنا
وقد اضطربت كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الشرك بالله
وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في بيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم في الحرم واصله من قوله تعالى
ومن يرد فيه بالحاد بظلم اي الحادا بظلم والباء فيه زائدة وروى ابو هريرة رضه مع ذلك اكل الربوا وروي
عن علي رضه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقال بعض العلماء الكبيرة ما توعد الشارع
عليه بخصوصه وهذا التفسير اعم من المذكورات ولا خفاء فيه واما بعض الصغائر فما يدل فعله على بعض
الدين وعدم الترفع عن الكذب ودناءة همة الفاعل وخسته وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينية الى
حد يستجرى على الكذب بالاغراض الدنيوية كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واشتراط اخذ الاجرة على اسماع
الحديث ونحوه واما بعض المباح فما يدل على نقص المروة ودناءة الهمة كاللعب بالحمام والاكل في السوق لغير
السوقي والبول في الشوارع والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لا
يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثقا به واعلم انه لا خلاف
في اعتبار اجتناب هذه الامور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام لان من لا يجتنب
هذه الامور فاحرى ان لا يجتنب الكذب فلا يكون موثوقا بقوله ولا في اشتراط هذه الامور الاربعة في
الشهادة لكن الشهادة تختص بامور اخر كالحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة كما ذكر والعدد ايضا
ولم يذكره وقد ذكره في المنتهى وكانه من طغيان قلم الناسخين او زيغ ابصارهم مسئلة مجهول الحال
لا يقبل وعن ابي حنيفة رضي الله عنه قبوله لنا الادلة تمنع من الظن فخولف في العدل فبقي ما عداه وايضا
الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر لما فرغ من بيان الشرائط شرع في
المسائل المتفرعة عليها والكل منشعب من العدالة كما سيظهر الا التاسعة وهذه اولاها وهي في
ان مجهول الحال وهو من لم يعرف فسقه ولا عدالته هل يقبل روايته ام لا اختلفوا فيه فذهب الشافعي
واحمد بن حنبل واكثر اهل العلم الى انه لا يقبل بل لا بد من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته
او تزكية من عرضت عدالته وتعديله له وقال ابو حنيفة واتباعه يكفي في قبول الرواية ظهور الاسلام والسلامة
عن الفسق ظاهرا ومنشأ هذا الخلاف هو الاختلاف في معنى العدالة وذلك لان العدالة عند الاكثر

ما ذكرنا وعند الحنفية ظهور الاسلام والسلامة عن فسق ظاهر وعلى هذا يكون كل مسلم مجهول الحال عندهم عدلا
واحتج على مذهب الاكثر بوجهين الاول ان تعالى الادلة وهي قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان يتبعون الا الظن ونحو الظن اي من اتباعه والعمل
بقبول خبر الواحد ترك العمل بها وخولف في ظاهر الاية يعني الا وجوه له في محل النزاع وهو ما اختص به
من زيادة ظهور الفسق بقوله واجماع الصحابة على قبوله فبقي فيما عداه مهوعا ولقائل ان يقول
عليه انا نسلم ان الآيات نهي من الظن مطلقا لانها ما وردت الا بالمطلوب فيه العلم من الاصول لا الفروع كما
هو على احمد ومتابعيه في المسئلة الاولى من القسم الاول وتوجيه الثانية ان تعالى الفسق مانع من القبول لقوله
عز من قائل ان جاءكم فاسق بنبإ، الآية فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على اشتراط ظن عدم الصبي والكفر
في الشهادة اتفاقا بجامع دفع المفسدة المحتملة ولقائل ان نمنع القياس بالفرق ان الاحتياط في باب
الشهادة اتم منه في الرواية ولهذا اشترط العدد والحرية في الشهادة دون الرواية واعتبر فيها الفاظ خاصة
تعبدا دون الرواية حتى انه لو قال اعلم بدل اشهد لم تقبل وعلى هذا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في
الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية والاولى ان تعالى القول بوجوب الاول رواية مجهول الحال
ستدعي دليلا والاصل عدمه وهذا القدر كاف في المسئلة انها اجتهادية ظنية قالوا الفسق
سبب السبب فاذا انتفى قلنا انتفى الا بالخبرة او التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر وقد نمنع الظاهر وهو
ولا تقف قالوا ظاهر الصدق كاخباره بالذكوة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ولئن دل فهو
مع الفسق والرواية على رتبة هذه شبه ثلث من طرق الحنفية مع اجوبتها توجيه الاولى
وهي من الكتاب ان تعالى الفسق اي ظهوره سبب التبين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ، الآية اذ الامر ليست
مشروطا بظهور الفسق فلو انتفى الفسق ظاهرا انتفى التبين لان المعلق بالشرط عدم عند عدمه فوجب
الحكم ان تعالى اسقط السبب المعين الوجب اسقاط المسبب لجواز تعدد السبب وهنا كذلك لان الجهل
بالفسق اي بكونه فاسقا مع السبب الست ايضا ان العلم يوجب الا نفيا وانا تا موقوف على معرفة كونه فاسقا
او ليس فاسقا على عدم العلم بفسقه فاذن لا ينتفي السبب باسقاط العلم بالفسق بل انما ينتفي بالعلم او الظن
الغالب بعدم الفسق وهو انما يحصل بالخبرة او التزكية فعلى هذا لا ينتفي التبين الا بالخبرة او التزكية كما قال
ويمكن ان يجاب عن الاية بهذا الوجه الثاني وهو ان تعالى العلم بها ان توقف على معرفة عدم الفسق فلا نسلم ان

ج

ة مجهول الحال وان لم يتوقف عليه كانت دلالتها راجعة الى المفهوم وهو ليس بحجة على ما يأتي ان شاء الله تعالى وتوجيه الثانية
وهي من السنة ان تعالى قوله على اللهم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر يدل على الحكم بكل ظاهر لكون الظاهر
معرفا باللام المستغرقة فيدخل تحت العموم مجهول الحال لان الظاهر من حاله الصدق لاسلامه وسلامته
عن الفسق ظاهرا ولان ادخل تحت الحكم بقوله وتوجيه الجواب ان تعالى لا نسلم ان الظاهر من حاله الصدق
والا شار بقوله وقد نمنع الظاهر سلمنا لكن النبي عليه السلام اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه فالزم مثله في
حق غيره الا بالقياس وهو باطل لاختصاص النبي عليه السلام بالاطلاع على ما لا يطلع عليه الغير ونحوه سلمنا لكن
ترتب الحكم على الظاهر وان اشعر على انه علة للقبول والعمل به لكن تخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات
والقتل لفرط مجهول الحال لا يقبل شهادته على العقوبات وافتواه بالاتفاق يدل على انه ليس بعلة سلمنا
لكنه معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه ليس العمل بعموم احد النصين وتاويل الاخر اولى من العكس بل
العمل بالآية اولى لتواترها وكون الخبر آحاديا وتوجيه الثالثة وهي من المعقول ان تعالى مجهول الحال يقبل
لانه ظاهر الصدق فما رويه عن النبي عليه السلام كما انه ظاهر الصدق في اخباره بالذكوة اي كون اللحم مذكى وطهارة
الماء ونجاسته ورق جاريته وهنا يقبل اتفاقا فكذا في قبول الرواية وتوجيه الجواب ان تعالى لا
نسلم ان ذلك يلزم من قبول اخباره فيما ذكرتم من الصور قبول اخباره عن النبي عليه السلام لقيام الفرق من وجهين الاول ان ذلك
ان الاخبار فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق قبوله فيما لا يقبل مع الفسق والثاني ان الرواية عن النبي عليه السلام
اعلى رتبة واشرف منصبا من الاخبار فيما ذكروه من الصور والملزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو فيما
لا من الرواية ليس قبوله فيما هو اعلاها ويمكن ان نقرر الفرق الاول على وجه يكون نقضا اجماليا وهو ان تعالى
ونحو ما ذكرتم من القياس لزم قبول رواية الفاسق قياسا على قبول اخباره عن هذه الصور والتالي باطل
فالمقدم مثله لكن مر ما ذكرنا اولا مسئلة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية
دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الا ان شرط فلا يزيد على شروط كعدد الشهود والشهادة فتعتبر
بالحبر بانه خبر قالوا احوط واحب بان الاحوط واجب والثالث ظاهر هذه هي بينة
المسايل وهي ان الجرح والتعديل هل يثبت بواحد ام لا اختلفوا فيه فالاكثرون على انهما يثبتان بواحد
في الرواية دون الشهادة وقال قوم لا يثبت بواحد فيهما بل لابد من اعتبار العدد وقال قوم يثبت بواحد
فيهما وهو اختيار القاضي ابي بكر والاشبه مذهب الاكثر لان النص والاجماع في هذه المسئلة يدل على العين

احد المذاهب فلم يبق غير التشبيه والقياس ولما كانت العدالة شرطا في قبول الشهادة والرواية فلا يزيد
في اثباتها على مشروطها لان الشرط لا يزيد على مشروطه كما في غير محل النزاع بل ينقص فان الاحصان
يثبت بشاهدين دون الرجم ولذا لم يرد كان الحاقها المشروط في طريق اثباتها اولى من الحاقها بغيره وقد اعتبر
العدد في قبول الشهادة دون الرواية فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه واليه اشار
بقوله الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره حجة المذهب الثاني وهو مذهب بعض المحدثين والتهم اشار
بقوله قالوا هي ان الجرح والتعديل شهادة فيتعدد الجارح والمعدل كما في الشهادة على الحقوق والجواب
ان ذلك ليس اولى من قول القايل هو اخبار فلا يعتبر العدد في قبوله كنفس الرواية حجة اخرى لهم وهي ان اعتبار العدد
احوط فيكون اولى والجواب منع كونه احوط بل الاخر وهو عدم اعتباره احوط حذرا من تضييع اوامر الله تعالى وتواهيه
كيف واعتبار قول الواحد فيهما اصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه يستدعي دليلا والاصل عدمه ولا يخفى
ان ما يلزم منه موافقة النفي الاصلي اولى مما يلزم منه مخالفته ومن هذا المأخذ يظهر المذهب الثالث واليه اشار
بقوله والثالث ظاهر والجواب عنه بعد ما مر من كون الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه
بغيره هو ان الشهادة آكد من الرواية ولهذا اعتبر في شرطها ما لم يعتبر في شرط الرواية مسئلة قال
القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي رضه في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام رح ان كان عالما
كفى فيهما والا لم يكف هذه بالشهادة وهي في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما وهو المراد من الاطلاق
فذهب القاضي الى انه يكفي الاطلاق في التعديل دون الجرح وقال قوم يكفي في الجرح دون التعديل وقال الامام ان
كان المعدل والجارح عالما باسباب الجرح والتعديل كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف الاطلاق في شيء منهما
القاضي ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه قد ينبني على اعتقاده اولا
يعرف الخلاف هذه حجة القاضي وتقريرها ان يقال لا يخلو الجارح والمزكي من ان يشهدا من
غير بصيرة ومعرفة باسباب الجرح والتعديل او مع بصيرة وعلى التقديرين فلا حاجة الى ذكر السبب
اما على الاول فلانه يلزم ان لا يكون عدلا او الشهادة على الشيء من غير بصيرة تقدح في العدالة ولذا لم يكن
عدلا فلا اعتبار بقوله ولذا اسقط راسا فلا معنى لذكر السبب واما على الثاني فلان الغالب مع عدالته وبصيرته
انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته ولذا ذاك فلا معنى لاشتراط اظهار السبب معه والقول باختلاف الناس
فيما يخرج به والا كان حقا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسبابهما ان يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك

الظاهر

والظاهر من حاله انه لا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على
من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة والدين ومثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة
والاحاطة بسيرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال وعلى هذا التقدير
فلا حاجة الى اظهار السبب والجواب ان يقال لا نسلم ان الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته لجواز
ان يكون اخباره بناء على اعتقاده ولا نسلم ان الظاهر ان يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف الخلاف
في ذلك الثاني لو اكتفى لاثبت وفي بعض النسخ لاثبت مع الشك للالتباس فيهما اجيب بانه لا شك
مع اخبار العدل هذه حجة المذهب الثاني وهو انه لا يكفي الاطلاق فيهما وتقريرها ان يقال
لو اكتفى بالاطلاق في الجرح والتعديل بل لاثبت العدالة او لاثبت الجرح والتعديل مع الشك فيها والثاني ظاهر
الفساد لان اقل درجات الاثبات الظن وهو ينافي الشك فالمقدم مثله واما الملازمة فللالتباس فيهما
اما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يخرج فلعله اعتقده جارحا غيره لا يراه جارحا واما في التعديل فلان
مطلق التعديل لا يحصل الثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر واجيب بمنع
الملازمة لانه لا شك اخبار العدل لترجح طرف الصدق على الكذب لعدالته مع ان من شرط الشك تساوي الطرفين
الشافعية لو انتفى في الجرح لو اكتفى في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف فيه هذه حجة
الشافعية وتقريرها انه لو اكتفى بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم
واما الملازمة فلاختلاف الناس في الجرح واسبابه فلو اكتفى الحاكم لكان قد حكم بالجرح بما ليس بجارح عنده
بقول الجارح من غير دليل وهو التقليد وهذا بخلاف العدالة لا لما قيل من انه لا سبب لها الا واحد فاذا
قال المزكي انه عدل يكون عدلا عند الحاكم لظاهر قوله واتحاد سببها لان لقايل ان يمنع اتحاد السبب للخلاف في
العدالة كما مر فعلى هذا لو حكم الحاكم المجتهد الشافعي بقول المعدل الحنفي انه عدل من غير ذكر السبب لزم التقليد لجواز
ان لا يكون ما توهمه عدالة وهو السلامة عن فسق ظاهر عدالة عند الحاكم بل لما نقل الامام في البرهان عن الشافعي
رضه حيث قال قال الشافعي اطلاق التعديل كاف فان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر واليه اشار الغزالي رح في المستصفى
فليس لها سبب واحد والعلة فيه ان السبب اذا لم ينضبط فلا معنى للتكليف بذكره العكس العدالة
ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح هذه حجة مقابلي الشافعية القائلين باكتفاء الاطلاق في الجرح
دون التعديل وتقريرها ان معرفة العدالة مما يتعسر او يتعذر على اكثر الناس للالتباس فيها لكثرة تصنع

الناس في اظهارها بخلاف الجرح في ذلك واما ان الملتبس يقتضي لذكر سببه ليتميز عن غيره دون غير الملتبس فغني
عن البيان وقد يقال في تقرير هذا المذهب مطلق الجرح يبطل الثقة المعتبرة ومطلق التعديل لا يحصلها لما سبق
من تسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر قال الامام غير العالم يوجب الشك هذه حجة الامام
وتقريرها ان اطلاق غير العالم باسباب الجرح والتعديل يوجب الشك فيهما اي لا يزيل الشك عنهما بخلاف العالم
بها واستحالة اثبات الشيء بالشك غير خافية لاقتضاء الاثبات رجحان احد الطرفين واقتضاء الشك تساويهما
قال الامام في البرهان والذي اراه في ذلك ان الامر يختلف بالمعدل والجارح فان كان اماما مرموقا
في الصناعة لا يليق به اطلاق القول بالتعديل الا عند الثقة الظاهرة فمطلق ذلك كاف منه فانا نعلم انه لا يطلقه
الا عن بحث واستفراغ وسع في النظر فاما من لم يكن من اهل هذا الشان وان كان عدلا فلا بد من البوح بالاسباب
وابداء المباحثات التامة والجرح ايضا يختلف باختلاف احوال من يجرح فالعامي الخلي عن التحصيل اذا
جرح ولم يفصل فلا يكترث بقوله فاما من تبين ان جرحه المطلق يخرم الثقة فمطلق جرحه كاف في اقتضاء
التوقف هذا لفظه والغرض من ايراده ان المصنف عبر عن هذا المذهب اعني عن دليله بان اطلاق غير
العالم يوجب الشك فعليك تنزيله عليه مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما فوجب
اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح هذه رابعتها وهي في انه اذا تعارض الجرح والتعديل
فايهما تقدم فذهب بعض القوم الى ان الجرح مقدم مطلقا وبعضهم الى انه تقدم بالترجيح مطلقا فاي واحد
منهما يرجح يرجح على الاخر ولما كان الحق التفصيلي دون الاطلاق في القسمين اختاره المصنف وتقريره ان الجارح
لا يخلو اما ان يعين السبب او لا فان عين فلا يخلو من ان نفاه نفيه المعدل ام لا فان نفاه فلا يخلو اما ان ينفيه
بطريق يقيني كان يقول الجارح رايته وقد قتل فلانا المسلم ويقول المعدل رايت فلانا المدعى قتله حيا
فههنا يتعارضان ويصح ترجيح احدهما على الاخر بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ الى غير ذلك فما رجح
احدى الروايتين على الاخرى ففي هذه الصورة يتعين التقدم بالترجيح واما في غيره من الصور الثلث وهو ان لا يعين
السبب او عين ولم ينفه او نفاه بطريق ظني فيقدم الجرح لان الجارح جمع بين اثبات شيء يقينا واذا كان
كذلك وجب قبوله واما انه اثبت يقينا فلان الظاهر من حال عدالة الجارح ان لا يثبت الا عن يقين
واما ان المعدل لم ينفه نفيا اما في الصورة الاولى فلاطلاع الجارح على ما لم يعرفه المعدل ولا نفاه اما
الاول فلانه لم يعينه مع ان معرفة المعدل يتوقف على تعيين الجارح واما الثاني فلانه لو نفاه قبل معرفته بطلت

شهادة

شهادته لان الشهادة على ما لم يعرف تنافي العدالة واما في الصورة الثانية فلانه لم يتعرض لنفيه واما في الثالثة
فلانه لم ينفه يقينا واما انه اذا كان كذلك وجب قبوله فظاهر وفي كلام المصنف اشارة الى
ما ذكرنا لان قوله واما عند اثبات اي اثبات جارح لسبب معين ونفيه باليقين اي ونفي المعدل اياه
باليقين فالترجيح يدل على ان التقدم بالترجيح مخصوص بهذه الصورة وقوله لنا اي في ان الجرح مقدم وهو في
غير تلك الصورة فيشتمل الصور الثلث وهذا مما لا غبار عليه ولكلامه محمل آخر وهو انه يعني تقديم الجرح في
الصور الثلث جمع بينهما اي بين تقديم الجرح والعمل بالترجيح لما بينا ان العمل بالجرح في هذه الصورة ارجح من
العمل بالتعديل واذا كان جمعا بين المذهبين كان اولى لكون دليل المذهبين معمولا بهما حينئذ بخلاف ما لو لم
يكن كذلك وهذا المحمل اقرب من الاول لان ضمير التثنية في قوله بينهما راجع الى تقديم الجرح والترجيح وعلى
المحمل الاول لا مرجوع اليه له ظاهرا وهو ظاهر غاية الظهور مسئلة حكم الحاكم المشترط
العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل بالثها المختار تعديل وان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل
وليس من الجرح ترك العمل في شهادة لا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد
ونحوها اما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحن الزهري قال الزهري مرهما انه سمعه ومثل وراء النهر يعني غير
جيحان هذه خامستها وهي في الطرق الضمنية للجرح والتعديل وانما ترك الطرق الصريحة لظهورها ونحن
نذكر الجميع ونقول المزكي اما ان يصرح بالتعديل قولا او لا فان صرح بان يقول هو عدل رضي مثلا فاما ان يذكر السبب بان
يقول لاني عرفت منه كذا وكذا او لا والاول تعديل متفق عليه وراجح على الثاني للاختلاف فيه كما مر في المسئلة الثالثة ولنقصان
البيان فيه وان لم يصرح قولا لكن حكم حاكم يشترط العدالة في الحكم بقول الغير بشهادته على ما قال في المنتهى حكم الحاكم
العدل الذي لا يرى الحكم بغير قول العدل ومنه يعلم ان الواجب ان يقرا المشترط العدالة بكسر الراء وجر الطاء ونصب
العدالة فهو ايضا تعديل متفق عليه والا كان فاسقا لحكمه بشهادة من ليس عدلا عنده وهذه الطريقة اعلى من الثاني للاختلاف
فيه دون هذه اللهم الا اذا كان الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق والاشبه معادلتها للاول لاستوائهم في الاتفاق
واختصاص الاول بذكر السبب وهذه بالزام الغير بقول الشاهد وان عمل عالم بروايته وعلم انه لا مستند في العمل سواها
او لا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو ايضا تعديل متفق عليه وراجح على الثاني وان احتمل ان يكون العمل فيه مستندا
الى ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق كما في الثاني للاتفاق عليه والاختلاف في الثاني ومرجوح بالنسبة الى الاول وهو التزكية

بالقول مع ذكر السبب و بالنسبة الى الحكم بالشهادة لو الاحتياط في باب الشهادة اتم كما مر و ان روى عدل عنه فقد اختلف
الى ثلثة اقوال بالثها و هو المختار انه ان كان عادة العدل الراوي ان لا يروي الا عن عدل فهو تعديل و الا فلا لانه
انه لو لم يكن عدلا عنده لم يروه عنه بدليل عادته او كان مدلسا في الدين للايهام انه نقل عن عدل مع انه لا يكون كذلك و يسكت
القائل بالتعديل مطلقا بانه لو لم يكن عدلا عنه لكان مدلسا و هو حرام بالرواية فمن لو سئلوا عنه لم يعدلوه عنه و ابدلس
فيه و انما يكون كذلك لو اوحت روايته عنه على الغير العمل به و ليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول كذا
فعلى الحاكم الكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بروايته و الا كان مقصرا و تمسك من في التعديل مطلقا بان العدل
لا بد له ان يفصل و شبه ان يكون هذا مرجوحا بالنسبة الى الكل اما بالنسبة الى الاول و الثاني فلاختصاصها بالتصحيح
و اما بالنسبة الى الحكم بالشهادة فلا اتفاق عليه و الاختلاف في هذا و اما بالنسبة الى العمل بالرواية فلانها كلها في اصل
الرواية و اختصاص احدها بالعمل به هذا ما يتعلق بطرق التعديل و ضعفها و قوتها و اما طرق الجرح فالجارح اما ان
يصرح به و يذكر سببه او لا يذكر و الاول جرح متفق عليه و راجح على الثاني للاختلاف فيه كما مر في البحث العاشر و ليس
من الجرح ترك العمل بشهادته و لا يرد استحبابا ان يكون الذكر لغير الجرح كوجود معارض و عدم ضبط او غلبة نسيان
و لا الحذر على الشهادة في الزنا لو لم يكمل النصاب لانه لم يات بصريح القذف و انما جاء ذلك في الشهادة و لا الحذر مزاولة
المسائل الاجتهادية و نحوها مما تقدم على الاصح كالمتعة و شرب المسكر على ما قال الشافعي
رضي الله عنه احد الحنفي لو شرب النبيذ لفاسق و اقبل شهادته لانه لا يستحل ما قد امة على الكبائر و قد قال لكونه جار احد بعض الائمة المجتهدين
و لا الشهادة بتدليس الراوي على الاصح ان كان من المعارض التي فيها مندوحة عن الكذب كقول من لحق الزهري اني لم اعاصره و لكن
روى عمن لقيه او عاصره و راه لكنه سمعه بتوسط و هذا اظهر قال الزهري مرة انه سمعه اي و الحال ان هذا الكلام يكون مرة
انه سمعه لا انه يقصد الايهام لان هذا التدليس قادح و كسل و رآء النهي يعني غير جائز و هو نهي بالشام و المراد ان تدليس
الراوي لو كان بان يقول حدثنا فلان و رآء النهي و كانت قرائن الحال مرجحة انه يريد النهي الذي بالشام لكنه يعني غيره كما نهى
عيسى او جوز و لا يقدح لانه ليس كذب بل هو من باب المعارض المغنية عنه و لم يعلم انه قصد الايهام و الا فهي آن اسقاط
كلامه شعر بانه يقدر كلامه و لا بالتدليس هو انه هو و ليس من الجرح الحذر بالتدليس و لكنه بعيد فلذلك قدرناه بالشهادة
او يكون يقدر الشهادة في قوله و لا مسائل الاجتهاد ايضا و يؤيده قول الآمدي و ليس من الجرح الشهادة بالزنا و كذا
يوجب الحذر على المشهود عليه لو لم يكمل نصاب الشهادة و لا ما يسوغ في الاجتهاد و لا ما لدلس الى الخ لكن يقدر
الشهادة بعيد لو اقترنه مدل على اضمار فالاولى ان يقال التعديد و ليس من الجرح ترك العمل بمسائل الاجتهاد لا لخ

الى

و سببها مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة و في بعضهم الصحابي و قيل كغيرهم و قيل الا حين الفتن فلا تقبل
الداخلة في انها فاسق غير معين و قالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا و الذين معاصحابي كالنجوم و ما حقق بالتواتر عنهم
من ذلك في الامتثال و اما الفتن فمحمل على اجتهادهم و الاستدلال بعد ذلك على قولي المصوبة و غيرهم هذه سادسها
و هي ما في عدالة الصحابة و قد اختلفوا فيها فالذي عليه اكثر ائمة السلف و جماهير الخلف انهم عدول و قال قوم حكمهم في العدالة
حكم غيرهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية عنهم و قال بعضهم انهم لم نزالوا عدولا الى ما حدث ما وقع الاختلاف و الفتن
فيما بينهم و هو اخر عهد عثمان رضي فلا تقبل قول الداخلين في الفتن في الشهادة و الرواية الا بعد البحث عن عدالتهم لان احد
الفريقين فاسق و هو غير معين و قالت قوم تقبل قول الداخلين الصحابة لما لم يجتمعوا في الشهادة على امر ان الاصل العدالة له
و قد شككنا فيها حالة الانفراد بخلاف الاجتماع لتحقق الفسق حينئذ فلهذا تقبل الرواية و الشهادة عند الانفراد كل منهما عن
المتخاصمين الداخلين في الفتن و لا تقبل الشهادة عند اجتماعهما و لما كان قوله ان الفريقين فاسق و هو غير معين مشعرا
بهذا المذهب لا جرم لم يذكره و قالت المعتزلة هم عدول الا من قاتل عليا رضي الله عنه و كلها جراءة على السلف و المختار ما عليه الاكثر
و دل عليه الكتاب و السنة و المعقول اما الاول فقوله عز قائلا و الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا
سجدا الى قوله و كذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا الى قوله كنتم خير امة اخرجت للناس الى غير ذلك و اما الثاني فقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا يقال هذا آحاد غير معلوم العدالة لانا نقول الله اختار لصحبة نبيه اصحابا و انصارا و اصهارا و احتمال ان الله
يعلم من ليس بعدل و قوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم الى غير ذلك و اما الثالث فما تواتر و اشتهر من مناصرتهم
لرسول الله عليه السلام و الجهاد بين يديه و المحافظة على اصول الدين و اقامة القوانين و الجد في الامتثال و اوامر الشرع
و نواهيه و اقسام حدوده و مراسمه حتى انهم قتلوا الاهل و الاولاد حتى قام الدين و استقام و الاول على العدالة اظهر من
ذلك و اما ما جرى بينهم من الفتن فوجب ان يحمل على اجتهادهم و ظن ان كل فريق ان الواجب ما صار اليه و انه اوفق للدين
و اصلح للمسلمين و على هذا فلا يبقى اشكال بعد ذلك في قبول شهادتهم و روايتهم مطلقا الا على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب
و الا على قول من يقول ان المصيب واحد اما على الاول فظاهر و اما على الثاني فللاجماع على قبول قول المخطئ بالاجتهاد و الله اعلم
بحقيقة الحال مسئلة الضحاك من رآه صلعم و ان لم يرو و لم تطل و قيل ان طالت و قيل ان اجتمع و هي لغوية
و ان سمي عليها ما تقدم لنا بقبل التقييد بالقليل و الكثير فكان للمشترك كالزيارة و الحدث و لو حلف ان الاصحبه
حنث بخطه هذه سابعتها و هي في بيان معنى الصحابي فذهب اكثر اصحابنا و احمد بن حنبل الى ان
الصحابي من رأى النبي عليه السلام اي من صحبه بخطه و ان لم يختص به اختصاص المصحوب و لم تطل مدة صحبته و لم يرو عنه فذهب

آخرون الى انه من صحبه واختص به اختصاص وطالت مدة صحبته وان لم يرو عنه وذهب عمر بن يحيى الى ان الصحابي
من اجتمع فيه مع الصحبة الطويلة المفيدة للاختصاص الرواية عنه وهذه المسئلة لفظية اذ النزاع فيها راجع الى الاطلاق
اللفظي وان ابتنى عليها مسئلة علمية كعدالة الصحابة على ما تقدم لجواز ابتناء مسئلة علمية على مسئلة لفظية والاشبه
من هذه المذاهب هو الثاني لكن المصنف اختار الاول واستدل عليه بوجهين الاول ان الصحابي مشتق
من الصحبة وهي تعم القليل والكثير ولهذا تقبل التقييد بهما حيث يقال صحبة ساعة وصحبة سنة واذا صح اطلاقها
عليهما كانت للقدر المشترك بينهما نفيا للتجوز والاشتراك كالزيارة والحديث حيث يقال فلان زارني وحدثني
وان لم يزره ولم يحدثه سوى مرة والثاني انه لو حلف زيد ان لا يصحب عمرا حنث بلحظة بالاتفاق ولو لم يكن الصحبة للقدر
المشترك لما كان كذلك قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث للملازم قلنا عرف في ذلك قالوا يصح
نفيه عن الوافد والرائي قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم هاتان شبهتان للخصوم توجيه الاولى ان يقال
الصاحب في العرف انما يطلق على الملازم المكاثر من الصحبة ومنه يقال اصحاب الجنة والحديث للملازمين للجنة والحديث
دون غيرهم فتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بالعرف العرف العام فهو ممنوع وان اردت به الخاص واليه اشار بقوله
قلنا عرف في ذلك اي عرف خاص فمسلم لكنه لا يفيد وهذا الجواب ضعيف اذ العرف العام يقتضي ذلك ولهذا قال
الغزالي رد الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي الاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة لكن العرف يخصص الاسم
بمن كثرت صحبته ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ومن هذا يعلم بطلان الوجهين اللذين ذكرهما المصنف
اما الاول فلانه انما يلزم من كون الصحبة للقدر المشترك كون الصاحب كذلك لو لم يختص الصاحب في العرف
بالمكاثر من الصحبة واما الثاني فلانه لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق ايضا
فتوجيه الثانية ان يقال لو كان الصاحب حقيقة فيمن يصحبه ولو لحظة لما يصح نفيه عن الوافد والرائي اي
المصاحب لحظة لكن التالي باطل اذ يصح ان يقال للوافد والمصاحب لحظة لم يصحبه بل وفد عليه او رآه لحظة
واما الملازمة فلما مر في صدر الكتاب من ان صحة النفي علامة المجاز فتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بصحة
النفي صحة نفي الصاحب بالصحبة المطلقة فنفي التالي ممنوع اذ المراد من الوافد والرائي انهما لم يصحباه مدة
طويلة ولا يلزم منه انهما لم يصحباه مطلقا لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردت بها نفي الصاحب
بالصحبة الدائمة فالملازمة ممنوعة وسندها ظاهر مسئلة لو قال المعاصر العدل انا صحابي
احتمل الخلاف هذه ثامنتها وهي في انه لو قال العدل المعاصر للنبي عليه السلام انا صحابي هل يحتمل

الكذب

الكذب ام لا الظاهر صدقه لعدالته لكن يحتمل الخلاف ايضا لكونه متهما بدعوى رتبة يثبتها لنفسه كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه
بحق وان كان الظاهر صدقه مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبرا آخر او ظاهرا
او انتشاره في الصحابة او عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم
القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقه او عربية او معنى الحديث لقوله نضر الله امرأ ولا موافقة
القياس خلافا لابي حنيفة رحمه الله لما فرغ من بيان الشروط المعتبرة وما تفرع عليها من المسائل اراد الشروع
فيما ظن انها شروط مع انها ليست كذلك فرسم هذه المسئلة وهي تاسعة مسائل هذا القسم فيها فنقول العدد ليس بشرط
في الرواية بل يكفي في القبول خبر الواحد خلافا للجبائي حيث شرط ان خبر الواحد لا يقبل اذا انضاف اليه خبر عدل آخر
او موافقة ظاهر او انتشاره فيما بين الصحابة او عمل بعض الصحابة به وفي خبر الزنا اي الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا اربعة
اي لا يقبل الا من اربعة وقد نقل هذا الاخير عن القاضي عبد الجبار ايضا والدليل على انه ليس بشرط والجواب عما يوردونه
في الاشتراط على منهاج ما سبق في وجوب التعبد بخبر الواحد فليراجع اليه ولا الذكورة لما اشتهر من اجماع الصحابة
على قبول اخبار النساء ولا البصر ولهذا كان الصحابة رضي الله عنهم يروون عن عائشة ما يسمعونه من صوتها مع انهم لا يرون شخصها فهم في
حقها كالعمى مع صحة روايتهم ولا عدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان
حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون القرابة مؤثرة فيه ولا عدم العداوة لما قلنا في القرابة ولا الاكثار من سماع
الحديث لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يسمع ولم يرو الا خبرا واحدا ولا معرفة نسبه لاجماع الصحابة على قبول
رواية من لا يعرف نسبه ولا العلم بفقه او عربية او معنى الحديث اذ الحجة في لفظه والدليل عليه قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع
مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه الى من هو افقه له دعا له واقره على الرواية ولو لم يكن
مقبول الرواية لما كان ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه حيث ذهب الى انه يقبل رواية غير الفقيه فيما يخالف
القياس لنا انه اثبت لدلالتها من حيث المفهوم على قبول خبر غير الفاسق فقيها كان او لا خالف القياس او
لم يخالف وهذا الحديث وقبول الصحابة اخبار آحاد لم يكونوا فقهاء وان كانت تلك الاخبار مخالفة القياس وان
الاعتماد على خبر النبي صلعم والظاهر من الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي الا ما يتحققه على الوجه الذي سمعه
مسئلة اذا قال الصحابي قال صلعم حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبتني على عدالة الصحابة وفي نسخة على عدالة
الصحابي هذا هو الشروع في القسم الثالث وهو في مستند الراوي وكيفية روايته
واعلم ان الراوي اما ان كان صحابيا او غيره فان كان صحابيا فقد اتفقوا على انه اذا قال سمعت رسول الله صلعم يقول كذا

لم يسمع

او اخبرني او حدثني او شافهني رسول الله صلعم بكذا فهو خبر عنه وواجب القبول واختلفوا في خمس مسايل هذه اولاها
وان كان غير صحابي فسيجي القول فيه ومضمون المسئلة هو ان مذهب الاكثر ان الصحابي اذا قال قال رسول الله حمل
على انه سمعه منه لان قوله يوهم السماع منه ولهذا يفهم من قولهم قال ابو بكر قال النبي الا السماع منه والظاهر من حال
الصحابي العدل العارف باوضاع اللغة انه لا ياتي بلفظ يوهم معنى ويريد غيره وعلى هذا يكون حجة ولقايل ان يقول
ان اريد بان قوله يوهم السماع منه انه ظاهر فيه فهو ممنوع وان اريد به انه محتمل له فلا نسلم ان الصحابي لا يقوله وقال
القاضي ابو بكر هو متردد بين ان يكون قد سمعه منه وبين ان يكون قد سمعه من غيره كما روي ان ابا هريرة قال قال من
اصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس فحينئذ يبتني على عدالة الصحابة
لان من قال بعدالة جميعهم فحكمه حكم ما لو سمعه منه عليه السلم ومن قال حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف
عن حال الراوي منهم فحكمه حكم مراسيل التابعين كما سيجي مفصلا ان شاء الله تعالى مسئلة اذا قال سمعته
امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا هذه هي
الثانية وهي في انه اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم امر بكذا او نهى عن كذا هل يكون حجة ام لا فذهب الاكثرون
الى انه حجة لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته باوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق
فلا ينقل الا ما تحقق عنده انه امر او نهي من غير خلاف نفيا للتلبيس والتدليس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد
الامر او النهي فيما لا يعتقده امرا ولا نهيا وهو المراد من قوله اي لظهور قول الصحابي في تحققه اي في تحقق ما سمع من النبي
لذلك اي للامر او النهي واحتج الاقلون بانه يحتمل انه اعتقد كونه امرا او نهيا ولا يكون كذلك عند غيره كان
سمع صيغة اعتقد انها امر او نهي ولا يكون كذلك عند الغير وكان سمع انه يامر وينهى وهو ممن يعتقد ان الامر بالشي
نهي عن جميع اضداده وان النهي عن الشي امر باحد اضداده فنقل الامر والنهي مع انه ليس كذلك عند غيره والجواب
انه بعيد عن العدل العارف بالاوضاع ومواضع الخلاف والوفاق للزوم التلبيس كما قلنا ولقايل ان يقول
ان يقول سمعته امر ونهي مع من يعتقد مثل اعتقاده وحينئذ لا يلزم التلبيس ويمكن ان يجاب عنه بانه وان لم
يلزم التلبيس لكن النقل هكذا مما يؤدي الى التلبيس بالنسبة الى من لا يعتقده فلذلك يبعد عن العدل ان ينقل انه امر
الا اذا كان امرا بلا خلاف مسئلة اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة لظهوره في
الامر قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب او بعض الائمة او عن استنباط قلنا بعيد هذه هي الثالثة
وهي في انه اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او حرم علينا كذا فهل يجب اضافة ذلك الى امر النبي عليه السلم

ونهيه

ونهيه ام فمذهب الشافعي واكثر الائمة رضه انه يجب اضافة ذلك الى النبي عليه السلم فيكون حجة حينئذ جماعة من
الاصوليين وابو الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة رضه الى المنع من ذلك هذا موضع الخلاف وكذا ذكره في المنتهى
حيث قال فالاكثر على انه محمول على امره عليه السلم فيكون حجة وظاهر كلامه ههنا يشعر بان الخلاف في كونه حجة
ام لا وهذا الخلاف بالحقيقة لازم بخلاف الاول فاقامه مقامه والمراد من قوله لظهوره في انه الامر اي لظهور
قوله امرنا في انه امر النبي وقس النهي عليه حجة الاكثر ان السابق الى الفهم من قول من التزم طاعة ملك امرنا بكذا
امر ذلك الملك والصحابة بالنسبة الى النبي عليه السلم على هذا النحو فيحمل قوله على امر النبي عليه السلم قال الخصوم يحتمل
ذلك اي كونه امر النبي ويحتمل ايضا انه امر الكتاب او امر بعض الائمة او امر الآمر ولم يذكر هذا الاحتمال ههنا وذكر في
المنتهى ويحتمل ايضا انه يكون من استنباط وانما اضافه الى صاحب الشرع بناء على ان موجب القياس مامور
باتباعه من الشارع واذا احتمل واحتمل لا يكون مضافا الى النبي عليه السلم لا حجة والجواب ان ذلك مفيد اذ لا يمكن حمله على
امر الكتاب والا لما اختص ظاهرا بمعرفة الواحد منهم لاشتهار اوامر الكتاب ونواهيه بخلاف اوامر النبي عليه السلم
ونواهيه ولا على امر بعض الائمة الا انه ليس امر البعض للبعض اولى من العكس كما قيل فان الاولوية ثابتة بل لان
امر البعض للجميع على ما يدل عليه قوله امرنا باطل فلا يحمل عليه كيف والظاهر ان غرض الصحابي تعليم الشرع واقامة
الحجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله كامر واحد من الصحابة رضه او نهيه ولا على امر الامة كلهم لانه مبهم فكيف يامر نفسه
ولا على القياس لان المفهوم من قوله امرنا بكذا مطلق الامر وكون كذا مامورا بلا واسطة لا الامر باتباع حكم
القياس ولان القياس غير موجب للامر باتباع من لم يظهر له ذلك مع ان قوله امرنا دال على كون الكل مامورين به
ومن هذا يعلم ايضا ان الامر لا يكون للامة والا كانت الامة آمرة لنفسها مسئلة اذا قال من السنة
كذا فالاكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي هذه الرابعة وهي في انه اذا قال الصحابي من
السنة كذا فهل يكون محمولا على سنة النبي عليه السلم ام لا ذهب الاكثرون الى انه يكون محمولا عليها خلافا للكرخي حيث جوز
ان يكون سنة غيره لتردد السنة بين سنة النبي عليه السلم وسنة الخلفاء الراشدين بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي والجواب ان المتبادر الى الفهم من قول الصحابي من السنة كذا سنة النبي عليه السلم فكان الحمل عليه اولى
لان مقصود الصحابي انما هو بيان الشريعة ولا يخفى ان اسنادنا قصد بيانه الى الاصل وهو سنة النبي عليه السلم اولى
من اسناده الى التابع وهو سنة الخلفاء مسئلة اذا قال كنا نفعل او كانوا فالاكثر حجة لظهوره
في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص هذه هي

المسئلة الخامسة وهي في انه اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كقول عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في
الشيء التافه وكقول ابرهيم النخعي رح كانوا يحذفون التكبير حذفا فهل يكون محمولا على فعل الجماعة او بعضهم ذهب
اكثر الاصوليين الى انه محمول على عمل الجماعة فيكون حجة والباقون الى انه يحتمل ان يكون فعل البعض فلا يكون حجة
حجة الاكثرين ان الظاهر من حال الصحابي انه انما ورد في معرض الاحتجاج وانما يكون ذلك حجة لو كان ما ذكره مستندا
الى الجميع لان فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر قالت الخصوم لو كان عمل الجماعة لكان اجماعا ولو كان كذلك
لما ساغ مخالفته بالاجتهاد وحيث سوغت دل على انه عمل البعض دون الكل والجواب منع الملازمة لان
مخالفته بالاجتهاد انما كانت ممنوعة لو كان اضافة العمل الى الجميع قطعيا اما اذا كان ظنيا فلا وههنا كذلك ولان الطريق
ظني وهذا كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عليه السلام لما كان طريق اثباته ظنيا
وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد اذا ثبت بطريق قاطع ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ او
قراءته عليه او قراءة غيره عليه او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا
لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعته وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه او
غفلة او غيرهما معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا
مقيدا ومطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة قراءة غيره كقراءته لما فرغ من بيان مستند
الصحابي المتفق عليه والمختلف فيه كما اشرنا اليه شرع في بيان مستند غير الصحابي وهو على مراتب منها
قراءة الشيخ لما يروي الراوي عنه ومنها قراءة الراوي ما يرويه على الشيخ ومنها قراءة غير الراوي على الشيخ ما يرويه الراوي
ومنها اجازة الشيخ للراوي فيما يرويه عنه وصورتها ان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندي
من مسموعاتي ومنها مناولة الشيخ للراوي وصورتها ان يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عني هذا سمعته
من فلان وللراوي ان يقول ناولني فلان عن كذا واخبرني وحدثني مناولة او انبأني مطلقا ومنها كتابة الشيخ
بما يروي الراوي عنه وصورتها ان يكتب الشيخ اليه بحديث ويقول اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وللراوي
ان يقول كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا كتابة وانبأني مطلقا ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة
او ما في معناها لم يجز الرواية اذ ليس في المناولة والكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه لا على صحة الحديث في نفسه ولهذا
قال الغزالي رح مجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له واذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف
احدثه بعض المحدثين بلا فائدة ومما قيل في المناولة هو ان الشيخ لو قال حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل سمعت ما فيه

لم يكن محدثا له به واذا سمع الشيخ مشهورا فليس له ان يشير مشيرا الى نسخة اخرى منه هذا ما لم يعلم اتفاقهما فان
كان مستنده الاول وهو قراءة الشيخ فاما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه بالقراءة سواء كان وحده او مع غيره
او لم يقصد فان قصد فهو على الرتب في الرواية اذ لا خلاف في قبول روايته بقراءة الشيخ وللراوي عنه ان يقول
حدثنا واخبرنا وقال فلان وسمعته بكذا وان لم يقصد اسماعه فهو دون ما قصد اسماعه في الرتبة وللراوي
ان يقول قال فلان وحدث واخبر وسمعت ليس له في الصورة ان يقول حدثنا واخبرنا والا كان كاذبا
هذا هو المشهور في هذا المقام لكن لما لم يكن لقصد الاسماع وعدمه مدخل في تفضيل احدهما على الآخر اطلق المصنف
القول بان الاول اعلى الرتب على الاصح اي سواء كان مع القصد او لا ولم يفرق بينهما الا بتسلط الراوي على بعض الالفاظ
على تقدير القصد دون عدمه والى ما ذكرنا اشار بقوله فالاول اعلاها الا انه اي الا ان الشيخ اذا لم يقصد اسماعه
يعني اسماع الراوي قال قال الراوي على هذا التقدير قال فلان وحدث واخبر وسمعته دون غيرها وان كان
مستنده الثاني وهو قراءته على الشيخ من غير نكير من الشيخ ولا ما يوجب سكوت الشيخ عن النكير من اكراه او
غفلة او غيرهما فهو معمول به عند الجمهور خلافا لبعض اهل الظاهر لان العرف يدل على ان الشيخ قرره على الرواية
ولم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه
من ايهام الصحة ثم اتفق القائلون بالصحة على تسلط الراوي على قوله حدثنا واخبرنا بقراءته عليه وهو المراد
من قوله فيقول يعني الراوي حدثنا واخبرنا مقيدا واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا من غير تقييد بالقراءة
عليه وهو المراد من المطلق فذهب بعضهم الى الامتناع قالوا لان ذلك يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق
منه كذب واختار المصنف رح الجواز واليه اشار بقوله ومطلقا على الاصح وتمسك بنقل الحاكم عن الائمة الاربعة
ذلك اي اخبرنا وحدثنا من غير قيد في صورة القراءة على الشيخ قال في المنتهى قال الحاكم القراءة على الشيخ اخبار
عليه عهدنا ائمتنا ونقله عن الائمة الاربعة وان كان مستنده الثالث وهو قراءة غير الراوي على الشيخ واليه
اشار بقوله وقراءة غيره اي غير الراوي كقراءته اي قراءة الراوي واما الاجازة للموجود المعين
فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا وانبأني اتفاق للعرف ومنها ابو حنيفة
وابو يوسف رح ولجميع الائمة الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وفي نسل فلان او من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف
واضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن وقد اذن له وايضا فانه عليه السلام كان يرسل كتبه مع الآحاد
وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا حدثه ضمنا كما لو قرئ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة

على الشهاده الكل هذا هو الكلام فيما اذا كان مستنده الرابع و هو الاجازه و هي الخلوا ما
ان يكون لوجوه معين كما سبق مثاله او لم يكن كذلك فان كانت فقد اختلفوا في جواز الروايه بها فجوزها اصحاب
الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين رضوا ان ذلك اشار بقوله فالاكثر على تجويزها اي تجويز الروايه بها واتفق
المجوزون على تسلط الراوي على قولين اجاز له كذا وانبأني الاطلاق الانباء على هذا عرفي واختلفوا في قوله
حدثني واخبرني اجازة فذهب البعض الى امتناع المقيد اصلا ومنعها اي ومنع الروايه بالاجازه ابو حنيفه
وابو يوسف رح وقال ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفه رح وان كان في المجاز والمجاز له عالمين
بمضمون الكتاب الذي اجازه جازت الروايه بها والا فلا كما لو قال اشهد بمضمون هذا وهما عالمان به فانه
يجوز له الشهاده عليه بما فيه بخلاف ما لو لم يكن عالما به وان لم يكن الاجازه لوجوه معين فلا يخلو اما ان يكون جميع
الموجوده بحيث يصح ان يقول اجزت لجميع الامه الموجودين ان يرووا عني كذا او ما صح عندهم من مسموعاتي او لا فان
كان لهم فالظاهر قبول الروايه بمثل الاجازه لان الاجازه لجميع الامه الموجودين مثل الاجازه للموجود المعين ان
لم يكن كذلك وتندرج فيه اقسام كثيره منها ان يقول اجزت في نسل فلان او لعقب من يوجد من بني فلان
ففيه خلاف وهو واضح ان من يخالف في جواز روايه الموجود بالاجازه يكون خلافه في جواز روايه المعدوم على
تقدير الوجود بالطريق الاولى والاوضح حجه الاكثرين ان المخبر عدل ثقه والظاهر انه لم يخبر الا بما علم
او ظن صحته والا كان باجازه روايه كاتم يرويه فاسق وهو بعيد عن العدل ولان اعلمت الروايه او ضمنا
باجازته جازت الروايه عنه كما لو كان هو القارئ او قرئ عليه وهو ساكت وايضا في الني على العلم كان
رسل كتبه من الآحاد الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل احد الاخذ بها
حاملها انها من كتب الرسول على العلم وان لم يكن ما فيها ما سمعه الحامل ولا المجاز اليه لكونها معلله على الظن
وكذا ما نحن فيه واكثر ما غلبه الظن بالصحه وانما قيد الدليل بقوله وان لم يعلموا ما فيها فدرجا في الفرق الذي ذهب
اليه الرازي لان الدليل يدل على هذا القيد سيما على اصل حنيفه واما يوسف فله ان يجاب
الروايه بالاجازه لجاز ان يقول الراوي حدثني واخبرني اجازه وانبأني باطلا فالمعدم مثله اما الملازمه فلتجويز
اكثر المجوزين ذلك واما بطلان التالي فلزوم كذب الراوي لان الشيخ لم يحدثه انه لم يوجد منه فعل الحديث والجزم
بمجهل فعله والجواب انا لا نسلم ان الاصل لو كان لم يحدثه مطلقا اي لا لفظا ولا ضمنا ممنوع وان سلم
انه لم يحدثه صريحا فمسلم ولكن اللازم منه كذب الراوي كما لو قرئ على الشيخ وهو ساكت فانه يجوز ما لا يقول

الراوي حدثني واخبرني قراءة مع انه لم يوجد من الشيخ الا فعل الحديث والاجماع مجراه ثم الدليل لا يسلم ما فيه انتو
على كل المجوزين لئن لا انتوجه على من منع عن حدثني واخبرني مطلقا ومقيدا واعلم انهم اختلفوا فيما لو غلب
على ظن الراوي روايه الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فذهب ان فعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن
رحمهم الله الى جواز الروايه والعمل به قالوا انه ما غلب على الظن وهذا قال الني على اللم كان يرسل كتبه مع
الآحاد الى اطراف البلاد وقال ابو حنيفه رح لا يجوز روايته ولا العمل به قال انها لو جازت لجاز ان يقول
حدثني واخبرني وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمه فبالاتفاق واما نفي التالي فلان قوله حدثني
حكم على المروي عنه بانه حدثه به على سبيل الظن والاصل الحكم بالظن كاف في الشهاده والجواب ان الشهاده والكذب
الروايه وهذا اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الروايه كما مر ولو كان كذلك فلا يلزم من امتناع الحكم
بالظن في الشهاده امتناعه به في الروايه والغرض من ايراد ما ذكرته لنعلم ان نقل الاذن من محل الى محل هو من
تصرفات المصنف والاقي المشهور ما ذكرناه وفي المنتهى ذكر على ما هو المشهور مع اشاره الى ما ذكرنا ههنا انه قال
ده ولو غلب على ظنه انه يروي حديثا عن شيخ وكان الاجازه في الخلاف قالوا في الجميع ظن فلا يجوز الحكم به كالشهاده
والجواب ان الشهاده احتيط فيها ما لم يحتط في الروايه ولذلك وجب العمل بكتبه صلعم مع الآحاد وان لم يعلم
ولم يشهد بمثله لم يجز واحسن موضع تمثل فيه ما ارسال كتبه ما قاله الغزالي قدس الله روحه وهو انه لو قال
عدل مجتهد هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري فقال قوم لا يجوز له العمل بما فيه مرة الاحاديث انه لم يسمعها
قال قوم لو علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان اصحاب رسول الله صلعم كانوا يعملون بصحف الصدقات
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون على تلك الصحف بشهاده حامل الصحيفه بصحتها ولان ان معه كل واحد منه قال
ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن ووجه كونه احسن المطابقه التامه بخلاف المواضع الاخر ظهر بالتامل
واعلم ان حكم المناوله والكتابه في الخلاف والمرتف والمختار ما ذكرناه في الاجازه وكانه تاويل وكرهها
بعضهم قال في المنتهى والمناوله والكتابه المجرده اظهر من الاجازه لو اقترن بها الاذن في الروايه
بعضهم ولي وكتب الي او اخبرني او حدثني مناوله وكتابه او انبأني مطلقا مسئله الاكثر
على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد
في الباء والتاء وحمل على المبالغه قوله الاول 2 هذا هو القسم الرابع وهو ان يقول اجزت لاحد
وفيه تسع مسايل اولاها وهو في بيان انه هل يجوز نقل حديث الني على اللم بالمعنى دون اللفظ اختلفوا فيه

فالذي عليه اتفاق الائمة الاربعة والحسن البصري واكثر الائمة جوازه اذا كان الناقل عارفا بدلالات الالفاظ
واختلاف مواقعها والا حرم على الناقل نقله بالمعنى وذهب طايفة الى انه يجوز ابدال لفظ الحديث بلفظ
يرادفه ولا يشتبه الحال فيه كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت في
الاستنباط والفهم وانما يكون ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون فان ابدال
مثله لا يجوز ونقل ابن سيرين عن جماعة من السلف منعه ووجوب نقل لفظه وهو اختيار ابي بكر الرازي من
اصحاب ابي حنيفة رح وما نقل عن مالك رح انه كان يشدد في الباء والتاء على معنى انه كان يمنع ابدال التاء بالباء
في بالله فهو محمول على مبالغة في الاولى للاتفاق على ان الاولى للاتيان بلفظه ما امكن لا في الواجب لجواز النقل بالمعنى
عنده بالشرط المذكور كما قلنا لنا القطع بانهم نقلوا غير احاديث في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة شايعة
ذايعة ولم ينكره احد وايضا ما روى ابن مسعود وغيره انه قال قال صلعم كذا او نحوه وفي نسخة انه قال قال صلعم كذا او نحوه
ولم ينكره احد وايضا اجمع على تفسيره بالعجمية والعربية اولى وايضا فان المقصود المعنى قطعا وهو حاصل
احتج الجمهور على اثبات مذهبهم بالاجماع والمعقول اما الاجماع فمن وجهين الاول ان الصحابة
رضي الله عنهم عن النبي عليه السلم احاديث في وقايع متحدة على معنى انهم نقلوا حديثا معينا جرى في مجلس واحد في واقعة
معينة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة بين الصحابة ولم ينكر احد فكان اجماعا منهم على الجواز لا على معنى انهم نقلوا
احاديث في واقعة متحدة بالفاظ مختلفة كما يمثلون بحديث عصمة الامة لتكثر الالفاظ واتحاد القضية ويتمسك
الخصم على ما يجيء وهو قوله عليه السلم نضر الله امرأ اذ روى رحم الله امرأ ويروى رب حامل فقه عن فقيه وروى
ولا فقه اذ لا يتم الاستدلال حينئذ لجواز ان يكون الكل مسموعا من النبي عليه السلم في مجالس مختلفة وعلى هذا فهذا
الوجه انما يتم لو ثبت نقل حديث كما ذكرنا بالفاظ مختلفة لكن في اثنائه عسر اذ الاحتمال المذكور يتعذر نفيه والاكثرون
يجعلون هذا تاكيدا للوجه الثاني من المعقول كما سيجيء تقريره وهو الاولى والثاني ما روي عن ابن مسعود وغيره من
الصحابة انه كان اذا حدث عن النبي عليه السلم كان يقول قال النبي عليه السلم كذا او نحوه ولم ينكر عليه منكر ولا دفعه دافع
فكان اجماعا ايضا على الجواز واما المعقول فمن وجهين ايضا الاول انهم اجمعوا على جواز تفسير
الحديث بالعجمية فتفسيره بالعربية اولى فان قيل النزاع في انه لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة والاجماع على
جواز تفسيره بالعجمية انما كان يفيد لو كان حجة حينئذ قلنا هو كذلك ولذلك كان سفراء رسول الله صلعم
في البلاد يبلغونهم اوامره ونواهيه بلغتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم مع كونه حجة حينئذ بالاتفاق

الثاني

الثاني هو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود لذاته ولهذا فان النبي عليه السلم كان يذكر المعنى الواحد بالفاظ
مختلفة كما قلنا بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا اثر لاختلاف اللفظ حينئذ قالوا نضر الله
امرأ قلنا دعا له لانه الاولى ولم يمنعه قالوا يؤدي الى الاخلال لاختلاف العلماء في المعنى وتفاوتهم فاذا قدر
ذلك مرتين او ثلثا اختل بالكلية واجيب فيمن نقل بالمعنى سواء احتجت الخصوم
بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل
فقه غير فقيه او لا فقه له الى من هو افقه له دعا له على التادية حسب ما سمع انما يكون باللفظ فان الشاهد
ومن يترجح لغة الى لغة اذا اديا المعنى من غير زيادة ونقصان وان كان بلفظ آخر يقال انهما اديا كما سمعا
سلمنا ان التادية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقالة لكن ليس فيه
ما يدل على الوجوب والمنع من غيره غايته انه دعا له لانه الاولى ونحن قايلون بالاولوية كما مر ثم الحديث
يدل على جواز النقل لانه روي بالفاظ مختلفة كما مر مع ان الظاهر انه حديث واحد اذ الاصل عدم تكرره
عن النبي عليه السلم والاحتمال المذكور لم يندفع بهذا الاصل لانه معارض بان الاصل عدم التغيير من الراوي وبقاء ما كان
على ما كان واما المعقول فلانه يؤدي الى اختلال معنى الحديث بالكلية لاختلاف العلماء في ادراك المعاني
وتفاوتهم في ادراك معنى اللفظ الواحد حتى ان كل واحد منهم يحمل على ما لا يحمل عليه الآخر وعند ذلك فالراوي
وان كان عالما بالعربية فقد يفهم من اللفظ معنى مع الغفلة عن غيره ويعبر عنه مع احتمال ان يكون ما اختل
به المقصود او بعض المقصود وعلى هذا لو قدر النقل بالمعنى مرتين او ثلثا جاز ان يختل المعنى بالكلية
وفساده ظاهر والجواب ظاهر وهو ان الغرض فيما نقل بالمعنى سواء بلا زيادة ونقصان واخلال
بشيء واذ ذاك فلا يلزم الاخلال لا كلا ولا بعضا ولقايل ان يقول هذا الجواب انما يتمشى على
مذهب المفصلين لا المعممين لجواز ان ينقل المعنى سواء بلفظ يشتبه الحال فيه فيؤدي الى الاخلال
لان المعممين لا يشترطون عدم الاشتباه والا لم يبق فرق بين المذهبين يظهر ان شاء الله تعالى مسئلة
اذا كذب الاصل الفرع سقط الكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فان قال لا ادري فالاكثر يعمل به
خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان هذه ثانية المسائل وهي في حكم انكار الاصل
وهو الشيخ رواية الفرع وهو الراوي عنه فنقول هذا الانكار لا يخلو اما ان يكون انكار جحود وتكذيب
او انكار نسيان فان كان الاول واليه اشار بقوله اذا كذب الاصل الفرع فلا خلاف في امتناع

العمل بذلك الخبر لان كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح
في الحديث وهو المراد من قوله سقط اي الحديث عن درجة الاعتبار لكن ذلك فما لا يقدح في عدالتهما
لتيقن عدالة كل منهما والشك في كذبه ولا يترك اليقين بالشك وفائدته في قبول رواية كل منهما في غير ذلك
الخبر وان كان الثاني واليه اشار بقوله فان قال لا ادري فاختلفوا فيه فذهب الشافعي ومالك
واحمد بن حنبل واصح الروايتين عنه واكثر المتكلمين الى وجوب العمل به خلافا للكرخي وجماعة من الحنفية ولاحمد
في رواية الاخرى فان عندهم لا يجوز العمل به لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل
ان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري وكان يقول حدثني
ربيعة عني قلنا صحيح فاين وجوب العمل احتج على مذهب الاكثر بما يمكن ان يقرر على وجه
يكون حجتين وعلى وجه يكون حجة تقرير الاول ان يقال الفرع عدل وجازم بروايته عن الاصل وهو غير
مكذب له مع كونه عدلا لئلا يقال يجوز ان يكون كذبا ولا يظهره فوجب قبول الرواية لحصول غلبة الظن بالصدق
وان يقال نسيان الاصل للرواية لا يزيد على موته وجنونه ولا يقال بل يزيد لجواز انه لو كان حيا لصدقه لانه
معارض بجواز التكذيب لو كان حيا ويجب العمل برواية الفرع عند موت الاصل وجنونه اجماعا فكذا عند
نسيانه وعلى هذا يكون بتقدير الكلام لنا انه عدل غير مكذب ولنا ان نسيانه كالموت والجنون وتقرير الثاني
والظاهر ان مراده ذلك ان يقال هو عدل غير مكذب فيجب قبول روايته كقبولها بموت الاصل وجنونه
بجامع العدالة مع عدم التكذيب والاول احسن واستدل من طرف الاكثر بالاجماع وهو ان سهيل بن ابي صالح
روى لربيعة بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال سهيل لربيعة
بعد ان روى عنه لا ادري وكان سهيل يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني حديثه عن ابي هريرة وشاع ذلك
بين الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا ورد المصنف على المستدل بانه صحيح لكن ليس فيه
ما يدل على وجوب العمل وليس لقائل ان يقول هذا يدل على الجواز ويلزم منه الوجوب لعدم القائل
بالفصل اذ ليس فيه ما يدل على جواز العمل غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني
الفرع عني وهو لا يستلزم لا جواز العمل به ولا وجوبه فان عاد القائل وقال وقوع العمل بهذا
الحديث يدل على الجواز وزيادة ومنه يلزم ما ذكرنا قلنا لا نسلم ان العمل به لرواية ربيعة لجواز ان يكون
لرواية غيره فلا يتم الاستدلال قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادة اضيق قالوا

لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسي قلنا يجب ذلك عند مالك واحمد وابي يوسف وانما الشافعية
هاتان شبهتان من طرف الخصوم موجوابهما توجيه الاولى ان يقال لو جاز العمل برواية
الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الاصل والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة واما نفي التالي فلان الاصل لو انكر شهادة الفرع على سبيل النسيان لم يجز العمل
بشهادة الفرع وفاقا وتوجيه الجواب منع الملازمة ببيان الفرق لكون باب الشهادة اضيق من
باب الرواية ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والذكورة وامتناع العنعنة وامتناع الشهادة على الشهادة
من وراء حجاب واشهد دون اعلم وليس كذلك في الرواية فامتنع القياس وتوجيه الثانية ان يقال لو عمل به
اي بخبر الفرع عند نسيان الاصل لعمل الحاكم بحكمه الذي نسي اذا شهد شاهدان عليه وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم اما الملازمة فبالقياس بالطريق الاولى واما بطلان التالي فلانه لو اقام مدع لحكم الحاكم
الذي نسي بعد نسيان الحاكم شاهدين شهدا له بذلك فان الحاكم لا يقبل ولا يجب العمل بذلك فتوجيه الجواب
منع نفي التالي بل يجب ذلك اي العمل به عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم هذا الشافعية حيث لم يجب عندهم
على الحاكم العمل ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم ذلك على الشافعية وانما يلزمهم لو كانت الملازمة مسلمة
وهي ممنوعة للفرق الذي مر بين الرواية والشهادة غير مرة وان لم يتعرض للشهادة فالفرق اظهر على ما يظهر
بالنظر مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها
عادة لم يقبل والا فالجمهور يقبل وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم يوجب
رده قلنا سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل باتفاق
فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكراويين واذا اسند وارسلوه او رفعه ووقفوه او
وصله وقطعوه فكالزيادة هذه ثالثة المسائل وهي في حكم انفراد العدل بزيادة
فنقول اذا روى جماعة من الثقات حديثا وانفرد واحد منهم بزيادة فلا يخلو الزيادة من ان يكون مخالفة
للمزيد عليه بحيث يتعذر الجمع بينهما او لم يكن كذلك فان كانت لا يقبل للتعارض خلافا لابي عبد الله
البصري من المعتزلة وانما ترك المصنف هذا القسم لظهوره وان لم يكن مخالفة كما اذا روى جماعة ان النبي عليه السلام دخل
البيت وانفرد واحد بزيادة قوله وقال كذا او وصلي فلا يخلو مجلس الاصل والزيادة من ان يكون متحدا
او متعددا او جهل الامران فان كان متحدا فالجمع الذي لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا قد انتهوا الى عدد

لا يتصور في العادة غفلة منهم عن سماع تلك الزيادة او روايتها او انكانوا فان كانوا كذلك لم يقبل لان تطرق السهو الى الواحد اولى من تطرقه الى الجمع الغفير واليه اشار بقوله فان كان عزه اى غير العدل المنفرد الا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة لم يقبل والا قبل الا الصوفي العبارة الا يغفلون عن مثلها لان اللازم من عدم غفلة مثلهم عدم غفلتهم والمنفي غفلتهم انما يقول المؤلف من مثلهم المماثل لهم في العلم فقط على ما اشرنا اليه وعلى هذا اللزوم وكذا لو كان المسؤل المماثل في الفهم وجوده ثم التمسك بالعادة انما يصح لو قال غفلة مثلهم لم الا يصح ان يقال ان كانت العادة انهم لا يغفلون مطلقا بالماثل ان شاء الله تعالى وان لم يكونوا كذلك واليه اشار بقوله والا نفذ احتفوا فانه فاز جمهور الفقهاء والمتكلمين على ان الزيادة تقبل خلافا لجماعة من المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه حجة الجمهور الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبوله وعدم قبول الغير الا قدح في روايته لاحتمال ان يكون الغير خرج من المجلس قبل سماع الزيادة وبعد سماع الاصل ليكون المجلس منعقدا على ما هو الغرض او طرى ما شغله عن سماعها وفهمها من الم او جوع او عطش مفرط او في فكر امر مهم او لاشتغال بحاجة مهمة الغير او نسيها بعد ان سمعها الخصوم بان المنفي ظاهر الوهم في نقل الزيادة كان يتوهم انه سمع الزيادة ولم يكن قد سمعها او سمعها من غير الاصل فيتوهم سماعها منه لان نسبته الوهم اليه اظهر من نسبته الى الغير الزيادة وتعدد وهم وان كان ظاهر الوهم وجب رده لانه لو عمل به لعمل بالشك وهو غير جائز اتفاقا وجوابه ان سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع او سمع مثل الشيء عدم الم مع انه سمع من غيره بعيد بخلاف سهوه عن سماعه فانه كثير وعلى هذا يكفي احتمال الوهم في حق من لم يرو الزيادة اكثر او اظهر وان كان المجلس متعددا واليه اشار بقوله فان تعدد المجلس قبل لا اتفاق لاحتمال ان يكون الشيء عدم الم قد ذكر الزيادة في احد المجلس دون الآخر والراوي عدل ولم يوجد ما يقدح في روايته الا ترى انه لو قامت بينة على زيد بالف لعمرو وقامت اخرى في مجلس اخر عليه ايضا بالف لعمرو فان البينة تقبل في الف الزيادة مع ان باب الشهادة اضيق فاطلق بالرواية وان تحد الامران فالزيادة اولى بالقبول هذا اذا اتحد المجلس نظرا الى احتمال اختلاف مجلس الزيادة هذا ولو روى العدل الزيادة مرة وتركها مرة بالتفصيل فالحكم على ما تقدم فيما اذا تعارضت الروايتان فعليك بالنظر والاعتبار والى ذلك اشار بقوله فكراوين اي حكمه حكم راويين وهو عدم قبول الزيادة عند تعارض الحكم بينها وبين الاصل وقبولها لانه لا فرق في ذلك واختلف المجلس وكذا ان اتحد لاحتمال السهو على نسيان ما سمع او على من حمله على توهم سماع ما لم يسمع وقال

الكرخي

وفي الكتب المبسوطة ذكر انه لو اتحد المجلس ولم يتعذر الجمع يظهر فان كانت مراسيل رواية للزيادة اقل لم يقبل لان حمل الاقل على السهو اولى الا ان يقول سهوت عن تلك المرات وان لم يكن اقل قبلت لما قلنا واذا اسند العدل الخبر كان يقول حدثني فلان عن فلان وارسله اي وارسله الباقون بان يقولوا قال النبي عليه السلام مع انهم لم يروه الا النبي عليه السلام او رفعه اي ورفع العدل الخبر يعني الى النبي ووقفه الباقون اي على بعض الصحابة او من دونهم او وصله اي او وصل العدل الخبر يعني الى الراوي الاعلى وقطعه الباقون بان لم يصلوا الخبر الى الراوي الاعلى ولكن شرط ان يخلوا في الوسط راويا بين راويين لم يذكر ولم يعرف فحكم الزيادة ان الاسناد والرفع والوصل هو زيادة يقبلها العدل دون الناقص وعند ذلك لو اختلف المجلس قيل حتى يحكم بكون الخبر مسندا او مرفوعا او موصولا وكذا ان اتحد ولم يكن الباقون كذلك لاحتمال ذهولهم عن سماع الزيادة وان كانوا كذلك اقبل والا فعلى ما ذكرنا فلو اسند او رفع او وصل مرة ثم ارسل او قطع او وقف لغير او اتم فقد اوقف والوصل جواز النبي الصحابي رواه تارة ووقفه عن نفسه لغيره او ان الواقف نسي وصله وما ذكرنا من المسئلة مظهر لك عند التأمل يعني المسند والمرفوع والمرسل والموقوف والموصول والمقطوع وسيجيء معنى بعض ذلك

مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى يزهو والا سوآء يسوآء

فائدة منع هذه هي رابعة المسائل وهي انه هل يجوز حذف بعض الكلام لا اختلفوا فيه

مذهب الاكثرون الى جوازه ولكن شرط ان المعلق المذكور بالمحذوف تعلقا بغير معناه كان كان الخبر مقتضى الاحكام لا تعلق بعضها بعض كقوله عليه السلام سكافا وماؤهم بدمهم امامهم وسر عليهم الضعيف وهم يد على من سواهم فان ذلك انه بمنزلة اخبار متعددة وسمعها فله رواية البعض دون البعض وان كان الاول متعلقا تمامه كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فانه امتنع عن ذكر المعلق المذكور بالمحذوف على الوجه المذكور كما في الغاية كقوله عليه السلام اتبعوا التمار حتى يزهو والاستثناء كقوله عليه السلام اتبعوا البر بالبر الا سوآء بسوآء ونحوه كالشرط كقوله عليه السلام من قاء او رعف او امرى فليتوضأ وصلوا صلوة والاتمام حذف الشرط هنا لا لغير المعنى بل لغير المعنى المرتضى لانه لو رعف توضأ وصار المعنى بعد حذف الشرط حينئذ الخ وانما امتنع هذا القسم لمنافاته مر تبديل الحكم وغيره الشيخ

مذهب الاقلون وهم اكثر من منع نقل الحديث بالمعنى الا امتناعه مطلقا للحديث المذكور ونحوه وانت قد عرفت منافيه

مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى كان مسعود في مس الذكر والى هريرة في غسل الدبن ورفع الدبن

مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة في تفاصيل الصلوة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو اضعف قالوا العادة تقضي بنقله متواترا لانه مما تعم به البلوى و متواتر البيع و النكاح والطلاق والعتق او كان مطلقا باساعته هذه خامسة المسائل وهي في حكم خبر الواحد لفقد ما هو موجبا للعلم فيما تعم به البلوى اي فيما يشق الحاجة به في عموم الاحوال كخبر ابن مسعود في نواقض الوضوء مس الذكر وكخبره ايضا في غسل اليدين عند القيام من الليل وكخبره ايضا في رفع اليدين عند الركوع فالذي عليه الاكثر قبوله خلافا لبعض الحنفية كالكرخي وعمدة حجة الاكثر الاجماع والالزام والمعقول اما الاول فلاتفاق الصحابة رضي الله عنهم قاطبة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فيما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نخابر الخ وعن سنة اشهر كذلك باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا وعن ذلك رجوع الصحابة الى خبر عايشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير انزال وهو مروي ايضا عن ابي بن كعب رضي الله عنه انه قال انما الماء من الماء اولم ينزل فعلة انا ورسول الله فاغتسلنا ومن رجوع ابي بكر رضي الله عنه في الجدة الى خبر المغيرة وهو مروي عن علي رضي الله عنه الى غير ذلك من الوقايع التي تعم بها البلوى وشاع ذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا واما الاشارة بقوله لنا قبول الامة في تفاصيل الصلوة اي فيما يتعلق بالصلوة من الشروط وغيرها وانما مثل بها لكون الاخبار الواردة فيها مما تعم به البلوى واما الباقي فهو ان حكم الفصد والحجامة ونحوها مما تعم به البلوى كالصلوة في وجوب الغسل من غسل الميت فقد وافق الخصوم على اثباتها بخبر الواحد وصحة هذا ان لم يقبل لم يقبل في نحو الفصد والحجامة لانه انما تعم بها البلوى وقد قبل بالاتفاق والبيان بقوله وفي نحو اي لنا قبول الامة في نحو الفصد والحجامة ولقائل ان يقول الا نسلم انهم انما تواتر مثل حكم الفصد والحجامة بخبر الواحد لجواز ان يكون به وما يحتف به من القرائن او لشهرة تعقب من المتواتر ومنه مطلع على منع الملازمة وهو انه لو لم يقبل لم يقبل في نحو الفصد والحجامة اما الثالث فهو لانه يغلب على الظن فكان واجب القبول كالقياس قلنا اولا ان القياس اضعف وصعوبة ان يقال لو لم يقبل خبر الواحد فيه لم يقبل القياس فانا لسنا بالطريق الاول لكون القياس اضعف والخبر كما سيجي بيانه في المسئلة الثامنة واما ثانيا فلان الاتفاق وهو الدليل لنا قبول القياس وهو اصعف ولقائل ان يقول الا نسلم ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى لقلة الم شتمل كما ذكرت او لم يحتف به من القرائن

غلب على الظن ومنه يعلم منع الملازمة لو القياس وان كان اضعف لكنه لا معارض له بخلاف الخبر المتنازع فيه فان عدم شهرته معارض له كما هو مذهب الكرخي حجة الخصم ان العادة تقضي بنقل ما تعم به البلوى متواترا وذلك لان ما تعم به البلوى كمس ما مسته النار ومس الذكر لو كان مما ينقض به الطهارة لوجب على النبي عليه السلام اشاعته وان الاقتصار على مخاطبة الآحاد بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في اشاعته حتى انقضى ذلك الى بطلان صلوة اكثر الخلق من غير شعور به وهذا تواتر القرآن واخبار البيع والنكاح والطلاق والعتق واستوائها بالآحاد وجوابه ان لا نسلم ان العادة تقضي ذلك والتواتر اخبار الفصد والحجامة والله اشار بقوله ولا المنع اي بمنع العادة وهو ما كشفه بعض اجلاء وانت تعلم انهم لو فسروا المتواتر بالمشهور على الوجه الذي ذكرنا انهم يطلقون المتواتر بالمشهور على الوجه الذي ذكرنا انهم يطلقون المتواتر عليه اندفع عنهم هذا المنع واما التفصيلي فان نقول انا نسلم وجوب اشاعته على النبي عليه السلام وانما كان يجب عليه لو لم يكن طريق الى اثباته سوى النقل المتواتر وليس كذلك لان المطلوب منه الظن وقد حصل بخبر الواحد وهذا جواز اثباته بالقياس اجماعا وانا نسلم لزوم بطلان صلوة اكثر الخلق لان عدم سلفه ذلك فلا سطل صلوته لانه لا تكليف بما لم يقم عليه دليل واما الفرق فانما امتنع اثبات خبر الواحد لكونه المحجوج في اثبات النبوة ووقف طريق معرفة على القطع انه مما تعم به البلوى واما اخبار البيع الخ فليس مما عم بها البلوى بل كان من الجائز ان لا يسمع الا متواتر و لكنه تواتر اما بطريق الاتفاق وانما لكون النبي عليه السلام مكلفا ومتعبدا باشاعته والصحابة رضي الله عنهم اولا كان للنبي عليه السلام مسئلة خبر الواحد فيما لا يقبل مقبول احتجاج للكرخي والبصري لنا ما تقدم فالوالوا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا الشبهة كالشهادة وظاهر الكتاب هذه سادسة المسايل وهي ان خبر الواحد فيما يوجب الحد هل يقبل ام لا فذهب الشافعية والحنابلة وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة واكثر الناس الى قبوله فذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى امتناع قبوله حجة الاكثرين ما تقدم من كون الراوي عدلا جازما في حكم ظني موجب قبوله على الوجه الذي مر تقريره حجة الخصم قولهم عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب الراوي شبهة فيدرأ بها الحد وجوابه ان نقول لو كان هذا الاحتمال شبهة في درء الحدود لكان احتمال كذب الشاهد واحتمال كون مفهوم المراد من الكتاب غير ما فهم من ظاهره شبهة في درء الحد بهما وليس كذلك لثبوت الحد بهما اتفاقا فان فرق سر الشهادة والرواية ما ان احتمال الكذب في الشهادة اقل لتعدد الشاهد

بخلاف الراوي اخبر بان احتمال الكذب في الرواية ابعد لكونها شرعا عاما بخلاف الشهادة فيكون احتمال الكذب في الشهادة
للاغراض اكثر منه في الرواية هذا مع ان فرقه لا يتمشى في جميع المواضع لجواز تعدد الراوي ايضا وهذا الجواب بعض اجمالي
والمقدمة الفاسدة هي حمل الشبهات على جميعها وهو ممنوع لانه مخصوص لانه ليس كل شبهة توجب درء الحد
والى هذا اشار بقوله لا شبهة اي لا شبهة ههنا توجب درء الحد كما لا شبهة في الشهادة وظاهر الكتاب
مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على
الظهور وفيه قال الشافعي رضه كيف اترك الحديث لقول من عاصرته لحجته فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده وفي
بعض النسخ فيتعين نسخه عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلاف خبر اكثر الامة فالعمل بالخبر الا اجماع المدينة
هذه سابعة المسائل وهي في حكم الخبر اذا حمله الصحابي على معنى فنقول لا يخلو الخبر من ان يكون مجملا او ظاهرا
او نصا فان كان الاول وقد حمله على احد محمليه كالقرء مثلا على الطهر دون الحيض فلا يعرف خلافا في وجوب
حمل الخبر على ما حمله الراوي لان الظاهر من حال النبي عليه السلم انه لا ينطق باللفظ المجمل لتعريف الاحكام وتخليه
عن قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره
فوجب الحمل عليه هذا هو المشهور ههنا لكن لما كان ان يقول تعيين الراوي لا يكون حجة على غيره من المجتهدين بل على
المجتهد ان ينظر فان اتضح له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال عليه اتباعه والا وجب اتباع الراوي لان
تعيينه صالح للترجيح لم يقل فالواجب حمله عليه بل قال فالظاهر حمله اي فالظاهر ان حمل ما رواه الراوي عليه
اي على ما حمله الراوي يكون بقرينة واذا كان ظاهرا فللمجتهد ان يخالف بالاجتهاد ان ادى اليه وان كان الثاني
وقد حمله الصحابي على غير ظاهره فقد اختلفوا فيه فمذهب الشافعي وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء انه يجب
الحمل على ظاهره دون تاويل الراوي ولهذا قال الشافعي رضه كيف اترك الحديث لاقوال اقوام لو عاصرتهم لحججتهم
بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتاويل الراوي والمختار انه ان علم ماخذه في التاويل وكان صالحا
له وجب العمل بذلك التاويل والا فالظاهر متعين وهو اختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وذلك
لتردد حال الراوي بين دليل اجتهد فيه وهو مخطئ فيه وبين دليل يراه حجة دون غيره من المجتهدين كما عرف من مخالفة
مالك لخبر خيار المجلس بما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه وبين نسيان طرأ عليه ومع هذه الاحتمالات
يجب المصير الى الظاهر لانه لا يترك بالشك وعلى التقديرات لا يكون مخالفته للحديث فسقا حتى يمتنع العمل
بروايته وبهذا يسقط قول الخصوم ان احسن الظن بالراوي وجب الحمل على ما حمله وان اسيء امتنع العمل

المقدمة

بروايته لانهم ان ارادوا باحسان الظن اعتقاد ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا
امتنع العمل وان ارادوا به اعتقاد جواز كون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوب الحمل عليه ولك ان
تستفسر عن الاساءة وتمنع على كل تقدير احد الحكمين وهو ظاهر وان كان الثالث فالمشهور وجوب
العمل لانه اذا كان الخبر نصا في دلالته غير محتمل للتاويل فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ
ولعله لا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره واذا كان ذلك محتملا فلا يترك
النص الذي لا احتمال فيه لامر محتمل لكن المصنف توقف في العمل اي في وجوب العمل به كما ذهب اليه المخالف
لاحتمال النسخ ويجوز ان يكون التوقف في جواز العمل به لاحتمال كون النسخ على وجه يكون العمل به حراما لكنه بعيد
والمراد ما ذكرناه اولا والنسخة الاولى اظهر وتقديرها ان الخبر اذا كان نصا وعمل الراوي بخلافه فيتعين كون
الخبر منسوخا عنده والثانية يجب ان يقرا بالتاء منقوطة بنقطتين مع بناء الفاعل او بالياء منقوطة بنقطتين
من تحت وبناء المجهول والمعنى قريب مما تقدم وان عمل بخلاف خبر اكثر الامة فالعمل بالخبر لانعقاد الاجماع على ان
خبر العدل لا يزداد اذا كان عمل الاكثر بخلافه بشرط ان لا يكون الاكثر اهل المدينة اذ لو اتفقوا على العمل بخلاف
خبر فلا يكون العمل بالخبر حينئذ اجماعا لما عرف من مذهب مالك من مخالفته لخبر خيار المجلس لما كان اجماع اهل
المدينة على خلافه مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس
وابو الحسين ان كانت العلة بقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار ان كانت
العلة بنص راجح على الخبر ووجودها ان كان في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالتوقف والا
فالخبر هذه ثامنة المسائل وهي في حكم تعارض القياس وخبر الواحد فنقول اذا تعارض
الخبر والقياس فاما ان يتعارضا بحيث يمتنع الجمع بينهما او لا يكون كذلك فان كان فهو المراد من الخبر المخالف
للقياس من كل وجه فقد اختلفوا فيه فالذي عليه الاكثر كالشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الفقهاء رضه ان الخبر مقدم
على القياس وذهبت المالكية الى تقديم القياس على الخبر وفصل ابو الحسين البصري وقال ان كانت العلة
بقطعي اي ان كانت علة القياس الجامعة منصوصة عليها بنص قطعي فالقياس مقدم مصيرا منه الى ان النص على العلة
كالنص على حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون فيقدم على الخبر وان لم يكن منصوصة عليها بقطعي فاما ان يكون
منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين اصلها اما ان يكون مقطوعا به او لا على معنى ان حكم الاصل اما ان
يكون ثابتا بدليل قطعي او لا فان كان والى هذا القسم اشار بقوله وان كان الاصل مقطوعا به فهو موضع الاجتهاد

وان لم يكن شئ من الضمين اعني وان لم يكن العلة منصوصة عليها بقطع ولا اصل العلتين مقطوعا به فحب الرجوع الى
خبر الواحد اما في المنصوصة بظني نظرا الى استواء النصين في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم
بعينه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلان
من لزم احتمال الخطاء في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد والمختار انه ان كانت علة للقياس منصوصة
عليها بنص راجح على الخبر المخالف سواء كان ذلك النص ظنيا او قطعيا وكان وجه العلة في الفرع قطعيا
فالقياس مقدم وان كان وجه العلة في الفرع ظنيا فالوقف والا اي وان لم يكن العلة منصوصة بنص راجح على
الخبر فذلك بان لا يكون منصوصة كانت مستنبطة او كانت منصوصة ولكن لا بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم
والاندراج تحت قوله والاقسام دالة على ما ظن وهي ان يكون العلة مستنبطة او منصوصة بنص غير راجح على الخبر
او بنص راجح لكن لا يكون وجه العلة في الفرع لا مقطوعا ولا مظنونا لبطلان القياس حينئذ واسقاطه من الحكم
بعدم الخبر عليه يستدعي وجوده وهذا الذي قلنا مبني على ان التنصيص على علة القياس لا يخرج القياس عن
كونه قياسا وهذا فيما انتهى بعد قوله والا فالخبر بهذا ان قلنا ان التنصيص على العلة لا يخرجه عن القياس واعلم
ان مذهب الشافعي رضي الله عنه بكر في هذه المسئلة ومذهب عيسى بن ابان هو انه ان كان الراوي ضابطا عالما غير مهم فالخبر
قدم خبره على القياس والا فهو موضع الاجتهاد **قال** لنا ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين للخبر وقال
لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفي رواية الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة للربع
وغيره ذلك وشاع ذلك ولم ينكره احد **اقول** لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في تقرير الدلائل واستدل
اولا بالاجماع على عدم الخبر وتقريره ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين للخبر حيث قال لما قال ذكر الله امرأ سمع من
رسوله في الجنين شيئا وقال حمل بن مالك كنت بين جارتين لي اي ضرتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت
جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلعم بغرة لولا هذا وفي رواية لولم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا وفي رواية لقضينا فيه بغير
هذا اي لم نقض بالغرة اصلا وقلنا الفصل الجنين ميتا للشك في انه اصل حيوته وكذلك ترك القياس الظاهر في غرة
دية الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روى في كل اصبع عشر من الابل وترك ايضا اجتهاده في مسئلة ميراث
المرأة دية زوجها بخبر الواحد على ما سبق في مسئلة وجوب العمل بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وغير ذلك من وقايع اكثر من ان تحصى كثرة وشاع ذلك من الصحابة ولم ينكره منكر والاجماع
دافع فكان اجماعا **والجواب** اما اولا فلان نقول الحجة حاصلة والدعوى عامة لان الاجماع انما دل على تقديم

الخبر على المستنبطة لا على المنصوصة بنص غير راجح على الخبر المعارض للقياس والجواب بعدم القائل
بالفصل لانه لا يتأتى ههنا **بسط** اما نقطع بانه لو تعارض عندهم خبر وقياس منصوص على علته
بنص غير راجح على ذلك الخبر لقدموا الخبر على القياس لتقديمهم الراجح مع ان هذا الخبر راجح على هذا
القياس كما سينضح وفيه تعسف لا يخفى **قال** واما مخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة
في الوضوء مما مست النار فاستبعاد لظهوره وكذلك هو وعائشة رضي الله عنهما في الوضوء مما مست النار
قالا فكيف نصنع بالمهراس **اقول** هذا مستند لمنع انعقاد الاجماع على تقدم الخبر على القياس
فان بعضهم خالفوا ذلك منهم ابن عباس رضي الله عنه لما خبر ابي هريرة رضي الله عنه في الوضوء مما مست النار وقال أنتوضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ بما غنه نتوضأ وكذلك هو وعائشة رضي الله عنها خبر ابي هريرة فيما رواه عن النبي عليه السلام
اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لكونه مخالفا والجواب عنه ان
يقال لا نسلم ان مخالفة ابن عباس لخبر الوضوء مما مست النار انما كان بالقياس بل استبعادا لذلك لظهور
ان الامر على خلافه لما ذكر عن النبي عليه السلم انه اكل الكتف وصلى ولم يتوضأ ولكون ذكر القياس بعد معارضته بالخبر وكذلك مخالفته
ومخالفة عائشة رضي الله عنها في الاستيقاظ استبعادا وتركا للخبر حيث لم يكن العمل به لاقتضاء القياس عليه وكذلك
قالا فكيف نصنع بالمهراس وهو حجر عظيم كانوا يصبون الماء فيه لاجل الوضوء فانما استبعدا الاخذ بالخبر
للاستبعاد لما صب الماء في المهراس على اليد وفي هذا الحديث قالت عائشة رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة
كان رجلا مهذارا فلعله صب الماء بالمهراس **قال** وايضا الخبر معاذ العمل بالقياس واقره **اقول**
هذا استدلال ثان وهو من النص وهو ما روي عن النبي عليه السلم انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا بم تحكم
يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد
برأي وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله وجه الاستدلال انه اقر العمل بالقياس
عند عدم النص من غير تفصيل بين المتواتر والآحاد واقره عليه النبي عليه السلم على ذلك ومدحه وحمد الله تعالى ولولا
ان رتبة القياس التأخير لما اقره عليه السلم ولما مدح وحمد على ذلك ولقائل ان يقول الاستدلال انما تم
لو كان المدح وغيره على الترتيب وهو ممنوع لجواز ان يكون المدح على احاطته بانواع المدارك الشرعية
وللمجيب ان يجاب عنه بان كون المدح على الترتيب وان افتقر بهذا الاحتمال لكن تقديم معاذ نص لا يفتقر به
وهو المطلوب لان التقديم دل على الترتيب ويمكن ان يجاب عن هذا المنع بدلالة التقديم على الترتيب

وان سلمت فغايته الدلالة على تاخر القياس عن السنة عند معاذ رضه وحينئذ لا يبقى فيه استدلال اما لان مذهب
الصحابي ليس بحجة او لان ما يلوح لبعض المجتهدين لا يكون حجة على غيره قال وايضا لو قدم لقدم الاضعف
والثانية اجماع لان الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة والقياس في سنة حكم الاصل وتعليله ووجوده في الفرع ونفي
المعارض فيهما والى الامرين ايضا ان كان الاصل خبرا اقول هذا استدلال ثالث وهو من المعقول
وتوجيهه ان يقال لو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف على الاقوى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان القياس اضعف من الخبر وذلك لان احتمال الخطاء في المفتقر الى مقدمات اقل اقل من احتماله في المفتقر الى مقدمات
اكثر وما قل احتمال خطائه فهو اقوى مما كثر واما افتقار الخبر الى مقدمات اقل والقياس الى مقدمات اكثر فلان
الخبر لا يجتهد فيه الا في العدالة الراوي ودلالته على المعنى والقياس يجتهد فيه في ستة اشياء لانه فيه يجتهد اولا في
ثبوت حكم الاصل وثانيا في كونه معللا ام لا وثالثا في اظهار وصف صالح للتعليل ورابعا في اثبات وجوده في الفرع
وخامسا وسادسا في نفي المعارض في الاصل والفرع من فوات شرط او وجود مانع ويفتقر القياس الى
الامرين المذكورين عدالة الراوي ودلالة الخبر ايضا على تقدير ان يكون اصل القياس خبرا اي ثابتا به ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون الخطاء في العدالة والدلالة اكثر من احتماله في السنة المذكورة في القياس لان كثرة العدد لا مدخل لها فيه
فكم من واحد يكثر الخطاء فيه دون الف ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الاحتمال لا ينفعه في الاصل الثابت بالخبر وفي تقديم
الخبر على ذلك القياس كفاية لانه من صور النزاع ايضا لكن بعد ان يعلم انه انما يكفي لابطال مذهب الخصم لا لاثبات
مذهب المستدل واما بطلان التالي فبالاتفاق واليه اشار بقوله والثانية يعني امتناع تقديم الاضعف على الاقوى
اجماع والقائل هذه الحجة يدل على تقديم الخبر على القياس الذي علته مستنبطة لا منصوصة بنص غير راجح
على الخبر لانا نقول هو يدل عليه ايضا لان غاية ما في الباب ان في هذا القياس سقط الاجتهاد في كون حكم
الاصل معللا وفي اظهار وصف صالح للتعليل وبقي الاربعة الاخرى بحالها مع الاجتهاد في دلالة النص الدال
على العلية ان لم يكن نصا وفي عدالة راويه مطلقا وان كان الاصل ثابتا بالخبر فيزيد الاجتهاد في دلالته وعدالة
راويه ايضا قال قالوا الخبر محتمل للكذب والكفر والفسق والخطاء والتجوز والنسخ واجيب بانه
بعيد وايضا فمنطرق لو كان الاصل خبرا اقول هذه معارضة في الحكم من طرف الخصوم وتوجيهها
ان يقال احتمال الخطاء في القياس اقل فيكون اولى من الخبر لكثرة احتمال الخطاء فيه من كذب الراوي وكفره
وفسقه وخطائه والتجوز في دلالة الخبر ونسخه بخلاف القياس فانه لا يوجد في شيء من ذلك وتقرير الجواب

ان

ان يقال هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور عدالة الراوي واسلامه وايضا هذا الاحتمال منطرق فيما اذا كان
الاصل خبرا وبه يتم المطلوب كما ذكرنا قال واما تقديم ما تقدم فلانه يرجع الى تعارض خبرين عمل
بالراجح اقول لما فرغ من الاستدلال على تقديم الخبر على القياس اراد الشروع في بيان تقديم
القياس على الخبر في الصور المذكورة وهي ان يكون علة القياس منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها
في الفرع قطعيا وتوجيهه ان يقال حاصل تعارض القياس والخبر فيما ذكرنا من الصور يرجع الى
تعارض خبرين يرجح احدهما على الاخر فلهذا عمل بالراجح وجوبا وانما قال واما تقديم ما تقدم مشعرا
بانه جواب عن سؤال مقدر ولم يقل كما قال في المنتهى ولنا في تقديم ما تقدم ان حاصله راجع الى تعارض خبرين
يرجح احدهما فوجب العمل بالراجح مع ان المناسب للمكان العبارة الثانية وهو ظاهر لان بعضهم اورد ههنا
ان استدلالكم بالنص والمعقول منتقض بهذه الصورة لاقتضائهما تاخير كل قياس واجيب بانا
لا نسلم تقديم القياس على الخبر بل بالحقيقة هو تقديم خبر راجح على خبر مرجوح لان حاصله يرجع الى الاخر ولما كان
كذلك قال بصيغة اما ليستفاد منه الامران ولقائل ان يقول ان كان مدلول القياس المنصوص
على علته بنص راجح على الخبر هو بعينه مدلول النص الراجح فهو مع بطلانه لا يستلزم المطلوب وهو تقديم
القياس والعمل بمدلوله لان العمل بمدلول النص الراجح وان لم يكن مدلوله مدلول القياس فلا يلزم من رجحان النص
على الخبر رجحان القياس عليه اللهم الا اذا قيل النص على العلة كالنص على الحكم قال والواقف لتعارض
الترجيحين اقول هذه حجة الوقف في الصورة المخصوصة وانما وقف فيها لتعارض ترجيح كل واحد من
الخبر والقياس لترجح كل واحد منهما على الاخر بوجه لان نص العلة وان كان في دلالته على العلة راجحا غير انه
انما يدل على الحكم بواسطة العلة وخبر الواحد لا بواسطة فلذلك اعتدلا هذا هو المشهور في تقرير الوقف لكنه
يسقط القياس من البين كتقريره وفي تقديم القياس على الخبر كما قلنا فالاولى ان يقال والقياس وان
رجح لرجحان دليل علته لكنه مرجوح لكثرة الاجتهاد فيه ولك ان تردد في رجحان الخبر ومرجوحيته ووجهه لا يخفى عليك
قال فان كان احدهما اعم خص بالاخر وسياتي اقول لما فرغ من بيان الشق الاول من تعارض
الخبر والقياس شرع في بيان الشق الثاني منه وهو ان لا يكون تعارضهما على وجه يمتنع الجمع بينهما فقال ما قال
وتفصيله ان يقال ان كان الخبر اعم خص بالقياس وسياتي شرطه في تخصيص العام وان كان القياس
اعم فان قلت ان علة القياس لا تبطل بالتخصيص ويجوز ان يخصص خص القياس بخبر الواحد فيعمل بخبر الواحد

فما دل عليه وبالقياس فيما عداه جمعا بينهما **قال** مسئلة المرسل قول غير الصحابي قال صلعم ثالثها قال الشافعي
رضه ان اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفة او عضده قول صحابي او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن عدل
قبل ورابعها ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا وهو المختار **اقول** هذه تاسعة المسائل وهي في بيان المرسل
والمذاهب في قبوله ورده فنقول اما المرسل فهو ان يقول من لم يلق النبي صلعم وهو المراد من غير الصحابي
وكان عدلا قال رسول الله صلعم قال الغزالي رح او من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة وانما لم يتعرض المصنف
لقيد العدالة لظهورها واما المذهب فذهب ابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وجماهير
المعتزلة كابي هاشم وغيره الى قبوله مطلقا والباقون اختلفوا فيما بينهم فبعضهم منعوا قبوله مطلقا وبعضهم
فصلوا والمفصلون انقسموا فرقتين احدى الفرقتين الشافعي ومن وافقه على مذهبه كاكثر اصحابه
والقاضي ابي بكر وجماعة من الفقهاء والفرقة الثانية عيسى بن ابان ومن تابعه واختار مذهبه ومنهم المصنف فقد
تلخص مما ذكرنا ان المذاهب في قبوله ورده اربعة فالاول والثاني مدلول عليهما بقوله وثالثها والثالث وهو مذهب
الشافعي رضه وهو ان المرسل ان اسنده عن المرسل او ارسله غيره بشرط ان يكون شيوخ المرسل الاول
يخالف شيوخ المرسل الثاني او عضده قول صحابي او عضده قول اكثر العلماء اي فتواهم او عرف من حال المرسل انه
لا يرسل الا عن عدل قبل والا فلا والغرض من الاشتراط تقوية المرسل لتقوي الظن فيجب العمل به دفعا للضرر
المظنون والرابع مذهب عيسى بن ابان وهو اختيار المصنف انه ان كان المرسل من ائمة النقل كالتابعين
قبل والا فلا **قال** لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره كابن المسيب والشعبي
والنخعي والحسن وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون المخالف خارقا قلنا الاجماع الاستدلالي او الظني لا يقدح
وايضا لو لم عدلا عنده لكان مدلسا في الحديث **اقول** لما فرغ من شرح المذاهب واختيار ما اختار
شرع في الاحتجاج على المختار واحتج عليه بالاجماع والمعقول توجيه الاول ان يقال
قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لامراء انه لم يزل كان ارسال الائمة التابعين كابن المسيب والشعبي وابراهيم
النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم مشهورا مقبولا من غير انكار منكر ولا مدافعة دافع
فكان اجماعا فان قيل ما ذكرتم وان دل على كونه اجماعا فعندنا ما يدل على عدمه لانه لو كان اجماعا
لكان المخالف وهو من لا يقبل المرسل خارقا للاجماع وهو ممتنع لقدحه في العدالة بل في الاسلام فتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان خرق كل اجماع يقدح فيما ذكرت انما القادح خرق الاجماع القطعي لا خرق الاجماع الاستدلالي

وهو

وهو الاجماع السكوتي للاستدلال من عمل البعض او قوله وسكوت الباقين على الموافقة ولا خرق الاجماع
الظني كالمنقول بلسان الآحاد فانه لا يقدح في شيء مما ذكرت وتوجيه الثاني ان يقال لو لم يكن الاصل
عدلا عند المرسل لكان المرسل مدلسا في الحديث على المستمعين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يكن عالما او ظانا ان النبي عليه السلم قال ذلك مع ان قوله الجازم وهو قال رسول الله صلعم ظاهر في انه عالم
به او ظان لكان مدلسا واما بطلان التالي فلان العدل ولا سيما اذا كان من ائمة النقل لا يستجيز من دينه
ودياناته التدليس واظهار الجزم بثبوت ما هو مشكوك عنده او موهوم ولذا استلزم رواية العدل الثقة
عدالة الاصل وجب قبول المرسل لما مر من وجوب قبول خبر العدل **قال** قالوا لو قبل لقبل مع الشك
لانه لو سئل جاز ان لا يعدل قلنا في غير الائمة **اقول** هذه شبهة للراويين مطلقا وتقريرها ان يقال
لو قبل المرسل لزم قبول الخبر مع الشك في عدالة الاصل والتالي باطل اجماعا لوجوب العلم او الظن بعدالة الاصل
فكذا المقدم واما الملازمة فلان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لجرحه او سكت عنه لكن السكوت عن الجرح
لا يكون تعديلا كما ان السكوت عن التعديل ليس جرحا وتقرير الجواب منع الملازمة بان عدم التعديل بعد السؤال
انما يمكن في غير ائمة النقل اما اذا كان الراوي من ائمة النقل فلا يمكن ذلك فيه **قال** قالوا لو قبل في عصرنا قلنا
لغلبة الخلاف فيه اما ان كان من ائمة النقل ولا ريبة يمنع قبل **اقول** هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال
لو قبل المرسل لقبل في عصرنا بان يقول الانسان قال رسول الله مع انه لم يذكر الرواة والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان العلة في قبوله في غير عصرنا هي ظهور عدالة المرسل وانه لا يرسل الا عن عدل وهي بعينها موجودة
في المرسلين في عصرنا واما نفي التالي فبالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لو قبل لقبل في عصرنا
لوجود الفارق وهو غلبة الخلاف فيه اي في عصرنا ولا يلزم من قبول المرسل مع عدم الخلاف قبوله مع الخلاف
سلمنا لكن لا نسلم نفي التالي مطلقا فان المرسل في عصرنا لو كان من ائمة النقل ولا ريبة يمنع من قبول خبره قبل
قال قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدته في ائمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف **اقول** هذه شبهة اخرى
لهم وتوجيهها ان يقال لو جاز او وجب العمل بالمرسل لم يكن للاسناد اي لذكر اسماء الرواة والبحث عن عدالتهم
معنى اي فائدته وبطلان التالي ظاهر فالمقدم مثله اما الملازمة فلجواز العمل او وجوبه بدون الاسناد
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يكون للاسناد وانما يكون كذلك لو كانت فائدة الاسناد
منحصرة في العمل بالخبر وليس كذلك اما فائدته في غير ائمة النقل وفي المنقول عنه اذا اشتبهت حاله فظاهرة

وذلك لان الراوي قد يشتبه عليه حال المروي عنه فيعينه ليكل النظر في امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل
ولانه اذا عين المروي عنه يكون الحاصل للمجتهد تفحصه بنفسه عن حاله اقوى من الظن الحاصل بتفحص غيره
واما في ائمة النقل فتفاوت رتب المنقول عنهم لتفاوتهم وفي القبيلين رفع الخلاف لوجوب قبوله حينئذ بالاجماع
قال القائل مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميما قالوا ارسال العدل يدل على تعديله قلنا
يقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه **اقول** هاتان شبهتان للقائلين مطلقا مع جوابهما توجيه الاول
ما تقدم من بيان الاجماع على قبول مراسيل التابعين فتوجيه الجواب ان هذا لا يفيد مطلوبهم لانه عام وهذا
خاص بالتابعين ولا يلزم من مراسيل ائمة النقل قبول مراسيل غيرهم لوجود الفرق القادح وتوجيه الثانية ما مر ايضا
من ارسال العدل يدل على تعديله الاصل والجواب المنع منه لان الجاهل قد يرسل ومع ذلك لا يدري من رواه فضلا
عن تعديله بخلاف ائمة النقل فان قلت يلزم التدليس وهو من العدل ممتنع قلت لا نسلم امتناعه من العدل
الجاهل بخلاف العارف كائمة النقل لاستحالته منهم **اقول** وقد اخذ على الشافعي رضه فقيل ان اسند
فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله ولا يرد فان الظن قد يحصل او يقوى بالانضمام
اقول هذه مواخذة على الشافعي رضوان الله عليه في اشتراطه في القبول ما ذكرناه عنه فتوجيهها ان يقال
هذا الاشتراط لا معنى له اما اشتراط الاسناد فلانه ان اسند كان العمل حينئذ بالمسند لا بالمرسل واما
اشتراط غيره واليه اشار بقوله وان لم يسند فلان ذلك الغير اما ان يكون دليلا ام لا فان كان كان العمل به لا بالمرسل
وانما ترك ذكر هذا القسم لكونه معلوما مما قال في المسند وان لم يكن فقد انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يفيد الظن
والمصنف سلم ورود الاول ومنع ورود الثاني بناء على ان الظن قد يحصل او يقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله
وهو ظاهر ولقائل ان يمنع ورود الاول ايضا لجواز ان يكون في بعض رواة المسند خلل فلا يكون العمل
بالمسند فقط بل به وبالمرسل فيكون مفيدا **قال** والمنقطع ان يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف ان
يكون قول صحابي او من دونه **اقول** هذا تفسير الحديث الموقوف وهو ان يكون منتهاه قول صحابي
او من دونه وقد سبق منا اشارة الى ذلك وغيره في **قال الامر** ام ر حقيقة في القول
المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ **اقول** لما فرغ من الكلام على
النوع الاول وهو النظر فيما يتعلق بالسند شرع في الكلام على النوع الثاني وهو فيما يتعلق بالنظر في
المتن وفيه بابان الاول فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع والباب الثاني فيما

الغير

المسئلة الثالثة

يشترك

يشترك فيه الاولان ولما كان دلالة كل واحد من الكتاب والسنة والاجماع على المطلوب اما بمنظومه او بمنظومه
لا جرم قسم الباب الاول قسمين القسم الاول في دلالات المنظوم اي المنطوق وفيه تسعة اصناف
الصنف الاول في الامر وفيه اربعة ابحاث البحث الاول فيما يطلق عليه لفظة الامر حقيقة
فنقول اتفق الاصوليون على ان لفظ ام ر حقيقة في القول المخصوص وهو قسم من اقسام الكلام
سواء قلنا الكلام هو المعنى القائم بالنفس او العبارة الدالة بالوضع والكلام القديم وان كان واحدا باعتبار ذاته
ولا تعدد فيه لكن يجوز ان يكون امرا ونهيا وخبرا واستخبارا الى غير ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف تعلقه
ومتعلقه على ما بين في الكلام وقد سبق اشارة اليه في تفسير قولهم الامر يتعلق بالمعدوم في القاعدة الاولى واختلفوا
في اطلاقه على الفعل لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا وما امر فرعون برشيد اي فعله فالاكثرون على انه مجاز
فيه وبعض الفقهاء على انه مشترك بين القول المخصوص والفعل بالاشتراك اللفظي وابو الحسين البصري على انه مشترك
بين الشان والشيء والصفة والطريق بالاشتراك اللفظي ايضا ووافق على انه ليس حقيقة في نفس الفعل من
حيث هو فعل بل من حيث هو شان وذهب المتاخرون الى انه متواطئ اي مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وكان
المصنف انما قال ام ر ولم يقل الامر حقيقة لان السابق الى الفهم من الامر القول المخصوص وهو غير مراد والا
لصار حاصل الكلام الى ان القول المخصوص حقيقة في القول المخصوص **قال** لنا سبقه الى الفهم ولو كان
متواطئا لم يفهم منه الاخص كحيوان وانسان **اقول** لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج
على ما اختاره من المذاهب وهو مذهب الاكثر اعني كونه مجازا في الفعل وهذا انما يتم له لو بين انه ليس مشتركا
لا لفظا ولا معنى لكن ظاهر ما استدل به ههنا وصريح لفظ المنتهى يدلان على انه ليس متواطئا لانه قال في المنتهى
لنا انه سبق الى الفهم منه القول المخصوص وكان حقيقة فيه غير متواطئ اذ لو كان متواطئا بالاعم لم يفهم منه الاخص
كما لا يفهم من حيوان انسان لخصوصيته ولا يلزم من عدم كونه متواطئا ان يكون مجازا لجواز كونه مشتركا لفظا
ثم الاستدلال على انه حقيقة في القول المخصوص مستدرك اذ لا خلاف فيه اللهم الا ان يقال مراده انه حقيقة
لا على سبيل التواطئ فيندفع الاستدراك فالاولى ان يقرر على وجه يكون دليلين احدهما لنفي كونه مشتركا
لفظا والاخر لنفي كونه متواطئا توجيه الاول ان يقال لو كان الامر مشتركا بين الفعل والقول لفظا
لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر والوجود يشهد بكذب التالي فالمقدم باطل واما الملازمة فلما مر في حد
المشترك من وجوبه تناوله للمعاني على السواء والا كان من المنقول لا من المشترك فتوجيه الثاني ان يقال لو كان

الامر متواطيا بينهما لم يفهم منه الاخص والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو كان متواطيا كان مسماه
اعم من كل واحد منهما ولو كان كذلك لم يدل على شيء منهما لان العام لا دلالة له على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان
ولا يمنع هذه الملازمة بفهم القضية الفعلية من المطلقة وان كانت اعم من الفعلية لصدقها على الممكنة ايضا
لان فهمها انما كان لان المطلقة في عرف القوم صارت حقيقة عرفية في الفعلية لا لكونها خاصا وكون المطلقة
عاما لينتهض علينا نقضا واما بطلان التالي فلفهم الاخص وهو القول المخصوص لسبقه الى الفهم وقوله
كحيوان في انسان ليس على ما ينبغي وكان الاولى كمن حيوان انسان او كانسان في حيوان والظاهر انه كان
هكذا فقدم واخر **قوله** واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بان المجاز
خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله **اقول** هذه حجة على انه مجاز في الفعل مع معارضتها توجيه
الحجة ان يقال لو كان الامر حقيقة في الفعل لزم الاشتراك والتالي باطل لانه خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم
لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه الى قرينة وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود فالمقدم مثله واما الملازمة
فلانه حقيقة في القول فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم ذلك
لجواز ان يكون حقيقة في القول والفعل باعتبار معنى مشترك كالشان والشيء لان اسم الامر حقيقة فيه على ما مر من
مذهب ابي الحسين فيكون حقيقة في كل ما يسمى شيئا وشانا ولا يقال فعلى هذا يكون النهي وسائر اقسام الكلام
امرا بالحقيقة وليس كذلك ثم الاشتراك اللفظي لا يندفع بهذا لانه حقيقة في القول اتفاقا فلو كان حقيقة في القدر
المشترك بينه وبين الفعل لزم الاشتراك اللفظي وايضا القائل قائلان قائل بالاشتراك وقائل بالمجاز واحداث
قول ثالث خرق للاجماع سلمناه لكنه معارض بما يدل على انه ليس مشتركا معنى ولا لفظا والا لما سبق القول الى
الفهم لكنه سبق كما مر لانا نقول لا نسلم انه ليس كذلك بل لا شيء مما هو مسمى باسم الشان والشيء الا وهو
مسمى بالامر حقيقة نهيا كان او غيره وانما لا يندفع الاشتراك اللفظي بما ذكرنا لو لم يكن كون الامر حقيقة في القول
باعتبار الشان والشيء وهو ممنوع وعلى هذا فاسم الامر وان كان حقيقة في الفعل لكن لا من جهة كونه
فعلا بل من جهة ما فيه من معنى الشان والشيء فاما بالنظر الى خصوص الفعل فاطلاق اسم الامر عليه لا يخرجه
عن كونه مشتركا او مجازا وبه خرج الجواب عن لزوم خرق الاجماع وهو ظاهر ثم لا نسلم السبق لهذا
بتردد السامع في قول القائل هذا امر ولا يعرف مراده قرينة وهذا هو الذي احتج به ابو الحسين على مذهبه
فتوجيه المعارضة ان يقال لو كان الامر مجازا في الفعل لزم خلاف الاصل والتالي باطل فالمقدم مثله

يسبق

اما الملازمة فلان المجاز يخل بالتفاهم وما يخل به فهو خلاف الاصل واما بطلان التالي فواضح اما
الملازمة الى الفهم من لفظه وهو ان المجاز انما اخل بالتفاهم لكونه خلاف الاصل غير مراد اذ لا توجيه له
وقد تقدم مثله اي مثل هذا التعارض بين المجاز والاشتراك في مسئلة دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك
قال التواطؤ مشتركان في عام فيجعل اللفظ له دفعا لمحذورين واجيب بانه يؤدي الى رفعهما
ابدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم للاخص وايضا فانه قول حادث هنا **اقول** شبهة
القائلين بالتواطؤ وتقريرها ان القول المخصوص والفعل مشتركان في امر عام كالوجود والشيئية
والشان وغير ذلك فيجب جعل لفظ الامر المطلق عليهما له اي للمشترك بينهما لمحذور الاشتراك اللفظي
ومحذور المجاز ولقائل ان يقول محذور المجاز يتضاعف حينئذ لكونه مجازا في كل منهما على ما سبق في صدر
الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بانه انما يلزم كونه مجازا في كل منهما لو استعمل فيه مجردا عن قرينة لفظية تدل على
خصوصيته وفيه دقة فاعرفها فتوجيه الجواب ان يقال متى يجب جعل اللفظ المطلق على الشيئين
المشتركين في امر عام للقدر المشترك بينهما ومع وجود ما يدل على المجاز او الاشتراك او مع عدمه الاول
باطل والا ادى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا وراسا فان مثل ما ذكرت من اشتراك القول المخصوص والفعل لا يتعذر
في شيء من مواضع المجاز والاشتراك ضرورة اشتراك المشتركين ومحلي الحقيقة والمجاز في عام والثاني مسلم ولكن
لا نسلم عدم ما يدل على احدهما فان ما ذكرناه من دليل المجاز يدل عليه ويمنع من الحمل على التواطؤ ولا يرد
قوله بان المجاز خلاف الاصل وكذا الاشتراك لان كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا اذا دل عليه الدليل
فيظهر مما ذكرنا ان قوله انه يؤدي الى رفعهما ابدا ليس على اطلاقه لانه انما يلزم بالشرط المذكور والى ما ذكرنا
اشار في المنتهى بقوله واجيب بان ذلك انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه والا وجب رفع الاشتراك
والمجاز فانه لا يتعذر في كل موضع مثله وان يقال ايضا ما ذكرتم يؤدي الى صحة دلالة الاعم للاخص اي
على الاخص يعني الى فهم الاخص من الاعم كما مر وهو باطل وما يقال من انه يجوز ان يفهم الخاص من اطلاق
العام لكثرة استعماله ونحوها غير وارد لما قلنا في فهم الفعلية من المطلقية وايضا القول بالتواطؤ
قول ثالث حادث هنا فيكون مردودا لكونه خارقا للاجماع على كونه حقيقة في القول المخصوصة وقد
تقدم جوابه واما شبهة الصائرين الى الاشتراك فمنها ما احتج به ابو الحسين وقد تقدم وجوابه
منع تردد السامع ومنها ان المسمى مختلف وقد اطلق اللفظ عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون

فيكون مشتركا ومنها ان الامر بمعنى الفعل جمع على امور والجمع علامة الحقيقة ومنها انه لو كان مجازا لكان
من احد اقسامه وليس شيئا منها على ما يظهر بالتامل والجواب عن الاول منع صحة اطلاق اللفظ على الفعل
وقولهم امر فلان مستقيم ليس مسماه الفعل بل شانه وصفته وهو المراد من قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
وما امر فرعون برشيد سلمنا الاطلاق لكن يجوز ان يكون لكونه معنى ولا يقال الاصل في الاطلاق ان
يكون اللفظ موضوعا بازائه لا بازاء ما اشتمل عليه انه مجاز لانا نقول لا نسلم انه مجاز على ما هو المشهور
سلمناه لكن المجاز اولى من الاشتراك اللفظي وعن الثاني منع كون الجمع دليل الحقيقة ولهذا يجمع الحمار بمعنى البليد
على حمر مع كونه مجازا سلمناه لكن لا نسلم ان الامور جمع امر بل هما اسمان مترادفان ولهذا يقال امر فلان مستقيم
فيفهم من قولهم امور فلان مستقيمة وفيه ضعف سلمناه لكنه جمع امر بمعنى الشان والصفة لا بمعنى الفعل
وعن الثالث انه لا يلزم من كون الامر ليس مجازا في الفعل ان يكون حقيقة من حيث هو فعل لجواز ان يكون حقيقة
فيه من جهة ما اشتمل عليه من معنى الشان والصفات وغير ذلك على ما تقدم **قال** حد الامر اقتضاء فعل
غير كف على جهة الاستعلاء وقال القاضي والامام القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به ورد بان المامور
مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجيء الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل خبر على
استحقاق الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر يأباهما **اقول** هذا هو البحث
الثاني وهو في حد الامر الحقيقي وما ذكر فيه من مزيف ومختار اما المختار فهو قوله وانما قال اقتضاء والمراد منه
ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة انما سميت امرا مجازا وانما قال
غير كف احترازا عن النهي وانما قال على جهة الاستعلاء احترازا عن الالتماس والدعاء ولا يقال
فعلى هذا لا يكون كف امرا لانه اقتضاء فعل هو كف لان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال
على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا كما في نحو اضرب او كان كفا ولكن قد اشتق منه الصيغة نحو كف ولا يرد
كون لا تكف امرا لما ذكرنا قيل عليه انه تعريف بالخفي لان المفهوم من الطلب هو الارادة وانتم لا تريدونه
لانه مذهب المعتزلة كما سيجيء لا مذهبكم وغيرها غير متصور اجيب بانا اجمعنا على ان الطلب لا يلتبس
الا بالارادة فاذا بينا انه ليس اياها لما سيجيء تعين ما وراء ذلك بكونه هو المعنى بالطلب والنزاع
في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده آيل الى اللفظ واما المزيف فمنه ما قاله اصحابنا وما
قاله المعتزلة اما الاول فمنه ما قاله الاكثرون منهم كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي وغيرهم ان

الامر

الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فالقول كالجنس والباقي الى اخره يفصل الامر
عن غيره من اقسام الكلام حتى الدعاء والالتماس ومنهم من زاد في هذا الحد بنفسه احترازا عن الصيغة
فانها لا تقتضي الطاعة بنفسها بل بالتوقيف او الاصطلاح وعلى التقديرين باطل لما فيه من تعريف الامر بالمامور
والمامور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وبالطاعة المتعلقة بالفعل الموقوفة على
معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور ولهذا قال فيجيء الدور
فيهما اي في الطاعة والمامور به وفساده ظاهر ثم قولهم بفعل المامور انما يريد احترازا عن طاعته بفعل
غير المامور به ولا وجه اليه لان فعل غير المامور به لا يسمى طاعة واعلم ان في دفع الدور بحمل المامور وكذا
الامر اللغوي نظرا لانه ان كان حد الامر اللغوي لزم الدور وان كان حد الامر الاصطلاحي فلا ومنه ما قاله
بعض الاصحاب وهو ان الامر عبارة عن الخبر بالثواب على الفعل فاورد عليه ان ذلك يستلزم لزوم الثواب
على فعل ما امر به من جهة الشارع لاستحالة الخلف في خبر الصادق وهو باطل لجواز احباط الفعل بالردة
ونحوها فتنبه بعض الاصحاب لذلك فقال الامر عبارة عن الاخبار باستحقاق الثواب تفاديا من
لزوم المحذور المتقدم فاورد عليه وعلى الاول ايضا ان الخبر يحتمل الصدق والكذب والامر يأباهما فلا يجوز
ان يكون الامر خبرا وفي ان هذين الحادين يسلمان ان كل خبر يحتمل الصدق والكذب نظر ومما يرد عليهما
ايضا ان يكون قول النبي عليه السلام بل قول غيره من فعل كذا فله كذا من الثواب او استحق كذا من الثواب امرا وهو باطل
بالاجماع **قال** المعتزلة لما انكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره
والمبلغ والحاكي والادنى وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر
بالامر وان اسقطه بقي صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث وجوه اللفظ ودلالته
وفي بعض النسخ ودلالتها على الامر والامثال فالاول عن النائم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه
تهافت لان المراد ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله
الامر صيغة افعل وقال قوم ارادة الفعل ورد بان السلطان لو انكر متواعدا بالاهلاك ضرب سيد
لعبده فادعى مخالفته وطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامر ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه
واورد مثله على الطلب لان العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كان ارادة لوقعت المامورات
كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحالة حدوثه فاذا لم تتخصص **اقول** هذه الحدود المزيفة

التي ذكرها المعتزلة واعلم اولا ان المعتزلة لما انكروا كلام النفس لم يمكنهم تفسير الامر بالطلب النفساني
بل فسروه اما باللفظ او بالارادة فمن الاول ما ذهب اليه البلخي واكثر المعتزلة ان الامر هو قول القايل
لمن دونه افعل ونحوه اي ونحو افعل في الدلالة على مدلوله وقصد بذلك ادراج صيغة الامر من غير العربي
في الحد وقول من قال انه ضعيف لان الامر يوجد دون هذا اللفظ بان يوضع له لفظ آخر او يعبر عنه بلغة
اخرى وقولهم ونحوه انما يدفع لو عني به ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل وحينئذ يصير الامر هو القول
الدال على طلب الفعل ويضيع التعرض لخصوص افعل لان هذا اللفظ يوجد دون الامر بان يصدر من نائم او ساه
او حاك او سابق اليه لسانه او قبل وضعه لمعنى او بعده وقبل الفعل بمعناه ضعيف اما الاول فلان
الامر يصير قول القايل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب وعلى هذا لا يضيع التعرض لخصوص
لفظ افعل بل يفيد فايدة ظاهرة واما الثاني فلانا لا نسلم انه قول لغيره افعل واما الثالث فلان المراد
صيغة افعل المعلوم وضعها لمعنى وما ذكروه باطل من ثلثة اوجه الاول انه غير مطرد لصدقه على
ما ليس بامر بالاتفاق كالتهديد نحو قوله اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا قليلا وغيره كالاباحة
في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والارشاد في قوله فاستشهدوا والامتنان في قوله كلوا مما رزقكم الله والاكرام
في قوله ادخلوها بسلام آمنين والتسخير كونوا قردة خاسئين ويقرب منه الاهانة نحو قوله كونوا حجارة والتعجيز
في قوله فاتوا بسورة من مثله والاهانة في قوله ذق انك انت العزيز الكريم والتمني في قول الشاعر الا ايها الليل الطويل
الا انجلي والتاديب قوله عليه السلام كل مما يليك وهذا قريب من امر الندب كقوله فكاتبوهم والتسوية في قوله
فاصبروا او لا تصبروا والاحتقار في قوله القوا ما انتم ملقون والتكوين وكمال القدرة في قوله كن الثاني
انه يلزم ان يكون صيغة افعل الواردة من النبي صلعم نحو نسا امرا لانطباق حدهم عليها ويلزم منه ان يكون
النبي عليه السلام امرا لنا بها وعلى هذا يخرج عن كونه رسولا اذ لا معنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسل الا ان يكون هو
الآمر والناهي وقس الحاكي عليه وفي دفع هذا الاشكال لجواز كون الشخص الواحد مبلغا بجهتين
او آمرا حاكيا كذلك نظر الثالث ان مثل هذه الصيغة قد يرد من الاعلى نحو الادنى ولا يكون امرا
بان يكون على سبيل التضرع والخضوع وقد يرد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا بان يكون على سبيل
الاستعلاء ولهذا يوصف قايلها بالجهل والحمق لامره لمن هو اعلى رتبة منه ثم نحن نقطع بان علو الرتبة
غير معتبر في الامر لقوله تعالى حكاية عن فرعون اذ قال لقومه ماذا تامرون وقال عمرو بن العاص

لمعوية

لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقول زيد بن الصمة لنظرائه ومن
هو فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقول حباب بن المنذر
لزيد بن المهلب امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت سلوت الامارة نادما
الى غير ذلك من شواهد يطول ذكرها مفصلا ومنه ما ذهب اليه قوم منهم وهو ان الامر عبارة
عن صيغة افعل بتجردها اي مجردة عن القراين الصارفة عن الامر اي الى التهديد وغيره من المحامل وهو فاسد
لما فيه من تعريف الشيء بنفسه اي تعريف الامر بالامر وان اسقط الحاد لفظ الامر واقتصر على قوله الامر
صيغة افعل مجردة عن القراين لم يطرد لصدقه على التهديد مثلا ولم ينعكس ايضا لخروج الامر بالقرينة
عنه اللهم الا اذا خصص القراين بقراين المحامل فان قال صيغة افعل في غير الامر لا تكون مجردة عن
القراين منع الا ان يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق ومنه ما ذهب اليه آخرون وهو
وهو ان الامر صيغة افعل بشرط ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ يعني ارادة احداث الصيغة والمراد
ان الصيغة تكون صادرة عن الارادة وارادة دلالته على الامر وارادة الامتثال فالاول وهو ارادة
احداث الصيغة احتراز عن النائم اذا قال قم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ والحاكي فانه وان
اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر لكن قد لا يريد بها الامتثال وهو فاسد من وجهين احدهما
ان فيه تعريف الامر بالامر وانما لم يتعرض له المصنف لظهوره والثاني ان المراد من الامر المدلول عليه باللفظ في
قوله دلالته على الامر اما ان يكون لفظ افعل او معنى غير اللفظ اذ لا ثالث بالاتفاق فان كان الاول
فسد لقوله دلالته على الامر دلالة اللفظ وانما انث الضمير في بعض النسخ باعتبار الصيغة اذ يصير
حاصله ان الامر صيغة افعل على افعل وهو باطل لاتحاد الدال والمدلول مع وجوب تغايرهما وان كان
الثاني فكذلك لان قوله الامر صيغة افعل يدل على انه لفظ لا معنى غير اللفظ على ما هو التقدير ويمكن ان يجاب
عن هذا بكون الامر عند هذا القايل مشتركا بين اللفظ والمعنى الا انه لا يخلو عن قبح لاستعمال اللفظ المشترك
في الحد ومن الثاني ما ذهب اليه قوم منهم وهو ان الامر عبارة عن ارادة الفعل مصيرا منهم الى انه لا معنى
للطلب الذي وضع الامر له غير الارادة ورد عليهم بان الحد غير منعكس لوجود الامر دون الارادة وذلك
لان السلطان لو انكر ضرب سيد لعبده متواعدا باهلاك السيد وادعى السيد مخالفة العبد اياه دائما
فانه لتمهيد عذره بمشاهدة السلطان يامر ولا يريد الامتثال لا لان العاقل لا يريد هلاك نفسه فانه انما يصح

لو كان السلطان اوعد بان الغلام لو لم يخالفك فيما امرته عاقبتك او كان السلطان ممن يعاقب بالكذب
بل لان العاقل لا يريد ظهور كذبه ويمكن ان يقال طلب السيد تمهيد عذره ليس ليعلم السلطان
انه انما ضربه للمخالفة بل ليدفع عقوبة السلطان عن نفسه فكان السلطان يوقف في عقوبته ليعلم هل
العبد يخالفه ام لا حتى لو لم يخالفه لعاقبه وعلى هذا يصح قوله لان العاقل لا يريد هلاك نفسه وفيه تعسف
والا يقال لا نسلم انه يامر في هذه الصورة لكونه غير مريد لان في العرف بعد السيد في هذه الصورة امرا والعبد
مامورا مطيعا على تقدير الامتثال عاصيا على تقدير عدمه واورد مثل ما ذكرنا على الطلب اي على تفسير
الامر بالطلب كما هو مذهب اصحابنا وهو نقض اجمالي فتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرت من المثال لزم
ان لا يكون الامر هو طلب الفعل والا لما انعكس لوجود الامر في الصورة المذكورة دون الطلب لان العاقل لا يطلب
ظهور كذبه او هلاك نفسه على ما قال وهذا النقض لازم ومتوجه على الاصحاب لا مطلقا كما قال
وهو لازم بل بشرط ان يكون الطلب عين الارادة وملزومها اما لو لم يكن شيئا منهما فلا وقول
من قال نحن نقطع ان العاقل لا يطلب شيئا مما ذكرنا وان لم يكن الطلب عين الارادة ولا ملزومها ممنوع ولما كان
الرد على كون الامر عبارة عن ارادة الفعل بهذا المثال مما يتعلق على الاصحاب ولازما على المذهبين طلبوا وجها
آخر في الرد لا يتوجه عليهم ولذلك قال والاولى اي والاولى في الرد عليهم ان يقال لو كان الامر بالفعل
ارادته لوقعت مامورات الله تعالى كلها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان معنى الارادة اي لان
معنى ارادة الفعل والمراد لان معنى كون الشيء مرادا تخصيص المراد بحال حدوثه وذلك لانه لا معنى لكون الشيء مرادا
سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة به سوى تخصيصها له بحال حدوثه واذا لم يوجد الشيء لم يختص
بحال حدوثه فلا تتعلق الارادة به حينئذ فظهر من هذا ان ما لم يوجد لا يكون مرادا البتة فينعكس بالنقيض
الى ان ما يكون مرادا يوجد بالضرورة وعلى تقدير ان يكون المراد ارادة يكون المامورات كلها مرادة واذا
كانت مرادة يقع بالضرورة لما قلنا واما بطلان التالي فلان من علم انه يموت على كفره مامور بالايمان
باتفاق الخصوم مع ان الايمان لم يقع عنه ويبطل عكس الحد ايضا بهذه الصورة لكون الايمان مامورا وغير
مراد وعلى مقدمات هذا الدليل منوع واجوبة تركناها في الكتب الكلامية لانها اليق بها
وخير منه في تقرير هذا المطلوب ان يقال الكافر مامور بالايمان مع انه غير مراد منه لان صدوره
مع علمه تعالى بقدمه محال والعلم باستحالة الشيء لا يريده وفاقا لان الارادة صفة مرجحة لاحد جانبي

الجائز ولان صدور الكفر منه يتوقف على مرجح يخلقه الله تعالى ويجب الفعل عنده لما عرف وخالق
الموجب مريد لموجبه فلو اراد الايمان منه والحالة هذه لزم ارادته للضدين وهو باطل وفاقا هذا مع انه
يمكن ان يقال على الاول ان الاتفاق هو على ان العالم باستحالة الشيء لذاته لا يريده لا المستحيل
لغيره وعلى الثاني منع كون خالق الموجب مريدا لموجبه **قال** القائلون بالنفس اختلفوا في
كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعل **اقول** هذا هو البحث الثالث
وهو في الصيغة الدالة على الامر واعلم ان القائلين بكلام النفس اختلفوا في ان الامر وهو عندهم
ما يقوم بالنفس باقتضاء الطاعة كالقدرة ويتعلق بالمامورات لذاته كتعلق القدرة بالمقدور ولا يختلف
في الشاهد والغائب في نوعه وحده هل له في اللغة صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره ام لا فنقل
عن شيخنا ابي الحسن الاشعري ومن تابعه النفي وعمن عداهم الاثبات قال امام الحرمين والغزالي
والذي يراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطاء اذ لا خلاف في امكان التعبير عنه بصيغة خاصة به مطلقا
بل في وقوعه كقول القائل لغيره امرتك وانت مامور فانه صيغة خاصة بالامر من غير منازعة ومقيدا
ايضا بوجوب او ندب مثل اوجبت او حتمت وفرضت او ندبت وسننت فانه خاصة به ايضا من غير
خلاف وانما الخلاف عند المحققين في ان صيغة افعل هل هي خاصة بالامر ام لا لكونها مترددة بين المحامل
التي ذكرناها ولقائل ان يقول يمكن ان يكون الخلاف في ان الامر هل له صيغة انشائية تخصه ام لا
وعلى هذا فلا يفيد قول القائل امرتك وانت مامور لانه اخبار عن الامر لا انشاء وان استعمل في
الانشاء ايضا اذ لا مانع من استعمال الخبر في الانشاء كما في صيغ العقود ولا قوله اوجبت ونحوه لكونه اخبارا
وعلى هذا يكون الحق النفي كما ذهب اليه الشيخ لان افعل وان كان انشائيا لا يخصه ونحو امرتك وانت مامور
وان اختص به فليس انشائيا فاذن لا صيغة انشائية وهو المطلوب **قال** والجمهور حقيقة
في الوجوب ابو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري والقاضي بالوقف فيهما
وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلثة الشيعة مشترك في الثلاثة والتهديد
اقول هذا هو البحث الرابع وهو في مقتضى صيغة الامر وفيه احدى عشرة مسئلة هذه
اولاها وهي في ان صيغة افعل في اي شيء حقيقة وكانه انما يصدره بالمسئلة لانه جعله مبدا
البحث الرابع كما عمل في الابحاث الثلثة فنقول اختلف الاصوليون فذلك بعد الاتفاق على

ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المحامل التي ذكرناها كالشافعي
والفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب مجاز
فيما سواه فذهب كثير من المعتزلة كابي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من
الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انه حقيقة للندب مجاز فيما عداه ومذهب طايفة انه حقيقة للطلب
المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك وقيل هو مشترك بينهما بالاشتراك
اللفظي وتوقف الاشعري والقاضي والغزالي وغيرهم بمعنى انا لا ندري انه حقيقة فيهما او في احدهما
اي لا ندري انه مشترك لفظي او احد الثلثة الباقية والى هذا اشار بقوله وتوقف الاشعري فيهما اي
في كونه حقيقة فيهما وفي كونه حقيقة في احدهما وليس الضمير المثنى وقوله فيهما للوجوب والندب اذ
لا يبقى حينئذ في الكلام ما يشعر بتوقفهما في الاشتراك اللفظي والمعنوي وليس ايضا للاشتراكين
والا لم يبق دلالة على توقفهما في الوجوب والندب ولهذا جعلنا الضمير للكونين فذهب طايفة
الى انه مشترك فيهما اي في الوجوب والندب وفي الاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل انه حقيقة للاذن
المشترك في الثلثة اي في الوجوب والندب والاباحة فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي وقالت
الشيعة هو مشترك بالاشتراك اللفظي في الثلثة اي في الوجوب والندب والاباحة وفي التهديد قال
لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شايعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن
واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا لتعذر العمل باكثر الظواهر وايضا ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجد وايضا واذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة امره وايضا
تارك المامور به عاص بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد
دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمله على مخالفة من ايجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق
قلنا بل عام وايضا نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة وفي بعض النسخ ولو
بكتابة او اشارة فلم يفعل عد عاصيا اقول من ههنا شرع في الاستدلال على المذاهب
المذكورة واحتج اولا على ما اختاره من مذهب الجمهور وهو انه حقيقة في الوجوب فقط بالاجماع
والكتاب واللغة وها نحن نلخص كل واحد منها ونقول اما الاجماع فلان الامر في كل عصر لم يزل
كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن قرائن

يوجب

يوجب الحمل على الوجوب من التحذير والتوبيخ والتهديد والوصف بالعصيان والذم الى غير ذلك
على الوجوب كما استدل ابو بكر رضه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى وآتوا الزكوة والصحابة
رضي الله عنهم بالامر في قوله عليه السلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليغتسل سبعا وقوله فليصلها
اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع
وتكرر من غير نكير من احد فكانت اجماعا منهم على انه ظاهر للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينه وانما
قيد الصيغة بالاطلاق لان الاستدلال بالاوامر المقترنة بالقراين على الوجوب لا حجة فيه لجواز ان
يقال انما حملت عليه لتلك القراين لا لنفس الصيغة وكلامنا فيها وما قيل من ان العمل يجوز ان
يكون لغيرها فجوابه ما مر في العمل بالخبر من دلالة السياق على ان العمل انما كان بها وقول من قال
الاستدلال بثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب ليس اولى من الاستدلال بثبوت الاستدلال بمطلقها
على الندب مع ان اكثر الاوامر للمندوبات مدفوع لانه ما اشتهر من الصحابة حمل مطلقها على الوجوب وقول من
قال لا حجة في استدلال ابي بكر رضه لان اهل الردة لم يكونوا منكرين لاصل الوجوب بالآية بل انما انكروا التكرار
والاستدلال على تكرار ما وجب لا يكون استدلالا على نفس اقتضاء الامر بمطلقه للوجوب ممنوع لانهم
كانوا منكرين لاصل الوجوب على ما اشتهر من تمسكهم بقوله عليه السلم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم محتجين عليه بان صلوة غير النبي لا تكون سكنا لنا فلا تجب علينا
الزكوة سلمنا لكنه انما استدل على وجوب تكرار ما وجب لا على نفس التكرار وفيه المطلوب ومما قيل
ليس القول بان الصحابة رضه انما لم يعتقدوا الوجوب في نحو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله وكاتبوهم
ان علمتم فيه خيرا وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واذا حللتم فاصطادوا والدليل منفصل اولى من
القول بانهم انما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر منفصل واجيب بمنع عدم الاولوية فان تخلف الحكم عن المقتضي
لمانع جايز كثير بخلاف التمسك بما لا يفيد الوجوب عليه فانه غير جايز وقد ثبت التمسك بها لما مر من دلالة السياق
فيكون للوجوب واعترض على هذا الدليل بانه غير مفيد لان غاية ما يفيد انما هو ظن كون الامر حقيقة في الوجوب
وهذا انما يكتفى به فيما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه لان اثبات هذه المسئلة ليس فيما يقنع
فيه بالظن بل بالقطع واجيب بمنع كونه ظنيا بل هو قطعي لانعقاد الاجماع عليه سلمنا انه ظني لكن لا نسلم
انه لا يكتفى به في دلالات الالفاظ بل يكفي في مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا له ولو بنقل الآحاد والا لتعذر العمل

باكثر الظواهر وهو باطل واما الكتاب فمنه قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله
وجه الاستدلال انه اورد في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا لما
ذمه الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني بالسجود ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب اذ لو كان الامر للندب لما حسن هذا الكلام كما لو قال لهم الاولى
ان تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه ليس له ان يلومهم على تركه قيل الامر قد يفيد الوجوب في لغة او لقرينة وايضا ما ذمهم
بترك السجود والركوع بل لانهم لم يعتقدوا حقية الامر بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين واجيب بان
ترتب الذم على مخالفة مطلق الامر يدل على انها هي المسالة لا امر خاص ولا قرينة اذ التخصيص بامر خاص وقرينة
خلاف الظاهر واستحقاق الويل بالتكذيب لا ينفي استحقاق الذم بترك الركوع عند من يقول ان الكافر يعاقب
بترك العبادات كما يعاقب بترك الايمان ومنه ان تارك المامور عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي
يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وما نعني بكون الامر
للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب قيل لو كان ترك المامور به معصية لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون
بعد قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا ولما صح تقسيم الامر الى امر ايجاب وامر استحباب والا لكان تارك
المستحب لكونه مامورا عاصيا وهو خلاف الاجماع فترك المامور به ليس معصية اصلا سلمنا ان ترك
المامور به معصية لكن اذا كان امر ايجاب او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا يجوز ان لا تعم اية المعصية
بل يختص بامر الايجاب سلمنا الاطلاق لكن لا نسلم ان كل عاص يستحق العقاب لان اية العقاب مختصة
بالكفار لقرينة الخلود في النار واجيب عن الاول بحمل قوله ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل وما قبله
على الماضي وعن الثاني ان تسمية المستحب مامورا به مجاز محافظة على عموم قوله ومن يعص الله ورسوله اولى
من جعل المستحب مامورا به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات لانه احوط ولان الاستحباب
وهو كون الشيء محبوبا لله تعالى لازم الوجوب ولا ينعكس فلو كان حقيقة في الوجوب جاز جعله مجازا
في الاستحباب بخلاف العكس وعن الثالث انه رتب اسم المعصية على مخالفة مطلق الامر فيكون
هي المقتضية لاستحقاقه لا مخالفة امر خاص وعن الرابع ان الخلود هو المكث الطويل لا الدائم ولهذا
الدليل تقرير اخر وهو ان العصيان هو الامتناع عن الشيء ولهذا سميت العصا عصا لانه يمتنع
بها والاجتماع عصا يقال شققت عصا المسلمين اي جماعتهم لامتناعها بكثرتهم وهذا كلام

يستعصي

يستعصي على الحفظ وخطب يستعصي على الكسر وقال عليه السلام لولا ان يعصي الله لما عصانا اي لم يمتنع عن
اجابتنا وترك الفعل بعد الامر المقتضي له امتناع عنه فيكون التارك عاصيا وكون تارك المامور به
عاصيا يدل على ان الامر للوجوب لان اسم العاصي يختص بتارك الواجب وفاقا ولان العاصي هو المخالف
لما منع منه الامر لا لما لم يتعرض له بمنع وايجاب والا لكنا عصاة بتصدقنا اليوم بعد مجرد الامر
بالصلوة غدا ولا معنى لكون الامر للوجوب الا ان المقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره
الامر ويمنع منه ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم وجه التمسك انه تعالى هدد على مخالفة الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض بانا لا نسلم
ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بالمامور به حتى يلزم كونه للوجوب بل هي عبارة عن حمله
اي حمل الامر على مخالفة اي على خلاف ما هو عليه من ايجاب وندب حتى لو كان مقتضاه الندب
واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفة سلمنا ان المخالفة عبارة عما ذكرتم لكن لا نسلم انه عام في
كل امر حتى يتناول صيغة الامر لان قوله عن امره مطلق وجواب الاول انه محمل بعيد وجواب
الثاني انه عام لان المصدر اذا اضيف كان عاما فيما اضيف اليه كضرب زيد واكل عمرو وهذا على ما
ذكره المصنف وفي المشهور تقرر هكذا تارك ما امر الله به مخالف لامره اذ مخالفة الامر تقابل
موافقته وهي الاتيان بالمامور به ومخالف امره يستحق العقاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره لانه امر بالحذر عن العذاب وهو انما يحسن بعد قيام المقتضي له فدل على ان المخالف قد وجد
في حقه ما يقتضي نزول العذاب ولا شيء غير كون الامر للوجوب لان الاصل عدم غيره لا يقال موافقة
الامر الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي يقتضيه من وجوب او ندب كما اشرنا اليه او اعتقاد حقيته
سلمنا لكنه امر بالحذر عن المخالف لان الذين مفعول لا امر المخالف بالحذر سلمنا لكن المامور ليس
مخالف الامر بل المخالف عن الامر ولا يجعل عن صلة زائدة حتى يلزم كون المامور اعني بالعذاب هو مخالف
الامر لانها خلاف الاصل واذا لم يكن زائدة لم يفد المطلوب سواء تعلقت لفظة عن بقوله يخالفون
او بقوله فليحذر سلمنا لكن يحسن الامر بالحذر عن العذاب وان لم يقم المقتضي لنزوله لاحتمال نزوله
وهو حاصل وكاف في المطلوب اذ المسئلة وهي كون الامر للوجوب اعني نزول العذاب بمخالفته وعدم
النزول اجتهادية لا قطعية فيكون احتمال النزول كافيا وهو قائم سلمنا لكن لفظ الامر مفرد

المصنف

اى مطلق فلا يعم كما قلنا انا نجيب عن الاول بان سبق الذهن الى ما ذكرناه يلغى ذلك القيد وبانه بعيد كما ذكره
واعتقاد حقية الامر هو الموافقة لدليل حقيته لا له وعن الثانى انه لو كان امرا بالحذر عن المخالف لكان الحذر
مسندا الى مفعوله واسناد الفعل الى فاعله اولى ولكان لا يتعين المامور بالحذر لانه ليس فى سياق الاية سوى
المتسللين لواذا المدلول عليه بقوله والذين يتسللون منكم لواذا وهم المخالفون وحذر الانسان عن نفسه محال
ولكان قوله ان تصيبهم فتنة الى اخره ضايعا اى غير متعلق بما بعده وما قبله او مجازا ان قدر مفعولا له لا الحذر
لا يتعدى الى مفعولين وعن الثالث ان النحويين قالوا كلمة عن للمجاوزة والبعد يقال جلس عن يمينه اى
متراخيا عنها فى الجهة التى تليها ومخالفة الامر بعد عنه فذكر بلفظ عن وعن الرابع استقباح العرف الامر
بالحذر عن الشى بدون المقتضى لوقوعه وعن الخامس ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ولان استحقاق
العقاب فى الفرد انما كان لاقتضاء مخالفة الامر عدم المبالاة بالامر المناسب للزجر وهذا المعنى موجود فى كل
المخالفات فيعم ولما ذكرنا من انه مصدر اضيف واما من جهة اللغة فهو ان السيد اذا قال لعبده خط
هذا الثوب ولو كان الامر باشارة او كتابة على ما فى البعض من النسخ فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه
العقاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك ولا يخفى ان الكتابة بالتاء اولى من الكتابة بالنون
ولا يقال انما ذموا لكراهة السيد تركه او لان الشرع اوجب طاعة السيد او ايصال النفع اليه ثم انه
معارض بما انه لا يذم لو كان ما امر به لان اقتصار اهل اللغة والعقلاء فى ذم العبد على انه ترك ما امر به سيده نفى
اعتبار الكراهة والشرع انما يوجب طاعة السيد وايصال النفع اليه فيما يوجبه السيد عليه حتى لو قال
لك ان تفعله او لا تفعله لا يجب عليه ثم لا نسلم انه لا يذم لغة لو كان المامور به معصية وانما لم يذم شرعا وهو غير مفيد
سلمنا انه لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره ولقائل
ان يقول هذه الوجوه كلها بعد تسليم ما فيها انما تدل على ان الامر حقيقة فى الوجوب ولا يلزم من ذلك مدعى المصنف
وهو انه حقيقة فى الوجوب فقط الا اذا اردفت بانه اذا كان حقيقة فى الوجوب فلا يكون حقيقة فى غيره
دفعا للاشتراك او نحوه بعد ان يعلم ان هذا انما يدفع الاشتراك اللفظى لا المعنوى والذى يدفعه حمل الصحابة مطلق
الصيغة على الوجوب وهذا يدفع اللفظى ايضا وان شابهت الوجوه بذلك لصيرورتها مستدركة لان حمل
الصحابة كاف فى المطلوب فالاولى ان يدفع الاشتراك المعنوى بغيره لحسن الوجوه قال واستدل
بان الاشتراك خلاف الاصل فيثبت ظهوره فى احد الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين

ندبتك

ندبتك الى ان تسقينى وبين اسقنى ولا فرق الا اللوم وهو ضعيف لانهم ان سلموا الفرق فلان ندبتك نص
واسقنى محتمل اقول هذه شبهة القايلين بكون الامر حقيقة فى الوجوب مع جوابهما توجيه الشبهة
ان كون الامر مشتركا بالاشتراك اللفظى بين الاربعة اعنى الوجوب والندب والاباحة والتهديد
او بين ثلثة وبين اثنين خلاف الاصل فبقى ان يكون ظاهرا فى احد هذه الاربعة لكن كونه ظاهرا فى الاباحة
والتهديد بعيد اذ لم يكن احد بكونه ظاهرا فى الاباحة فقط او للتهديد فقط او لفهم الطلب من الصيغة مع انتفائه
عن الاباحة والتهديد قال فى المنتهى ههنا ولا حاصل لدعوى الظهور فى الاباحة والتهديد بقى ان يكون
ظاهرا فى الوجوب او الندب لكن نحن نقطع بالفرق بين قول القايل ندبتك الى ان تسقينى وبين اسقنى ولا فرق بينهما
الا اللوم على ترك الاتيان بالمامور به فى الصورة الثانية دون الاولى فيكون صيغة اسقنى ظاهرة فى الوجوب
وهو المطلوب فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم الفرق بين القولين سلمنا لكن الفرق وهو ان
ندبتك نص فى كونه مندوبا بخلاف اسقنى فانه ليس نصا لا فى الوجوب ولا فى المندوب بل هو محتمل لهما وعلى هذا
فاللوم يكون بناء على احتمال الوجوب لا لانه ظاهر فيه ثم لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء الاشتراك
لكونه خلاف الاصل ان يكون ظاهرا فى احد الاربعة لجواز ان يكون مشتركا بالاشتراك المعنوى اللهم الا اذا
عنى بالاشتراك مطلق الاشتراك سواء كان لفظيا او معنويا فيلزم من انتفائه الظهور فى احدها حينئذ
لكن الاصح قوله الاشتراك خلاف الاصل لان الذى هو خلاف الاصل هو اللفظى لا المعنوى وان كان مخلا
بالفهم التفصيلى الا عند من يقول ان اطلاق المشترك المعنوى على الافراد مجاز وحينئذ لو كان الخصم قايلا به
لكان للمستدل ان يقول لو لم يكن مشتركا لفظا كان ظاهرا فى احد الاربعة والا كان مشتركا معنى
ويلزم كونه مجازا وليس للخصم ان يقول هو مشترك الالزام مصيرا منه الى انه لو كان ظاهرا فى احد الاربعة
لزم كونه مجازا فى الباقى وهو خلاف الاصل لان مخالفة الاصل فيه اقل مما فى الاول لانه على هذا التقدير
يكون مجازا فى الثلثة وعلى التقدير الاول فى الاربعة قال الندب اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
فرده الى مشيتنا ورد بانه انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب اقول هذه شبهة القايلين
بانه حقيقة فى الندب وتقريرها ان النبى عليه السلام فوض الامر فى قوله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شى فانتهوا الى مشيتنا وهو دليل الندبية والجواب ان يقال لا نسلم انه رده الى
مشيتنا بل رده الى استطاعتنا ولهذا قال ما استطعتم ولو رده الى مشيتنا لقال فافعلوا ما

مجاز

شيئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك ولذلك قال وهو اي الرد الى
الاستطاعة معنى الوجوب اي لازم معناه لا انه عين معناه **قال** مطلق الطلب يثبت الرجحان
ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا بل يثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم
الماهيات **اقول** هذه شبهة الصايرين الى انه حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو رجحان الفعل على الترك فهذا القدر مفهوم من الصيغة ولا دليل مقيد اي للصيغة بالوجوب
او بالندب فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك والمجاز ايضا ولم يتعرض له لظهوره والجواب
ان يقال لا نسلم انه لا دليل مقيد بل يثبت تقييد الصيغة بالوجوب لما ذكرنا من الادلة الدالة عليه
هذا الدليل يستلزم اثبات اللغة بلوازم الماهيات كرجحان الفعل على الترك في مثالنا الذي هو لازم
ماهيتي الوجوب والندب وهو باطل لاستلزامه رفع المشترك اصلا اذ ما من شيئين الا ويشتركان
في لازم لا يقال رجحان الفعل على الترك لازم ظاهر ولا يلزم من جعل اللفظ حقيقة في ملزومي مثل
ما ذكرنا من اللازم جعله حقيقة في ملزومي اي لازم كان ليلزم رفع المشترك لانا لا نسلم ان الرجحان
لازم ظاهر وسنده ظاهر سلمناه لكنه يستلزم رفع المشترك في المشتركين في لازم ظاهر والوجود
بخلافه ويمكن ان يمنع الاستلزام ويسند بما سبق في تفسير قوله واجيب بانه يؤدي الى رفعهما ابدا فليراجع
اليه ان اريد الاطلاع عليه **قال** الاشتراك ثبت الاطلاق والاصل الحقيقة **اقول**
هذه شبهة الذاهبين الى انه مشترك بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي وتقريرها انه ثبت
اطلاق صيغة افعل في الوجوب والندب والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابها انه لو كان مشتركا
لما استدل بمطلق على الوجوب وقد استدل كما مر ولانا لا نسلم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة اذ الاصل
الاشتراك المخل فان الاصل حينئذ عدم كونه حقيقة لاستلزام كونه حقيقة الاشتراك الذي هو اكثر فسادا
من المجاز **قال** القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقراءات المتقدمة **اقول** هذه شبهة
الواقفية وتقريرها انه لو ثبت كونه للوجوب او الندب او لهما لثبت بدليل اذ لا يمكن اثبات اللغة بالتشهي من غير
ذلك لكنه لا دليل لانه اما نقلي او عقلي لكن العقل لا مدخل له في اثبات اللغة والنقل اما متواتر قطعي وهو غير متحقق
فيما نحن فيه والا لعرفه كل واحد او آحاد ظني وهو غير مفيد اذ الظني انما كان ينفع ان لو كان اثبات مثل هذه
المسئلة مما يقنع فيه بالظن وهو غير مسلم فيما نحن فيه اذ المسئلة علمية فلم يبق غير الوقف فتوجيه الجواب ان

ان يقال ثبت كونه للوجوب بالاستقراءات المتقدمة فان قلت هي لا تفيد غير الظن قلت يكفي في اثبات
مدلولات الالفاظ الظهور والا لتعذر العمل باكثر الظواهر وهو بالحقيقة منع كون المسئلة علمية ويمكن ان
يجاب بانه لم لا يجوز ان يعرف بالمركب من العقل والنقل فان قيل لان ذلك النقل اما متواتر او
آحاد وعاد السؤال قلنا متواتر قولهم لو كان متواترا لعرف كل احد انه للوجوب ممنوع وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن ذلك العقل نظريا وما اجاب به بعضهم بان ما ذكرتم لازم عليكم في القول بالوقف ايضا
فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه والظني انما يكتفى به لو كانت المسئلة ظنية وهو غير
مسلم ليس بشيء لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم بشيء حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم
ان العقل لا يقتضيه فان التوقف عند عدم الدليل من مقتضيات العقل **قال** الاذن المشترك
كمطلق الطلب **اقول** هذه شبهة القائلين بانه حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب
والاباحة وشبهته مثل شبهة من قال انه حقيقة لمطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب
وهي انه ثبت الاطلاق والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب كالجواب ويمكن ان يجعل قوله الاشتراك
ثبت الاطلاق والاصل الحقيقة حجة كل من قال بالاشتراك بين اثنين او ثلثة او اربعة وهذا اولى لئلا يكون
تداخل بشيء **قال** مسئلة صيغة الامر لا تدل على تكرار ولا مرة وهو مختار الامام الاستاذ للتكرار
مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف **اقول** هذه هي المسئلة الاولى
وهي في مقتضى الامر العري عن القرائن المشعرة بالمرة او التكرار باعتبار التكرار والمرة فنقول اختلف
الاصوليون في ذلك فذهبت طايفة الى ان الامر المجرد لا يدل على شيء منهما وهو اختيار امام الحرمين
وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه مقتضى للتكرار المستوعب
جميع العمر مع الامكان ومنهم من قال انه للمرة الواحدة ولا يحتمل وهو اختيار ابي الحسين البصري وكثير من
الاصوليين ومنهم من توقف في الكل اما لدعوى الاشتراك او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة
المجردة لا تقتضي شيئا من المرة والتكرار على التعيين وهو المراد من الوقف **قال** لنا ان المدلول طلب
حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرأ بالمرة وايضا فانا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات
الفعل كالقليل والكثير والدلالة للموصوف على الصفة **اقول** هاتان حجتان على ما اختار
وهو مختار الامام توجيه الاولى ان مدلول صيغة الامر المجردة عن القرائن هو طلب حقيقة الفعل

فقط فان العامل لغيره اضرب لا يريد منه غير ايقاع الضرب والمرة والتكرار خارجان عن حقيقة الضرب لانه لو كان
احدهما داخلا فيها لكان تقييدها به غير مفيد وبالاخر نقضا ولذلك اى ولكون التكرار خارجا يجيرا الى خرج
المامور عن العهدة بمرة واحدة فان السيد لا قال لعبده تصدق فانه يخرج عن العهدة بصدقة واحدة
ويعد ممتثلا لغة وعرفا بخلاف المامور به وهذا ايضا يسخق اللوم والتوبيخ لو زاد على مرة لعدم القرينة الصارفة
اليه ولو كان التكرار داخلا فيها لما كان كذلك ولامتنع قوله ولذلك يبر بالمرة بناء على مذهب القائلين
بالتكرار انه استفيد من العرف واللغة ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التكرار او النقض وانما يلزم
لو لم تكن الصيغة المجردة مشتركة بين المرة والتكرار اما لو كانت مشتركة بينهما على ما ذهب اليه البعض
قولهم فلا يلزم والتخلص عنه الا ان بين ان الصيغة ليست مشتركة بينهما بوجه الا نسلمه على انه قال
في المسهى لو دلت الصيغة على شئ منهما لدل المصدر المطلق عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
مدلول الصيغة طلب تحصيل المصدر المطلق اذ معنى اضرب او جد ضربا لاطباق اهل اللغة عليه انتهى بطلان
التالي فلان المرة والتكرار وغيرهما صفات للمصدر وهذا يقول اضرب ضربا مكررا او غير مكرر كثيرا او قليلا فتقييده
لانواعه من العلوم ان الدلالة للموصوف على نعت الصفة قال الاستاذ تكرر الصوم والصلوة لقيام التكرار
من غيره وعورض بالحج فانه لم يوجب في ضم الا نهما طلبيتان لقيامه قياس والفرق بان النهي يقتضي
النفي وما في التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار والجواب
ان النهي للماضي دائما فرع على تكرار الامر اقول هذه شبهة ملفقة للقائلين بالتكرار مع اجوبتها توجيه
الاول ان تعالى لو لم يكن الامر مقتضيا للتكرار لما حمل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
المقتضي للتكرار حينئذ واما انتفاء التالي فلحمل امر الصوم والصلوة والزكوة على التكرار اتفاقا فتوجيه الجواب ان يقال
لانسلم انه لو لم يكن للتكرار لما حمل عليه وانما يكون كذلك لو كان المقتضي للتكرار منحصرا في الامر وهو غير مسلم
لجواز ان يكون التكرار مستفادا من غيره سلمنا ذلك لكنه معارض بمثله وذلك لانه لو لم يكن للمرة لما حمل عليها
بعينها وكون لكن حمل عليها في الحج لدليل عن هذا هو جواب الحكم عن ذلك وتوجيه الثاني ان تعالى الامر
وضم مشترك في الاقتضاء والطلب ومقتضى النهي النزل ابدا فوجب ان يكون مقتضى الامر الفعل ابدا وتوجيه
الجواب انه قياس في اللغة وهو باطل على ما سبق في اول الكتاب واستوهن المقتول هذا الجواب وقال
هذا ضعيف فان البحث ههنا ليس في اللغة فان الامر مطلق في اتى لغة اتفق وهذا كثيرا ما يستعمله بعض المستفيد

ثم نقول ان هذه الاكات امور حقيقة يستوي فيها جميع اللغات فهذا كلام بلفظه وهو ضعيف لاشعار
كلامه بان قولهم اللغة لا تثبت بالقياس مخصوص بلغة العرب وليس كذلك لانه علم والحق انه ليس قياسا
في اللغة على ما سبق تفسيره فعليك بالالتفات الى ما مر تسلمك صحة القياس في اللغة لكن الذي حاصل من
الجيس والقيس عليه من وجهين وعلى هذا يمنع القياس الوجه الاول ان النهي يقتضي النفي الى الانتهاء
عن المنهي عنه ابدا والا لما كان منتهيا عنه لو انتهى في بعض الاوقات دون البعض بخلاف الامر وهذا فان من قال
لغيره اضرب وضرب مرة واحدة صح ان يقال امتثل الايجاده الضرب المامور به بخلاف ما لو قال لا تضرب وضرب
في بعض الاوقات فانه لا يصح ان يقال امتثل لانه لم يعدم منه الضرب اصلا الذي هو مقتضى النهي وهذا لقوا قال في اليمين
لا فعلن بر بمرة واحدة ولو قال لا افعل حنث بمرة واحدة الثاني ان التكرار ممانع من غيره كالمصالح المهمة
والاتيان بالمامورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف النهي اي بخلاف التكرار في النهي لقوا الانتهاء عن المنهي عنه دائما لانع
من فعل غيره وقد استضعف هذا الجواب بانه اثبات اللغة بالمشقة واجيب بالمنع لانه ليس كلامنا في ان
الفعل ليس موضوعا للتكرار والا لزم المشقة بل كلامنا في ماهية الامر انها لا تعم التكرار واسقطت الاشغال قبل
تقدير تسليم فيما هو اشد مما فورتم منه ان عدم اقتضاء الامر للتكرار لازم لماهية الامر لذاتها ولازم الماهية لا يجوز
انفكاكه بشئ فضلا عن اتيانه بصحة ومفسدة هذا ما فهمته من قول المقتول في التنقيحات وهاهو اوقد يستضعف
هذا بانه اثبات اللغة بالمشقة والاولى انه لا يلزم اثبات اللغة بل انه اثبات لازم ماهية لذاتها بناء على صحة ومفسدة
وبعد غمض عينيك عما فهم منه ما هو الحق بهذا الموضع ثم قال واما الحق لقوا اعتبره وهو الرجوع الى ما اشرنا اليه ان الماهية
الصالحة لذاتها لاقتران كل من المتقابلين لبس فيها اقتضاء احدهما والصالح ان يقال في الامر والنهي افعل والا تفعل
الآن او في غير مكرر او معادها دائما او ادائما دل على ان خصيصة الامر لا تقتضي احدهما لذاته ولا الكف عن الفعل والامر
والنهي في هذا سواء والفروق فاسدة بهذا القطع ويمكن ان يقال لو اقتضت التكرار تعطلت الاشغال وانما
يلزم ذلك لو لم يجز تخلف المقتضى عن المقتضى لمانع وتوجيه المالكية ان تعالى الامر بالشئ نهي عن ضده اذ
عين جهة اضداده والنهي يعم فالنهي عن الاضداد يقتضي استيفاء الكف دائما فيلزم استدامة فعل المامور به
فيلزم التكرار ومن لزوم التكرار وتوجيه الجواب ان تعالى لانسلم ان الامر بالشئ نهي عن ضده سلمناه لكن قولكم
النهي يعم ان اردتم به ان النهي الصحيح يعم فمسلم لكنه لا يفيدكم شيئا لان النهي ههنا ضمني لان المتكلم بالامر وان التزم به لكن
النهي يعم فباطل لاستلزامه المحال وعلى المطلوب وذلك لان النهي المستفاد من الامر نحو لا تسكن مثلا المستفاد

من قول القائل تحرك انا يعم و يقضي الانتهاء عن السكون دائما لو كان الامر و هو تحرك في المثال مقتضيا للحركة دائما لانه لو لم يقض لحركة دائما بل جاز السكون في الجملة و اقتضى الانتهاء عن السكون دائما لزم التناقض و هو المراد من قوله و ان اقتضى النهي اي النهي الضمني للاضداد اي الانتهاء عنها دائما فرع على تكرار الامر فيدور المسئلة كما بينا

قال المرة القطع بانه لو قال لها ان دخلت الدار فدخلت مرة امتثل فلم امتثل لفعل ما امر به لانها من ضرورته الا ان الامر ظاهر فيها و الا في التكرار

اقول هذه شبهة للقائلين بان الامر ظاهر في المرة و توجيهها ان من قال لغيره ان دخل الدار ممتثلا فدخل مرة عد ممتثلا بالمرة و لذلك لا يذم بترك التكرار بل يذم مرارا على ترك التكرار و لو لم يكن الامر ظاهرا فيها لما كان كذلك و الجواب ان نسلم انه عد ممتثلا لاتيانه بالمرة بل انما عد ممتثلا لفعل ما امر به لانها اي لان المرة من ضرورته اي من ضرورة فعل ما امر به لاستحالة دخول حقيقة الفعل المامور به في الوجود بدونها لان الامر ظاهر فيها اي في المرة لا في التكرار و هذا غير محتاج اليه في الجواب

قال الوقف و ثبت المرة

اقول هذه شبهة الواقفية و تقريرها انه لو ثبت احد هذه المذاهب لثبت بدليل لكن اللازم لفاء العقل لا مدخل له فيها و النقل اما متواتر و هو غير مفيد ان المسئلة علمية فيجب الوقف و جوابها ما تقدم

قال مسئلة الامر لو اعلق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقي للاجماع على اتباع العلة لا للامر فان علق على غير علة

اقول و هو غير متحقق او احاد

فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه لو قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتصرا

اقول هذه هي المسئلة الثانية و هي ان الامر المعلق شرط كقوله لفاء ان زنت فاجلدوا او وصف كقوله تعالى الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هل يقتضي تكرار المامور به بتكرار الشرط او الصفة ام لا فمن قال ان الامر المطلق يقتضي فيهما او في احدهما اوجبه و منهم من نفاه و قبل الخوض في الحجاج لا بد من تخصيص محل النزاع ليكون النفي و الاثبات واردا على محز واحد فنقول ما علق عليه المامور به من الشرط او الصفة اما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر لوجوب الفعل المامور به كالزنى او لا يكون كذلك لكن الحكم موقوف عليه من غير تاثير له فيه كالاحصان الذي هو موقوف عليه الرجم في الزنى فان كان الاول فقد اتفقوا على تكرار الفعل بتكرر نظرا الى تكرار العلة و الا تفاق على التعبد باتباع العلة حيثما وجدت لا الى الامر و لا لهذا اشار بقوله الامر لو اعلق على علة ثابتة وجب تكررها اتفاقي للاجماع على اتباع العلة لا للامر و ان كان الثاني و هو محل الخلاف و المختار انه لا يقتضي التكرار كما اختاره و الدليل عليه القطع و الاجماع اما القطع فلان السيد لو قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا فانه كان اوعد عبده عد ممتثلا بالمرة مع كونه مقصرا عليها و لو كان مقتضيا

للتكرار لما كان كذلك و الاجماع حيث ان يكون مقتضيا للتكرار و يكون تخلف الحكم عنه لمانع لانه خلاف الاصل و انما قال مقتضيا و لم يقتصر على قوله عد ممتثلا دفعا لقول من يقول عده ممتثلا انما لدل على عدم اقتضائه التكرار لا على عدم اقتضائه المرة فان العلة بعد ايضا ممتثلا بالمرة مع لزوم التكرار لها المدعى في صورة غير العلة بعد ممتثلا بالمرة فقط و في صورة العلة لا بعد ممتثلا بالمرة فقط فاندفع قول القائل **قال** فالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع لقيام القرائن و ان كنتم جبتم فلنا في غير العلة دليل خاص فالوا تكرر للعلة فالشرط اولى لاسفاء المشروط باسفائه

اقول هاتان شبهتان للقائلين بالمرة، الامر المعلق على غير العلة انكره مع جوابها توجيه الاولى ان يقال ثبت ذلك اي تكرر الاوامر بحسب تكرر الصفات و الشروط المعلقة عليها سواء كانت علة ام لا كقوله لفاقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية و قوله الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و ان كنتم جنبا فاطهروا و لو لا انها مقتضية للتكرار لما كان كذلك و يجيب

قال ان يقال الصفات و الشروط التي تكرر الاوامر المعلقة لها بتكررها اما ان يكون علة في نفس الامر للامور بها و الا في كانت فالتكرار تكون لتكرر العلة الموجبة للحكم و الكلام فيه و ان لم يكن كذلك و اليه اشار بقوله فلنا في غير العلة اي التكرر فيه فلا نسلم ان التكرر فيه لتكرر الشروط و الصفات لجواز ان يكون دليل خاص اقتضاه و يجاب عنه ذلك لما دل على عدم اقتضائه ذلك و الا لوجب تكرر الحج بتكرر الاستطاعة كون الامر به مشروطا بها و القائل به اصلا و اساسا و هو حجة الثانية ان يقال تكرر الحكم لتكرر العلة لغة فالشرط اولى لما ان تكرر الحكم تكون لان الشرط اقوى من العلة لاسفاء المشروط باسفائه بخلاف العلة فانه لا يلزم من اسفائها اسفاء المعلول كما في المعلول القوي و نقرر الجواب مجملا ان يقال لا يلزم من تكرر الحكم تكرر العلة مع كونها موجبة للحكم تكرر بتكرر الشرط مع انه غير موجب لفاء الشرط غير موثر في المشروط بحسب ما هو مر وجوهه و وجوه انا ما تاثيره في اسفاء المشروط عند اسفائه و حيث قيل يلازمه المشروط الوجود الشرط لو في قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق انما كان لفوات وجه المذهب و هو قوله انت طالق بنفس دخول الدار و الا لكان دخول الدار موجبا للطلاق طلقت و هو محال و مفصلا ان يقال ان كان المدعى ان المعلق عليه يقتضي التكرار فهذا الدليل لا يفيده لان المعلق عليه اي الشرط اللغوي يجوز ان لا يكون شرطا اصطلاحيا و ان كان المدعى ان المعلق عليه لو كان شرطا اصطلاحيا يقتضي التكرار فاوه لو سلمت الاولوية لكنها ممنوعة لان اسفاء المشروط باسفاء الشرط دون اسفاء المعلول باسفاء العلة

يدل على ان تعلق الشرط بالمشروط فرجانب العدم اكد مما في العلة والملزم منه ماكد تعلقه في جانب الوجود الذي هو المطلوب

قال مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال بالمرة تبرى قال بعضهم للفور وقال القاضي اما الفور او العزم وقال الامام بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعي نص ما اختير في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم أقول هذه هي المسئلة الثالثة وهي ان الامر المطلق هل يقتضي الفور اي وجوب تعجيل الفعل المامور به او التراخي اي جواز التاخير لانه نقيض وجوب البدار او وجوب التاخير على ما هو السابق الى الفهم من العبارة التي ترجم بها المسئلة حتى انه لو فرض الاستدلال على البدار لم يعتد به انه ليس مذهبا لاحد ولقد عرفت في الترجمة ان ذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر المطلق على التكرار الى الفور لكونه من ضرورات استيفاء الاوقات على ما يعلمون واحتج القائلون بان المرة تخرج من العهدة فمنهم من ذهب بعضهم الى انه للفور وقال القاضي على قياس مذهبه في الموسع ان مقتضاه اما الفور او العزم على الاختلاف اما الواقفية فقد توقفوا لكن منهم من قال الوقف انما هو في الموخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل ياثم بالتاخير احتفوا فمنهم من قال بالتاثيم ومنهم من لم يؤثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك جماعة من السلف قال الامام في البرهان واما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخر لما لم يتبين احدهما ولم يتعين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الامر في تاخيره وهذا اشرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المعنى في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر مفصل كل قوم وما عليه من النقوض ولقد اجزت الباحثة عن هذه المآخذ فالذي اقطع به ان المطلق مهما ان بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة بوقوع المطلوب واما التوقف في امر اخر وهو انه لو ابادر ولم يفعل بعض ان اخر فهو موم التاخير ممتثلا الاصل المطلوب وهو يستوفي للاثم بالتاخير فيه التوقف فما وضع التوقف في ان الموخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي تاقت به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا هذا بعد الان الصيغة مستقلة والاحتياط لها فان هذا النظم والغرض من ايراده ان المصنف عبر عن هذا المذهب بانه وقف لغة فعليك تنزيله عليه ونقل عن الشافعي واصحابه رضي الله عنهم ما اختير في التكرار وهو ان الصيغة كما لا تقتضي التكرار لا تقتضي الفور ايضا بل يجوز التاخير عن اول وقت الامكان وهو اللائق

بمذهبه

بمذهبه في تفريعاته في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول وهو مذهب جماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه ابي هاشم وابي الحسين البصري وهذا هو الصحيح والدليل عليه ما تقدم في ان الامر لا يقتضي التكرار اما على قول من قال ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجي والصفة فانه يوصف المصدر المطلوب بالفور والتراخي ولا دلالة للموصوف على الصفة واما على الوجه المفصل فان يقول الامر بصيغة في طلب الفعل لا غير فهي اتى بالفعل في اي زمان كان حقا او موخرا كان آتيا بمدلول الامر فكون ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير لكونه آتيا بما امر به على الوجه الذي امر وسواء ان مدلول الامر طلب الفعل لا غير وهو القول الاول انه دليل على طلب الفعل باجماع اهل العربية والاصل عدم دلالته على امر خارج والفور ان كان لا بد منه لكونه من ضرورة وقوع الفعل المامور به فلا لزوم ان يكون داخلا في مدلول الامر فان اللازم الشيء لازم والداخل في معناه والا ان يكون متعينا كما لا يتعين الا في الفور ولا النهي للمطلوب وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالفور الوجه الثاني انه يحسن ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي ويصح ان يقال مع ذلك يقتضي الامر في الصورتين والاصل في الاطلاق الحقيقة والاشتراك في الصورتين سوى طلب الفعل لان الاصل عدم ما سواه يجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين دون ما به الافتراق من الزمان وغيره نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ وانت تعلم من هذا ان المعدم في نفي التكرار لو قدر على هذا الوجه سقط عنه المذكور ثم قال الفور لو قال اسقني واخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر او منشئ فقصده الحاضر مثل زيد قايم وانت طالق وانه قياس والفرق بان في هذا استقبالا قطعا قالوا اطلب كالنهي والامر نهي عن ضده وقد تقدما قلنا ان ما شغل الا يتجدد لك امر تكل فذم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سوغته قالوا لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين والا بانه يلزم ان يوضح بالجواز وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير معينا واما في الجواز فلا انه يمكن من الامتثال قالوا قال وهارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا أقول هذا سبيل شبه للقائلين بالفور لوجيه الاولى ان يقال لو قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد ذمه في نظر العقلاء لو اخر وعد عاصيا بذلك ولولا انه مقتضى الامر لما كان كذلك لان الاصل عدم القرينة وجوز الجواب ان يقال انما فهم التعجيل للقرينة وهي حاجة السيد الى الماء في الحال لان الظاهر انه يطلب الماء عند حاجته حتى لو لم يظن هذا او لم يعلم لم يفهم التعجيل ولما حسن ذم العبد بالتاخير وقولهم وقول اهل العرف في معرض الذم هو مذموم لانه خالف امر

بمسيده يدل على ان مطلق الامر يقتضي التعجيل غير مسلم في الامر المطلق بل ان سلم ففي المقيد بقرينة ولا حجة فيه ثم
حسن تعليل السيد ذم عبده بالتاخير معارض بحسن اعتذار العبد في الامر المطلق بانه لم يامر بالتعجيل
وما فهمت دعوى حاجته اليه في الحال وليس احد هذين الامرين اولى من الاخر توجيه الثانية ان يقال كل
منشئ فقصده بذلك الانشاء الزمان الحاضر ولهذا يقع مدلول قوله في اقرب زمان اذا قال لزوجته انت
طالق وكذا الامر يجامع كونهما انشائين وانما ما تعرضت لقوله كل مخبر بقصده الحاضر لانه غير صحيح على اطلاقه
فلو صح فانما يصح في مثل زيد قائم بناء على ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة على من لا يتلبس به ثم بعد تسليم ان
كل مخبر كذلك فكيف يقاس الامر مع كونه انشائيا عليه وتوجيه الجواب ان يقال انه قياس في اللغة وهو
مدفوع وقد عرفت ما عليه سلمنا صحته فيها لكن قيام الفرق يمنع منه وهو ان في هذا اي في الامر استقبالا ما
بالضرورة ضرورة تاخر وقوع المامور به عن التلفظ بالامر تاخرا زمانيا بخلاف وقوع الطلاق عن التلفظ بقوله
انت طالق فانه لا يتاخر عنه تاخرا زمانيا ثم لا نسلم ان افادة انت طالق لوقوع الطلاق على الفور هو من
حيث اللغة بل جعله الشارع علامة على الحكم الحالي ولا يلزم منه ان يكون الامر موضوعا للفور وتوجيه
الثالثة ان يقال الامر طلب كالنهي لكن النهي مقتض للامتثال على الفور فوجب ان يكون الامر كذلك بجامع
الطلب وتوجيه الرابعة ان يقال الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الضد مقتض للانتهاء عنه على الفور
وهو موقوف على فعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور وقد تقدما اي هذان الوجهان
مع جوابهما في المسئلة الثانية وتوجيه الخامسة ان يقال ان الله تعالى عاتب ابليس وذمه ووبخه على ترك
البدار اي على مخالفة امره بالسجود لادم في الحال بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر بالسجود
مقتضيا له في الحال لما حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عذرا لابليس في تاخيره وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم بان توبيخه انما كان لمخالفته الامر في الحال لجواز ان يكون لابائه واستكباره ويدل عليه قوله الا ابليس
ابى واستكبر ولتجبره على ادم عليه السلام بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين سلمنا انه انما
كان لمخالفة الامر لكن يجوز ان يكون لمخالفة الامر الذي على سبيل التراخي كما لو قال اوجبت عليك متراخيا
لعلمه تعالى بانه لا يسجد في مستقبل الزمان سلمنا انه كان لمخالفة الامر في الحال لكن لا حجة فيه لان الامر بالسجود
ليس مطلقا بل مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين لانه رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي تقتضي السجود عقيبها

على

على الفور من غير مهلة وتوجيه السادسة ان يقال لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين
وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فمن وجهين احدهما انعقاد الاجماع على انه لو كان مشروعا
كان الى اول اخر ازمنة الامكان وهو وقت معين والثاني انه لو جاز التاخير فاما ان يجوز لا الى وقت وهو باطل لانه ينفي
الوجوب لاستلزام التاخير ابدا جواز الترك ابدا او الى وقت غير معين وهو باطل ايضا لاستلزامه تكليف المحال
لكونه مكلفا بان لا يؤخر الفعل عن وقت معين في نفس الامر مع انه لا يعرف ذلك الوقت فتعين الثالث وهو الوقت
المعين واما بطلان التالي فلان ذلك الوقت بالاتفاق هو الوقت الذي يغلب على ظن المكلف انه لو لم يشتغل به فيه
لفاته ثم ذلك الظن ان لم يكن الامارة فلا عبرة به اتفاقا لجريانه مجرى الظن السوداوي وان كان الامارة كانت هي
المرض الشديد او علو السن بالاتفاق وكل واحد منهما مضطرب مختلف اذ كم من شاب يموت فجاءة وكم من
شيخ يعيش مدة ولا عبرة به ايضا اما لاضطرابه كما في اوهام المجانين واما لتنزيه احكام الشرع عن انضباط اوامره
في افادتها للوجوب بخيالات المكلفين واوهامهم واما لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجاءة او
قتل بغتة او من يرجو الحيوة الطويلة في المرض الشديد وعلو السن مع ان ظاهر الامر يدل على تحقق الوجوب في حقهم
قال في المنتهى في نفي التالي ولا يستقيم ان يكون التاخير الى اول اخر ازمنة الامكان لانه غير معلوم والجهل بالشرط
جهل بالمشروط وتقرير الجواب ان يقال ما ذكرتم منقوض بما لو صرح الامر بجواز التاخير وقال افعل متى شئت
فان كل ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير وهو نقض اجمالي وان يقال لا نسلم انه لو كان التاخير
مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين قوله لانه الى وقت غير معين يستلزم تكليف المحال قلنا لا نسلم
فان ذلك انما يلزم لو كان التاخير معينا اي متعينا على معنى ان ما ذكرتم من الدليل انما يلزم اي يتوجه لو لم يجز الاتيان
بالمامور به على الفور بل تعين التراخي في الاتيان به اما في صورة الجواز على ما هو مذهبنا لان مذهبنا جواز التاخير لا وجوبه
فلا يتاتى تكليف المحال لتمكنه من الامتثال على الفور حينئذ وهكذا يمنع الاجماع الذي جعلوه دليل الملازمة لان
انعقاد الاجماع ان سلم فانما يسلم فيما اذا كان التاخير واجبا لا فيما كان جائزا وهذا نقض تفصيلي وهو
ما حقيقة منع الملازمة وتوجيه السابعة ان يقال امتثال المامور به من الخيرات وسبب للثواب والمغفرة
فوجب تعجيله لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض
لانه امر بالمسابقة والمسارعة هي التعجيل مع ان الامر للوجوب وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم بان هذا
الامر محمول على الوجوب لجواز ان يكون محمولا على الافضلية على معنى ان المسابقة والمسارعة في الامتثال

اولى لان الاتيان بالمامور به على الفور واجب والا لم يكن الممتثل مسارعا ولا مسابقا لان المسارع هو المباشر لفعل
في وقت مع جواز الاتيان به في غير ذلك الوقت وكذا المسابق سلمنا كونه محمولا على الوجوب فقط لكنهما بمنطوقهما يدلان
على المسارعة الى الخيرات والمغفرة والمراد المسارعة الى سبب ذلك فيكون دلالتهما على السبب بجهة الاقتضاء
والاقتضاء لا عموم له كما سيجيء بيانه فاذن لا دلالة لهما على المسارعة الى كل سبب للخيرات والمغفرة فيختص ذلك
بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها ولا يعم كل فعل واعلم ان هذه الشبهة التي قبلها بعد تسليم ما فيهما
انما تدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغة **قال** القاضي ما تقدم في الموسع **اقول** دليل القاضي
على اقتضاء الامر احد الامرين تعجيل الفعل او تعجيل العزم عليه ما تقدم في الواجب الموسع مع جوابه ومما
يختص به ههنا ان هذا البدل لو ثبت فانما يثبت بقرينة خارجية لان الصيغة لا اشعار لها البتة لا به ولا بالتخيير
بينه وبين الفعل وعلى هذا فلا تكون الصيغة بانفرادها مقتضية بالوجوب على الوجه الذي ذكر وكلامنا في مقتضى الصيغة
عند انفرادها ثم كلامه يشعر بان الصيغة لا تقتضي الفور بل تقتضي احد الامرين وهو غير الفور لانه لو لم يات
على الفور لكن لما كان المامور به عنده احد الامرين اقتضت الصيغة فورية الاحد لا فورية المعين وبهذا
لا يخرج عن اقتضائها الفور ومما قيل عليه ههنا ان كلامه في الواجب المعين وما ذهب اليه هو بالحقيقة الواجب
المخير لان الخروج عن عهدة الامر في هذه الصورة لا يتوقف على الاتيان بالمامور به الذي يتناوله الامر وهو ليس بشيء
لان الخلاف في ان الامر يقتضي الفور ام لا قائم في الامر بالواجب المخير ولا اختصاص له بالواجب المعين **قال**
الامام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه غير مشكوك **اقول** هذه شبهة الامام
وتقريرها ان الطلب المامور به متحقق من الآمر والخروج عن العهدة بالتاخير مشكوك فوجب البدار ليخرج عن
العهدة بيقين وجوابها منع كون الخروج عن العهدة بالتاخير مشكوكا لما بينا هذا مع انه اثبات اللغة بالاحتياط
لا يقال ما نقلتم عن الامام في صدر المسئلة وهو قوله فالذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم بصيغة
المطلقة موقع للمطلوب ينافي وجوب البدار لانا نقول هذا الكلام منه ليس على اطلاقه لانه قال قبل هذا
بسطورات فالذي يجب القطع به ان من ابتدر عد ممتثلا ومن اخر عن اول زمان الامكان لا يقطع في حقه بموافقة
ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له ضرورة وما وراءه لا تعرض له **قال**
مسئلة اختيار الامام والغزالي ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي ومتابعوه
نهي عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب

لا بالفعل ولا بالعزم عصى عنده
وهذا صريح في ان الصيغة
تقتضي الفور في المامور به على الفور صح

اقول

اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده اي عما يمنع عن فعل المامور به ام لا
اختلفوا فيه اما اصحابنا القائلون بالكلام النفسي وان الامر هو الطلب القائم بالنفس فمنهم من قال
الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده على معنى ان طلب الفعل هو عين طلب ترك اضداده وهو قول القاضي
ابي بكر في اول اقواله واليه اشار بقوله وقال القاضي ومتابعوه نهي عن ضده اي الامر بالشيء عين النهي عن
ضده وهو المراد من قولهم الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده والمصنف جعل قولهم بعينه صفة الشيء
وغير عبارتهم الى عبارته وهي ان الامر بشيء معين لتوهمه تعلق قولهم بعينه بالشيء وليس كذلك بل هو
متعلق بالامر لان التقدير الامر بالشيء هو بعينه نهي عن اضداده ولهذا لم يقيد احد من الاصوليين الشيء في هذه
المسئلة بهذا القيد وليس له فائدة ظاهرة اللهم الا ان يقال هو احتراز عن مثل قول القائل لغيره
افعل شيئا اما لان المطلوب بهذه الصيغة لا ضد له او ان كان فليس الامر بمثله نهيا عن ضده لان كل ما يلابسه
يكون شيئا وفيه دقة وتعسف ومنهم من قال هو نهي عن اضداده بمعنى ان يستلزم عقلا النهي عن
الاضداد لا انه عين النهي عن الاضداد وهو ما اختاره القاضي ابو بكر في آخر اقواله واليه اشار بقوله ثم قال
يتضمنه اي يستلزمه عقلا ومنهم من ذلك مطلقا وقال الامر بالشيء ليس عين النهي عن الاضداد
ولا مستلزما عقلا النهي عن الاضداد وهو اختيار امام الحرمين والغزالي على ما صدر المسئلة به والمراد من قوله
لا يقتضيه عقلا اي لا يستلزمه عقلا وهو اختيار المصنف واما المعتزلة لكلام النفس الذاهبون
الى ان الامر هو نفس صيغة افعل فقد اتفقوا على ان عين صيغة افعل لا يكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل
وليست احديهما عين الاخرى واختلفوا في ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن جميع اضداده من جهة المعنى ومعناه
ان صيغة افعل هل تقتضي ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ام لا فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة
الى منعه ومنهم من صار الى اثباته كالقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهما من المعتبرين منهم واليهم اشار
بقوله ثم اقتصر قوم اي على الامر بهذا الحكم وهو انه نهي عن ضده ولم يتجاوزوا منه الى ان النهي عن الشيء امر
بضده ومنهم من فصل بين امر الايجاب والندب وحكم بان امر الايجاب يكون نهيا عن اضداده لكونها
مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان اضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها لا نهي
تحريم ولا نهي تنزيه واليه اشار بقوله ثم منهم اي من المقتصرين من خص الوجوب دون الندب وقال القاضي
النهي كذلك اي كالامر فيهما اي في قوليه حتى يكون اول اقواله في النهي انه عين الامر بضد من الاضداد وثانيهما انه يتضمن

المنكر وف صح

الامر بالضد هذا تفصيل المذاهب على الوجه الذي تعرض له المصنف فلنشرع في تقرير الحجج **قال** لنا
لو كان الامر نهيا عن الضد او تضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب
مع الذهول عنهما واعترض بان المراد الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه
في المستقبل ولو سلم فالكف واضح **اقول** هذه حجة على ما اختار من المذاهب وتقريرها ان نقول
لو كان الامر بالشيء عين النهي عن ضده او تضمنه اي يستلزمه عقلا لما حصل الامر بدون تعقل الضد والكف عنه
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الكف عن الضد مطلوب النهي ويلزمه تعقل الضد لاستحالة طلب
الكف عن الشيء مع عدم الشعور به ولذا امتنع حصول النهي بدون تعقل الضد اي المنهي عنه والكف عنه والامر اما عينه
او ملزومه استحال حصول الامر بدونهما واما بطلان التالي فلانا نقطع بالطلب اي بحصول طلب الفعل مع
الذهول عنهما والكف واعترض بانا لا نسلم ان الآمر بالشيء حال كونه آمرا به يتصور ان يكون غافلا عن
طلب ترك الضد العام وهو ما يمنع من فعل المامور به من جهة الجملة وان كان غافلا عنه من جهة التفصيل وهو الضد
الخاص والمراد من قولنا الامر بالشيء نهي عن ضده هو الضد العام لا الخاص وتعقله حاصل وذلك لان
لو كان على المامور به اي متلبسا به في ظن الآمر لم يطلب الآمر المامور به من المامور والا كان طلبه طلب تحصيل الحاصل
فاذن حالة الامر يجب ان يكون المامور في ظن الآمر متلبسا بغير المامور به فتعلقه الامر وهو الضد العام فان قيل
لا نسلم ان كل ما هو غير المامور به هو ضد له قلنا كل ما هو غير المامور به مع مقارنته لعدم المامور به لانه الفرض
يستحيل اجتماعه مع المامور به والا لزم اجتماع النقيضين وجود المامور به وعدمه ولذا استحال اجتماعه
معه منع من الاتيان به وما نعني بالضد الا هذا وفيه تعسف مع استلزامه تضاد اي فعلين فرضا وهو خلاف
ما عليه الجمهور فان قيل لا نسلم ان المامور اذا لم يكن متلبسا بالمامور به في ظن الآمر كان متلبسا بغيره في ظنه
لجواز ان لا يكون ظنه حاصلا بشيء منهما قلنا المدعى ان المامور يجب ان لا يكون متلبسا في ظن الآمر بالمامور به
حالة الامر اذ لو كان متلبسا به حينئذ في ظنه لزم طلب تحصيل الحاصل فاذن حالة الامر يجب ان يعقل الآمر
عدم تلبس المامور بالمامور به وهو المراد من الضد العام وانما سمي به لتحققه مع كل ضد خاص وهذا اولى مما
ذكرناه اولا لاندفاع التعسف والاستلزام المذكورين عنه وان كان فيه تعسف من جهة اطلاق الضد
على الامر العدمي وهو غير بعيد اذ لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء واجيب عن الاعتراض بمنع الملازمة
بان قيل لا نسلم لزوم طلب تحصيل الحاصل لو امر بما المامور متلبس به لان من قال اضرب لمن هو متلبس

اي عن الضد م

بالضرب

بالضرب انما يطلب منه ضربا في المستقبل لا ما تلبس به ليكون طلب تحصيل الحاصل ولو سلم ان تعقل الضد
العام حاصل فالكف واضح اي عدم تعقله وبه يحصل المطلوب وفي المنع الاول نظر لان القاضي لو قال
الامر بشخص من الضرب اي بضرب معين يقتضي النهي عن ضده سقط عنه هذا المنع لان المامور بشخص من
الضرب يجب ان لا يكون مشتغلا به حالة الامر به والا لزم تحصيل الحاصل وهذا بخلاف المامور بماهية الضرب
فانه يجب ان لا يكون مشتغلا بها حالة الامر لان المطلوب حينئذ يكون ايجاد الماهية في المستقبل وهو ليس
تحصيلا للحاصل ولا يمكن ان يقال مثل هذا في المشخص لان المطلوب في المستقبل حينئذ يكون شخصا
آخر لا المشخص الاول وهو مع وضوحه دقيق وقول المصنف الامر بشيء معين مما يؤكد توجه الاعتراض عليه
وسقوط جوابه الاول عنه **قال** القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا
في صفات النفس او لا والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز
احدهما مع ضد الآخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما
نقيضان او تكليف لغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم
الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فانهما ضدا العلم وان اراد بترك ضده
عين الفعل المامور به رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم في تسميته طلبه نهيا القاضي ايضا السكون عين ترك
الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم **اقول** هاتان شبهتان للقاضي على ان
الامر بالشيء عين النهي عن اضداده مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن اضداده
لكان اما ضدا له او مثلا او خلافا وهذه الاقسام باطلة فالمقدم مثله اما الملازمة فلان كل موجودين
اما ان يتساويا في صفات النفس اي في الذاتيات او لا والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا والاول هما المثلان
والثاني الضدان والثالث الخلافان واما بطلان التالي فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لما اجتمعا
لامتناع اجتماع المتضادات والمتماثلات لانهما من الاضداد ايضا كما بين في الكلاميات لكنهما قد يجتمعان
في محل واحد فهو ممنوع وان اردتم به انهما يجتمعان اي يتعاقبان في اللفظ كما مثلتم به او في النفس فمسلم لكن هذا
الاجتماع غير مسلوب عن الضدين اذ لا استحالة في اجتماعهما على هذا الوجه ولو قيل ولو كانا ضدين
او مثلين لما تعلق الطلب بهما معا لاستحالة طلب ايجاد الضدين او المثلين معا من شخص واحد في آن
واحد لكن الطلب قد يتعلق بهما كذلك على ما لا يخفى لكان اقرب وعلى هذا يجب ان يحمل قولهم لو كانا ضدين

كقول القائل تحرك ولا تسكن ولقائل ان يقول ان اردتم بالاجتماع انهما يجتمعان م

او مثلين لم يجتمعا على انهما لم يجتمعا في تعلق الطلب بهما يستقيم ولو كانا خلافين كالعلم والارادة مثلا الجائز وجود احدهما
مع ضد الآخر وخلافه كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهة المضادة للارادة ومع المحبة المخالفة لها الى ذلك من احكام
الخلافين ولجاز الامر بالحركة مع الامر بالسكون لكونه ضد المنهي عنه المخالف للامر بالحركة لكنه يستحيل الامر كقولنا
تحرك مثلا مع ضد النهي عن ضده اي مع اسكن الذي هو ضد الاسكن الذي هو النهي عن ضد المأمور به وانما استحال
اجتماع تحرك واسكن اما لانهما يتضادان واستحالة اجتماعهما ظاهرة واما انه تكليف بغير الممكن وان لم يكونا
يتضادان ولما بطلت المغايرة لبطلان انواعها تعين الاتحاد وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون وشغل الحيز
الحيز هو عين بقربه لغيره وعن القرب والمشرق بالفعل هو عين البعد والمغرب فطلب احدهما يتضمن
الآخر اتحاد المطلوب وهو المطلوب وتقرير الجواب ان يقال ان اول العاضي يقوله طلب المأمور به هو عين
طلب ترك ضده ان طلب المأمور به هو طلب الكف عن ضده الذي هو مطلوب النهي فنسلم كونهما متخالفين لكن نمنع الازوم
عندك انما عند هذا النفر او عند العاضي والاول وهو قوله لجاز وجود احد الخلافين مع ضد الآخر وخلافه
لجواز ان يكونا من المختلفات الملازمة كالعلم والتضايف وكل متلازمين من الطرفين فشغل وكل واحد عن اجتماع احدهما
مع ضد الآخر او خلافه حينئذ لاستحالة اجتماع المتقابلين والضدان قد يكون كل من المخالفين ضد ضد الآخر
كالظن والشك فانهما متخالفان وضدان للعلم فيكون كل واحد منهما ضد ضد الآخر وعلى هذا سقط الاحتجاج بان
احدهما وضد الآخر والا لزم اجتماع الضدين وتقاسل ان يمنع كون الظن والشك متخالفين لكونهما متضادين
ويمكن ان يجاب عنه بان الضدين هما الذاتان ان الوجوديان المتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف والشك
ليس وجوديا لانه عبارة عن عدم الحكم على ما حقق في موضعه فلا يكون ضدا للظن وللقاسل ان يقول لا نسلم
لازوم من كونهما غير متضادين ان يكونا متخالفين لجواز ان يكونا متقابلين تقابل العدم والملكة على ما عليه اكثر
المحققين فلا يكونان متخالفين لان من اشتراط الوجود في المتخالفين ان الضدين انما يمتازان عن الخلافين بغاية
الخلاف وعدمها وباقي القيود مشتركة ويمكن ان يجاب عنه بانك لو سلمت انهما ليسا متضادين وليسا
متقابلين على ما الحق فيلزم ان يكونا متخالفين لانحصار التباين في احد الاقسام المذكورة على ما عرف من مذهب العاضي
عند بيان الملازمة وان اراد العاضي بترك الضد عن الفعل المأمور به على ما دل عليه استدلاله الثاني رجع
النزاع لفظيا في تسمية الفعل المأمور به تركا للضد ثم في تسمية طلبه نهيا قال في
المنتهى بعد قوله ثم في تسمية طلبه نهيا وعلى تقدير تسليم ان له عبارة تخصه كالاجتزاء مثل احدكما

ان

ان اخت خالتك فذلك شبه اللعب وفي رجوع النزاع لفظيا على ما ذكره المصنف نظر لان
حاصل استدلال العاضي هو ان تحريك عين الاتسكن افعل الحركة هو عين الكف عن السكون المأمور
به فيكون طلب احدهما عين طلب الآخر وهو المطلوب فالاولى في جوابه ان يقال لا نسلم
انه عينه فان قال انهما ليسا متخالفين والا لجاز اجتماع الحركة قلنا لا نسلم لما مر من السند فان قال لا نسلم
فعل المأمور به ترك الكف عن ضده وطلبه بهذا الاعتبار نهيا رجع النزاع لفظيا وهذا اولى مما ذكره المصنف
ان لفظ الدال على هذا وان كان مرادفا ما ذكرنا فتوجيه الثانية ان يقال السكون عين ترك
الحركة لما اشرنا اليه فطلب السكون يكون طلب ترك الحركة الذي هو مطلوب النهي عن الحركة فالامر بالسكون
يكون عين النهي عن الحركة ولقائل ان يقول في هذه الشبهة استدراك لانا بينا مقدمة الشبهة بالدليل
على المطلوب فيكون التعرض للمقدمة الاخرى ضائعا نظرها بالنظر واحقها بالقدم اي من رجوع النزاع
لفظيا على ما صرح به في المنتهى وعليه مر قال البعض امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه
تفاوت والذم الاعلى فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي واجيب بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل
خارجي وان سلم فالذم على انه لم يفعل الا على فعل وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل الا عن كف والا لكان
لا وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل قطعا قالوا الاتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف
عن ضده او نفيه فيكون مطلوبا وهو معنى النهي وقد تقدم اقول هما تان شبهتان للقاضي ومن
اتفق اما الاولى فمبنية على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده مع جوابها توجيه الاولى ان يقال امر الايجاب طلب فعل
يذم على تركه بالاجماع لكن الذم لا يتوجه الا على فعل لان الذم انما يرد على المقدور والعدم المستمر لا يكون
مقدورا فلا يذم والفعل الذي يذم عليه فما نحن فيه اما الكف اي الامتناع عن الفعل المأمور به وهو وجودي
او فعل ضد المأمور به فان في امر الايجاب يستلزم النهي عن الكف وهو فعل الضد وهذا هو المطلوب
وتقرير الجواب ان يقال ان استلزام الامر للنهي مبني على ان الذم على الترك من معقول الامر يعني انه يدل
عليه عقلا لا انه يعلم بدليل خارجي وهو ممنوع لم لا يذم على الترك مستفادا من دليل خارجي شرعي
وهذا ليس كل من يقول بالايجاب يقول بالذم على الترك على ما تقدم من حدود الواجب قال في المنتهى والجواب
انا نمنع لزوم ذلك لو سلم ان ذلك من معقول الامر اولا نسلمه واما من يجوز الايجاب من غير ذلك فلا وان سلم ان امر
الايجاب يدل على الذم على الترك عقلا لكن لا نسلم انه الا يذم الا على فعل فان الذم انما يتوجه على انه لم يفعل

ان

لا على انه فعل الكف او الضد وعلى هذا لا تحقق النهي وهذا فاسد في العقلاء يذمون تارك الصلوة بانه لم يصل لا انه نام او اكل او شرب ونحوه مما ضاد الصلوة فان فعل معنى قولهم لم يصل انكف عن الصلوة فقد ذم على فعل فلنا التسلم ان الانكف فعل فان فعل انه اثر الكف فلنا جواز ان يكون اثر الفعل فعلا سلمنا ه لكن المطلوب حاصل بانهم لا يذمونه على فعل الضد والتوعد بالكف زايد وان سلم انه لا يذم الا على فعل لكن النهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل الكف والا لكان الامر ايضا طلب الكف عن الكف لانه مطلوب النهي ههنا وسلزم ذلك وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل قطعا قال المنهي بعد قوله قطعا والضد فانه متسلسل وفيه نظر وتوجيه الملازمة ان يقال انما امر به يعني اما مامور به عقلا او بترك ضده وهو الكف عن ضده ان لم يكن الضد موجودا او نفسه اي نفس ضده ان كان الضد موجودا

وكل واجب

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلوب فيكون الكف عن الضد او نفيه مطلوبا وهو معنى النهي فطلب المامور به يسلزم طلب الكف عن الضد او نفيه وهو المطلوب وتوجيه الخلو ان يقال انا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فهو واجب وقد تقدم في اول الكتاب سلمناه لكن لا نسلم انه يكون مطلوبا اذ لو كان مطلوبا لكان معقولا للآمر حاله الامر وليس كذلك وقد تقدم اتفاقا ولفظ المنتهى يشعر بان مراده من قوله وقد تقدم المنع الاول لا الثاني وكان المصنف انما اجاب عن هاتين الشبهتين في الجواب المشهور وهو انه لو كان الامر بالفعل مستلزما للنهي عن اضداده لكان الامر بالعبادة مستلزما للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ويلزم من ذلك ان يكون محرما ان كان النهي يقتضي ذلك او مكروها ان كان النهي يقتضي التنزيه بان كان الامر امر ندب وخرج المباح عن كونه مباحا كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة وسلزم ان يكون ما عدا العبادة المامور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها ومحرمة او مكروهة وهو محال الا ان لهم ان يجيبوا عنه بانه لا مانع من كون المباحات مثلا واجبة المضادة للمامور به منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المامور به لا في ذاتها كالصلوة في الارض المغصوبة فانها واجبة لذاتها ومنهي عنها من جهة ما تعلق به من شغل ملك الغير كما سبق واما التهويل بخروج المباحات عن كونها مباحة فانما يلزم ان لو قيل بكونها منهيا عنها باعتبار امر خارج عن حقيقتها وهو كونها مانعة عن فعل المامور به فلا قال الحاجبي ممتنكا القاضي المتقدمان وايضا النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد فلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط وبالعكس

في ذاتها واما اذا قيل بكونها منهيا عنها

وغير

وهو باطل قطعا وبان الاباحة والنهي طلب الكف لا الضد المراد قلنا فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون النهي نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر طلب فعل الكف

اقول

هذه شبهة الطاوسي وهم الذاهبون الى ان النهي عن الشيء عين الامر باحد اضداده كالقاضي ومتابعيه مع اجوبتها اما تقرير الاول والثانية وهما تمسكا القاضي الاول ان قال لو لم يكن النهي عن الشيء عين الامر باحد اضداده لكان اما مثله او ضده او خلافه الاخص وان تقال ترك الحركة عين السكون فاذا نهي عن الحركة فقد امر بالسكون وجوابهما ما تقدم واما توجيه الثالثة فان يقال النهي كقولنا لا تتحرك مثلا هو طلب ترك فعل هو الحركة والترك يعني ترك ذلك الفعل وهو الحركة فالمثال هو فعل الضد اي فعل السكون فيكون فعل الضد مطلوبا فيكون النهي عن الحركة امرا بالضد اي بالسكون

قوله

ولقائل ان يقول هذا الدليل هو عين المتمسك الثاني للقاضي ولم نفرد فيها الا بتغيير العبارة فان قيل هذا الدليل انما يتمشى في مثل هذه المادة اذ في كل مادة لم يتمشى في نحو انا كل مثلا فيكون جريانه في كل المواد الا ضرورة فلا يكون حجة فلا كان عدم جريانه في كل المواد الا ضرورة يتمسك بالاقل يعارض بمثله فلا كان انا كل ضدا لانا ثبت في صورة وتم الحجة لان الاقل يعارض بمثله فلا كان بانه عام لجريانه في انا كل ضدا لان ترك الاكل هو عين فعل ضد الاكل لما سبق من شبهة القاضي فيكون طلب الاول عين طلب الثاني واعتبر ذلك في المواد فيه الجواب

كذا

وهو نقض اجمالي ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا لكونه مامورا به لان النهي عن اللواط هو طلب ترك اللواط وترك اللواط هو عين فعل الضد كالزنا فيكون النهي عن اللواط امرا بالزنا والنهي عن الزنا امرا باللواط فيكونان واجبين ومثابا عليهما بقصدهما وبطلان ذلك معلوم من دين الامة ولقائل ان يقول انا نسلم لزوم ذلك لان الواجب هو الضد العام واللازم من وجوب العام وجوب الخاص لجواز ان يكون مراد هم ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده التي لا تكون منهيا عنها وكذا في الامر بالشيء فانه نهي عن جميع اضداده التي لا تكون مامورا بها وهكذا يجب ان يكون مذهب من لم يجوز كون الشيء الواحد مامورا منهيا بجهتين لو قال بها لاستلزام احد القولين عنده على الاطلاق كون الشيء الواحد مامورا منهيا وهو باطل عنده وان كان بجهتين سلمناه لكن لا اختصاص بالزامهم في النهي يلزم كون الحرام واجبا وعدم الزامهم في الامر يلزم كون الواجب حراما مع ورود هم عليهم كما قلنا وكونه اشد الزاما من جهة الكثرة لا يستلزم الاحسن

حرمة جميع الواجبات المضادة بخلاف النهي فانه لا يستلزم الا وجوب احد المحرمات المضادة وان كان هذا
اشنع وابعد ولهذا لم يختلف في ان النهي بعد الامر للتحريم واختلف في ان الامر بعد النهي للايجاب واختير انه
للاباحة لبعد الايجاب بعد التحريم وان يقال وهو اجمالي ايضا لو صح ما قلتم لزم نفي المباح المضاد
للمنهي عنه للزوم وجوبه كما قلنا في لزوم وجوب الزنا وكذلك ان تعلم ان هذا ايضا لا اختصاص له بالنهي
بل يرد على الامر اشد ايراد لان اللازم في النهي لزوم وجوب احد المباحات المضادة وفي الامر لزوم
حرمة جميع المباحات المضادة ثم قوله وبان لا مباح يشعر باستلزامه نفي المباح راسا وليس
كذلك وانت تعلم ان من جوز من الطاردين كون الشيء الواحد واجبا حراما او مباحا بجهتين فله ان يلتزم
كون الزنا والمباح واجبا وتعلم ايضا ان وجوبهما انما يلزم لو كان النهي نهي تحريم والا كان اللازم ندبيتهما
ان كان النهي نهي تنزيه وان يقال ايضا وهو نقض تفصيلي لا نسلم كون احد الاضداد وهو
المراد من الضد المراد مامورا به والا لكان مطلوبا ولو كان كذلك لاستحال طلب الكف مع الذهول عن
طلب فعل الضد لكنا نقطع بطلب الكف مع الذهول عن طلب الضد المراد اذ النهي طلب الكف فقط لا طلب
الضد المراد والا لما غفلنا عنه فان قيل الكف عن الشيء فعل وهو مطلوب وضد للنهي عنه لاستحالة
اجتماع الكف عن الشيء معه فيكون النهي عن الشيء امرا بضده لان النهي على هذا طلب وما نعني بالامر الا طلب الفعل
وان كان كفا قلنا فعلى هذا يصير النزاع لفظيا ولم يبق خلاف في المعنى لانكم تسمون النهي امرا بهذا
الاعتبار وخصومكم لا يسمونه به ويستلزم منه ان يكون النهي نوعا من الامر لان الامر على ما فسرتم به
هو طلب الفعل فقط ثم ذلك الفعل ان كان كفا يسمى ايضا نهيا فيكون خاصا تحت عام وهو المراد من النوع
ههنا لكنه ليس نوعا منه اما عند المحققين فلتباينهما واما عندكم فلان النهي اما عين الامر
او لازمه لان النهي عن جميع اضداد الشيء عين الامر به او لازمه وعن الشيء عين الامر باحد اضداده وعين
الشيء لازمه لا يكون نوعه ولقائل ان يقول لا يلزم من كون النهي الخاص ليس نوعا من الامر
الخاص ان لا يكون نوعا صح من الامر العام وهو اللازم مما ذهبوا اليه وفيه دقة فليتامل ومن ثم قيل الامر طلب فعل
لا كف ومن اجل ان لا يصير النهي نوعا من الامر ويخرج عنه قيل في حد الامر هو طلب فعل لا كف اي غير كف
قال الطاردون في التضمن لا يتم المطلوب بالنهي الا باحد اضداده كالامر واجيب بالالزام
القطعي وبان لا مباح اقول هذه شبهة للطاردين في التضمن وهم القايلون بان النهي عن

الشيء

الشيء يتضمن اي يستلزم الامر باحد اضداده كالقاضي ومن تبعه مع جوابها وتقريرها ان مطلوب
النهي مع كونه واجبا لا يتم ولا يتحصل عقلا الا بالتلبس باحد اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيكون الاتيان باحد الاضداد واجبا مامورا واجيب بالالزام القطعي وهو لزوم كون الزنا
واللواط ونحوهما من المنهيات واجبا ونفي المباح وانت قد عرفت ما يرد على كل واحد من الالزامين
وانه لا اختصاص لهما بالنهي دون الامر لورودهما على القايلين بالتضمن في الامر الا انه على العكس كما مر
ولو اجاب بمنع كون ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اولى لما ذكرنا من ان لهم ان لم يلتزموهما وكانه
انما ترك لظهوره وفي المنتهى اشار اليه وقال واجيب بالالزام القطعي وبان لا مباح ومنع الثانية
اي الكبرى قال والفار من الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للالزام القطعي واما لان امر الايجاب
يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه
طلب فعل لا كف واما طلب لابطال المباح اقول هذا بيان ماخذ من ذهب الى ان الامر
بالشيء عين النهي عن ضده او يستلزمه ولم يقل بان النهي عن الشيء امر بالضد اصلا وهو الفار من الطرد
ووجهه ان يقال انما فر من العكس اما لان النهي طلب نفي بمعنى ان مطلوب النهي عن الفعل عنده
هو نفي الفعل الذي هو عدم محض ونفي صرف وعلى هذا يستحيل ان يكون النهي عن الشيء عين الامر بضد
المنهي عنه او ملزوم الامر بضده لان العدم المحض لا ضد له على ما بين في الحكمة المتعالية وهذا وجه حسن
وطريق مستقيم لو ثبت ان مطلوب النهي عدم محض وان مطلوب النهي هو المنهي عنه وهما ممنوعان
اما الاول فلما مر في المسئلة الثالثة في المحكوم فيه من القاعدة الاولى من بيان فساد مذهب ابي هاشم
واما الثاني فظاهر لان طلب نفي الشيء غير الشيء وعلى هذا لا يلزم من كون نفي الشيء لا ضد له ان لا يكون
للشيء ضد الذي هو المطلوب وهو مع وضوحه دقيق واما الالزام القطعي وهو لزوم كون
الزنا ونحوه واجبا وهذا ليس بشيء لما عرفت من لزوم ما هو اشد الزاما منه على القول بان الامر
بالشيء نهي عن ضده اللهم الا ان يقال يمكن ان الفار تنبه للقطع ههنا وما تنبه له ثمه واما لان امر
الايجاب يستلزم الذم على الترك بالاتفاق وهو يعني الترك فعل لما تقدم من انه لا يذم
الا على فعل فاستلزم الامر النهي كما تقدم والنهي لما كان طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لان
الامر طلب فعل لا كف وهذا الاحتمال يصلح الفرار عن الاستلزام لا عن كون النهي عين الامر

وكان الفارق يطلع على دليل التعارض في النفس ونحوه مما يدل على الاستلزام من الجانبين بل الاطلاع على هذا الدليل او نحوه ما يتمشى في استلزام الامر النهي دون عكسه واما ابطال المباح لا مطلقا على ما يشعر به ظاهر كلامه بل على الوجه الذي ذكرناه وهذا الاحتمال يصح للفرار من الامرين كما احتمال الاولين واما تنبيهه ابطال المباح هنا دون تنبيهه في الامر لذلك غرو اذ لم اعثر له الى الان على الاطلاع على محذور في احدى الصورتين دون الاخرى مع تساويهما في لزوم المحذور قال والمخصص اوجه لان

ان امر الايجاب نهي عن الضد او يستلزمه دون امر الندب وهو الامر ان الثلاثة واول الاخرين هو قوله ح

الاول اقول هذا اساءة الظن بمن قال ان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك لجواز ان يقول بعدم الاستلزام في امر الندب انه لا يستلزم الذم على الترك فلا يستلزم النهي وهو ضعيف لان من ذهب الى ان امر الندب نهي عن ضده لا يريد به انه نهي تحريم عن ضده بل نهي تنزيه وكراهة وعلى هذا يقول كما ان امر الايجاب يستلزم حرمة الترك كذلك امر الندب يستلزم كراهة الترك والترك فعل فيستلزم النهي نهي كراهة وتنزيه وما نبهنا هو قوله والابطال المباح وليس المراد ان امر الندب لا يستلزم لابطال المباح وامر الايجاب يستلزمه على ما يشعر به كلامه انها يستلزمانه وان افترقا في ان الاول يستلزم كراهة المباح والثاني حرمته بل المراد انه انما لم يقل ان امر الندب نهي عن ضده لانه لو قال ذلك مع قوله امر الايجاب يستلزم النهي عن ضده لزم ابطال المباح اكثر لان على القول بامر الايجاب يلزم حرمة المباحات المضادة للمامور به وعلى القول بامر الندب يلزم كراهة المباحات المضادة للمندوب ولما كان القول الثاني موفيا الى مخالفة الاصل اكثر الجم قال ما احد من الاصوليين ودون الاخر بقي ان يقال لم اختار استلزام امر الايجاب النهي دون امر الندب ولم يعكس فيقال لعل ذلك لقلة مخالفة الاصل فيما ذهب اليه بالنسبة الى امر الندب لان اكثر اوامر الشرع للمندوبات دون الواجبات والتعارض بين المباحات المضادة للواجبات اكثر من المباحات المضادة للمندوبات لانه لو سلم لما امكن اثباته هذا ما تخيل لنا ولعل غيرنا فهم منه ما هو الاولى قال مسئلة الاجزاء الاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وفعل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه

اقول هذه هي المسئلة الخامسة وهي في معنى الاجزاء والخلاف فيه ممنوع الاجزاء قد يفسر بالاستلزام اي باسقاط القضاء فان فسر بالاول فلا خلاف في ان الاتيان بالمامور به على وجهه اي على الوجه الذي امر به يحققه اي يحقق للاجزاء بهذا المعنى اذ معنى الاجزاء على ما آتي قد استقل للامر وان فسر بالثاني فالاكثر على ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزمه اي يستلزم اسقاط القضاء بالمعنى

انه يسع وقد امر مجددا بعد خروج الجماعة بفعل مثل ما امر به اولا فان جوز ان متفق عليه ايضا بل بمعنى انه يسع وقد امر مجددا بالاتيان بالفعل بعد الفراغ عنه على الوجه الذي امر به متصفا بصفة القضاء وقال القاضي عبد الجبار الاتيان بالمامور به على وجهه لا يستلزم اسقاط القضاء بهذا المعنى له لا يسع مع الاتيان بالفعل على وجه الامر بقضائه وقد صرح بهذا في عمد الادلة وقال المسع عندنا ان يأمر الحكيم تعالى وتقدس بفعل ويقول له فعلته ابتغت عليه ولاديت الواجب ولزمه القضاء مع ذلك هذا غير بعيد وهو معنى قولنا غير مجزئ ولكن ان علم من هذا التخصيص والتحقيق ان كل من استدل من اصحابنا كالامام وغيره على الاجزاء بكون الاتيان بالمامور به على وجهه امتثالا وخروجا عن عهدة الامر الاول والامتثال هو الاجزاء فقد استدل على محل وحاد عن موضع الخلاف بهذا واما ما ذكره ابو الحسين البصري على تفسير الاجزاء باسقاط القضاء وهو انه باطل لسقوط القضاء بالموت عند الاتيان به بدون شرطه بالاجزاء فقد سلم له الاجزاء ليس نفس سقوط القضاء مطلقا لنع ما قال بل سقوط القضاء بالاتيان بالفعل في حق من يصور في حقه وجوب القضاء والقيدان منتفيان في صورة الميت فلا يتجه نقضا وكذا ما ذكره بعض الاصحاب وهو انا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزيا والعلة لابد وان يكون مغايرة للمعلول غير متجه ايضا امتثالا توجيه ما ذكروه قال تعالى لو كان عدم الاجزاء علة وجوب القضاء كان الاجزاء علة عدم وجوبه لان عدم العلة علة العدم لكن عدم وجوب القضاء عبارة عن سقوطه فيكون الاجزاء علة سقوط القضاء فلا يكون نفسه لوجوب لتغاير العلة والمعلول لاستحالة كون الشئ علة نفسه وانما عدم اتجاهه فلان علة وجوب القضاء انما هو استدراك ما فات ومصلحة اصل العبادة او صفتها او مصلحة ما لتعقد سببه وجوبه ولم يحصل ما قيل من كون الفعل الاول غير مجزئ والحال عدم الاجزاء علة الاستدراك وهو لوجوب القضاء على ما سلف فعود المحذور لانا نمنع كون عدم الاجزاء علة الاستدراك بل هو شرط فلا يعود المحذور وان سلمناه لكن لا نسلم ان عدم وجوب القضاء هو عبارة عن سقوط القضاء لان عدم الوجوب اعم من سقوط القضاء فضلا عن السقوط بالقيدين المذكورين فان قيل لو اسلمت ان الاجزاء علة عدم وجوب القضاء التي هو اعم من السقوط على ما ذهبت اليه يلزم كون الاجزاء علة السقوط لان علة العام علة الخاص قلنا علة العام انما تكون علة الخاص لو كان العام داخلا في الخاص وهو ممنوع فما نحن فيه فلا يتم المطلوب قال لنا لو لم يستلزمه لم يعلم

امتثاله وايضا في القضاء استدراك لما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل **اقول** قد اجيب على ما اختاره من مذهب الاكثرين بمنع توجه الاول ان يقال لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على وجهه اسقاط القضاء لم يعلم امتثاله ابدا وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يستلزمه لجاز ورود الامر بقضاء ما فعل ولو جاز هذا لجاز ان يكون الفاعل ممتثلا لفرض كون الامتثال لا معنى للامر بقضائه ان القضاء استدراك لما فات من صلحة الاداء والغرض انه لم يفته شئ نعم لو سمي عبد الجبار المامور به بالامر الذي جوزنا وروده بعد خروج الوقت بفعل مثل ما فعل قضاء لصح وصار المركب مع بعض اجزاء الوقت مع جواز عدم الامتثال بفعل العلم بالامتثال لفرض العلم بحصول البعض واما بطلان التالي فلانه قال في المنتهى وقد علم بالاتفاق ولقائل ان يقول ان الاتيان بالمامور به على وجهه واخراج عن عهدة الامر الاول فالملازمة ممنوعة لقول عبد الجبار في عمده وقول الفقيه في الذخيرة وان الاتيان به انما يعلم امتثاله بمعنى اسقاطه القضاء عن نفسه ما فعل ففي التالي ممنوع وبوجه الثاني ان يقال لو لم يستلزمه لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان القضاء عبارة عن استدراك ما فات عن صلحة الاداء او مصلحة صفته او شرطه الى غير ذلك ولذا كان المامور به فقد فعل على وجهه الكامل والتام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراك لما قد حصل يكون تحصيلا للحاصل واما بطلانه وهو التالي فبالاتفاق ولقائل ان يقول لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك فات لما نقلناه عن عبد الجبار سلمناه لكن لا نسلم انه يكون تحصيلا للحاصل بل يكون تحصيلا لمثل الحاصل لوجود الاستواء فيه للاتفاق على جواز ورود الامر بفعل مثل ما فعل **قال** قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة اذا اوسا وطا عنه القضاء لفرض تبين الحدث وجب بالسقوط للخلاف وبان الواجب شيئا بامر آخر عند التبين وتاليه باطل اما الشرطية فلان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للقضاء بالاجماع ولقول عبد الجبار ومتبعيه وتقريرها ان يقال لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضاء لكان من صلى ظانا انه متطهر ولم يكن كذلك آثما اوسا قطا عنه القضاء بعد تبين الحدث والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلان مظنون الطهارة مامور بالصلوة فاذا كان مامورا بها مع سبق الطهارة فهو عاص آثم بصلوته حيث صلى ولم يسبق طهارته وان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله فيسقط عنه القضاء على زعمكم الاتيان بالمامور به على وجهه واما بطلان التالي فلعدم الاثم ووجوب القضاء بالاتفاق فتوجه الجواب ان يقال انا لا نسلم الاتفاق على وجوب القضاء فانه اصلي على ظن الطهارة ثم علم

انه لم يكن متطهرا بل نختار ان يقول بالسقوط اي بسقوط القضاء على قولنا بالخلاف فيه سلمنا وجوب شئ لكن لا نسلم ان الواجب قضاء ان الواجب هو مثل الاداء في ثبوته بامر آخر مستقل غير متصف بصفة القضاء عند تبين الحدث والخلاف في جواز ورود امر هكذا وعلى هذا يجب ان يقرا قوله وبان الواجب مثله برفع المثل على انه خبر الواجب وان قرئ بالنصب على انه بدل من الواجب حتى كانه قال وبان مثل هذا الواجب التالي سلمنا فيه ثبت بامر آخر عند التبين فله توجيه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان مظنون الطهارة لما اصلى على حسب حاله سقط عنه القضاء بعد تبين الحدث وانما سقط ورود الامر عند التبين استدراكا لما فات من مصلحة وجوب الاداء وهو ممنوع لكونه مامورا بعلم الطهارة او بظن لا يظهر خلافه ومدرجة الاداء في الصورة المذكورة عنها والمعنى بفوات المصلحة سعي فوات مثل ما ذكرنا وهو اختلال في شرط الاداء اي في الطهارة الموصوف باحد الامرين وكلامه في المنتهى كلامه ههنا تحمل الوجهين لانه قال واجب بان المامور به صلوة بعلم الطهارة او بظن فاذا تبين خلافه وجب مثله بامر آخر واتيانه الخ الفاسد واضح في عدم ورود علينا اما توجيه الاسدلال فان يقال لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على المفسد الخ بعد اتمامه الخ الفاسد لانه مامور بالمضي في حجه الفاسد على حسب حاله وقد اتى به كما امر واجاب وجوب القضاء فيه بالاجماع والتبادر ووضوح عدم الورود فان يقال ان لانم تعليلكم لما وجب قضاء اي لما وجب قضاء ما اتى به على وجهه وهو الخ الفاسد المامور بالمضي فيه على حسب حاله فلما انه مسلم لكن نفي التالي ممنوع لان القضاء انما وجب استدراكا لمصلحة ما امر به او انما الخ الهوي عن الفساد والما امر به بانيا من تتميم الفاسد سلمنا انه قضاء عن التالي لكن لا نسلم ان التالي وهو الخ الفاسد قد اتى به على وجهه بل اتى ببعضه كذلك والملزوم من كون البعض كذلك كون الكل كذلك وبكون ان كان عنه بان الخ الفاسد قد اتى بكله على وجهه ان ما دخل به ليس شرط الفاسد حتى لا يكون ما اتيا به على وجهه وان لانم به لما وجب قضاء الواجب او لا يعرى عن الفساد فالملازمة ممنوعة ولك ان تعلم ان مثل هذا الجواب يمكن اجراؤه في مثل الصلوة **قال** مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثرين لغلبتها شرعا ولذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فالوا لو كان قائلا لمنوس الصبح واجب بان التصبح ورد بخلاف الطاهر **اقول** هذه هي المسئلة السادسة وهي ان حكم الامر بعد الحظر ورد احلف القائلون بان صيغة الامر قبل الحظر للوجوب فمنهم من اجراها على الوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال انها للاباحة ورفع الحرج

الحكم

واما مع ورود امر متصف بصفة القضاء ه

لا غير وهم الاكثرون من الفقهاء ومنهم من توقف كامام الحرمين حجة الاكثر غلبة استعمال تلك الصيغة بعد الحظر
للمباحات في الشرع كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الى غير ذلك مع ان الاصل
في الاستعمال والاطلاق الحقيقة وانت تعلم ان التمسك بنحو نهيتكم انما يتم لو كان النهي نهي تحريم ويمكن ان يقال في تمشيته
ان السابق الى الفهم من اطلاق النهي هو التحريم والتعارض بانه كما استعملت بعد الحظر للاباحة كذلك استعمل بعده للوجوب
ايضا كما قيل للحائض والنفساء اذا انحل عنك الدم فصومي وصلي واذا احتمل واحتمل وليس حمل الصيغة على احدهما
اولى من حملها على الاخر فيجب التوقف الى ظهور المرجح وهذه من شبهة الواقفية لان حمل الصيغة على الاباحة اولى
من حملها على الوجوب لغلبة استعمالها فيها ووجوب الحاق الفرد بالاعم الاغلب حجة المعتزلة انه لو كان ورود
الامر بعد الحظر مانعا من الحمل على الوجوب لكان مانعا من التصريح بالوجوب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو كان مانعا من الحمل على الوجوب كان ظاهرا في الاباحة لعدم القائل بالفصل ولو كان ظاهرا فيها امتنع التصريح
بالوجوب لكونه على خلاف الظاهر وهو باطل واما بطلان التالي فلجواز التصريح بالوجوب بعد الحظر بان يقول
الشارع بعد الحظر اوجبت عليك او افعل واجبا ونحوهما والجواب منع بطلان التصريح بخلاف الظاهر لانه قد يكون
بخلافه كقولك رايت اسدا يرمي **قال** مسئلة القضاء بامر جديد وبعض الفقهاء بالاول لنا لو وجب لاقتضاه
وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء ولكان سواء **اقول** هذه هي المسئلة السابعة
وهي في ان القضاء هل هو بامر مجدد ام لا والمراد ان الامر اذا ورد بعبادة في وقت مقدر فلم تفعل فيه لعذر او لغير
عذر وفعلت على نوع من الخلل فوجوب قضائها بعد ذلك الوقت هل هو بالامر الاول او بامر اخر مجدد فذهب
الحنابلة وبعض الفقهاء الى الاول وذهب المحققون من اصحابنا والمعتزلة الى الثاني ونقل عن ابي زيد الدبوسي
انه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت واختلف القائلون بان
الامر للفور فيما اذا وقع الاخلال به في اول وقت الامكان هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الامر او بامر مجدد وهذا
بالحقيقة داخل في القسم الاول وهو العبادة المامور بها في وقت مقدر لان اول ازمنة الامكان عند القائلين بالفور
وقت مقدر ايضا واحتج المصنف على مذهب الاكثرين بحجج ثلث توجيه الاولى ان يقال لو وجب
اي القضاء به اي بالامر الاول لاقتضاه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى لوجوبه بالامر الاول
الا اقتضاؤه اياه لغة واما بطلان التالي فلانه لو اقتضاه لغة لاشعر به وبطلان التالي يدل على فساد المقدم

زال

الخلل

اما الملازمة فلان المراد من اقتضائه اياه دلالته عليه لغة واما فساد التالي فلان الامر بصوم يوم الخميس
لا اشعار له بوجوب صوم يوم الجمعة مثلا لغة فضلا عن اشعاره بالوجوب عند فوات صوم يوم الخميس او الاتيان
به على نوع من الخلل واشعار قول السيد لعبده خط هذا الثوب يوم الخميس بانه لو لم يقدر عليه ذلك اليوم
خاطه يوما اخر للقرينة وهي ظن حاجة السيد الى الثوب لا الى الثوب المخيط يوم الجمعة لا للصيغة كما تقدم في
اقتضاء الامر للفور فتوجيه الثانية ان يقال لو اقتضى الامر الاول وجوب القضاء كان اداء والتالي
باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلكون المأتي به ثانيا في وقته المقدر لاقتضاء الامر على هذا التقدير
اتيان المامور به في احد الوقتين فيكون كل منهما وقتا له وما نعني بالاداء الا ما وقع في وقته المقدر بلا خلل ويمكن ان
يمنع كون الاداء ما ذكر بل هو عبارة عما ذكر مع انه لا يكون استدراكا لما فات فتوجيه الثالثة ان يقال لو
اقتضى الامر الاول القضاء مع اقتضائه الاداء لكانا سواء والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلاقتضاء
الامر الاول احدهما لا بعينه من غير اشعار بتفضيل احدهما على الامر الاخر اذا كان الشارع قال صل اربع ركعات
في وقت الظهر او بعده ان لم تتفق فيه او لاستحالة التخيير بامر واحد بين راجح ومرجوح لكونه على خلاف الحكمة
وانما قلنا بامر واحد احترازا عن كون المصلي مخيرا بين ان يصلي منفردا او بالجماعة مع ان الجماعة افضل
فانه ليس بامر واحد واما بطلان التالي فلانهما لو كانا متساويين لما اثم بالتاخير قصدا اذ ترك بعض الخصال
والاتيان بالبعض لا يوجب اثما على المخير ولكان التعرض لتقدير الوقت الاول ضائعا اذ كان يكفي ان يقول
الشارع صل اربع ركعات بعد الزوال متى شئت وانما جعلت قوله وايضا الى قوله سواء سواء دليلين مع اشعار
لفظه بانه دليل واحد وامكان تقريره بحيث يكون دليلا واحدا لدلالة لفظ المنتهى على انهما اثنان وهو قوله
وايضا لو اقتضاه لكان اداء وايضا لو اقتضاه مع اقتضاء الاول لكانا سواء ولقائل ان يقول
لا نسلم عدم الاشعار بتفضيل احدهما فان قوله صل بعد الظهر ان لم تتفق فيه صريح في تفضيل الاول
على الثاني والتخيير بين راجح ومرجوح انما يكون على خلاف الحكمة لو لم يكن المرجوح راجحا من جهة اخرى لكونه
اسهل على المكلف فيما نحن فيه **قال** قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر في السقوط رد بان الكلام
في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون اداء قلنا سمي قضاء لانه يجب
استدراكا لما فات **اقول** هذه شبهة ثلث للخصوم توجيه الاولى ان يقال الزمان
ليس مطلوبا بالامر وما لا يكون مطلوبا به فاختلاله لا يؤثر في سقوط مقتضى الامر وهو الفعل لا غير اما الصغرى

فلان التوقف ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته ضرورى كونه ظرفا له والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف
واما الكبير وظاهره والالزم بطلان اكثر المامورات لفوات المامور او يختل بالاشتغال به ما لا يكون
مطلوبا بالامر وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم ان مقتضى الامر هو الفعل فقط بل هو فعل مقيد بان
لوقدم على ذلك الان لم يصح اذ الكلام فيه لفرض الوقت المقدر للامر هو صفة الفعل الواجب ومن
وجب عليه فعل بصفة الكون موقوفا له دون تلك الصفة والصفة انما تعدم في عدم الصحة بالتاخير
وان لم يكن اولى بالتاثير فيه الاستحالة بعدم المبالاة بالامر فلا اقل ان يكون مثله وتوجيه الثانية ان يقال
العبادة ض الله تعالى والوقت المفروض كالاجل فكما وجب ان لا يؤثر فوات اجلها في سقوطها كما لا يؤثر فوات اجل
حقوق الادميين كاجل الدين في سقوطها وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم ان الوقت اجل للمامور به لفوات الاجل
عبارة عن وقت تاخير المطالبة مالواجب مع قوله الى الغروب كما في الحول بالنسبة الى الوجوب ولذلك لا ياثم باخراج
وقت الاجل عن قضاء الدين واخراج الحول عن لحاء الزكوة ولا كذلك الوقت المقدر للصلوة والصوم الكلام
في فعل مقيد بوقت لو قدم عليه لم يصح وليس الدين كذلك فانه لو قدم على الاجل صح وهذا هو المراد من قوله
وبما تقدم وهما مستندان لمنع كون الوقت المقدر كاجل الدين وتوجيه الثالثة ان يقال لو كان القضاء
بامر مجدد فيكون اداء كما في الامر الاول ولما كان لمتممه قضاء يعني والجواب انه انما سمي قضاء لانه وجب
استدراكا لما فات من مصلحة الاداء لفوته فاعني بالقضاء الامر الموجب لذلك والا فمتى وجب ذلك والا فمتى
الامر المطلق لفورا كان محمولا على الفور ولما مات بالمامور به في اول وقت الامكان قال مسئلة الامر
بالامر بالشئ ليس امرا بالشئ لانا لو كان لكان مرور عبدك بكذا تعذيبا ولكان مناقضا قول للعبد لا تفعل فانهم
ذلك من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان لا تفعل قلت للعلم بانه يمتثل اقول هذه هي
المسئلة الثامنة وهي في ان الامر المعلق بامر المكلف لغيره بفعل من الافعال هل يكون امرا لذلك الغير
بذلك الفعل ام لا مثاله امر النبي عليه السلام الاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع هل يكون
امرا للصبيان بالصلوة ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يكون امرا لهم خلافا للبعض لحجة الاكثرين
هي ان الامر بالامر بالشئ لو كان امرا بذلك الشئ لكان قول الغير لغيره مر عبدك بكذا اي بان يخرج في مثلا على ما قال في المنتهى تعذيبا والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان امر غلام
الغير بان يخرج في ملك سيده من غير اجازة من السيد تعد وايضا لو كان الامر بالامر بالشئ امرا بذلك
الشئ

ش لكان قولك للعبد لا تفعل بعد قولك لسيده مر عبدك بالفعل الذي نهيته عنه مناقضا والتالي باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فلانه يكون بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني واما بطلان التالي فلانه لا معنى
له سوى ما قلناه وعلى هذا لو وجب على المامور ان يأخذ من غيره شيئا لا يكون ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير
كما في قوله عليه السلام خذ من اموالهم صدقة فانه لا يدل بنفسه على ايجاب اعطاء الصدقة على الامة بل ان وجب
فانما يجب بدليل آخر موجب لطاعة الرسول فيما حكم به بعظمائه ونفيا لما في مخالفته من التحقير والهضم
واعلم ان الناس المخالف لمقصود البعثة والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك الاخذ من
الاخر وللاخر حرمت عليك موافقته ولو كان للقول الاول ايجابا للاعطاء وحق الاخر لكان مناقضا
لقوله الثاني والاخذ الواجب وان كان لا يتم دون الاعطاء فلا يلزم ان يكون الاعطاء واجبا الا ترى ان ما لا يتم
الواجب انما يجب لو كان مقدورا والمنع ليس مقدورا لكن اعطاء الغير ليس مقدورا فلم يجب عليه الاخذ فلا يجب شئ
قال ليس انه فهم من امر الله اي من امر الله رسوله بامرنا كوننا مامورين ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا
كون فلان مامورا والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم للعلم بانه مبلغ وفي هذا الجواب تسليم
انهم انما فهموا الصبيان ان كان المراد من امر رسوله ذلك وهو ممنوع لانهم ليسوا مامورين بالصلوة اتفاقا
واولى طلب مثال لغير من السنة يكون النبي عليه السلام قد امرنا بالامر بشئ مع وجوب ذلك الشئ على المامور
الثاني وظاهر لفظ المنتهى يدل على ان الواو في قوله ورسوله وقعت زيادة من النساخ وكان الاصل هكذا
وانما فهم ذلك من امر الله رسوله بضم الرسول انه قال هناك قالوا انهم ذلك من امر الله رسوله بامرنا وجب الحمل
عليه وان لم يوجد مثال من السنة كما وصفنا ويعلم من تكلم بقول الملك لوزيره قل لفلان ان المراد من
الامر في قولهم الامر بالامر بالشئ ليس لفظ الامر على ما سبق الى اوهام بعض الناظرين بل معناه سواء كان
لفظ الامر مخرورهم او بغيره نحو قل وامثاله قال مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب
الفعل لا بقيد المطلق لما هيته لانا ان الماهية تستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها
تكون كلية جزئية وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا
تستحيل بما ذكرناه اقول هذه هي المسئلة التاسعة وهي في ان المطلوب فعل المامور
بفعل من الافعال مطلق غير مقيد بقيد خاص كقول القايل لوكيله بع هل هو ما هية ذلك الفعل
او احد جزئياتها احتلفوا فيه فذهب بعض الاصحاب الى ان المطلوب هو الماهية والامر انما تعلق

وسوله اي ومن امر رسوله كامره اولياء الصبيان بامرهم كامر الصبيان بامورين

الصلوة

بها لا شيء من جزئياتها كالبيع بثمن المثل والغبن الفاحش في مثالنا قال ولذلك قلنا الوكيل في البيع المطلق
لا يملك البيع بالغبن الفاحش وبه قال مالك واحمد في اظهر الروايتين عنه خلافا لابي حنيفة فذهب الباقون
الى ان المطلوب هو جزئي من جزئياتها المتصور الوجود والامر انما تعلق به لا بالماهية وهو المراد من قوله
فالمطلوب الفعل الممكن وهو احتراز عن غير الممكن كالضرب الغير المتناهي في صورة الامر بالضرب مع مطابقة
ذلك الفعل الممكن للماهية على معنى ان الماهية تصدق عليه وهو احتراز عن فعل ممكن لا تصدق الماهية عليه
كالاكل مثلا فانه ايضا لا يكون مطلوبا بذلك الامر كغير الممكن واذا تحققت موضع النزاع فلا بد من
تقديم مقدمة قبل الشروع في الاحتجاج وهي ان للماهيات اعتبارات بها تختلف احكامها منها
اخذها بشرط لا شيء ومنها اخذها لا بشرط شيء ومنها اخذها بشرط شيء مثلا الحيوان اذا
اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال
له انه حيوان كان مادة وجزء الانسان وتقدمه تقدم الجزء في الوجودين واذا اخذ لا بشرط ان
يكون معه شيء فقد يؤخذ من حيث يحتمل ان يكون انسانا وفرسا وان يختص بالناطق فيحصل انسانا
ويقال له انه حيوان فيكون جنسا ولا يكون جزءه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد
من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد
لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه وقد يؤخذ من حيث هو هو
لا من حيث انه واحد او كثير او كلي او جزئي الى غير ذلك بل من حيث يصلح ان يكون معروضا لهذه المعاني
ويصير بحسب عروضها واحدا او كثيرا او كليا او جزئيا او غير ذلك وهذا هو المسمى في عرف المنطقيين
بالكلي الطبيعي وهو موجود في الخارج ومحمول على الانسان والفرق بينه وبين الحيوان الذي هو الجنس ان هذا
ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله على الانسان والذي هو الجنس من حيث هو جنس هو عام
مركب من هذا ومن معنى العموم العارض له ولا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما تحته وفرق بين ما يصلح ان
يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني ولا يقال الجنس
هو الحيوان بقيد العموم فيكون بشرط شيء لا بلا شرط شيء على ما ذكرتم لانا نقول المراد بشرط الشيء
ههنا ان يكون الشيء اللاحق معطيا لقوام الملحون عند صيرورته محصلا كالناطق للحيوان وقيد العموم
ليس كذلك واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومحصلا به كان نوعا وهو الانسان

حمله

بنفسه

بنفسه لانه ماخوذ مع الناطق واذا عرفت ذلك فنقول لا يخفى ان القائل بان المطلوب هو الماهية
لا يريد بها الماهية بالاعتبار الثالث اذ التقدير ان الامر بالبيع مثلا مطلق غير مقيد بصفة ولا هي بالاعتبار
الاول اما لاستحالة وجودها في الخارج لان الماهية لا بد وان يكون معها شيء من المشخصات فوجودها لا مع
شيء يستحيل واما لامتناع صدقها على ما تركب منها ومن اي شيء اقترن بها على ما مر في مثال
الحيوان واستلزامهما امتناع عن العهدة وتكليف المحال ولا هي بالاعتبار الثاني كما قال المصنف
وكانه انما لم يتعرض لذينك القسمين اي الاول والثالث لظهور انهما غير مرادين لتصريح هذا القائل
بان المطلوب هو الماهية المشتركة وغفلة الجمهور عن ان مراده منها الكلي الطبيعي لا الجنس فلذلك
تعرض لنفيها فقط وتقريره ان الماهية المشتركة يعني الجنس يستحيل وجودها في الاعيان
لما يلزم من تعددها بحسب وجودها في الجزئيات ويلزم منه انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح
لذلك وهو محال لاستلزامه كون الشيء الواحد كليا جزئيا واذا استحال وجودها في الاعيان استحال
طلبها وتعلق الامر بها لما تقدم من ان طلب الشيء يستدعي كونه متصورا في نفس الطالب لكون ايقاع
الماهية المشتركة غير متصور في نفس الطالب لكونه غير متصور في نفسه فلا يكون مطلوبا واذا بطل
كون الماهية المشتركة مطلوبة تعين كون المطلوب احد الجزئيات الممكنة المطابقة للماهية لعدم القائل
بالفصل قالوا ولئن سلمنا تعلق الامر بالماهية المشتركة كمسمى البيع في المثال لكن الوكيل اذا اتى ببعض الجزئيات
كالبيع بالغبن الفاحش فقد اتى بما هو مسمى البيع المامور الموكل فيه فوجب ان يصح نظرا الى مقتضى
صيغة الامر المطلق بالبيع وان قيل بالبطلان فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر على الصحة بل لدليل
معارض وقائل ان يقول ما ذكروه عليه فهو وارد عليهم لان الفعل الممكن المطابق للماهية او احد
جزئياتها على اختلاف العبارتين يستحيل له ايضا وجود في الخارج لما يلزم من كونه كليا فان اجيب
بان مرادنا منه هو الكلي الطبيعي لا هو مع قيد الاشتراك والعموم فلا يلزم ما ذكرتم اجاب بان
مراده ايضا ذلك فلا يتوجه ما ذكرتم واما الالزام بوجوب صحة البيع بالغبن الفاحش نظرا الى مقتضى
صيغة الامر المطلق بالبيع فمشترك لانه احد الجزئيات فكان ينبغي ان يصح ايضا وليس كذلك على ما
هو مذهب المصنف شبهة البعض ان المطلوب مطلق على ما هو المفروض والجزئي مقيد فيجب ان يكون
المشترك اي الماهية هو المطلوب لا احد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد لا مطابقة

الخروج

جزئيا

ولا تضمنا ولا التزاما لان المطلق غير مستلزم للمقيد فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد اللهم الا اذا دلت
القرينة على ارادة المقيد والرضا بشئ من الخرمات كشهادة العرف على الرضا بثمن المثل في قوله بع والحوالة
انه يستحيل ان يكون المشترك مطلوبا بما ذكرناه وانت قد عرفت ما ذكرناه على ما ذكره دلائل
ان مع عدم استلزام المطلق المقيد فيما نحن فيه لان من لوازم طلب الماهية طلب فرد منها لاستحالة
وجود الماهية في الخارج دون فرد ما قال مسئلة الامران المتعاقبان ان تماثلا من ولا مانع عادة
من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين فصل معمولا وقيل بالعكس وقيل
بالوقف الاول فاما التاسيس اظهر فكان اولى والثاني كرر في التاكيد ويلزم من العمل مخالفة مرآة الدرة و في
المعطوف العمل ارجح فان رجح التاكيد تعادلا فقدم الارجح والا فالوقف اقول هذه ثمرة المسئلة
العاشرة وهي في حكم الامرين المتعاقبين تماثلا من والخلاف فيه منقول الخلو الامران المتعاقبان
من ان يكونا مختلفين او متماثلين فان كان الاول فلا خلاف في اقتضاء الماموربه على احد الاقوال المذاهب
في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة في مكانين والصلوة
لواحد الركوة وان كان الثاني فلا كذلك اما ان لا يكون مانع من التكرار عادة او كان فان كان فاما ان يكون
المانع من التكرار هو التعريف كقولك اعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم او غيره لكونه غير قابل للتكرار
بحسب الذات كقولك صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة او بحسب العادة كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء
والخلاف ايضا في هذه الصورة ان الثاني تاكيد محض وان لم يكن مانع كما ذكرنا فلا يخلو اما ان يكون الثاني معطوفا
على الاول او لا فان لم يكن معطوفا كقولك اعلم الم صل ركعتين صل ركعتين فهو موضع الخلاف ولذلك قيد المصنف
الامرين بالمعطوف المذكور فذهب القاضي عبد الجبار الى ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول ويلزم الاتيان
باربع ركعات وهو المراد من كونه تاسيسا لا ان الامر الثاني لو تعرض ان اقتضاء ركعتين فكذلك لو تعدد
امر آخر ان الاقتضاء لا يخلف فانه ضعيف بل لما سيجئ وقد ان الثاني للتاكيد وقال ابو الحسين
بالوقف والذي يظهر من اقتضاء الثاني التاكيد او التعريف بحجة الاول انه لو كان مقتضيا عين ما اقتضاه
كانت فائدته التاكيد وان كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول كانت فائدته التاسيس لكن الحمل على التاسيس
اظهر واولى لان التاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على الفائدة الاصلية اولى بشهادة الثاني
الامر المذكور والامر الموصوف بالتاكيد واحمل على الاكثر الحاق للفرد بالاعم الاغلب اولى والنهي يلزم منه مخالفة

مرآة الدرة

مرآة الدرة من الفعل والزائد الثابت ما لنفي الاصل وهو خلاف فعل هو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة
ظاهر الامر فانه اما ان يكون ظاهرا في الوجوب او الندب او هو متردد بينهما على وجه الخروج له عنهما على
احد المذاهب وحمله على التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر ومخالفة الظاهر ايضا خلاف الاصل ولذا
عارض الترجيحان بقي ما ذكرناه اولا وهو الترجيح بالتاسيس سالما كيف وانه يحتمل ان يكون للوجوب
ونفس الامر وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التاكيد والاكفى ان تفوت
مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب او لا من العكس وفيه نظر اذ الترجيح بالتاسيس انما
كان حقا سالما لو لم يكن معارضا ما ان يحمل على التاكيد اولى فاقول اولى ان يقال ولذا تعارض الترجيحان
فاحمل على التاسيس اولى لانه يحتمل ان يكون للوجوب الى اخره هذا كله فيما لو لم يكن الثاني معطوفا على ما
اول فان كان كما لو خصل ركعتين وصل ركعتين واليه اشار بقوله وفي المعطوف فالحكم والتفصيل كما تقدم
الا ان العمل هنا ارجح من العمل به لاختصاصه بزيادة ترجيح وهي موافقة ظاهر حرف العطف الاشعار بالمغايرة
فان رجح التاكيد في صورة العطف بعادتي اي مانع من التكرار او عادتي من تعريف او غيره كصل ركعتين
وصل ركعتين او اسقني ماء واسقني ماء فقدم الارجح يعني من التاكيد والعطف وهو العطف اعني العمل
بما يعارض الظاهر من حرف العطف مع المانع من الكلام او العادة وبقي فائدة التاسيس سالمة عن المعارض
والا فتوقف في حمل الثاني على العطف او التاكيد كما لو اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة
العطف كقوله اسقني ماء واسقني الماء الان حرف العطف مع ما ذكرناه من فائدة التاسيس واقوى في معارضة العا
المانعة والام التعريف والاسد يصح لهذا على اللغة بالفرق بينهما من رجحات لغوية معللة بالنظر
والاعتبار ويصح ما رجح والاخفى بعد ما ذكرناه اختلاف الحكم في نحو اعط زيدا الدرهم اعط زيدا درهما
بحسب العهد الذهني والجابي فليتامل قال النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء
وما قيل في حد الامر من تعريف وغيره فقد قيل معابلة في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهور الحظر
للكراهة وبالعكس او مشتركة او موقوفة كالعدم وحكمها التكرار والفور وفي عدم الوجوب وهكذا
في المنهي وفي بعض النسخ وفي عدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسايل محققة
اقول هذا هو الصنف الثاني في النهي وشامل على مقدمة في حده وثلث مسايل اما حده
فاذكر والاخفى ما فيه من الاحترازات والجواب عن لزوم كون كف عن الزنا مثلا نهيا هو ان المراد من الفعل

في قوله اقتضاء كف عن فعل هو فعل اشتق منه المقتضي وعلى هذا لا يرد ما ذكرنا ان الزنا لم يشتق منه كف ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من تعريف ومختار فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام فيه والكلام في صيغته وهو ان النهي على اصول اصحابنا هل له صيغة تخصه وتدل عليه ام لا والخلاف في ان صيغة الفعل لعدد ما هي من سبع محامل للحتم والكراهة بنائها ظاهر والتحضيض كقوله تعالى ولولا ان عيني الى ما متعنا به وبيان العاقبة كقوله واحسن الله غافلا والدعاء كقوله اعلم لا تكلنا الى انفسنا والياس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله لا تسألوا عن اشياء والاتفاق على انه مجاز في غير الحتم والكراهة هل هو ظاهر في الخطر دون الكراهة او في الكراهة دون الخطر وهو المروي من قوله وبالعكس او مشترك بينهما باحد الاشتراكين او موقوف فعل ما تقدم في الامر من المختار والمختار وحكمها اي وحكم صيغة النهي المكرار اي انها تكرر حكمها على جميع الازمان والعود اي يحصل الانتهاء عن المنهي عنه فالحق في المسمى وحكمها المكرار والعود لغة وعقلا اللسان ذا وانحى الاستواء في الاجماع على ان عدم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي للكراهة بعده الخطر وسوف امام الحرمين فيه واعلم ان الخلاف في اكثر مسايل النهي على وزان الخلاف في مقابلاتها من مسايل الامر والمآخذ كالمآخذ فعليك بالنقل والاعتبار واما المسايل المختصة به لاختصاصها باخذ الحق لها في مقابلاتها من الامر وهي ثلث فلا بد من النظر والاشارة اليها على سبيل الاستدلال والعاقل ان كون حكمها المكرار والفور مسلتان مختصتان الا في المرة من قوله وله مسايل مختصة بعد مثل المسلس او مسايل مختصة الوجد البتة في الامر وليس المكرار والفور كذلك لانه قد قيل في الامر ما يقتضي به المكرار والفور **قال** مسلة النهي عن الشيء بعينه يدل على الفساد شرعا لغة وقيل لغة وعقلا في الاجزاء السببية **اقول** هذه هي اولى الثلث وهي في ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا فنقول النهي عن الشيء اما ان يكون لعينه او لغيره فان كان الاول كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فلا يعرف خلاف في انه لا يفسد الا ما نقل عن مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وان كان الاول وهو النهي عن الشيء غير مقيد بقصد فان كان ذلك الشيء هو من العبادات او المعاملات كالصوم والبيع فجماهير الفقهاء من اصحاب الائمة الاربعة وجمع الطاهرية وجماعة من المتكلمين الى انه يدل على فساد المنهي عنه سواء كان من العبادات او المعاملات ومعنى الفساد في العبادات عدم الاجزاء وفي المعاملات عدم السببية الى خروجها

عن

عن كونها سببا مفيدا لاحكامها وثمراتها المقصودة منها والمشترك بينها سلب احكام المنهي عنه كما اشار اليه بقوله لنا ان فساده سلب احكامه ومنهم من نقل بالفساد مطلقا وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال والغزالي وكثير من الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار وكثير من مشايخهم ومنهم من فصل كابي الحسين البصري وبعض اصحابنا فقال يدل على الفساد في الاجزاء في العبادات ان عدم الاجزاء انما يكون فيما ادى السببية اي في المعاملات ان عدم السببية يختص بها كما يلتزم القايلون بانه يدل على الفساد مطلقا احتجوا في جهة الفساد فمنهم من قال انه من جهة الشرع دون اللغة وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من قال انه من جهة اللغة وكذا القايلون بانه يدل على الفساد مطلقا اي في العبادات والمعاملات الشرعية واللغة احتجوا فانهم منهم فمنهم من قال انه يدل على الصحة كابي حنيفة ومحمد بن الحسن على ما نقل او زيد عنهما انهما قالا النهي عن الفعل الشرعي كالصوم والبيع يدل على صحته مصيرا منهما الى ان المنهي عنه لو كان شرعيا كالعبادات والمعاملات فان النهي حينئذ يخرجه عن كونه صوم العيد والبيع قالا لان ربوا جنسه متفاضلا الذي هو بيع قد نهي عنه بل يقتضي قبح وصف من اوصافه على وجه تصور حصوله والاصل شرعيا وان سقط ثوابه وانعقد ناقصا وهذا هو المراد من قولهما يدل على الصحة وبهذا خلاف ما لو كان المنهي عنه غير شرعي ويعبرون عنه بكون المنهي عنه فعلا محسوسا فان النهي يقتضي قبح المنهي عنه هذا مذهبهم واتفق اصحابنا على انه لا يدل على الصحة وان كان المنهي عنه فعلا شرعيا الى هذه الجملة وما ذكره المصنف اشارة الى كل ما ذكرنا من المذاهب وهو ظاهر غير خفي على الذكي الفطن سوى مذهب ابي حنيفة ومحمد بن الحسن رحمهما الله فانه انما يعلم من قوله بعد ذلك العايل يدل على الصحة **قال** لنا ان فساده سلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة وطبعا واما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكم النهي ومن ثبوته حكم الصحة واللازم باطل اما الاول فلان المساوي مرجوحيته النهي بمنع النهي وفي نسخة بمنع النهي خلوه عن الحكم وفي رجحان النهي بمنع الصحة لذلك **اقول** هذا شروع منه في الاحتجاج على ما اختاره واستدل اولا على الجزء السلبي من مذهبه وهو انه لا يدل لغة على الجزء البنوتي وهو انه يدل شرعا والاجماع والمعقول اما الاجماع فقولهم لو كان النهي عن الشيء لعينه مقتضيا لفساده اي لسلب احكامه المقصودة منه لغة لكان في اللفظ ما يدل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى للاقتضاء لغة الا

دلالة لغة واما بطلان التالي فلان اللفظ لو كان دالا عليه لناقض ظاهرا قولا القائل بنهيك عن ذبح شاة الغير بغير اذنه لعينه ولكن ان فعلت حلت الذبيحة ومن كان ذلك سببا للحل ونهيك عن استيلاد جاريته الابن لعينه وان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر من النذر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للاجزاء لكنه لا تناقض فيه اصلا عند ارباب اللسان واصحاب هذا الشان وانما استدللت على قوله ليس في اللفظ ما يدل عليه وما اكتفيت بدعوى الضرورة على ما شعر به قوله فاذا من عدم التسليم لم ليس كل من يدعي الضرورة يسلم الله موضع النزاع واما تقرير الاجماع فلان العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي كما احتج ابن عمر رضي الله عنهما على فساد عقود الربوا بقوله نهى وزجر اما بقي من الربوا بقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب والا الورق بالورق الحديث وشاع ذلك فيما بينهم من غير انكار فكان اجماعا ولقائل ان يقول لا نسلم اجماعهم على الافساد بل انما اجمعوا على التحريم ونحن نقول به واما تقرير المعقول فان يقال لو لم يقتض المنهي عنه لعينه لزم من نفيه لكونه مطلوب الترك بالنهي حكمه للنهي ومن ثبوته لكون الفرض جواز التعرف وصحته حكمه للصحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام الشرعية عن الحكم اجماعا اما على اصول المعتزلة فلانه عبث والعبث قبيح وهو لا يصدر من الشارع واما على اصولنا فلانا وان جوزنا خلو افعاله تعالى عن الحكم والمقاصد عرفنا بعقد ان الاحكام المشروعة لا خلو عن حكم ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب بل بحكم الوقوع وسقدر تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكم الا انه نادر والغالب عدم الخلو وعند ذلك فاذا راجح ما وقع فيه النزاع يجب الغالب يكون اولى واما بطلان التالي فلان اجتماعها يفضي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق الاجماع فذلك ان حكمة النهي اما ان يكون راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جائز ان يكون مرجوحة اذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا بنظر العقلاء والغالب من حالهم بل انما هو التقرير لا التعبير فلا يكون مقصودا عنده فلا يطلب الترك لاجله والا كان الطلب خليا عن الحكمة وفيه ما فيه ومثله يتبين انه لا يجوز ان يكون مساويه لامتناع النهي لفوات الخلو عن الحكمة ولا هذا اشار بقوله لانها اي ان الحكمتين في صورة التساوي ومرجوحية النهي بمعنى ان ورد النهي لخلوه عن الحكمة اي الراجحة لتمشي في صورة التساوي ايضا فلم يبق الا ان يكون راجحة على حكمة الصحة ويلزم من ذلك امتناع الصحة وانعقاد التصرف لافادته احكامه والا كان

الحكم

قطعا

على فساد نكاح المشركات لقوله ولا تنكحوا المشركات وكاستدلال الصحابة والعلماء ه

خليا

الحكم بالصحة خليا عن حكمة ومقصود ضرورة كون حكمها مرجوحة كما مر واليه اشار بقوله وفي رجحان النهي يمنع الصحة فغايته ان ما سبب فيه للصحة واللازم من ذلك نفي الصحة الا اذا تبين له شاهد بالاعتبار كان الفساد لا ان ما من القياس لان نفس النهي والامر معناه احسب بانا لم نقض بالفساد لوجود ما يناسب الفساد ه

ولو ثبت له شاهد بالاعتبار ه

نصير الى شاهد بالاعتبار وانا قضينا بالفساد لعدم المناسب للصحة والاخير ان صحة هذا الدليل موقوفة على تسليم الخصم ان وجود الشيء لو كان راجحا على عدمه لاجل النهي عنه وان عدم الشيء لو كان راجحا على وجوده لاجل الامر به وهو كذلك على ما يشهد به عرف العقلاء اقول اللازم نزل العقلاء واحسب لفهمهم شرعا ما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي يقتضيها فمقتضى يقتضيها واحسب بانه يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف احكام المقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد اقول هاهنا ان شبهتان للقائلين بان النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد لغة الشبهة الاولى تمسكهم باجماع الصحابة على الوجه الذي مر وتوجيه الجواب ان نعارض الا نسلم ان احتجاجاتهم بدلالة النهي على الفساد انما كان لفهم الفساد منه لغة لجواز ان يكون لفهم الفساد منه شرعا بما تقدم من المعقول هذا لو سلم ان احتجاجاتهم انما كانت على الفساد وهو ممنوع لجواز ان يكون على التحريم كما مر وتقرير الشبهة الثانية ان يقال الامر يقتضي الصحة والنهي يقتضيه كلاهما بالاتفاق فصح ان يقتضي النهي نقيض الصحة وهو الفساد لوجوب تقابل احكام المتقابلات وتقرير الجواب ان نعارض ان الاتفاق يقع لكل الامر يقتضي الصحة اقتضاء ايا ما شرعا فسلم لكن افدك شيئا وان الاتفاق به اقتضاء لغة فهو ممنوع واليه الاشارة بقوله واحسب بانه اقتضاها لغة ولو سلم اقتضاؤه لغة فلا نسلم لزوم اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في دليل واحد ولو سلم لزوم الاختلاف فانما يلزم ان يكون النهي مقتضيا للصحة لا ان يقتضي الفساد لاتفاق لو سلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد او المراد من الحكم ما يقتضيه النهي اما لا نقتضيه انا نقول بحسب انا نسلم وجوب اختلاف احكامها شرعا على كون الحكم اعم مما ذكرتم فان كان المراد من الحكم ما ذكرتم فالمنع كالمة والاتجاه في الاخير قال الثاني قوله ان نقض يصح الصحة ويهمل عن ابو بوا لعينه ويعمل به اصح واحسب بالمنع مما سبق اقول هذه شبهة الذاهبين الى ان النهي لا يدل على الفساد مطلقا الدليل عليه قوله ولانه لو كان لفظ النهي لفظ الامر لكان العالم بالفصل والاول كان الدلالة على الفساد وخلاف

علم منه ان الثاني هو الذي لا يدل على الفساد مطلقا وهو مذهب النافي فان قيل مذهب النافي انه لا يدل
لغة ولا شرعا على الفساد في العبادات والمعاملات والمعلوم من كلامه انه لا يدل على الفساد فيهما
اما انه لا يدل بشيء من الدلالتين فلا قلنا سياق الكلام يدل عليه على ما لا يخفى على الذكي الفطن
فتوجيهها انه لو دل النهي عن الشيء لعينه لغة او شرعا على فساد المنهي عنه لناقض تصريح الصحة
لغة او شرعا وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم والملازمة ونفي التالي ظاهران لما مر ومعنى
المثال المذكور لنفي التالي هو ان الشارع لو قال نهيتك عن بيع مال الربوا بجنسه متفاضلا لعينه وان فعلت
ثبت الملك وكان البيع سببا له صح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع فتوجيه الجواب ان
يقال لا نسلم لزوم التناقض فان التصريح بخلاف الظاهر نحو رايت اسدا يرمي لا تناقض فيه عند
ارباب اللسان واليه اشار بقوله واجيب بالمنع اي بمنع الملازمة بما سبق اي في المسئلة السابعة
من الصنف الاول فيظهر من هذا الجواب ان المراد من قوله في صدر المسئلة يدل اي ظاهرا ولك
ان تعلم ان هذا الجواب يتوجه على ما قررنا به قوله وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة وكان المصنف
انما التجا الى دعوى الضرورة وحاد عن هذا البيان لورود هذا المنع عليه والله اعلم بالسرائر قال
القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة
في الاوقات المكروهة واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر لقوله دعي الصلوة وللزوم
دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع اجيب بان المنع ثم هو متعذر في
الحائض اقول هاتان شبهتان للقائلين بان النهي عن الفعل الشرعي في الجملة يدل
على صحته ومن هذا يعلم ان النافين تحزبوا حزبين اذ القائل بالصحة ناف للفساد ايضا توجيه
الاولى ان يقال لو لم يدل النهي عن الفعل الشرعي في الجملة على صحته لكان المنهي عنه غير الشرعي اي غير
الصحيح والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلعدم القائل بالفصل اذ كل من قال لا يدل قال المنهي عنه
هو الشرعي الصحيح واما بطلان التالي واليه اشار بقوله والشرعي الصحيح فلان المنهي عنه الشرعي
في الجملة هو الصحيح المعتبر معناه بحسب عرف الشرع كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
لان الاصل تنزيل لفظ الصوم والصلوة على عرف الشارع وعرفه في ذلك هو الفعل المعتبر في حكمه شرعا
وما يختص بكون صوم يوم النحر المنهي هو الشرعي الصحيح المعتبر لا اللغوي للاجماع على انه لو امسك فيه غير

للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلوة قوله يحمله على اللغوي يوقعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع صح

الشرعي الصحيح ومن قال يدل قال المنهي عنه

نية لما اثم به واما ان المراد من الصلوة المنهي عنها هي الشرعية فظاهر للاتفاق على صحتها وتوجيه الجواب
وهو معارضة في المقدمة الاستثنائية ان يقال لا نسلم ان المنهي الشرعي في الجملة هو الشرعي بحسب معناه المعتبر في
عرف الشرع والا كانت صلوة الحائض للنهي عنها بقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك كذلك مع ان المراد
منها ليس معناها المعتبر بحسب عرف الشرع اتفاقا لاستحالتها بذلك المعنى لفقدان شرطها وهو الطهارة
واليه الاشارة بقوله واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر ويمكن ان يجعل هذا معارضة في الحكم بان يقال
لو كان النهي مقتضيا للصحة لكان تخلف الصحة مع وجود النهي كما في صلوة الحائض على خلاف الدليل وهو
خلاف الاصل وسواء كان لمعارض او لا لمعارض لكن نظم الكتاب يشعر بالاول ويمكن ان يجعل نقضا
اجماليا على دليل نفي التالي وهو ان عرف الشارع هو الفعل المعتبر فتوجيهه ظاهر ولان المراد من
المنهي عنه الشرعي لو كان هو معناه المعتبر بحسب عرف الشارع للزم دخول الوضوء وغيره مما لا يعتبر الصلوة
دونه في مسماها ولا قائل به ولقائل ان يقول ان اردت بمعناه المعتبر مسمى الصلوة المستجمع للشرائط
فنفي التالي ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وتقرير الثانية ان يقال لو كان المنهي عنه الشرعي ممتنعا شرعا
لم يمنع عنه اي لم ينه والتالي ظاهر الفساد لورود النهي عن صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
وغيرهما واما الملازمة فلان المحال لا ينهى عنه كما لا يؤمر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر
ولا يمنع الملازمة بانه لو كان الممتنع شرعا لا يمنع وما لا يمنع شرعا لا يكون ممتنعا شرعا لان كل ممتنع
شرعا فهو منهي عنه شرعا لزم ان المنهي عنه الشرعي لو كان ممتنعا لا يكون ممتنعا شرعا وهو باطل
لان المستدل يمنع استحالة هذه الملازمة لكون المنهي عنه الشرعي ممتنعا ممتنع عنده والمحال جاز ان
يستلزم المحال وتقرير الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لو كان ممتنعا لم ينه عنه انه لو كان ممتنعا بغير النهي الوارد
من الشارع عنه على معنى ان يكون امتناعه لذاته او لدليل اخر فالملازمة مسلمة وكذا نفي التالي لكن لا يرجع
عليكم بطائل لان غاية ما يلزم منه انه ليس ممتنعا خاصا ومدعاكم انه ليس ممتنعا مطلقا وان اردتم به
انه لو كان ممتنعا بالنهي لما نهي عنه فالملازمة بينة الفساد قوله لان النهي عن الممتنع محال قلنا النهي عن
الممتنع الذي امتناعه لغير النهي محال لا عن الذي امتناعه منه وهو المراد من قوله واجيب بان الممتنع
اي بان كونه ممنوعا وممتنعا للنهي لا لغيره ونحوه قوله في المنتهى واجيب بانه انما امتنع للنهي فلم يمنع
الممتنع وهذا نقض تفصيلي واجيب ايضا باجمالي فتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم

لا نهى عن النكاح في قوله تعالى وانكحوا ايامكم آباؤكم والاعن الصلوة في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك لكونها مشتغلين شرعا قلنا لانسلم ممنوعين لانها محمولان على المعنى اللغوي والممنوع غيرها هو الشرعي قلنا فعلى هذا خالفتم وهو ان الممنوع لا يمنع ان النكاح اللغوي وهو الوطي ممنوع ايضا شرعا مع كونه منهيا عنه ثم هواي حمله على اللغوي في الحائض متعذر لان الحائض غير منهي عن الدعاء ولقائل ان يقول سلمنا جميع ما عليه لكنه لا يفيد مطلوبكم وهو وجوب الصحة لانه لا يلزم من امكان الصحة وجودها والاتصال يلزم لعدم القابل بالفصل منا، على ان كل من قال بامكان الصحة قال بالصحة الا من شذ وذلك قال الآمدي على شهتهم الاولى ان يسلم ان عرفي الشارع هو الصوم الشرعي المعتبر وان سلم فانا نسلم في الاوامر دون النواهي وان سلم ان له عرفا في المنهيات فبمعنى امكان صحتها والملزم من ذلك الصحة قال مسئلة النهي عن الشئ لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعي رحمه الله يضاد وجوبه اقول هذه اصله بمعنى ظاهرا والاولى ان يقال النهي الكراهة ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف الا المنهي عنه ثالثة الثلث وهي في حكم النهي عن الشئ لوصفه وهو ان نهي عنه مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا والبيع وحاصله ما نهي عن وصفه لا ما كون الوصف علة النهي على ما شرحه عبارتهم وهذا خلاف المنهي عنه لغيره لانه الذي نهي فيه عن امر قد تقارنه نحو الصلوة في الدار المغصوبة المنهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي حقيقة فكذا خالف المنهي عنه لعينه واعلم ان اشتباه هذه الاقسام الثلثة من المنهي بعضها ببعض في بعض المواد وكون النظر في آحاد المسايل انما من اي قسم منها موكولا الى نظر المجتهدين في الفروع لان الاصوليين لا عليهم الا حصر الاقسام في الثلثة وبيان دلالتها وتضادها اختلفوا في مسايل فروعية ولذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في ان النهي عن الشئ لوصفه هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا والذي اختاره المصنف انه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة واليه اشار بقوله النهي عن الشئ لوصفه كذلك اي كالنهي عن الشئ لوصفه كذلك اي كالنهي عن الشئ لعينه في انه يدل على الفساد شرعا لا لغة خلافا للاكثر قال في المنتهى بعد قوله خلافا للاكثر والخلاف فيه كما تقدم وهذا يشعر بان الخلاف ههنا كالخلاف ثمة باقسامه وما وجدت فيه نقلا لكن الخلاف المشهور ههنا ما اشرنا اليه في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة وهو ان الشارع لما اوجب الصوم وحرم الفاعة في يوم النحر فمتعلق التحريم عندنا في حنفية هو ايقاع الصوم فيه الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب اصله لتغاير المتعلقين وهو الرد على من قوله

وحسنه يدل على فساد الوصف المنهي عنه وحسنه يقضي بتحريم صلوة المحدث انها كانت لفوات شرطها من الطهارة لا للنهي عن ايقاعها مع الحدث والا لصحت معه بناء على مذهبه ومنه يعلم ان مذهبه هو ان النهي عن الشئ لوصفه اللازم لا يكون عدمه شرط صحة المنهي عنه يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه لان النهي عن الشئ لوصفه كذلك ومثله احاب الغزالي رحمه الله عليه من الحكم بفساد بعض المنهيات دون البعض مع ان النهي عنده لا يدل على الفساد بان ما حكمت بفساده لاختلال شرطه لا للنهي فان كل نهي نحكم ارتكابه لاختلال بالشرط يدل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا للنهي وحينئذ بعض اعني ابا حنيفة رحمه الله يحرم الطواف مع الحدث انما كان لانه لم يقم عنده دليل على اشتراط الطهارة فيه وعند الشافعي رضي الله عنه وجوب اصلي ان يحرم انقاع الصوم في اليوم يحرم نفس الصوم وبالجملة هذه المسئلة اجتهادية حسنة الاحظ لها من البحث لكن الاشبه ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ان النهوي لا فرق بين قول القايل حرمت عليه الصوم الصوم في هذا اليوم مع كونه موجبا لتحريم الصوم وبين قوله حرمت عليه ايقاع الصوم في هذا اليوم والفرق الذي ذكر من نفس الوجوب ووجوب الاداء وان تمشى هناك بتعسف فلا يتمشى ههنا اصلا والملزم عليه نفس الطلاق في زمن الحيض من تحريم ايقاع الطلاق فيه المستلزم لعدم وقوعه وايقاع الصلوة في الاوقات المكروهة اما الطلاق فلان النهي عنه عنده امر خارج عن اصل الطلاق ووصفه وهو ما يقضي البتة طول العدة لدليل دل عليه قطعا اوظنا وهو ما يدل على حرمة تطويل العدة ومن دخول هذا الطلاق تحت ذلك النهي يكون كدخول الصلوة العصبية تحت قوله لا تغضب فكما ان هذا لا يدل على فساد الصلوة العصبية كذلك لا يطول العدة بل لا طلاق زمان الحيض لا يدل فساد الطلاق وعدم اعتباره لدلالة الدليل على ان النهي عنه وان كان ظاهرا الوصف فهو بالحقيقة امر مقارن له وكذا الصلوات في الاوقات المكروهة لرجوع النهي الى امر خارج عن اصل الصلوة ووصفه لدليل دل عليه ايضا وعلى هذا يحمل قول من قال ان الصوم في يوم النحر لما كان منهيا عنه لغيره كان مشروعا لان النهي لغيره لا يوجب الفساد وهو ما سبق في اول الكتاب خلاف ما نحن فيه وهو صوم يوم النحر لما لم يقم عنده دليل يدل على الظرف النهي عن الوصف الى امر مقارن حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لتركه الشافعي رحمه الله كما في الصوم المذكور ولم يرتض بقولهم انما نهي عنه لمافاته ترك اجابة الدعوة اي دعوة الله بالاكل فان الاكل يضاد الصوم فيكيف يطلب له كل اي اجب الدعوة والاكل اي صم والغرض من ايراده بعد تحقق الخلاف والاشارة الى ما خذ الامامين وهو ان يعلم ان نهي الكراهة انما توجه على ان في نفسه كما قال المصنف وان قال ان النهي

عن الشئ لوصفه بضاده وجوب اصله قطعا ان الكلام في وصف نهي عنه لا عن مقارنه ونهي الكراهه حيث
يقول بها الشافعي يصح انما هو عن امر مقارن لا لما قال بعض المحصلين يجوز ان يكون مراد الشافعي يصح ان
نهي التحريم عن الشئ لوصفه بضاده وجوب اصله لانهي الكراهه لان الاصل لا يترك لاندفع بهذا ان العلة في امتناع
اجتماع الوجوب والحرمه وهي البضاده بعينها موجوده في امتناع اجتماع الوجوب والكراهه ولذلك قال
في المنتهى وما نقل عن الشافعي يصح فان حمل على انه بضاده ظاهرا فسلم والاصل نهي الكراهه لان الاحكام كلها
متضاده ولكلام المصنف محمل صحيح هو الذي وقفت انه لما كان مدعى الشافعي يصح ما حققه وهو ان قول
القايل لا تصل كذا بضاد وجوب الصلوه فلو لم يعن ظاهرا بل اراد قطعا لما صح صلوه مكروهه اصلا
اما لو قال ظاهرا لالتزمه ذلك لجواز ترك الظاهر بدليل يدل عليه وفيه دقه **قال** لنا استدلال العلما
على تحريم صوم يوم العيد ونحوه وما تقدم من المعنى قالوا الاول لنا نقض يصح الصحه وطلاق الحايض ووضع مكان الغير
معتبر وفي بعض النسخ مقيد واحب ما نذ ظاهرهن وما خولف فبدليل صرف النهي عنه **اقول** انما استدل
على الجزء السلبي من مذهبه وهو انه لا يدل على الفساد لغه لظهور ما تقدم وهو انه ليس في اللفظ ما يشعر به واستدل
على الجزء الثبوتي بالاجماع للاستدلال العلما بتحريم صوم يوم العيد ونحوه اي بنحو النهي عن الشئ لوصفه كقولهم هو حرام
لان الشارع نهى عن اتفاقه وقد وقع فانه بالمعلوم وهو المراد بما تقدم من المعنى ووجهه ان يقال لو لم
يفسد لزم الخروج شبهه الخصم ان النهي عن الشئ لوصفه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لنا نقض لصحه
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره واما بطلان التالي فلان الصح لو قال بتسلك عن الثواب
لوصفه وهلك بحكم غير ناقض والجواب انا ان النهي عن الشئ لوصفه ظاهر فيه اي في الفساد والنقض
وقد يكون بخلاف الظاهر فلا ناقض كما مر ولو كان ناقضا فيه لما صح الصحه بخلافه فلذلك قال يعني ظاهرا
والاول نهي الكراهه شبهه لخلي لهم وهي نقض احمالي وتقرير ان يقال لو كان النهي عن الشئ لوصفه والاصل
فساد المنهي لما اعتبر طلاق الحايض ولا لحم ملكي الغير في الوضوء واقامه حق الاضحيه والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم
مثله اما الملازمه فلكونها منهيا عنها للوصف فتوجيه الجواب ان يقال ان الاتفاق يقوم على انه لما اعتبره
انه لما اعتبره مع وجود دليل صارف للنهي عن وصف المنهي لامر خارج فالملازمه ممنوعه وان الاتفاق به انما
اعتبره مع دونه فيبقى التالي ممنوع لما سبق ويمكن ان يقال لانسلم انها منهي عنها للوصف بل لامر خارج لدليل صرف
النهي عنه وهو المراد من قوله وما خولف بقي كصوم النفل من حيث انه لم يقل بالفساد فيها فبدليل صرف النهي عنه

ای عن الوصف لا عما خولف فيه وهو ذات المنهي عنه لان الجواب حينئذ لا يتم لجواز انفراق النهي عن الذات
لا الوصف لا الى الامر الخارج المقارن ليتم الجواب هذا ما تيسر في تفسير هذه المساله ولعل عند الغير ما هو الاولى
من هذا **قال** مساله النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلما مع اختلاف الاوقات قالوا نهيت
الحايض عن الصلوه والصوم قلنا انه مقيد **اقول** هذه مالثه الثلث وهي ان النهي هل يقتضي الدوام
او الانتها عن المنهي عنه دايما ام لا اختلف فيه فذهب الكل سوى شذوذ الى انه يقتضي الدوام ظاهرا
وحجه الاكثر الاجماع لاستدلال العلما على الانتها عن المنهيات بالنهي مع اختلاف الاوقات من غير نكير
شبهه الاقل ان النهي لو كان مقتضيا للدوام لكان اسقاوه في نهي الحايض عن الصوم والصلوه على خلاف
الدليل ومحولا على جهه المجاز وهو خلاف الاصل وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم ان اسقاوه في نهي الحايض
على خلاف الدليل لان دليل الدوام هو النهي المطلق الذي كلامنا فيه لا النهي المقيد وهي الحايض مقيد لكونه على الدم
في الصلوه ايام اقرائها ثم هو معارض بمثله ووجهه ان يقال لو كان مقتضيا للدوام لكان حمله على الدوام
في النهي عن الزنا وشرب الخمر وغيرهما مجازا وعلى خلاف الدليل الحقيقه ولو انعارض فعليكم الترجيح وهو معنا لانا
لو حملناه حقيقه في المكروه امكن التجوز به عن البعض لكونه مسلوفا له ولو حملناه حقيقه في البعض لما امكن
التجوز به عن المكروه او كان مرجوحا لعدم استوائه له وعلى تقدير التساوي تسلم ما ذكرناه اولا **قال**
العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بنا ان يخص عشره ويخرج
زيدا عما دخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهه واحده على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج العدد
والمستحيل لان مدلولها ليس شيئا والموصوف لانها ليست بلفظ واحد والاولى ان كل شئ دخل فيه والى
كل معهود ونكره يدخل فيه وقد يسلم هذا والاولى ما ورد على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه
مطلقا ضربه فقوله اشتركت فيه لخرج نحو عشره ومطلق ليخرج المعهود وضربه ليخرج نحو رجل والخاص
بخلافه **اقول** هذا هو الصنف الثالث في العام والخاص ويشتمل على مقدمه في حدهما
وثلثه عشر من مسئله اما حده فقد قال ابو الحسين البصري انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وهو غير
جامع لان المشترك وما له حقيقه ومجاز كالعين والاسد عام مالاتفاق مع انها لا تستغرق جميع ما يصلحان له
وكالعين تستغرق الاعضا او الينابيع مثلا مع ان كلا منها يصلح له لغه المراد من الصلاحيه ما يجوز لغه ان
يراد باللفظ وكذا الاسد لا تستغرق الا الاسود او الشجعان مع الصلاحيه المذكوره فهذا زيد في الكتب المشهوره

على الحد بوضع واحد ليصير جامعا لان العين والاسد يستغرقان جميع ما يصلحان له بوضع واحد ولذا علمت
ذلك فاعلم ان اللفظ هو الجنس والمستغرق لجميع ما يصلح له احتراز من النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية
وجمعا عددا كانت النكرة اولا لان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه لا يستغرقه وقس عليه
رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومن هذا تعلم عدم ورود نحو عشرة على طرد الحد كما ذكره المصنف لان
عشرة لا يستغرق جميع العشرات وان صلحت لكل منها وبوضع واحد احترز عن خروج المشترك وما له
حقيقة ومجاز ولا يخفى ان الحد بعد الزيادة لا يبقى جامعا عند من يعتقد كون الالفاظ المشتركة وما لها حقائق
ومجازات عند تجردها عن القرائن الصارفة لها الى بعض ما يصلح له مستغرقة لجميع ما يصلح له كالشافعي والقاضي
ابي بكر لانها لا تستغرق الجميع بوضع واحد بل بوضعين فصاعدا وقول الآمدي انه عرف العام بالمستغرق
وهما مترادفان مردود لانه عرف العام المصطلح بالمستغرق اللغوي وهو جائز وكذا قول المصنف ان الحد
ليس بمانع لدخول ضرب زيد عمرا فيه لانه مستغرق لجميع ما يصلح له مع انه ليس بعام بالاتفاق لان الاستغراق ممنوع
وانما كان مستغرقا لجميع ما يصلح له لو كان دالا على صدور جميع انواع الضرب من زيد ووقوعها على جميع اعضاء
عمرو لان كل واحد من الانواع والاعضاء يصلح ان يراد بهذا اللفظ على طريق البدل وعدم الدلالة على ما ذكرنا
ظاهر لانه لا يدل الا على صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو وقول ابن جني ان ضرب زيد يفيد المصدر المتناول
لكل الافراد باطل لان المصدر يفيد الماهية دون كليتها وجزئيتها فتبين مما ذكرنا ان حد ابي الحسين بعد الزيادة
صحيح لا غبار عليه الا عند الشافعي والقاضي ابي بكر فانه غير جامع عندهما ولقائل ان يقول ان اراد ما يصلح
له بطريق الحقيقة فلا يكون الرجال عاما لان ما يصلح له بطريق الحقيقة شيء واحد وان اراد بطريق المجاز
كالجموع الداخلة فيه فيكون عشرة عاما لاستغراقها جميع ما يصلح له بطريق المجاز وهو الاعداد الداخلة فيها
او كالجموع التي فيها رجال ونساء فلا يكون الرجال عاما وان اراد احدهما فيكون عشرة عاما وان اراد كليهما معا
لا يكون الرجال عاما ويمكن ان يكون هذا هو مغزى المصنف في ورود عشرة وعالم السرائر اعلم بما في الضمائر وبمثل هذا
يتوجه دخول ضرب زيد عمرا لانه مستغرق لجميع ما يصلح له بطريق المجاز وهو ضرب زيد وعمرو لجواز ارادة
كل منها عن اللفظ المركب بدلالة التضمن هذا ان قرئ قوله ضرب زيدا عمرا على انه جملة فعلية وان قرئ على انه مصدر
مضاف الى الفاعل فوجه وروده ان يقال ان المصدر المضاف مستغرق لجميع ما يصلح له فيكون عاما
وليس بعام عندك وهذا المحمل اولى وان لم يقل ابو الحسين بعموم المصدر المضاف وقال الغزالي قدس الله روحه

عاما

في حده انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ الجنس وفيه فائدة تقييد العموم
بالالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها من المعاني والافعال عند اصحابنا وجمهور الائمة كما سيأتي بيانه
والواحد احتراز عن نحو ضرب زيد عمرا ومن جهة واحدة قال هو احتراز عن ضرب زيد عمرا او
عن ضرب زيد او عمرا فانه دل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد او من جهتين لا من جهة واحدة لان
دلالته على زيد لاشتماله عليه وهما جهتان ومن هذا تعلم ان تقييد اللفظ بالواحد غير محتاج اليه وعلى
شيئين فصاعدا احتراز عن المفردات كرجل ودرهم وزيد وعمرو وعن المثنى واثنين وكلا ونحوه ان جعل
فصاعدا قيدا للشيئين ولا يقال رجل دال على شيئين فصاعدا لدلالته على كل رجل على طريق البدل
لان شرط الدلالة على الشيئين ان يكون من جهة واحدة اي باطلاق واحد ودلالة رجل على شخصين
على طريق البدل من جهتين هما الاطلاقان لا من جهة واحدة كدلالة لفظ الرجال على الاستغراق فاذن
معنى قوله من جهة واحدة ان يدل اللفظ على شيئين باطلاق واحد واعتبار واحد ولقائل ان يقول
ان اراد بالدلالة المطابقة فلا يرد ضرب زيد عمرا لانه بالمطابقة لا يدل الا على شيء واحد وان اراد به التضمن فيرد
عليه انسان لدلالته على شيئين الحيوانية والنطق وهذا الحد غير جامع لان لفظ المعدوم والمستحيل
من الالفاظ العامة ولا دلالة لهما على شيئين فصاعدا لان مدلولهما ليس بشيء اما المعدوم فعنده وعند
اهل الحق من اصحابنا واما المستحيل فبالاجماع ولان الموصولات مع صلاتها من الالفاظ العامة وليست بلفظ واحد وله ان يمنع كونها ليست
بلفظ واحد على ما يشعر به قوله او من جهتين لاشعاره بان ضرب زيد عمرا لفظ واحد وغير مانع ايضا لما قال
من ان كل مثنى وان كان من حيث اللفظ كاثنين يدخل فيه لانهما شيئان ولا يخفى ان الشيئين ان قيدا
بالصاعد لا يدخل فيه وان سلم الدخول فلا يلزم دخول كل مثنى كما قال لان المعدومين والمستحيلين لا يدخلان
فيه بل ما عدا امثالهما من المثنى والغزالي رحمه الله يلتزم هذا ويقول كل مثنى عام ولان كل معهود كالرجال
اذا اريد بها قوم معهودون ثلثة وما فوقها وكل نكرة عددا كانت او غيره كرجال اذا اطلقت على ثلثة فما فوقها
يدخل فيه ايضا لكونها شيئين فصاعدا وقد يلتزم هذا ايضا بالطريق ولا يخفى عليك ان قوله
ولان كل معهود وكل نكرة يدخل فيه ليس على اطلاقه اذ لا يدخل فيه من المعهود والنكرة الا امثال ما ذكرنا بخلاف
نحو رجل والرجل لمعين وانما قال المصنف في الحد الذي ارتضاه ما دل ولم يقل لفظ لئلا يختص العموم باللفظ
لانه خالف الاكثرين في كون العموم من عوارض اللفظ فقط بل عنده من عوارض المعنى ايضا حقيقة وانما قال

وكذا على عمرو لاشتماله عليه صح

المسمى ولم يقل الشيء ليشمل الموجود والمعدوم والمستحيل وانما قال مسميات احترازا عن اثنين وعن المثنى والمفردات
ولقائل ان يقول ان اراد بالمسميات باعتبار امر مشترك المسميات باللفظ الدال اي العام فلا ينعكس الحد لان الرجال
لا يدل على مسميات بها باعتبار امر اشتركت فيه اذ لا مسمى له الا واحد وهو المجموع وان اراد بها المسميات بلفظ اخر كالرجال
لدلالتها على مسميات الرجل باعتبار امر اشتركت فيه وهو الذكر من بني آدم فلا يطرد لان كل نكرة كرجال يدخل فيه وكذا
كل مثنى عند من يقول اقل الجمع اثنان وهو ظاهر ولو قال ما دل على المسميات معرفا اندفع عنه هذا اعني بطلان
الطرد لكن يبطل عكسه لان اكثر الالفاظ العامة لا يدل على جميع المسميات الا ان يريد بالمسميات مسميات ذلك اللفظ
كما في من دخل داري فاكرمه او مسميات لفظ اخر غيرهما كالنساء وانما قال باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو
عشرة اي اسماء العدد لان قول القائل عندي عشرة وان دل على ان عنده مسميات لكن لا يدل على كونها مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه وليدخل فيه المشترك وما له حقيقة ومجاز لان العين مثلا يدل على المسميات به باعتبار امر اشتركت فيه
كالجارية او الباصرة ولا يدل على المسميات به من غير هذا القيد مع كونه عاما وقس ما له حقيقة ومجاز عليه وانما قال
مطلقا والمراد ما دل مطلقا اي ما دل لا بقرينة غير لفظية احترازا عن المسلمين لمعهودين لانه وان دل على مسميات اللفظ
الذي يشتمل عليه وهو المسلم المعهود ضربة لكنه انما دل بواسطة العهد الذي بين المتخاطبين وهي قرينة غير لفظية وانما قال
ضربة والمراد انه يدل عليها معا لا على سبيل البدل ليخرج نحو رجل يعني اسم الجنس المنكر لدلالته على جميع المسميات باعتبار
امر اشتركت فيه ولكن على طريق البدل ولهذا قال ابو الحسين البصري الفاظ النكرات عامة على البدل غير عامة
على الجمع هذا ما اتضح لي من فائدة قيود هذا الحد فعليك بالاعتبار واصلاح ما امكن اصلاحه واما قوله
والخاص بخلافه فالمراد منه ان الخاص هو ما دل لا على مسميات على الوجه المذكور وليس المراد منه ان الخاص ما ليس بعام
على ما توهم واورد عليه انه لا يطرد لدخول اللفظ المهمل فيه لانه ليس بعام لعدم دلالته وان فيه تعريف الخاص
بسلب العام عنه وهو ضعيف لانه ان كان بينهما واسطة فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص والا فليس تعريف احدهما
بسلب حقيقة الاخر عنه اولى من العكس وايضا فان اللفظ قد يكون خاصا كالانسان بالنسبة الى الحيوان ولا يخرج
عن كونه عاما بالنسبة الى ما تحته والاول والثاني انما يرد على ما توهم انه مراده لا على ما هو مراده واما الثالث
فلا يرد على ما توهم ايضا لان الانسان ليس خاصا بالمعنى المقابل للعام بل باعتبار اخر لان الخاص كما يطلق على مقابل
العام كزيد مثلا كذلك يطلق على ما هو خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه كالانسان بالنسبة الى الحيوان ويحد بانه
اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ اخر من جهة واحدة واذا عرفت معناهما فاعلم ان اللفظ الدال

او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ نحو الرجال صح

ينقسم

ينقسم الى عام لا اعم منه لا كالمذكور كما قيل لانه لا يتناول المسكوت بل كالمتصور لتناوله الموجود والمعدوم
مستحيلا كان او ممكنا والمعلوم والمجهول والمذكور والمسكوت وغير ذلك والى خاص لا اخص منه كالجزء الحقيقي
نحو زيد المشار اليه والى ما هو عام وخاص من جهتين كالحيوان بالنسبة الى ما تحته وما فوقه بعد ان تعلم ان خصوص
الحيوان ليس بالمعنى المقابل للعام بل بالاعتبار المذكور **قال** مسئلة العموم من عوارض الالفاظ واما في المعاني
فثالثها الصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل
عم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل
المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك ثابت في عموم
الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي **اقول** هذه هي المسئلة الاولى في ان العموم هل هو من عوارض الالفاظ
او المعاني فنقول اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة بمعنى ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين
في معناه لا فيه يسمى عاما حقيقة اذ لو كانت الشركة في مجرد الاسم لا باعتبار شركة في مفهومه كان مشتركا لا عاما
ومن هذا تنبيه على ان عروض العموم للفظ هو باعتبار المعنى وتنبيه على فساد قول من قال انه من عوارض الالفاظ لذواتها
لا غير واختلفوا في عروضه للمعاني الى ثلثة اقوال احدها انه ليس من عوارضها مطلقا وهو في غاية السقوط
وهو قول شذوذ من ضعفاء الاصوليين وثانيها انه من عوارضها مجازا وهو مذهب الاكثرين وثالثها
وهو الصحيح انه من عوارضها حقيقة واليه الاشارة بقوله كذلك وهو مذهب الاقلين تقرير حجة الاقلين
على الوجه المشهور ان الاطلاق شايع ذايع في لسان اهل اللغة عم الملك الناس بالعطاء والانعام وعمهم المطر والخصب
ونحوه كالجدب والقحط وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة فان قيل لو كان حقيقة
في المعاني وهو حقيقة في الالفاظ ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا يقال لو لم يكن حقيقة كان مجازا
وهو خلاف الاصل لانا نقول المجاز اولى من الاشتراك لما مر في صدر الكتاب قلنا لا نسلم لزوم الاشتراك
اللفظي اذ اللازم هو الاشتراك المعنوي لما سنقول وليس هو خلاف الاصل ولما لم يمكن التفصي عن ورود الشبهة
على تقرير الحجة على الوجه المشهور الا ببيان كون الاشتراك معنويا لا جرم اختار المصنف ذلك وبنى الحجة عليه وتقريرها
ان يقال العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد لفظا كان ذلك الامر او معنى وذلك لاتفاق اهل اللغة قاطبة عليه وهو يعني
الشمول المذكور حاصل في المعاني كعموم المطر والخصب ونحوه كما قلنا ولو قال كشمول المطر لكان اولى واذا كان كذلك
فكما صح اطلاق العموم حقيقة على شمول اللفظ لمتعدد كذلك يصح اطلاقه على شمول المعنى لمتعدد لتحقق معنى العموم

لغة وانت تعلم ان اطلاق العام على اللفظ والمعنى حقيقة انما يتم لو كان اطلاق المشترك المعنوي على الافراد حقيقة
وعليه ما سبق في صدر الكتاب واعلم ان الحجة ذكرت ههنا والاحاجة ظاهرا الى قوله ولذلك قيل عم المطر
والخصب ونحوه لكن لما كان لقايل ان يقول الحقيقة قد تهجر من عرف او شرع او غيرهما كما سبق الاشارة
الى مواضع وعلى هذا اللزوم من تحقق معنى العموم صحة الاطلاق فضلا عن كونه على سبيل الحقيقة كما يحكى
والفاضل الحق الدين والقاروني لغة الزجاج ارد ان يشير الى انها ليست من الحقايق المهجورة فعال كما قال والحق
ان هذا المعنى يقتضي صحة اطلاق العام حقيقة على المثنى والجمع المنكر ولكن بحسب اللغة لا الاصطلاح كما مر وقوله
وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزيات عطف على قوله لعموم المطر وكانه قال والشمول المذكور حاصل في المعاني كهذا
وكهذا والفرق بينهما ان شمول المطر باعتبار الخارج وشمول المعنى الكلي باعتبار الذهن وهذا الفرق ضعيف
لامكان اعتبار الشمول بالعكس الا ان يخصص المعنى الكلي بما لا وجود له في الخارج كشريك الاله ونحوه ثم يقال
وعلى هذا فالفرق بينهما ومن ثم يعني ومن اجل تحقق معنى العموم في الكلي قيل للكلي عام اذ قيل العام ما
لا يمنع تصوره من الشركة فكلي فما لا يمنع تصوره من الشركة وهو الكلي عاما ولا حجة في هذا الاستهلال جواز
ان لا يكون لعدم ايراد بالعام بناء على هذا الا ان ظاهر الحال ذلك والاحق ان قوله ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره
من الشركة الخ صحيح لو قدر فيه محذوف كما ذكرنا والا لاستقام على ما ظهر بالتامل لمن شاء الله وما قيل من
لو كان حقيقة في المعاني الاطلاق في كل معنى لانه لازم الحقيقة وهو غير مطرد لان المعاني التخصيصية كمعنى زيد وعمرو والوصف
بكونه عاما الحقيقة والمجازا مع انه لو كان عدم اطراده في المعاني قادحا بطل عروضه للمعاني حقيقة لكان عدم اطراده
الالفاظ كاسماء الاعلام التي لا تصور عروض العموم لها لا حقيقة والمجاز امنع عروض للالفاظ حقيقة ولا نسلم
فليس ضرورة عدم الوقوف فان قيل لانسلم ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر
متحد لمتعدد وعموم المطر ونحوه من الخصب واعطاء الملك والنعمة وعند ذلك امر المعاني ليس كذلك لانها بالحقيقة
شمول متعدد هو اجزاء المطر لمتعدد هو اجزاء الارض وكذا كل جزء منه لكل جزء مختص بجزء من الارض لا وجود له
الى الجزء الآخر منها وكذا العطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ولا نسلم ذكر شمول
متحد لمتعدد كلفظ الانسان لدلالته فلا يكون عاما حقيقة قلت لانسلم ان العموم لغة مشروط بهذا الشرط
وهو كونه امرا واحدا سلمنا لكن يلزم منه ان لا يصح وصف امر الملك مثلا الا امرا كلا من جوانبه بامر ما لعموم حقيقة
فان ذلك يعني عدم الاتحاد علما علم ثابت في الاختصاص كل منهم بامر لا وجود له بالنسبة الى الآخر لكن

بالاتفاق يصح ان يقال عم امر الملك لكونه لفظا شاملا وقس عموم الصوت والنهي الذي هو ايضا من الالفاظ
عليه ولقائل ان يقول ما هو جوابكم في محل الوفاق فهو جواب لنا في محل الخلاف وهو نقض اجمالي سلمناه لكن غايته ابطال
مثال ما ذكرناه كالمطر ونحوه والملزوم منه بطلان شمول امر متحد لمتعدد في المعاني لبقاء ما ذكرنا من المعنى الكلي
كما له فانه مع اتحاده شامل للآحاد الداخلة تحتها وعلى هذا يكون بعد بركلامه والمعنى الكلي بحاله او لم يندفع
ما ذكرناه ونحوه والاكفى ان نسبه المطر لاجزائه وهي نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات لكن نسبة المطر
الى اجزاء الارض ليست بتلك النسبة فلهذا ما اجاب بان المطر معنى واحد شامل لاجزاء الارض لان الشامل
عندهم هو جزيات المطر لا نفسه لكن من منع كون المطر شاملا بناء على هذا فلا بعد منه ان منع ايضا
شمول المعنى الكلي للجزيات ويقول الشامل هو الخصص لا نفسه وظاهر كلامه يقتضي هذا الا ان التعدد
والتضاد في عدم الاتحاد ثابت في المعنى الكلي او في عمومه لان اللفظ تحتها لكنه انما تم لو ضم اليه والمعنى الكلي
موصوف بالعام حقيقة وهو ممنوع ومع هذا فالحمل عليه اولى من حمله على ما ذكرناه اولا لانه ايضا ممنوع
من ان اللفظ يساعد المحل الثاني وهو كون المعنى الكلي معطوفا على الصوت او عمومه لا المحل الاول وهو
كونه مستانفا واذا علمت ما ذكرنا ان هذا النزاع بالحقيقة لفظي لان العموم ان كان شمول لفظ لمتعدد كان
من عوارض اللفظ وان كان شمول معنى لمتعدد كان من عوارض المعنى وان كان شمول امر لمتعدد كان من عوارضهما
بهذا هو العموم بحسب اللغة اما بحسب الاصطلاح فهو هذا المعنى مع كونه مستغرقا وانما جعلنا قوله قال
ذلك اشارة الى عدم الاتحاد لا الى شمول امر واحد لمتعدد لفساده من وجوه يظهر بالتامل **قال** مسئلة
الشافعي والمحققون للعموم صيغة واشتراك في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر
والنهي والوقف اما على معنى ما ندري واما نعلم انه وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز **اقول** هذه المسئلة
اشاعة وهي ان العموم هل هو وضع في اللغة صيغة موضوعة له خاصة بحيث لا تدل الا عليه او لا بل هي والمطلق سواء
بحسب اللغة العرب لفظ يتناول جمع ما صلح له ويدل عليه حقيقة والا لكون مشتركا بينه وبين غيره ذهب
الرجيه الى ان العموم لا صيغة له بحسب اللغة العرب وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى
ما ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز فيما عداه وخالفهم ابو هاشم في عموم الجمع المعرف واسم الجنس المعرف
دون غيره وعند ارباب الخصوص ان لكل الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز فيما عداه وذهب الاشعري
الى انها مشتركة بينهما والحق الى الوقف اما على معنى انا لا ندري هل وضع له صيغة ام لا واما على انا نعلم

انه وضع الا انا ما ندري احقيقة فيهما ام مجاز اي في احدهما لما قال في المنتهى الا انا لا نعلم اشترك هو ام ظاهر اي
في احدهما ووافقه القاضي على الوقف وعلى كل واحد من قوليه جماعة من الاصوليين والى هذه المذاهب اشار
بقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر اي من كونه في الوجوب مجازا في الندب او عكسه او مشتركا
بينهما لفظا او الوقف وقوله كما في الامر يشعر بان جميع الاقوال قيل ههنا وليس كذلك لانه ما قيل بالاشتراك
المعنوي ههنا لكن زاد ههنا مذهبا آخر بسبب تحزب الواقفية الى حزبين فرقة توقفت مطلقا واخرى
توقفوا في الاخبار والوعيد لا في الامر والنهي **قال** وهي اسماء الشروط والاستفهام والموصولات
والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي **اقول** هذه صيغ العموم
عند القائلين بها وهي اما عامة فيمن يعقل وما لا يعقل مثل اي في الجزاء والاستفهام وكالجموع المعرفة
تعريف جنس سواء كان جمع سلامة او جمع تكسير وسواء كان جمع قلة او كثرة والاسماء المؤكدة لها مثل كل
وجميع وانما لم يتعرض لها لكونها بمعنى الجموع المذكورة ولهذا قال في المنتهى والجموع المعرفة وما في معناها تعريف جنس
وكاسم الجنس المعرف تعريف جنس واسم الجنس المضاف واليهما الاشارة بقوله كذلك وقد صرح
في المنتهى حيث قال واسم الجنس المعرف تعريف جنس والمضاف منه ما يصلح للبعض والجميع يعني كالمصدر
وامثاله ولهذا قال في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان امره عام لا مطلق كما مر في الامر وكالجموع
المضافة وكالنكرة المنفية وكالموصول ومنها ما هي عامة فيمن يعقل دون غيره كمن في الجزاء والاستفهام
ومنها ما هي عامة فيما لا يعقل دون غيره اما مطلقا من غير اختصاص بجنس كما في الجزاء والاستفهام
واما مختصا ببعض اجناس ما لا يعقل كمتى في الزمان جزاء واستفهاما واين وحيث في المكان جزاء
واستفهاما **قال** لنا القطع في لا تضرب احدا وايضا لم يزل العلماء يستدل بمثل السارق والزانية
يوصيكم الله في اولادكم وكاحتجاج عمر رضه في قتال ابي بكر رضه مانعي الزكوة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله وكذلك الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد قولهم فهم بالقرائن يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر وطالق انه يعم وايضا كثرة الوقائع
واستدل بانه يعني ظاهر محتاج الى التعبير عنه بغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك **اقول**
من ههنا شرع في الاحتجاج على ما اختاره من مذهب المحققين اما ان النكرة في سياق النفي تعم فللقطع
بان السيد لو قال لعبده لا تضرب احدا من الناس عد مخالفا بضرب واحد ولولا انها تفيد العموم

لما

لما كان كذلك هذا ولو استدل بمثال من الخبر لكان اولى ليكون ردا على المخالفين اجمع لان ما ذكره لا يتوجه على
المفصلين من الواقفية لانهم يسلمون العموم في الامر والنهي ولكن انما ترك لظهوره فانه لو قال ما رايت رجلا
عد كاذبا بتقدير رؤيته رجلا ما ويحسن الاستثناء منه ويصح تكذيبه بانك رايت رجلا كما ورد في قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن الثاني للعموم لما كان
الاول مكذبا له ولانه لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا لعدم دلالته على نفي كل اله سوى الله تعالى فان قيل
انما عد كاذبا لان قوله يدل على نفي رؤية حقيقة الرجل لا على نفي جميع افراده وبه خرج الجواب عن صحة التكذيب
واما صحة الاستثناء فلا دلالة فيه لانه اخراج ما لولاه لصلح دخوله لا لوجب دخوله واما لا اله الا الله وان لم يكن
يفيد العموم فلا يمتنع ارادة العموم به مجازا وعلى هذا ان لم يرد المتكلم به العموم فلا يكون توحيدا وان اراد كان
توحيدا لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد قلنا نحن ما ندعي
الا انها تدل على نفي جميع الافراد سواء كان بواسطة نفيها للحقيقة او لا واما الثاني فلاجماع العربية على انه
اخراج ما لولاه لوجب دخوله واما الثالث فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يخفى ان الجواب الاول لا يفيد
المطلوب وهو دلالة ما رايت رجلا على نفي جميع الافراد حقيقة ولا ورود السؤال الاول على افادة لا اله الا الله للعموم
لانا لا نسلم انه لو لم يدل على نفي جميع الالهة حقيقة لما كان توحيدا وانما يكون كذلك لو لم يدل على نفي حقيقة الاله
وهو ممنوع وفي جوابه نظر فليحقق واما ان اسم الجنس المعرف بلامه كذلك فلاجماع العلماء على اجراء قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة على العموم والاستدلال
به شائعا ذائعا من غير انكار من احد واما ان الجمع المضاف كذلك فلان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضه
في توريثها من ابيها فدك والعوالي بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد
من الصحابة بل عدل ابو بكر رضه الى ما رواه من النبي صلعم من دليل التخصيص وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولولا ان الجمع المضاف يعم لما كان كذلك واما ان الجمع المعرف كذلك فلاحتجاج عمر على ابي بكر
رضي الله عنهما في قتاله مانعي الزكوة بقوله كيف نقاتلهم وقد قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه احد من الصحابة احتجاجه بذلك بل عدل
ابو بكر رضه الى التعلق بالاستثناء وهو قوله عليه السلام الا بحقها فدل على ان الجمع المعرف للعموم ولذلك احتجاج
ابي بكر على الانصار رضي الله عنهم لما طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش وعلى فاطمة رضي الله عنها

بقوله

بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وعدم انكار احد من الصحابة عليه والآية الاشارة وشاع ذاع ولم ينكره احد يدل عليه ايضا فان فعل الاجماع السكوتي وان انتهض في الفروع فلا ينتهض في الاصول سلمناه لكن فهم العموم في جميع ما ذكرتم من الصور انما كان للقرائن لان النفس الصيغ تكون مجازا لا حقيقة على ما هو المطلوب وهو المراد من قوله فوهم فهم العموم القرائن اما في السارق والزانية فلما اقترن بهما من العلل المومى اليها الموجبة للتعميم من السرقة والزنا لانها صالحة لذلك الحكم وقد رتب الشارع الحكم عليها وكان ذلك ايماء بالتعليل فعم الحكم لذلك لا لكونه مستندا الى العموم بل الى اللفظ واما قضية فاطمة مع ابي بكر رضي الله عنه فلان الاولاد قد يطلق مادة للعموم ومادة للخصوص كقولهم جمع السلطان اولاده اهل البلد وان كان فيهم الصبيان والمرضى منهم وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من القول بحمله على العموم بقرينة بل غايته جواز حمل اولاد الحكم على العموم بقرينة وهو لا يفيد شيئا انما الانكر صحة الحمل على العموم لقرينة انما الخلاف في كونه حقيقة ام لا واما احتجاج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما فلانه انما فهم العصمة من العلة الموجبة لها في الاموال والدماء وهي قول لا اله الا الله لانها مناسبة لذلك وقد رتب الحكم عليها الى آخره واما قضية علي كرم الله وجهه مع الانصار رضي الله عنهم فلانه انما فهم التعميم منه لما ظهر له من قصد النبي عليه السلام تعظيم قريش وتفضيلهم على من سواهم من القبائل على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم فلو لم يكن ذلك مدركا على الخصوص فهم والاستحقاق لما حصلت هذه الفائدة واما احتجاج علي فاطمة رضي الله عنها فلان العموم انما يستفاد من حمله على الانبياء فنه قلنا الجواب عن الاول انه شاع ذاع ولم ينكره احد ولم يوجد مخالفه لكن يعني عادة القطع حق الاحتجاج به في الاصول ولو سلم عدم القطع وهو لكن لان اقصى ما في العادة القطع ممنوع فالمطلوب هو الظن وهو حاصل بعموم اللفظ فيكفي الظن فيه وعن الثاني انه لو فتح باب تجويز فهم المعاني من الالفاظ بالقرائن انسد باب اثبات دلالة ظاهر اللفظ مطلقا لجواز ان يكون فهم الدلالات الظاهرة بالقرائن مع ان مدلولات اكثر الالفاظ انما ثبت بهذا النوع من الاستدلال وهذا كما ترى وعن قوله يعني الى ان لاثبت اللفظ مدلوله ظاهرا بدا لقائل ان يقول انسداد باب انسداد جميع الطرق واما ان الوصول والشرط كذلك فلا اتفاق على انه لو قال من دخل داري من عبيدي فهو حر ومن لبس ثيابي فهي طالق ثم جمع وهذا لا يمنع على الحكم لان قليلا من الواقفية توقفوا فيه وما حكموا بشمول العتق والطلاق للجميع والصحابة اكثرهم الوقف كما حكم عمر على علي رضي الله عنهما في جواز الجمع بين الاختين بقوله والذنب لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واحتج

على

٢٢٧

على رضه بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولم ينكر احد على احد منهما ما احتج به وانا نصح ذلك لو كانت الازواج المضافة والاختان للعموم وكذب عثمان رضه لقول الله عز الا كل شئ ما خلا الله طل وكل نعيم لا محالة زائل بقوله كذب فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه ولو لا ان لفظ الكل للعموم لما كان كذلك الى غير ذلك من الوقايع التي لا تعد ولا تحصى وان قل لجواز ان يكون فهم العموم في احتجاج عثمان رضه من العلة الموجبة لرفع الحرج وهي الزوجية لا من اللفظ وفي احتجاج علي رضه من لا نافية للجمع وهي الاضرار الواقعة بين الاختين من المزاحمة على الزوج الواحد لا من اللفظ وفي تكذيب عثمان رضه ما فهم من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببقايه وبطلان كل ما سواه لا من مجرد لفظ كل احب نحو ما نعم وما استدل به بعض الاصحاب من السبعة المعنوية على اثبات صيغ العموم وهو ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة ماسة الى معرفته في الخطاب وذلك مما يحيل مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم نواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا افتقار في دعوى الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين والخبر والاستخبار وجميع انواع الكلام ضعيف لانا ولئن سلمنا ان العموم ظاهر وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ولكن لا نسلم احالة الاخلال به على الواضعين وهذا قد اخلوا بما لا الفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى التعبير عنها وضع اللفظ الدال على اعلاها كرائحة المسك وغيرها من الروائح والطعوم الخاصة لجوازها ولا نسلم انهم ما اخلوا بذلك لهوانهم رائحة المسك وطعم العسل والاضافة من الاوضاع المعرفة لانا نقول كما ان الاضافة من الاوضاع المعرفة كذلك الالف واللام الجنسية والمشتركة منها وقد وضعت للعموم وذلك فاستغنى عن لفظ يدل عليه فقط وعلى طريق الحصة والبه الاشارة بقوله قد استغنى بالمجاز والمشترك اي بالمشترك اللفظي كما مر وانت تعلم من هذا ان اللام المذكورة انما يدل على كون تلك الصيغة حقيقة في العموم فقط فان قلت ما ذكرتما يدل على استعمال تلك الصيغ في العموم والاصل في الاطلاق الحقيقة وعدم كونها حقيقة في بعض آخر وفاقا للاشتراك قال الخصوص متيقن فنجعله حقيقة اولا قلنا بانه ابيان لغة بالنص وبان العموم احوط فكانوا وقالوا الاعم الاخص منظهرا انها للاغلب قلنا فاذا احتمل خصوصها بدليل شرعي انها للعموم والاضافة فانما يكون ذلك عند عدم الدليل اقول هذان شبهتان الاولى شبهة الاباني الخصوص مع جوابها توجيه الاولى ان يقال تناول اللفظ للخصوص متيقن لثبوته على التقديرين وتناوله للعموم محتمل فجعل اللفظ للمتيقن حقيقة اولى من العكس في الكرار اولى من جعله حقيقة في المرة وتقرير الجواب

وقد قال الرجل ما ذكره حقيقة للعموم اولى لانه اقرب في الفهم الى ان يجعل حقيقة في

على ما قال ان يقال انه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود ولئن سلمناه فهو معارض بان العموم احوط فيكون
اولى اذ بتقدير ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل على الخصوص لم يحصل مراده وبتقدير ان يكون مراده
الخصوص لو حمل على العموم لحصل المقصود وزيادة ولقائل ان يمنع حصول المقصود لجواز ان
يكون المقصود هو البعض فقط ولا يقال على هذا التقدير وان لم يحصل كل المقصود فيحصل شيء
منه لانه لو كان للعموم وحمل على الخصوص لحصل ايضا شيء من المقصود ثم الخصوص قد يكون احوط في بعض المواد
وما اجاب به بعضهم عن هذه الشبهة ان تيقن الخصوص لا يدل على كونه مجازا في الزيادة والا لكانت
العشرة حقيقة في الثلثة مثلا مجازا في الزيادة لتيقن الثلاثة فيها ضعيف لان الزيادة عليها في العشرة
ايضا متيقنة وقوله بان الزيادة لو كانت متيقنة لما صح استثناؤها في قوله على عشرة الا ثلثة
اضعف وهو ظاهر فتوجيه الثانية ان يقال اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم
ولذلك قيل لا عام اي لا لفظ من الالفاظ التي تدعون انها عامة الا مخصص وانما اولت العام بما قلت لانهم
لا يقولون به ويظهر مما ذكرنا ان هذه الصيغ حقيقة للاغلب تفاديا من لزوم زيادة المجاز لو كان بالعكس
وتقرير الجواب على ما قال هو ان يقال ما ذكرتم وان دل على كونها حقيقة في الخصوص فعندنا ما يدل
على كونها حقيقة في العموم لان احتياج تخصيصها الى دليل يشعر بانها حقيقة للعموم وايضا انما يكون ذلك اي
حقيقة في الخصوص لو دلت عليه عند عدم الدليل اي القرينة اما عندها فلا ولقائل ان يقول الرجال
مثلا حقيقة في البعض الا ان البعض لما كان غير معين احتيج الى قرينة تعين البعض المراد وتميزه عن غيره لا الى قرينة
تخصص الرجال فانها مخصوصة في نفس الامر وذلك كاحتياج اللفظ المشترك الى قرينة تعين المراد لما كان
مترددا بين محامل ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة وبه خرج الجواب عن الثاني لانها تدل على ما هي حقيقة فيه
وهو البعض من حيث هو بعض من غير قرينة فاما القرينة فانما يحتاج اليها لما ذكرناه فالاولى ان يقال في الجواب
لا نسلم ان استعمالها في الخصوص اكثر سلمناه لكن لا يدل على كونها حقيقة في الخصوص فان استعمال
لفظ الغائط في الخارج المستقذر والشجاع في الرجل المقدام اكثر وان كانا مجازين فيهما وحقيقتين
في الموضع المطمئن والحية المخصوصة وهذا نقض اجمالي **قال** الاشتراك اطلقت لها والاصل
الحقيقة واجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله **اقول** هذه شبهة القائلين بالاشتراك
اللفظي وتقريرها ان هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة

وتقرير

وتقرير الجواب ان يقال ما ذكرت وان دل على كونها مشتركة فعندنا ما يدل على عدم الاشتراك وهو الاصل
لا ينافي الاشتراك لكونه على خلاف الاصل لما يؤدي اليه من الاخلال بالتفاهم وقد تقدم مثله يعني في البحث الاول
من الصنف الاول في الامر **قال** الفارق الاجماع على التكليف العام وذلك بالامر والنهي واجيب
بان الاجماع على الاخبار للعام **اقول** هذه شبهة المفصلة من الواقفية القائلين بعموم الامر والنهي
دون غيرهما وتقريرها ان يقال الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواه عامة للعام اي لجميع المكلفين
فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما او كان تكليفا بما لا يطاق وهو محال وتقرير الجواب
ان يقال كما ان الاجماع منعقد على ما ذكرتم كذلك منعقد على التكليف باخبار عامة للعام اي لجميع المكلفين
على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق
الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف فلا معنى للفرق وان سلم لكن هذا
النوع من التكليف بما لا يطاق غير ممتنع عندنا على ما مر تحقيقه في القاعدة الاولى من الكتاب **قال مسئلة**
الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل
الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بنحو رجل وانه انما صح على البدل
قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض رد برجل وانه موضوع للجمع المشترك **اقول** هذه هي الثالثة
وهي في ان جمع الكثرة اذا كان منكرا اي غير معرف وغير مضاف هل هو عام ام لا وانما لم يقيد الجمع بالكثرة لظهور
ان هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها بالاتفاق فذهب المحققون
الى انه ليس من صيغ العموم وذهب الجبائي ومتبعوه الى انه منها حجة الاكثر القطع بان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على طريق البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل
اي للقدر المشترك بين الجموع ولهذا يصح نعته باي عدد شئنا وايضا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره
باقل الجمع ولو كان للعموم لما صح ذلك لان صيغ العموم لا يجوز ان يكون لاقل الجمع وكان المقر له ان يطالبه بما شاء من العبيد
شبهة المخالف انه صح اطلاق الجمع المنكر على كل جمع حتى الجمع المستغرق فحمله على الجميع اي على
الاستغراق يكون حملا له على جميع حقائقه فيكون اولى وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان حمله
على الجميع يكون حملا له على جميع حقائقه وانما يكون كذلك لو كان له حقائق وهو ممنوع اذ لا حقيقة له الا
القدر المشترك بين الجموع لانه انما صح اطلاقه على كل جمع على طريق البدل لا لخصوصه حتى يكون

حقيقة له سلمنا حصفة في كل جمع لخصوصه لكن الملزم من الحمل على الاستغراق حمله على جميع حقايقه
بل حمله على احدها لان العام المستغرق احد حقايقه والاصل فاذا سلمتم انه احد حقايقه فالحمل
عليه اولى لانه ليس الحمل عليه مع احتمال عدم الارادة اولى من حمله على الاقل مع كونه متيقنا سلمناه
لكنه اثبات اللغة بالترجيح سلمناه لكنه منقوض بنحو رجل لاستلزام ما ذكروه اولويته حمله على الجميع مع انه
ممنوع اتفاقا ولقائل ان يدفع النقض بالفرق وهو ان الجمع المنكر اطلاقه على الجمع بخلاف رجل
فلهذا الملزم اولويته الحمل على الجميع ههنا شبهة لاجل له وهي ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان مختصا
بالبعض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن للعموم لكان للخصوص ولو كان للخصوص لكان مختصا
بالبعض واما بطلان التالي فلانه لو كان كذلك فقولكم في حمله عليها او انه ليس مختصا كما قال في المنتهى وليس مختصا باتفاق ونوجيه الجواب ان نقال
مختصا بالبعض بعد المكلم
التسليم انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض لجواز ان يكون موضوعا لجمع المشترك على ما هو الحق هذا ان
تمسك في التالي بالاتفاق وان تمسك بما ذكرنا من ان الالف واللام للبعض البعض المعين وهو جمع
معين من الجموع فالملازمة ممنوعة وان الالف واللام للبعض المطلق وهو جمع ما في التالي ممنوع لانا لا نسلم انه
فلا حاجة الى التعيين سلمنا لكنه منقوض بنحو رجل اي النكرة مفيدة الجريان ما ذكرت بعينه فيه قال
مسئلة ابنية الجمع الاسنى بعض وما لها مجاز الامام ولواحد اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي ان اقل الجمع
هل هو اثنان او ثلثة واعلم ان العلماء اختلفوا فيه لكن الخلاف ليس في لفظ ج م ع اعني الجمع لغة وهو ضم
شيء الى شيء فان ذلك في الاثنين من غير خلاف والى الضم الذي يعني به المكلم نفسه وغيره منفصلا او متصلا
نحو جمعت بعلمك الاتفاق واهل اللسان على كونه موضوعا لتحصيل الغير نفسه وغيره سواء كان واحدا او جمعا
والى قوله تعالى في حق عائشة وحفصة رضي الله عنهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان ما سواه من خصص
فالتعريف اللفظ الفصيحة عنه عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استعمال الجمع بين
تثنيتين وانما الخلاف في نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب واليه الاشارة بقوله ابنية الجمع قال الامام
في البرهان اشارة الى محل الخلاف بقوله فان آل الخلاف الى صيغ الجموع التي ترتب في وضع اللسان مسبوقة
بصيغ التثنية والاصل الاخرى عن هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية انا نقول لا نسلم
مسبوقيته بها لان الاصل قلباكما قال في المنتهى والخلاف في نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب
الا في لفظ ج م ع والا في نحو فعلن والا في باب قلوبكما فانه وفاق والا لخص محل النزاع وتنبهت منه

على

على ان من استدل على كونه حصفة او الاثنين بالصور المتفق عليها فقد حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما ثبت
بعلل مخصوصة ولكل باب قياس واللغة لا تثبت قياسا واعلم ان مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود
والقاضي ابي بكر والستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحاب الشافعي انها حصفة في القلة ثم احلف هولاء في انه
هل يجوز استعمالها في الاثنين مجازا ام لا فمنهم من جوز وهذا هو ثالث المذاهب وهو المختار عند المصنف
وكان المناسب لسياق كلامه ان يقول ومالها المختار لظاهر كلامه لشعر بان عنده يجوز استعمالها في الاثنين
حصفة كما هو طريقه في صدور المسايل وكانه انما ترك التصريح به لدلالة الاستدلال على مذهبه عليه وهذا
تعليل الوابع فلا يطل بتقدم اطراده ومنهم من منع وحرم الاستعمال مطلقا وهو ثاني المذاهب المدلول عليه
بقوله ومالها انه لو كان الاول جواز الاستعمال في الاثنين حصفة والثاني جواز ان مجازا فتعين الثالث لكون التالي
عدم جواز الاستعمال مطلقا قال الامام في البرهان والذي اراه ان الزوج لا رجل واحد ليس بدعا انتهى ولكنه
بعد من الزوج الاثنين ومثاله ان المراة لو اوصت لرجل حسن من بعلها ان يعطى زوجها استحسن للرجال بالكاف ٤
وان لم يتبرج الا الواحد والاعتقاد انه من مصنف اللفظ لكن لما بين في مقصوده المكلم استوى الواحد والجمع من جهة
ان الالف واللام انما سبقها التبرج للجنس آحادا وجمعا والذي ينقسم منها في الواحد ينقسم منها في الجنس ثم بعد
اطلاق الجمع عند ظهور الواحد من الجنس ولعل لفظ الجمع اشمل واشكل واوفق للقصد والغرض والى الاشارة بقوله
الامام ولواحد اي قال الامام صح اطلاق ابنية الجمع لواحد وقد بين ما ذكرنا مذهبه وتعليله وان استعمالها
في الاثنين عنده محال ولكنه ابعد من الزوج الى الاثنين قال الامام في الملخص فائدة الخلاف ظهورها او صى رجل
لاقاربه الاقل من تناوله لفظ مساكين هل يصرف الوصية الى الثلثة او الاثنين وقال في البرهان مثار الخلاف في اقل
الجمع ان الرجل لو قال لفلان علي دراهم او اوصى بدراهم فلفظ الدراهم والوصية محمول على الاقل فان قيل اقل الجمع
اثنان حمل اللفظ عليهما وان قيل اقل الجمع ثلثة لم يحمل بعد التفسير بالاثنين والا الى التنزل في اقل الجمع معنى الا ما ذكرتم قال
فان قيل ان الزوج سبق الى الفهم وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه
وعدل الى التاويل اقول شرع في الاحتجاج على المذهب المختار وهو انها حقيقة في الثلثة وما
فوقها ومجاز في استعمالها في الاثنين مجازا اما الاول فلسبق الزوج على الاثنين الى الفهم عند سماع ابنية الجمع لارباب
اللسان والسبق الى الفهم دليل الحقيقة لما مر مرارا واما الثاني واليه اشار بقوله والصحة الى دليل صحة اطلاقها
للاثنين مجازا ولقوله وان كان له اخوة فلام السدس له المراد اخوان والا كان له الام من الثلث الى

السدس ما الاخوين على خلاف النص ولقائل ان يقول لانسلم ان المراد الاثنان بل المراد هو الله والاخوان
تورث الام السدس مع الاخوين لسطوق اللفظ بل لمفهومه بدليل آخر وهو انعقاد الاجماع وهو جائز سلمناه
لكن غايته استعمال الاخوة في الاخوين والملزوم منه مدعانا وهو جواز الاستعمال مطلق المجاز لجواز ان يكون
بطريق الحقيقة ويمكن ان يجاب عن الثاني بانها لو كانت حقيقة فيهما مع انها حقيقة في الثلثة لما ذكرنا من الدليل
يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والاعتراض يلزوم المجاز الذي هو خلاف الاصل ايضا ما مر غير مرة
واستدلال ابن عباس رضي الله عنه وهو ما روي عنه انه قال لعثمان رضي الله عنه حين قال الام من الثلث الى السدس
باخوين قال الله فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فلو لا ان من مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به
ابن عباس على عثمان ولانكر عثمان عليه ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التاويل وهما من اهل
اللغة وفصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة والاولى ان يقرأ قوله ولم ينكر وعدل بناء
الفاعل ويكون الضمير فيهما راجعا الى المستدل عليه المعلوم من سياق الكلام لدلالة استدلال ابن عباس عليه
ويجوز ان يقرأ ببناء المفعول لكن الاستغناء عن العامل حينئذ فلهذا كان الاولى واعلم ان قوله واستدلال
ابن عباس وانا احتمل ان يكون جوابا عن سؤال مقدر على دليل الصحة كما قررت لكن ليس مراده وانما هو جواب عن
على انه حقيقة في الثلثة لقوله في المنتهى وايضا قال ابن عباس لعثمان ان الاخوة وتقدير كلامه لنا انه يسبق الى الذهن
استدلال ابن عباس وعلى هذا كان المناسب ان يذكره قبل دليل الصحة وهذا الاستدلال اولا في غرة اللفظ
على انه حجة مستقلة على كونها حقيقة في الثلثة لكن حمله على ما ذكرت اولى لان هذا الاستدلال انما يدل على
عدم جواز استعمال الاخوة في الاخوين مطلقا وهذا متمسك به النافي على ما سبق لا على كونها حقيقة في الثلثة اللهم
الا ان يقال لما امتنع الاستعمال فيها لامكون حقيقة فيها ولما لم يكن حقيقة فيها يكون حقيقة في الثلثة لعدم
القائل بالفرق الثالث قال فالوا فان كان له اخوة الاصل الحقيقة ولقضية ان ابن عباس رضي الله عنهما قالوا
انا معكم مستمعون وقد بان فرعون مرادهم قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واحتج في الفضيلة لانه يعرف
الشرع لا اللغة اقول هذه شبهة ثلث للقائلين بالمذهب الاول الصايرين الى ان ابنيه الجمع حقيقة
في الاثنين توجيه الاولى ان يقال اطلق الاخوة في قوله عز من قايل فان كان له اخوة فلامه السدس
واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب المعارضة بقضية ان ابن عباس رضي الله عنهما

على عثمان رضي الله عنه وعدوله الى التاويل كما سبق ولكن ان تعلم ما اسلفناك منع ارادة الاخوين من الاخوة ووجه الثانية
انه اطلق صيغة جمع المخاطبين واريد بها اثنان في قوله انا معكم مستمعون لقول الله موسى وهرون عليهما السلام والاصل
في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب منع انحصار المراد في موسى وهرون لقوله فرعون مرادنا ايضا وهم جمع
وتوجيه الثالثة اطلاق الثنى على الجماعة على اثنين في قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والاصل في الاطلاق
الحقيقة وتوجيه الجواب ان يقال انسلم ان المراد من كونه جماعة انه جمع بل المراد انه جماعة في الفضيلة ويؤ
يؤكد هذا الاحتمال ان الثنى علما لم يعت لتعريف الشرع لتعلم اللغة والمراد انه جماعة في جواز السفر لما روي انه
عليه السلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر قال الثاني
قال ابن عباس رضي الله عنه ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق ان لكل واحد منهما حقيقة والآخر
مجازا قالوا الاستقراء حاكم بان رجلان عاقلون والارجال عاقلان واحد منهم راعوا صورة اللفظ اقول
هذا ان شهد للصايرين الى المذهب الثاني الظاهر ما سبق اليه الجمع في الاثنين توجيه الاولى ما سبق
من قول ابن عباس رضي الله عنه ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وتوجيه الجواب المعارضة بقول زيد بن ثابت رضي الله عنه الاخوان
اخوة والتحقيق في الجواب ما سبق من قولهم ان احدهما وهو ابن عباس رضي الله عنه اراد بقوله ليس الاخوان اخوة اي حقيقة
والآخر وهو زيد بن ثابت رضي الله عنه اراد بقوله الاخوان اخوة اي مجازا وتوجيه الثالثة ان يقال لو صح اطلاق اسم الرجال
على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به الآخر والتالي باطل لقولهم الحالان رجلان عاقلون والارجال عاقلان
فالمقدم كذلك لظاهر الملازمة وتوجيه الجواب ان عدم الملازمة مسند بالحاجة مراعاة صورة اللفظ حتى لا يعت
الثنى بصورة الجمع والجمع بصورة المثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد وبعضهم
يلزم النعت مع الاختلاف مجازا قال مسئلة لو خص العام كان مجازا في الباقي الحنابلة حقيقة
الوارد ان كان غير منحصر ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء القاضي ان خص بشرط
او استثناء عبد الجبار ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل لفظي الامام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
عليه اقول هذه هي الخامسة وهي ان العام لو خص هل هو حقيقة في الباقي او مجاز اختلفوا فيه على
ثلثة مذاهب فمنهم من قال انه بقي حقيقة مطلقا على اي وجه كان المخصص وهو مذهب الحنابلة وكثير من
اصحابنا والسيد المرتضى الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة كعيسى بن ابان وغيره ومن اصحاب ابي حنيفة
قال ان كان الباقي غير منحصر وقد نقل عنهم ايضا ان كان الباقي جمعا كان حقيقة والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي

وان كان بعضه م

وقال ابو الحسين البصري ان خص بما لا يستقل اي بقرينة غير مستقلة من شرط قولك من دخل داري اكرمني
اكرمته او صفة كقولك من دخل داري اكرمته او استثناء كقولك من دخل داري الا بني تميم اكرمته كان حقيقة
في الباقي وان خص بمستقل سواء كانت عقلية كالدلالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات
او لفظية كقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني كان مجازا في الباقي ومنهم من قال ان خص بدليل متصل
من شرط او استثناء كان حقيقة في الباقي والا فمجاز وهو اختيار القاضي ابي بكر وذهب القاضي عبد الجبار
من المعتزلة الى انه ان خص بشرط او صفة فهو حقيقة والا فمجاز حتى في الاستثناء لكن في هذا نظر لانه قال
في عمد الادلة والصحيح انه يصير مجازا باي شيء خص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة اتصلت او انفصلت
استقلت ام لا ومنهم من قال ان خص بدليل لفظي متصلا كان او منفصلا فهو حقيقة في الباقي والا فمجاز وقال
الامام في البرهان والذي اراه في ذلك اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ وذلك لان تناول اللفظ لبقية المسميات
لا يجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز والقول الكامل
ان العمل واجب واللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص واليه الاشارة بقوله الامام حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه ومعنى كون اللفظ حقيقة في التناول كونه متناولا لما لو كان مستعملا في موضوعه الاصلي
لتناوله ايضا والظاهر ان احدا لا يناقش الامام في كونه حقيقة في التناول بهذا المعنى وعلى هذا يكون حاصل
مذهبه انه مجاز في الباقي مطلقا واما كونه مجازا في الاقتصار فقد سبق بيانه في صدر الكتاب ومنهم من قال انه يكون
مجازا في الباقي واحدا كان او جماعة متصلا كان المخصص او منفصلا عقليا كان او لفظيا باستثناء او شرط
او صفة او بغيرها وهو اختيار المصنف وقد صدر المسألة في قوله اذا خص العام كان مجازا في الباقي **قال**
لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الغرض انه حقيقة في الاستغراق وايضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز **اقول**
هاتان حجتان على اثبات مذهبه وهو كونه مجازا في الباقي لكان مشتركا بالاشتراك اللفظي وبطلان التالي يدل
على فساد المقدم اما الملازمة فلان التقدير انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض ايضا لكان
مشتركا لفظيا ضرورة اختلاف معنييهما في البعضية والكلية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون
مدلولا للفظ فان منع هذا بجواز كون اللفظ حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية رد اولا بان المشترك
المعنوي لا يكون ظاهرا بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض باتفاق القائلين بالعموم لكن اللفظ ظاهر في الاستغراق
[illegible] ذلك لو كان استعماله في الاستغراق والجواب بجواز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق

لانه

عالما

مطلقا توجيه الاولى ان يقال لو كان العام المخصوص حقيقة في الباقي

لانه انما يكون كذلك لو كان استعماله في الاستغراق اكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خصص وثانيا
بانه لو كان حقيقة في الجنس مطلقا لا في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله على البعض من غير قرينة
وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم قاطبة لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ واما بطلان التالي فلانه
ليس مشتركا لفظيا بالاتفاق واليه اشار في المنتهى بقوله والثانية الفرض او لكونه خلاف الاصل ولا يعارض
كون المجاز ايضا خلاف الاصل لما مر في غير موضع وتوجيه الثانية ان يقال لو كان العام المخصوص حقيقة
في الباقي لكان كل مجاز حقيقة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلان لفظ العام كان ظاهرا في العموم بمجرده
والخصوص انما كان بقرينة فلو كان هذا المعنى لا يخرجه عن كونه حقيقة في الباقي مع ان هذا المعنى بعينه موجود في سائر
المجازات لانها كانت ظاهرة في موضوعاتها الاصلية بدون القرينة وفي مواضع المجاز معها لزم كونها حقائق
ولا يمنع اتحاد المعنى بجواز كون قرينة الخصوص للاشتراك اما المعنوي فلانه لم يقل به احد لما ذكرنا آنفا
واما اللفظي فلان احتمال كونها للمجاز اولى ولانها لو كانت للاشتراك اللفظي لما كان بدونها ظاهرا في الاستغراق
لما ذكرنا في المعنوي **قال** الحنابلة التناول باق فكان حقيقة واجيب بانه كان مع غيره قالوا سبق وهو دليل
الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز **اقول** هاتان شبهتان للحنابلة توجيه الاولى ان يقال تناول
اللفظ للباقي قبل التخصيص كان حقيقة لكن التناول باق على ما كان اذ خروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثرا فيه فيكون
حقيقة في الباقي وتقرير الجواب منع كون تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لان دلالة لفظ
الكل على الجزء مجاز وبعد تسليم كونه حقيقة منع بقاء التناول على ما كان لان تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص
مجاز لان دلالة لفظ الكل على الجزء مجاز وبعد تسليم كونه حقيقة انما كان مع غيره وهو البعض المخصوص لكونه حقيقة
في المجموع ويمكن ان يجعل معارضة بان يقال هو مجاز في الباقي لاستعماله في غير ما وضع له اذ التناول غير باق
على ما كان لانه كان مع غيره الذي تحقق ان كون اللفظ العام حقيقة في البعض قبل التخصيص لا يوجب كونه حقيقة
فيه بعده هو انه لو لم يبق من المسميات الا واحد كان اللفظ مجازا فيه بالاتفاق مع ان اللفظ كان متناولا له حقيقة
قبل التخصيص وما ذلك الا لانه كان مع غيره ايضا وتوجيه الثانية ان يقال الباقي يسبق الى الفهم والسبق دليل
الحقيقة كما مر في صدر الكتاب وتوجيه الجواب ان يقال دليل الحقيقة هو السبق من غير قرينة لا معها فانه حينئذ
دليل المجاز ولا ينقض كون السبق مع القرينة لسبق الينبوع الى الفهم من العين الجارية مع كونه حقيقة فيه اذ الكلام فيما ليس
مشتركا لفظا ولا يقال يجوز ان يكون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض لان ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام

دليل المجاز

اللفظ

لفظ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينه حقيقه في مدلوله وبدونها حقيقه في غيره الا انه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقتران ما القرينه المخصصه له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة وصار فاقدا عنها وهو خلاف اجماع العالمين بالعموم على ما قيل الا ان الحسب ان ادلة باستعمال ذلك في الاستغراق العام مع القرينه فلا نسلم انه لا يكون صارفا عن الحقيقه باجماعهم وان ادلة به العام دونها وان اقترن بها فان لسائل لم يسأل كذلك وفيه دقة فليتامل **قال** الوالي لو ابقى غير منحصر فهو معنى العموم واحب بانه كان يجمع **اقول** هذا شبيه للرازي وتوجيهها ان يقال معنى العموم هو تناول اللفظ لمتعدد غير منحصر فكون العام حقيقة في متعدد غير منحصر فاذا بقي غير منحصر كان حقيقة فيه وتوجيه الجواب ان يقال اولا لا نسلم عموم الباقي لغة لم لا يكون مستغرقا للجنس الا ان العموم هو تناول اللفظ لمتعدد غير منحصر مع كونه مستغرقا لجنس ذلك المتعدد وان سلمنا عموم الباقي لغة وصدق العام عليه حقيقة بنا، على ان العموم لغة شمول امر لمتعدد ولكن الملزم صدق لفظ العام عليه حقيقة صدق اللفظ العام المخصص كذلك ان الباقي بعض من مدلول اللفظ العام المخصص لانه كان عاما بالجمع لكونه حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لان الجنس مطلقا لما مر من تعذر حمله على البعض وان كان من الجنس من غير قرينه ما الا تفاق ولانه اكان بعضا منه كان صرف اللفظ اليه مجازا اتفاقا وما من لزوم الاشتراك **قال** او الجنس لو كان فالاسفل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا الدار نحو مسلمون للجماعه مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ونحو الف سنه الا خمسين عاما ونحو احسان الاب الى بنيه مجازا **اقول** هذا شبيه بالي الحسين وتوجيهها ان يقال لو كانت القرينه الخارجه المستقله كالشرط والصفه والاستثناء توجب تجوزا في نحو اكرم بني تميم ان دخلوا او الرجال المسلمون ومن دخل الا بني تميم اي يوجب كون اللفظ العام كبني تميم والرجال ومن دخل مجازا في الباقي وهو الداخل من بني تميم والمسلم من الرجال والداخل من غير بني تميم لكان نحو مسلمون للجماعه بمعنى الجموع التي زيدت على مفرد انها ما صيره جمعا كمسلمون ومسلمات ورجال عند اطلاقها على الجماعه وهو احتراز عن اطلاقها على الواحد كقول الزوج لزوجته اذا اوزن لواحد انتن طوالق للرجال بالكاف وكونه جمعا كما ذكرت لصحة الرجوع عن نحو فلك وهجان جمعا وانما قيدته بالقيد اما بالاول فليتمكن قياسه على الرجال المسلمين ونحوه واما بالثاني فليتمكن نفي التالي ولمكان نحو المسلم والصفات وغيرها المعرفه بلام الجنس او العهد ونحو الف سنه الا خمسين عاما عن الاحاد المستثنى منها لانها مجازات عند الحكيم فلا يمكن

الى الحسين نفي التالي مجازات والتوالي باطلة بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمه فلاشتراك المقدس والمقيس عليه في كون الداخل على كل واحد منها غير مستقل وافادته لمعنى زايد الا ترى ان كل لفظ اكرم بني تميم كان له معنى ولفظ اكرم بني تميم ان دخلوا كان له معنى آخر وكذلك لفظ اكرم مسلم كان له معنى ولفظ ان دخلت الواو والنون او الالف واللام فعلت مسلمون او المسلم كان له معنى آخر وفي الاستثناء عليه فان لالف سنة بعض والف سنة الا خمسين عاما معنى آخر وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم ان المسلمين في الرجال المسلمين لو اوجب تجوزا كان الواو والنون في مسلمون يوجب ذلك لان المسلمون قرينه دالة على صرف الرجال عن معناه الاصلي بخلاف الواو والنون لانهما لا دلالة للواو في نفسها دون المزيد عليه على معنى يصرف اللفظ من الحقيقة بل هو كالف ضارب وواو مضروب من حيث كونها من صيغة الكلمة وكون المجموع هو الدال انفا وان كان ظاهرا كلامهم يشعر باختصاص كون المجموع هو الدال بالمسلم لا بمسلمون وليس كذلك لان وضع فالمجموع مرجع اليهما وتوكيد ذلك ما سيجيء عن الآمدي فكما انهما لم يخرجا الضرب عن حقيقته ولم يصيرا فاعلا لمكان الواو كذلك الواو في مسلمون ونحوه لم يخرج مسلما عن حقيقته واما الالف واللام في المسلم ان جعلت حرفا فهي لمعنى في غيرها فكون المجموع بمعنى المسلم ومسلمون ومسلمون ايضا هو الدال وان جعلت اسما بمعنى الذي فكذلك كالموصولات واعلم ان الفرق بين المعرف باللام والمقيد بالشرط والصفه والاستثناء مع ان الكل مخصص ان دلالة اللام لما كان على المعنى الذي وكذا في كون الموصول مع الصله هو الدال فلخصي قال الآمدي واما الالف واللام في المسلم والواو والنون في مسلمون فلانهما لا معنى لهما في نفسهما دون المزيد عليهما ولا سبيل الى انهما لما دلا لذلك كانت موجبه للشرع الوضع بمعنى لكون المجموع موضوعا بخلاف الشروط والصفه والاستثناء فان لها معنى دون المزيد عليه وانما قرر الجواب هكذا لانه نظر شبهه الى الحسين هكذا وهو ان الكلام يصير بسبب الزياده المتصله به الشرط والصفه والاستثناء كلاما غير مستقل موضوعا لذلك البعض دالا عليه بجهة الحصه كما ان مسلما بسبب زيادة الالف واللام والواو والنون دالا على معنى لم يكن بجهة الحصه واجاب باشتراكهما في اختلاف اللفظ والمعنى بالزياده وحاصل الجواب منع كون المجموع ما ذكر ويقال لم لا يجوز ان يكون المجموع ما الحق بآخره واو ونون او ياء ونون يدل على ان معه اكثر منه يدل على ان الدال هو مسلم لا مسلمون على ما ذهبتم اليه لانا نمنع ذلك لان لفظ الجمع مسلمون مثلا على ان ما الحق بآخره كمسلم في المال الكثرة واما نحو الف سنه الا خمسين عاما فليس مجازا والمجموع دال على المستبقى بجهة الحصه وفاء بمقام قوله فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما على ما

ذهب اليه ابو الحسين فسياتي تحقيقه في الاستثناء ان شاء الله تعالى واليه الاشارة بقوله والاستثناء سياتي
ويظهر لك مما قدمنا انه لا فرق عند ابي الحسين بين الاعداد المستثنى منها وبين الالفاظ العامة المستثنى منها
في كون المجموع دالا على المستبقى بجهة الحقيقة وعند المصنف فرق لكون الثاني مجازا دون الاول على ما
يشعر به ايراد ابي الحسين من لزوم كون الاول مجازا وتسليم المصنف عدم مجازيته وكان المصنف غفل
عن منع عدم مجازيته لا انه سلمه لان مذهبه في الاستثناء واحد سواء كان المستثنى منه عددا ام لا ولان ما يوجب
عنده كون جاني الرجال الا زيدا مجازا في الباقي هو بعينه موجود في قوله له عندي عشرة الا ثلثة وقد اختير في الكتب
المشهورة مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان العام من غير انضمامه الى غير المستقلة حقيقة في ذلك البعض
وهو باطل لانا لا نسلم ان العام من غير انضمامه الى غير المستقلة لا يفيد ذلك البعض لانه مع غير انضمامه الى شيء
يفيد ذلك لانه حينئذ يفيد الجمع فيفيده ايضا وان اريد به انه لا يفيده فقط فمسلم لكن لا نسلم انه لا يكون حقيقة فيه
ولا مجازا فان العام مجاز بالنسبة الى كل بعض من افراده وان لم يفده فقط سلمناه لكن لا نسلم انه يكون عند غير المستقلة
حقيقة فيه والا لزم نفي المجاز من الالفاظ المجازية الدالة مع القرائن غير المستقلة سلمناه لكن يلزم مما ذكرتم ان
يكون العام عند القرينة المستقلة حقيقة في ذلك البعض لانه قد يفيده بانضمامه الى المستقلة فيقال فيها ما
قيل في غيرها حتى يكون العام مع المستقلة حقيقة في ذلك البعض وحينئذ يبطل التفصيل المختار وقوله
لا يجوز ذلك والا انتفى وجود المجاز اصلا وهذا النزاع فرع عليه مبني على وجوب استقلال قرينة المجاز
اذ لو جاز كونها غير مستقلة لما مر من انتفاء المجاز من الالفاظ الدالة مع القرائن المستقلة انتفاء المجاز مطلقا
لكنه ممنوع وان سلمنا لزوم انتفاء المجاز فهو حجة عليه لا له لانه انما لزم من دليله فيكون فاسدا وان جعل اللازم
انتفاء المجاز من الالفاظ الدالة مع القرائن المستقلة عورض بلزوم انتفاء المجاز من الدالة مع غير المستقلة واعلم
ان ما ذكرناه في الاستثناء هو فيما اذا كان الاستثناء المستثنى في كلام متكلم اما لو قال الله تعالى اقتلوا
المشركين وقال الرسول عقيبه الا زيدا فهذا مما اختلف فيه انه هل هو كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين
مجازا في الباقي ام لا فمن قال بكونه متصلا نظر الى ان كلام النبي عليه السلام في تشريع الاحكام لا يكون بغير الوحي
فكان في البيان كما لو قال ذلك بكلام الله تعالى ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل ولهذا فانه لو قال
الباري تعالى زيد فقال النبي عليه السلام قام لا يكون خبرا صادرا من الله تعالى لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد
ولعل هذا هو الاظهر **قال** والقاضي مثله الا ان الصفة عنده كانها مستقلة عند الجبار كذلك

الا ان

الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص **اقول** هذه شبهة القاضيين ابي بكر وعبد الجبار وهي شبهة
ابي الحسين بعينها ولذلك قال القاضي مثله اي دليل القاضي مثل دليل ابي الحسين لكن الصفة عنده من القرائن المستقلة
وهذا استقل الصفة بالافادة دون الموصوف في نحو جاني الكريم بخلاف الشرط والاستثناء ودليل عبد الجبار
كذلك اي مثل دليل القاضي لكن الاستثناء عنده ليس بتخصيص وفي هذا النقل عنه نظر ايضا لانه قال في عمد الادلة
بعد ما نقلنا عنه الدال على انه لا فرق بين شيء من القرائن وان العام يصير مجازا مطلقا **باب** في ذكر
جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام
والاخر ما ينفصل منه من الادلة وما يتصل من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفة
وغيرها ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء وهذا افصاح منه بان الاستثناء من التخصيص عنده
ويمكن ان يكون قد رجع عنه في كتاب اخر **قال** المخصص اللفظية لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا
الى اخره وهو اضعف **اقول** هذه شبهة من تخصيص كون العام المخصوص بالقرائن اللفظية حقيقة في الباقي
وتوجيهها ان يقال لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا لكان نحو مسلمون للجماعة الى اخره مجازا والتالي باطل بالاتفاق
فكذا المقدم وبيان الملازمة ومنعها على ما تقدم وان كان اضعف من دليل ابي الحسين اما لان الجامع في قياس
ابي الحسين كان اقوى لكون القرينة لفظية مع كونها غير مستقلة وههنا كون القرينة لفظية واما لانه لا يتم
له القياس في بعض الصور وهي ما خصت بقرائن لفظية مستقلة كقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني
اذ لا يلزم من ايجاب هذه القرينة للتجوز ايجاب الواو والنون في مسلمون له لظهور الفرق **قال** الامام العام
كتكرار الاحاد وانما اختصر وفي بعض النسخ وانما اختص وفي المنتهى كالاول وهو اولى فاذا خرج وفي بعض النسخ
وكذا في المنتهى فاذا اخرج بعضها بقي الباقي حقيقة واجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا
والمتكرر نص **اقول** هذه شبهة الامام وتوجيهها ان يقال اللفظ العام كتكرار الاحاد اي كالاحاد
المتكررة اعني كالعدد اذ هو كثرة مجتمعة من الاحاد لان معنى الرجال فلان وفلان وفلان وانما اختصر لكون المتكرر
اذا اخرج بعضها اي بعض الاحاد بقي الباقي حقيقة في تناول اللفظ اياه اتفاقا الا ترى انك اذا عددت من الاثنين
تعديدا الى اي عدد شئت فان اي موضع تقف فيه فان المتكرر يكون حقيقة فيه فكذا العام الذي هو بمنزلته اذا
اختص بقي في الباقي حقيقة وقد لاح من هذا التقرير اولوية اختصر من اختص وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم ان العام كالمتكرر فان العام ظاهر في الجميع اي الافراد الداخلة تحته فاذا خص وخرج منه واحد خرج

عن وضعه الاول قطعا بخلاف المذكور فانه نسخ في حد ذاته فلما كان كذلك لم يثبت الدليل مخصوصا بالواحد لذا
كان هو الباقي فقط كما سبق الاشارة اليه **قال** مسئلة العام بعد التخصيص بين بحجة وقال
البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم مبنيا عنه كقولهم المشركين والا فلا بحجة كالسارق
والسارقة فانه لاشيء عن النصاب والحرز عند الجبائي ان كان غير مفتقر لبيان كالمشركين بخلاف اقيموا الصلاة
فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقبله في اقل الحيض وقال ابو ثور ليس بحجة **اقول** هذه هي المسئلة
وهي في ان العام بعد التخصيص بمتصل هل يصح الاحتجاج به فما بقي احتلفوا فيه الى ستة مذاهب بعد الاتفاق على ان
المخصوص مجمل كما لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم الا متى بحجة فما بقي لان العمل به في اي واحد قدر الا ومن بعده ان يكون هو
المبقى فمنهم من اثبته مطلقا وانه مذهب الفقهاء وهو الذي اختاره المصنف وصدر المسئلة به وقال
العام بعد التخصيص بمتصل بحجة الى ان يصح العمل به فما بقي ومنهم من نفاه مطلقا كما نقل ابو ثور وعيسى بن ابان والبه
اشار بقوله وقال ابو ثور ليس بحجة ومنهم من فصل وقال البلخي ان خص بمتصل اي بدليل متصل كالشرط والصفة
والاستثناء فهو حجة وان خص بمنفصل فليس بحجة وقال البصري يعني ابا عبد الله البصري ان كان العموم مبنيا
عنه يعني عما خص به العام هم كما قتلوا المشركين المبني عن اهل الذمة قبل التخصص وهم الذين خص العام بهم
فهو حجة وان لم يكن العموم مبنيا عنه كقولهم في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لانه لا مبني عن النصاب
يعني القدر الذي يجب به القطع والحرز الذي خص بهما العام فلا يكون حجة واعلم ان في هذا التفصيل نظرا لانه
كما ان المشركين قبل التخصيص مبني عن اهل الذمة كذلك السارق مبني عن السارق دون النصاب في الحرز
من غير الحرز كذلك المشركون المبني عن سبب تخصص اهل الذمة فارق الفرق المذكور الخ وكذا التفصيل
المبني عليه وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام غير مفتقر الى بيان على معنى انا لو تركنا وظاهره جاز ان
التخصيص كما نشاء ما اردنا ونعلم الله عالم بوجوه اخراج المشركين المخصص بها اهل الذمة فهو حجة وان كان
العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اردنا دون بيان الكون حجة وذلك كقولك
اقيموا الصلوة فانا لو تركنا وظاهر الآية لم يمكنا امتثال ما اردنا من الصلوة الشرعية قبل تخصيصه
بالحائض الى قدره قبل اخراج الحائض الى بيان الصلوة الشرعية وكذلك بعد اخراجها وقال بعضهم انه
يكون حجة في اقل الجمع والباقي حجة فما زاد على ذلك **قال** لنا ما سبق من استدلال الصحابة بالعموم مع التخصيص
والفرق بانه لو قال اكرم بني تميم والا فاسق عدا عاصيا والفاسق الاصل عدا

به العام

اول

اقول لما فرغ من بيان المذاهب شرع في الاحتجاج على ما اختاره واحتج عليه بالاجماع والمعقول
اما الاجماع فهو ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها عن ابيها بعموم قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره
وشهرته بل عدل ابو بكر نصا في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وايضا فان عليا رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصصا
بالاخوات والبنات وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير فكان اجماعا والى ذلك اشار بقوله
لما سبق يعني في المسئلة السابقة من استدلال الصحابة مع التخصيص واعلم ان ايراد هذين
الاحتجاجين على ابي ثور ظاهر وكذا على البلخي ان تخصيصها بالمنفصل وكذا على البصري ان اولا الحكم لا ينبئ عن
الكفر والفعل اللذين خص بهما العام والا ما ملكت ايمانكم عن الاختية والبنتية اللتين خص بهما العام كالمبني
للسارق عن الحرز والنصاب واما على عبد الجبار فمحل نظر والظاهر عدم الورود عليه لان او لا ادكم
ما ملكت ايمانكم في عدم الافتقار الى البيان كما قالوا المشركين ظهر بالتأمل واما المعقول فمن وجهين
الاول ان بديهة العقل جازمة بان القائل لو قال اكرم بني تميم والا كرم منهم فلانا فترك الماموربه
وهو اكرام ما سواه عد عاصيا ولو لا كونه حجة فيما عدا صورة التخصيص لما عد عاصيا بالترك واما القائل
بان العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان والا ان
يوجد معارض والاصل عدمه فمردود لانه محتاج الى دليل وعدم الحكم في غير المعارضة لعدم الحكم في محل
المعارضة في غاية البعد في العقول والاكفى ان هذا الوجه يقتضي على جميع المخالفين بخلاف الوجه الاول فانه لا يقتضي على الجميع
بل على عبد الجبار لما سبق **قال** واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالة
على النفي واللازم باطل لانه عكس دور والا فحكم واحس بان الدور انما يلزم بتوقف العدم وامتناع
توقف المعية فلا **اقول** هذا ما استدل به بعض الاصحاب على المذهب المختار وتوجيهه ان يقال
لو لم يكن العام المخصوص حجة في الباقي اي في كونه حجة فيه موقوفة على دلالة على النفي اي على كونه حجة في الاخير
واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلعدم القائل بالفصل واما بطلان اللازم فلانه ان عكس اي قيل لنسلم
ان دلالته على النفي موقوفة على دلالة على الباقي لزوم الدور وان لم نقل بذلك لزوم التحكم لتساوي نسبة العام الى كل
افراده ومنه يكون على ما قال ان قال لا نسلم لزوم الدور على تقدير العكس واما لزوم التحكم لو كان توقف

دلالة كل واحد من الباقي واللفظ على دلالة اللفظ توقف تقدم احدهما كان توقف معينة كما في الملازمين من غير علة معينا فلا وعلى النظم الطبيعي ان يقال ان الاول تتوقف الدلالة تقدم دلالته على اللفظ على دلالته على الباقي فالملازمة ممنوعة لانا لا نسلم ان التوقف ههنا يحقق العدم ولا يخفى ان ما في ذلك ما للسبيل الله فانه تمسك بالدور ان على ان التوقف يحقق التقدم لكون دلالته على اللفظ علة لدلالته على الباقي لدوران الباقي مع الاول وجودا وعدما اما وجودا فقبل التخصص واما عدما فبعده عندالخصم لانه تعدم دلالة الدوران على العلية كما سياتي تحقيقه في كتاب القياس ولزوم انقلاب المعلول علة والعلة معلولا لو خص الباقي دون اللفظ وان الوقت ما التوقف عدم وجود دلالته على الباقي بدون دلالته على اللفظ فالملازمة مسلمة لكن لم قلت انه يلزم لعدم لزوم الدور على تقدير العكس كما في الملازمين **قال** والوا صار مجملا لتعدد مجازه فما بقي في كل منه فليس بما بقي مما تقدم **اقول** هذه شبهة للصائرين الى عدم صحة الاحتجاج بالعام المخصوص وتوجيهها ان العام بعد التخصص يصير مجملا لتعدد مجازه فما بقي في كل جمع منه اي كل جمع من الباقي لان المجاز فيما دون اصوله التخصص متعدد بين اقل الجمع وبين ما عدا صور التخصص وما اشتمل عليه من الجموع وانها تعان مجاز ومتى اكمل على الكل لما فيه من تكثير المجاز بلا مجوز وليس حمله على احد المجازين اولى من الآخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا ولو كان مجملا لا يجوز التمسك به اجماعا وتوضيحه الجواب ان لم نسلم التوقف او عدم الاولوية واسندانه متعين لما بقي بما تقدم من الادلة الدالة على ظهوره في الباقي او بانه مشهور في الباقي لما استهر من عمل الصحابة بالعمومات المخصصة فيما دون صورة التخصص ثم هو منقوض بالعام قبل التخصص لكونه حجة في كل واحد من افراده مع كونه مجملا لدلالة اللفظ على كل ليس على وجه الجمعية والا لزم الاشتراك لكونه حقيقة في الاستغراق وهو خلاف الاصل بل على وجه التجوز والعدول عن المتعذر **قال** اقل الجمع هو المحقق لان بعض النسخ هو المحقق وما بقي مشكوك فيه لا اشكال مما تقدم **اقول** هذه شبهة من قال لا حجة في اقل الجمع وتوجيهها ان حمل العام بعد التخصص على اقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه كالاثنين هو وعشرة لانه مشكوك فيكون حجة في المتيقن دون المشكوك ويوجه الجواب ان لم نسلم ان ما بقي مشكوك مع ما تقدم من الادلة الدالة على كونه مجازا مشهورا في الباقي ثم هو معارض بما في الحمل على الباقي اولى من الحمل على اقل الجمع الا ما فصل من ان حمله عليه بتقدير ان يكون المراد اقل الجمع غير مخل بخلاف العكس لانه يدخل الحمل عليه دون الحمل على اقل الجمع وان اختلف في كون اخلال الاول في عدم الخروج عن العهدة واخلال

واخلال الثاني الارتكاب ما لا يجوز ارتكابه مظهرا بل نظر بل لكونه معينا كخلاف اقل الجمع لكونه مبهما في الجنس لا لتعين تلك العلة او الاثنان في آحاد الجنس وانه اقرب الى الحقيقة ثم التسليم ان اقل الجمع متيقن وانما يكون كذلك لو لم يجز الرجوع بالتخصيص الى واحد اولم يجز اطلاق الجمع على الواحد وكلاهما ممنوع **قال** هو حجة في اقل الجمع ما الاجماع بناء على ان كل من قال انه حجة قال انه حجة في اقل الجمع لما سبق في الاجماع ان الاخذ بالاقل الصحيح التمسك فيه ما الاجماع قال الغزالي لم الاحوز ولعل العموم الكاذوني اقل الجمع ولا اطلاق الجمع وارادة الواحد وهو الزوج لزوجته اتخرجي للرجال استعمال الجمع بدل الواحد الا عني بالرجال واحدا ولو صح ما قاله سقط عنه المنع الاخير وهو عدم تيقن اقل الجمع **قال** مسئلة جواب السائل عن المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه الاتفاقي والعام على سبب خاص كسؤال مثله قوله عليه السلام لما سئل عن بير بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او بغير سؤال كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعي رضه خلافه **اقول** محل المسئلة السابعة وهي في ما ان حكم الخطاب الوارد على سبب سوالا كان او غيره مقصورا له او لا جواب السؤال سائل واجع الى الجواب فالجواب اما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال او يكون مستقلا دونه فان كان الاول فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمن غير خلاف والى الاشارة بقوله جواب السائل غير المستقل دونه اي دون السؤال تابع للسؤال في عمومه الاتفاقي وذلك كما روي النبي صلعم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فان السؤال لما كان عن بعض اجناس الربوي وهو الرطب لذاته لا لكونه رطبا كان الجواب كذلك وهو عدم جواز بيع الرطب بالتمر عن الكل واما في خصوصه فكما لو سأله سائل وقال توضأ بماء البحر فقال الجزيل هذا وامثاله لا تدل على التعميم في حق الغير خلافا للشافعي رضه حيث ذهب الى ان هذا الجواب يدل على جواز التوضي بماء البحر لكل احد نظرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مستشهدا بقول النبي عليه السلام لغيلان حين اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الا بعد العقد عليهن جميعا وترتيبا وقائلا ان عدم سؤاله عن كيفية العقد مع كونها محتملة عند النبي عليه السلام اي مبهمة غير معينة يدل على انه لا فرق بين ما سبق العقد عليهن معا ومرتبا وعلى ان حكم كل من اسلم واختة اكثر من اربعة كذلك وفيه نظر اما ذكره كثير من الائمة من احتمال وقوعه النبي عليه السلام خصوص الحال ونحن اجوبة عليها لانه لا اتجاه له على نفس القاعدة فانه مهما عرف الخصوص

لم يبق الاحتمال وانما يتوجه على صورة المثال ولذلك قال الامام في البرهان فان تحقق استبهام الحال
على الشارع وضح مع ذلك انه اطلق جوابه فهذا لا محالة يقتضي جريان الحكم على التفاصيل واسترشاده على
الاحوال كلها ولكنا لا يتبين لنا في كل حكاية ينقل الينا انها كانت مبهمة في حق الرسول عليه السلام وجوابه المطلق
كان مرتبا على استبهامها فمن هذه الجهة لا يبقى متمسك في محاولة التعميم وادعاء قصد ظهوره في حكايات
الاحوال المرسلة بل لان اللفظ لا عموم له ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به كتخصيصه اي
برده في الاضحية بجذعة من المعز بقوله يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده
وبتقدير المعنى الجالب للحكم فالحكم في غيره ان ثبت فبالعلة المتعدية لا بالنص على ما هو زعم من يدعي عمومه
قال الغزالي رح ههنا هذا تقدير عموم بالوهم المجرد وان كان الثاني وهو كون الجواب مستقلا فلا يخلو اما ان
يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال
عاما كما روي عنه عليه السلام انه سئل وقيل انا نركب في البحر على ارمات لنا وليس معنا من الماء العذب ما يكفينا
افنتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطئه في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا حتى يعم جواب الاول للكل ويختص جواب
الثاني بالاعرابي لكن الاول بالاتفاق والثاني عند الجمهور خلافا للشافعي رض وان كان اخص كما لو سأله سائل
عن التوضي بماء البحر فقال له يجوز ذلك فالجواب يكون خاصا ولا يجوز تعدية الحكم من محل التنصيص
الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ اذ اللفظ لا عموم له الى آخر ما مر بل الحكم بالخصوص ههنا اولى من القول به
ثمة اعني فيما اذا كان السؤال خاصا والجواب مساويا له من حيث انه ههنا عدل عن مطابقة سؤال
السائل فالجواب مع دعوى الحاجة اليه بخلافه في تلك الصورة لانه طابق بجوابه سؤال السائل فان كان
اعم فلا يخلو اما ان يكون اعم في حكم آخر او في ذلك الحكم فان كان الاول كسؤاله عنه عليه السلام عن جواز
التوضي له بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فلا خلاف في عمومه في حل ميتته لانه عام
مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال فلا خلاف
في عمومه عند القائلين بالعموم وان كان الثاني كقوله هو الطهور ماؤه جوابا عن السؤال الخاص كما ذكرنا
وكقوله عليه السلام لما سئل عن ماء بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
وكقوله لما مر بشاة ميمونة وهي ميتة ايما اهاب دبغ فقد طهر اذ لا يختلف الحكم بالسؤال وعدمه

استرشاده

هو جمع الروث المسمى بكلك في العراق

ههنا فمذهب ابي حنيفة رض والجم الغفير انه عام وانه لا يسقط عمومه بالسبب الخاص الذي
ورد عليه والمنقول عن الشافعي ومالك والمزني وابي ثور رحمهم الله خلافه والى ما ذكرنا اشار بقوله والعام
على سبب اي العام الوارد على سبب خاص بسؤال كقصة بضاعة واحترز به عن السبب العام فان
العام الوارد حينئذ يعم لعموم السبب لا لعموم اللفظ وقوله او بغير سؤال عطف على قوله بسؤال ونظيره
قصة ميمونة وقوله على الاكثر اي على مذهب الاكثر قال لنا استدلال الصحابة بمثله كآية السرقة
وهي في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن امية او غيره
وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى وغيره وايضا فان اللفظ عام والتمسك به اقول هذا شروع منه
في الاحتجاج على مذهب الجمهور واحتج عليه باستدلال الصحابة بمثل ما نحن فيه من العمومات
الواردة باسباب خاصة وتعميمهم احكامها من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا
للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل ولم يقل بذلك احد وايضا فان اللفظ عام
والتمسك به ولا يقال السبب الخاص مانع من العموم لانه ممنوع اما اولا فلان الاصل عدم
المانعية فمدعيها يحتاج الى البيان واما ثانيا فلانه لو كان مانعا من اقتضاء اللفظ للعموم لكان تصريح
الشارع بوجوب العمل على طريق العموم مع وجود السبب الخاص اما اثبات حكم العموم مع انتفاء العموم
او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل وقوله او غيره عطف على قوله هلال بن امية وقوله
وغيره عطف على قوله كآية السرقة وكانه قال كآية السرقة وغيره اي غير المذكور من الآيات
الواردة على اسباب خاصة مع عموم احكامها قال قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب
بالاجتهاد اجيب انه اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان ابا حنيفة رض اخرج الامة المستفرشة
من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن
وليدة ابي ولد على فراشه قالوا لو عم في نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه
ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغد عندي فقال والله ما تغديت لم يعم قلنا لعرف خاص
قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات بالتحكم
لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة اقول هذا شروع منه
في شبه المخالفين وذكر منها خمسا مع اجوبتها توجيه الاولى ان يقال لو كان الخطاب

العام مع السبب الخاص كقوله عليه السلام الولد للفراش الوارد في حق ولد زمعة من امته المستفرشة عاما لجاز
تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الملازمة فبالقياس
على جواز اخراج غير السبب من الصور الداخلة تحت العام عنه بالاجتهاد ضرورة تساوي نسبة العموم الى
جميع الصور الداخلة تحته وتوجيه الجواب ان يقال ان الاتيان بالسبب السبب المعين كولد زمعة فالملازمة
ممنوعة لانه اعني السبب المعين اختص بالمنع يعني من تخصيصه بالاجتهاد للقطع بدخوله في الخطاب اذ
لا خلاف في ورود الخطاب بيانا لحكمه بخلاف غيره فان تناول الخطاب له ظني وهو ظاهر فيه فلذلك
جاز اخراجه بالاجتهاد دون الاول وان الاتيان بالسبب ما هو من نوعه فالملازمة مسلمة لكن الاجماع
على نفي التالي ممنوع لان ابا حنيفة رضه اخرج الامة المستفرشة على ما روي انه لو كانت لزمعة امة يلم بها
وكانت له عليها ضريبة وكان قد اصابها عتبة بن ابي وقاص فظهر بها حمل وهلك عتبة كافرا فعهد الى
اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص
وقال ان اخي كان عهد الي فيه فقام اليه عبد بن زمعة وقال له هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فتساوقا الى رسول الله صلعم وقال سعد يا رسول الله ان اخي كان قد عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة
هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال النبي عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر
الحجر وانما تعرض المصنف لقول عبد بن زمعة ليعلم ان البول كان من الامة المستفرشة فان الوليدة هي الامة
وقد عرفت مما اوردنا من القصة ان اسم بن زمعة هو عبد لا عبد الله ولهذا قال في المنتهى وقد قال عبد بن
زمعة الى اخره وفي بعض نسخ الكتاب ايضا كما في المنتهى وتوجيه الثانية ان يقال لو عم الخطاب العام
مع السبب الخاص لم يكن في نقل السبب فائدة ولو لم يكن فائدة لما اتفق على نقله لكن التالي باطل فالمقدم مثله
وتوجيه الجواب منع الصغرى اذ فائدة نقل السبب منع تخصيصه واخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد
ومعرفة اسباب التنزيل ايضا ولهذا فان ابا حنيفة رضه لما لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة اخرج
السبب عن العموم هكذا قاله الغزالي رحمه فتوجيه الثالثة ان يقال لو كان الخطاب العام مع
السبب الخاص عاما لعم قول القائل والله لا تغديت جوابا لمن قال له تغد عندي لانه عام لكنه لا يعم بل هو
مقصور على سببه ولذلك لا يحنث بغدائه اي عند غيره اي عند غير من قال تغد عندي فتوجيه
الجواب ان يقال ان الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة اهل العرف بعضهم

في عموم الولد للفراش ولم يلحق ولد الامة المستفرشة بمولاها مع ورود العام في ولد الامة المستفرشة صح

فتساوقا

بعض

بعض اذ لا تغديت يدل عرفا على انه ما تغدى عنده لا انه ما تغدى مطلقا ولا كذلك في الاسباب الخاصة
بالنسبة الى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية وتوجيه الرابعة ان يقال لو عم الجواب العام
مع السؤال الخاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والاصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التاثير فيما
تعلق به غرض السائل وتوجيه الجواب ان يقال ان الاتم بالمطابقة ان لا يكون الجواب بيانا لغير ما سئل
عنه فلا نسلم انه الاصل والا لكان بيان النبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته على خلاف الاصل وهو بعيد وان الاتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة
لانه طابق وزاد فان قيل الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بين السؤال والجواب
اجيب بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية فتوجيه الخامسة
ان يقال لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان حكما باحد المجازات بالتحكم والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلجزمنا بكون صورة السبب التي هي احد مجازات العام لان كل بعض منه مجازه مراده من
الخطاب العام لفوات الظهور وهو كونها محتملة الارادة منه بالنصوصية اي بسبب كون الخطاب
نصا فيها واما التحكم فلتساوي نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته وعدم اولوية كونه نصا في
البعض دون البعض وتقرير الجواب ان يقال ان الاتم بعدم الاولوية عدمها بالنظر الى العام دون
امر خارج عنه فهو مسلم لكن لا نسلم ان ما نحن فيه كذلك لان كونه نصا في البعض خارجي بقرينة وهو ورود الخطاب
بيانا لذلك البعض فان الاتم بعدمها عدمها مطلقا فهو ممنوع قال مسئلة المشترك يصح
اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح
حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي رضه ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام ابو الحسين والغزالي يصح
ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار
معنييه مبني عليه اقول هذه هي المسئلة الثامنة وهي في انه هل يجوز ان يراد باللفظ
المشترك كل واحد من معنييه لا مجموع معانيه من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه وان وقع
في بعض عبارات المتاخرين ما يشعر بكونه متنازعا فيه والفرق بين كل واحد والمجموع من حيث
هو مجموع سياتي عن كثب وايضا في انه هل يجوز ان يراد باللفظ الذي له مدلول حقيقي ومجازي
كالنكاح المطلق على العقد والوطء كلاهما وكانه انما ذكرت هذه المسئلة في باب العموم لكون المشترك

من الالفاظ العامة عند الشافعي رضه على ما اشار اليه المصنف وكذا عند القاضي ابي بكر وان لم يشر اليه ولهذا قال
الغزالي رح المشترك لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للقاضي والشافعي رحمهما الله فنقول اختلف العلماء
رحمهم الله في ذلك فذهبت طائفة الى صحة اطلاق المشترك على كل واحد من معنييه مجازا واطلاق
ماله مدلول حقيقي ومجازي عليهما مجازا ايضا وهو اختيار المصنف وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من مشايخ
المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم الى انه يصح الاطلاق عليهما حقيقة ولكن يشترط ان يصح
الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والجارية لا كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد
عليه لامتناع الجمع بينهما ونقل عن الشافعي رضوان الله عليه مثله اعني الصحة بالشرط المذكور غير ان
مذهب الشافعي وكذا مذهب القاضي كما ذكر في الكتب المشهورة انه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرائن الصارفة
الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وهو المراد من قوله ظاهر فيهما عند تجرد
القرائن كالعام وانما فارق المشترك باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله لاشياء لا يشترك في معنى واحد
يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة المشترك الى مدلولاته جملة وافرادا كنسبة غيره
من الالفاظ العامة الى مدلولاتها كذلك وان افترقا فيما ذكرنا فالعام عندهما قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها وبهذا اعني بوجوب الحمل عند التجرد على المعنيين وجعله كالعام يفارق مذهبهما
مذهب مشايخ المعتزلة وذكر في الكتب المشهورة ان المشترك وان جاز استعماله في جميع معانيه
لكنه لا يجب عند التجرد كما ذهب اليه الشافعي والقاضي رحمهما الله لان اللفظ ما لم يوضع للمجموع لا يجوز استعماله
فيه حقيقة وحينئذ لو استعمل فيه حقيقة مع انه احد المعاني لزم الترجيح بلا مرجح وكون الحمل على المجموع
لكونه احوط ارجح ممنوع لما سنتكلم عليه هذا ما ذكروه وهو باطل لان ما ذكروه ينفي الجواز ايضا
فلا يتمسك به تفريعا عليه وانما ينفيه لانه لو جاز الاستعمال في المجموع حقيقة لم يلزم من فرض وقوعه محال
واللازم باطل اذ لو استعمل فيه وكان موضوعا بازائه كان مستعملا في احد معانيه لا في المجموع على ما
هو الفرض وان لم يكن موضوعا بازائه كان مستعملا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة والتقدير بخلافه ايضا
وهو المراد من لزوم المحال وذهب ابو الحسين البصري والغزالي الى انه يجوز ذلك بالنظر الى الارادة
اذ لكل احد ان يريد بلفظه ما شاء بناء على ان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء دون اللغة وهو المراد من
قوله يصح ان يراد لا انه لغة بنصب اللغة اي لا انه يصح لغة وللرفع وجه ايضا والفرق بين مذهبهما ومذهب الغير
ان

وجماعة من اصحابنا

ان هذا الاطلاق لا يكون حقيقة ولا مجازا بل يكون ابتداء وضع وعلى هذا يجب ان يحمل كلامهما والا لم يبق فرق
بين مذهبهما ومذهب المصنف لو اراد انه يصح ان يراد حقيقة والوضع في قول الغزالي رح ان قصدنا باللفظ الدلالة
على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالفنا الوضع يجب ان يفسر بحيث يتناول الوضع
المجازي ليطابق ما ذكرناه ويصح قوله لا انه لغة لان المجاز من اللغة بخلاف الوضع الجديد وقول الغزالي
العرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها الا على سبيل البدل اما على سبيل الجمع فلا
ممنوع عند من يقول يجوز اطلاق المشترك على معنييه حقيقة وهذا المذهب هو الذي يعرفك ان النزاع
ليس في اطلاق المشترك على مجموع معانيه من حيث هو مجموع لان هذا الاطلاق باتفاق القائلين بجوازه
مجاز وذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى انه
لا يصح ان يراد لا حقيقة ولا مجازا واليه اشار بقوله وقيل لا يصح ان يراد ومن الناس من فرق بين
النفي والاثبات فقال يجوز ان يراد كلا معنييه في النفي دون الاثبات وهو واحد مصيرا منهم الى ان النكرة
في سياق النفي تعم وهو وهم اذ النفي انما يرفع مقتضى الاثبات وهو واحد عند هذا القول نعم لو اراد
بالمشترك المسمى به عم في النفي دون الاثبات ولكن لا يبقى نزاع لانه يصير مشتركا معنويا حينئذ لا لفظيا
وهو الذي كلامنا فيه والى ذلك اشار بقوله وقيل يجوز في النفي لا الاثبات وذهب اكثر الامة
الى ان جمعه باعتبار معنييه كالاقراء للحيض والاطهار مبني عليه اي على المفرد والحجاج عليه متفرع على
الحجاج في المفرد لان جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك
وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه واليه اشار بقوله والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه
مبني عليه وذهب الاقلون الى جوازه في الجمع دون المفرد مصيرا منهم الى ان الجمع معناه تعديد الافراد واذا
كان كذلك جاز ان يقاد به الكل كما بالمفردات وقياسا على جمع العلم لافادته الاشخاص المختلفة وهو باطل اما الاول
فلانا لا نسلم ان الجمع معناه تعديد الافراد سلمناه لكن لا نسلم انه تعديد الافراد مطلقا بل تعديد افراد نوع واحد
على ما دل عليه استقراء لغة العرب واما الثاني فلقيام الفرق بين جمع العلم وجمع المشترك باعتبار جمع معانيه
وهو لزوم اللبس في الثاني كالعيون لاحتمالها الانواع وافراد نوع واحد دون الاول كالزيدين اذ
لا افراد للمسمى بالعلم قال لنا في المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق عليهما مجازا اقول
هذه شبهة اخترعها على ما اختاره وتوجيهها ان يقال المشترك يسبق احد مفهوميه

لو اراد انه يصح ان يراد مجازا ولا بين مذهبهما ومذهب الغير

كان

الى الفهم على البدل من غير قرينة على معنى ان من خوطب بالقرء مثلا سبق فهمه الى الطهر بدلا عن الحيض واما
الى الحيض بدلا من الطهر والسبق الى الفهم من غير قرينة دليل الحقيقة فيكون حقيقة في احد معنييه
ولو كان حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا اما لكونه مستعملا في غير ما وضع له او لا لعلاقة
مخصوصة هي اطلاق اسم الجزء على الكل او لانه كان حقيقة فيه لزم زوال دلالة المشترك على كونه
حقيقة في كل واحد من معنييه ولقائل ان يقول لانسلم سبق شئ من معانيه عند تجرده عن القرينة
ولئن سلمنا سبق احدها لكن السابق وهو الاحد المنكر ليس هو المشترك والا لكان مشتركا
معنويا بالقطع ولكان مجازا في المعين كما ذكرتم في اول الكتاب ولو قال الاسبق المجموع الى الفهم وهو
دليل المجاز لكان اقرب وان امكن ان يمنع عدم سبق المجموع الى الفهم بناء على مذهب الشافعي رضه والقاضي
ابي بكر لكونه عندهما حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة وان يمنعوا كونه دليل المجاز وان يقول انضمامي
كل فرد الى كل فرد اطلق عليهما يعني به انه لو اطلق على المجموع من حيث هو مجموع او يعني به انه لو اطلق على
كل واحد من مفهوميه والاول لانسلم لزوم ازالة المجموع لازالة هذا فرد فانا نرى ان من شرط ازالة الشئ
الشئ حصوله بالبال لكن يمكن ان يكون مريدا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عما هيته الا
التي هي احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع ولو اتحقق الوقف فان عنيت به الاول فسلم انه يكون مجازا
لكن الترجيح ليس فيه لان الترجيح في جواز استعماله في كل واحد من مفهوميه لا في المجموع من حيث هو مجموع
وان عنيت به الثاني وهو الذي فيه الترجيح فلا نسلم كونه مجازا لانه لاستعمال اللفظ فيما وضع له او كما
قال الثاني في المصنف لو كان للمجموع حقيقة مريدا احدهما قاصدا غير مريد وهو محال واحسن ما ان يقال
الدلالة لا تبقى وهو كل جزء لكل جزء **اقول** هذه الشبهة على ما تشعر به ظاهر كلام المصنف
مختصة بمن منع صحة اطلاق المشترك على معنييه حقيقة كالمصنف ومن يذهب مذهبه لقوله
لو كان للمجموع حقيقة لكنها لا تصلح لما في الصف مطلقا فلا يصح على الوجه الذي ذكره
المصنف ثم على الوجه الاعم توجيه الاول ان يقال لو كان لاستعمال المشترك في مجموع مفهوميه حقيقة لم
المجموع من المفضض والاناء باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه
قاصدا لكونه مريدا له وغير مريد اياه ايضا للاستعمال في المفهوم الا فكما كان في اصل الوضع المستلزم

عدم ارادته الاول فيلزم منه كون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد وهو جمع بين المتضادين واما
بطلان التالي فظاهر وتوجيه الثاني ان يقال لو جاز استعمال المشترك في مفهوميه لما لزم
المحال المذكور بعض ما ذكرنا وكان المناسب لسياق كلامه ان يقول لو صح لما كان الى الجزم كما قال بعد ذلك
في دليل ما في صحة اطلاق اللفظ على مدلوليه المجازي والحقيقي وهو ظاهر والجواب عنهما واحد وهو ان
المراد كلا مدلوليه معا لا بقاعده اعني بقاء المشترك لكل مفهومه كما كان في اصل الوضع حتى يلزم من استعماله
في احد المفهومين عدم ارادة الاخر وهذا لشبهة مقررة في الكتب المبسوطة وكان ما
ذكره للمصنف هو من تصرفاته والمذكور في الكتب المبسوطة هو انه الحق لاستعمال المشترك لافادته
معنى ما نحن له الموضوع للمفردات فلم يوضع للمجموع لم الحق لاستعماله فيه وحينئذ لو استعمل في جميع
معانيه لزم ان يحصل الالف لكل مفرد لاستعماله فيه وان الحاصل والواحد لاستعماله في
المجموع وهو محال ولقائل ان يقول الترجيح في كل واحد من المفهومين لا في كلهما كما مر من
الفرق بينهما وهذا الدليل بعد تسليم مقدماته مدفوع على المنع الثاني لا الاول ثم لاستعمال اللفظ في
معنى الوجب الالتفات الى استعماله في غيره كاستعمال العام كالحيوان مثلا في كل واحد من انواعه
كالانسان والفرس وادراك انواعه كزيد وعمرو والمجموع والنصف المحال المذكور يلزم من استعماله في كل
واحد من القرء ان يقال الاحمر لاستعمال القرء مثلا في الطهر والحيض الا استعماله في الطهر بعض
الالتفات به وفي الحيض عدم الالتفات بالطهر يلزم الالتفات به ولو اكان كذلك كانت المعدة الاولى
الموضوع للمفردات فالم يوضع للمجموع لم الحق لاستعماله فيه ضايعة والحجة مستدركة والنصاب عن
الموضع للمجموع فالم الحقيقة والمجاز فلا يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه على سبيل الحقيقة
استعماله في المجموع من حيث هو مجموع وانما يلزم لو كان المجموع من حيث هو مجموع موضوعا حقيقة وهو
غير معلوم لان المقدور ان وضع اللفظ بازائه هو القدر المجاز والحقيقة وان عنى به الخصوص بالحقيقة فلا يلزم
من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه كما هو طريق المجاز **قال** واما الحقيقة
والمجاز فاستعماله لها استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز **اقول** هذه شبهة اخرى
على ما اختاره من صحة اطلاق اللفظ على مدلوليه الحقيقي والمجازي بالمجاز وهي ظاهرة والعلاقة بينهما
هي الجزئية والكلية **قال** الثاني للمصنف لو صح لها لكان مرادا ما وضعت له اولا غير مراد وهو محال

لا الالتفات بالطهر وعدم ح

في استعماله ح

واجيب بانه مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي **اقول** هذه شبهة لمن ينفي صحة اطلاق
اللفظ على المدلولين الحقيقي والمجازي مطلقا وتوجيهها ان يقال لو صح الاطلاق عليهما لزم الجمع
بين النقيضين وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم اما الملازمة فلكون المستعمل مريدا
ما وضعت بمعنى الكلمة له اولا للاستعمال فيه وغير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت فيكون ما
وضعت له مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين وهو محال واجاب ان يقال الانسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو الجمع بوضع مجازي
واللازم من ارادته تبعا وضع مجازي ان لا يريد الاول وهو ظاهر غاية الظهور **قال** الشافعي رحمه
لم تزل الله يسجد له ان الله يصلي وملائكته يصلون وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجيب
بان الجمع المحلى الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار الشرف او سقدر فعل حذف لدلالة ما تقارنه او انه
مجاز بما تقدم **اقول** هذه حجة الشافعي على ان الوقوع دليل الجواز وزيادة وهي التمسك
بالآية الاولى وهي قوله عز من قائل الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب انه اريد بالسجود وهو لفظ واحد
معنى محلف لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود غير الناس وهو الخضوع ولو اطلق
واريد به المعنيان فيكون حقيقة لان الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بمنع التغاير لان السجود
بمعنى الخضوع والانقياد هو مجاز والا لاطرد الاسم باطراده وليس كذلك والا كان ذلك باطلا
اصل الدليل لانه مشترك الالزام للاستدلال الخضوع الحقيقي ايضا ومن اثبت التغاير بنى آخر على ان
تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استواء جميع الناس في السجود
بمعنى الخضوع يدل على ان الذي خصوا به من السجود هو وضع الجبهة فهو مطالب ببيان استواء كل الناس
في السجود بمعنى الخضوع واجيب ايضا بمنع خبر لان حتى كانه قيل الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ويسجد له كثير من الناس
ويكون يسجد الاول والثالث بمعنى وضع الجبهة ويسجد الثاني بمعنى الخضوع وان جاز حذف هذا الخبر
لدلالة ما تقارنه عليه كقولهم علفتها تبنا وماء باردا وايضا بان يستعمل فيها مجازا بما تقدم من
الدليل على جواز استعمال المشترك في مفهوميه مجازا والاخفى ما في هذا الاجوبة من الضعف لاستلزامها

المجاز

حبها او صه
ه ١٨٣ ٥ ١٨٣ مجبر
ك ٢٠٣ ٢٠٣ ٢٠٣

دخل على نكرة ايضا ولكن بقدر الاصح **قال** قالوا المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص
والاعم لا شعر بالاخص وجب بان ذلك في الاثبات والالم يعم نفي ابدا قالوا لو عم لم يصدق لفظ ابدا مثلا
مساواة ولو في نفي سواها عنها قلت انما نفي مساواة يصح اسفاوها قالوا المساواة في الاثبات للعموم
والالم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقض الكلي الموجب جزئي سالب قلت المساواة
في الاثبات للخصوص والالم يصدق ابدا لفظا من شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو في بعضها وبعض الجزئي
الموجب كلي سالب والتحقيق ان العموم من النفي **اقول** هذه شبهة ثلث للخصوم مع اجوبتها توجيه
الاولى ان يقال المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص لانها لا المساواة من كل وجه
ولا المساواة من وجه دون وجه والنفي انما دخل على الاعم فلا شعر بالاخص وتوجيه الجواب ان يقال
نعني لا نكون وكون الاعم مشعرا بالاخص لو كان كذلك في طرف الاثبات او النفي الاول مسلم والثاني ممنوع
والالم يعم نفي ابدا بعين ما ذكرتم ولهذا قد يكون القائل ما دامت حيوانا وكان قد راى انسانا او غيره
من انواع الحيوان عند كاذبا وفي الكل في وجد وجب ان ذلك في الاثبات اشار الى عدم الاشعار
ووجه الثانية ان يقال لا نحذ ان عموم النفي الداخل على المساواة لفظا لو عم لما صدق نفي المساواة
حقيقة على شيئين اصلا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لا بد من مساواة بين
اي شيئين فرضا ولو في نفي سواها عنهما واما بطلان التالي فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة
فتوجيه الجواب على ما قال ان يقال نحن لا ندعي ان النفي الداخل على المساواة نفي المساواة
من جميع الوجوه بل المدعى انه نفي مساواة ما كمن اسفاوها والمساواة في نفي ما سواها عنهما ما لا يمكن
اسفاوها فلا ينتقض علينا نقض وهو بالحقيقة منع الملازمة بخصوص المدعى لكن عليه شكل وهو ان
نقول سلمنا ان يقول الرجل في الدار من حيث اللفظ انما نفي كل رجل لا رجلا خاصا فكذا المساواة
نفي لم ينتفي نفي كل مساواة المساواة خاصة والجواب منع اضافة الرجل نفي كل رجل
سلمنا على انه لا نفي رجل ذي لحية او قوس وعشرة رجل مثلا بل نفي نفي الممكن
من هذا الجنس الخاص فكذا المساواة نفي نفي الممكن منها الا ترى انه يصح نفي كل رجل مساواة
ممكنا كان او ممتنعا وليس بعد التسليم نقضا على ما سبق الى الظن من ان مساواة كل شيئين في نفي ما
سواهما عنهما واجبة فضلا عن كونها ممكنة فكان نفي لم ينتفي النفي الداخل على المساواة انتفاءها

انها وان كانت ممكنة لكن ليست ممكنة النفي لوجوبها وقد ذكرنا انها نفي مساواة يصح اسفاوها قالوا الاولى
ان ينفي التالي ويقال لا نسلم صدق نفي المساواة حقيقة في شيء من الصور وهم الاصل في
الاطلاق الحقيقة قلت الا ان يدل الدليل على مخالفته وقد دل ما ذكرتم من صون المساواة عن اي
شيئين فرضا من وجه ووجه الثالثة ان يقال المساواة في الاثبات كقولنا زيد وعمرو
متساويان للعموم حتى يكون معناه انهما متساويان من جميع الوجوه الا في كل ما يمكن التساوي فيه على ما يلزم
من كلام المصنف لفظا لو لم يكن للعموم لم يستقم الاخبار بمساواتهما لعدم الاختصاص لفظا من شيئين
الا وبينهما متساويان في امر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما فيكون المنفي لكون زيد وعمرو متساويين
غيرهما ترجيحا بلا مرجح او لانه لو لم يكن للعموم لصح اطلاق المتساويين على كل شيئين فصح اطلاق
غير المتساويين على شيئين لنا قضيا عرفا لكنه باطل ونقض الكلي الموجب وهو المساويان من كل
وجه الجزئي السالب وهو انهما ليسا متساويين من بعض الوجوه ولقائل ان يمنع لزوم الترجيح
من غير مرجح لجواز ان يكون دلالة الاخبار عن مساواة خاصة بينهما هي المرجحة للاخبار على مطلق
المساواة بينهما كما يقال هو مسلم مع ان المخاطب يعلم اسلامه دلالة للاخبار عن اتصافه بصفة لم يتصف
بها غير المسلمين ووجه الجواب ان يقال المساواة في الاثبات للخصوص حتى يكون معناه
انهما متساويان من بعض الوجوه لانه لو لم يكن للخصوص بل كان للعموم لم يصدق الاخبار بمساواة ابدا لفظا
من شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو في بعضها وهو ما به امتاز كل واحد منهما عن الاخر والكفي لرفع هذه
الملازمة انا نصدق لو فسر عموم المساواة بما قلنا لا ما لزم من كلامه والاولى ان يقول لا نسلم
ان المراد من المساواة لو كان في المساواة في كل ما يمكن التساوي فيه لم يصدق ابدا لكونه ممكن الصدق اولا انه
لو لم يكن للخصوص لصح اطلاق غير المتساويين على كل شيئين ولما صح اطلاق المتساوين على شيئين
لنا قضيا عرفا لكنه باطل ونقض الكلي الموجب وهو المساويان من بعض الوجوه الكلي السالب وهو انهما
ليسا متساويين من وجه ما ولا نعارض نقض ما ذكرناه اولا بسالما ولما كان **قال** هذه المعارضة جدلية
قال والتحقيق ان العموم مستفاد من النفي يعني لامن كونه بعض قضية فنقوم الثاني دون الاول
قال مسئلة المضيق وهو ما احتمل احد مقدورات المستقام الكلام لا عموم له في الحكم اما لفظا العين لصحة
مدلول كان لظهور وتمثيل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان لنا لو اضمروا الجميع اضمروا

الاستغناء **اقول** هذه هي المسئلة العاشرة وهي في ان المقتضي هل له عموم ام لا واعلم اولا انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شئ في كلام صيانة له عن الكذب ونحوها وتعذر اجراء ذلك الضمير الكل لما سياتي فاكتفي على الاضمار وهو صيانة الكلام عن الكذب ونحوها هو المقتضي بكسر الضاد والمضمر شئ هو المقتضي بفتحها وملك الامر الصالحة للاضمار هي القدر التي يحتملها المقتضي بالفتح اضمر وقد دل العقل والشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا باضمار شئ هو المسمى بدلالة الاقتضاء وعدم اضمار الكل هو المراد من قوله لا عموم له في الحكم ولذا عرف ذلك عرفت معنى كلامه المصنف وهو احتمال احد تقديرات الاستقامة الكلام لا العموم له في الحكم وانما عدل المصنف عن العبارة المتهورة وهي ليس المقتضي وهو ما اضمر ضرورة صدق الكلام لا العموم له ان ما اضمر قد يكون عاما وهذا قال المصنف اما قوله نعني احدها نعني احد ملك المقدر بدليل كان في كظهور نعني في العموم حتى لو كان في مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا على ما صرح به في المنتهى وقال اما قوله نعني احدها بدليل كان كظهور في العموم والخصوص فانه لا فرق بين ان يكون المقدر ومن لفظ ظهر والاقال كيف يحمد الحكم على المقدر بالعموم مع انه من عوارض الالفاظ انا نقول المقدر لفظ وان سلم انه معنى فقد سبق في الختار انه من عوارض المعاني ايضا ولما ذكرنا ايضا شئ المقتول في سعطانه على العموم وقال ان العبارة عن المقصود في قولهم المضمر كالعموم له وقعت في سدة في المضمر العام عام بل كان في سبيل ان يقال الاعموم لها الا مضمار عند قوله ان الحمل على الاصل وقول المصنف لا عموم له في الحكم يوافق هذا ولا يقال نفسر المضمر بما يحتمل احد تقديرات الاستقامة الكلام لا نسلم في كل مضمر ان المضمر في قول القائل اعتق عبدك عني بالف هو البيع لان العتق المضمر عند الملك لقولهم العتق في ملك الغير اعتق فما يملك ابن لك فالتقدير بعه عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق عني والبيع لا يحتمل تقديرات كما ذكرناه انا نقول لا نسلم ان المضمر هو البيع بل هو خروج العبد في ملكه بدليل انه الشرع وهو يحتمل تقديرات لجواز ان يكون بالبيع او بالهبة والاقال تحصيل الملك لهبنا لا يمكن ان يكون بالبيع او بالهبة للعوض بالثمن وهو الالف انا نقول لا نسلم انه الثمن لجواز ان يكون عوض الهبة ويكون التقدير وهب لي عبدك وخذ عوضه الف ثم كن وكيلي في الاعتاق وقد تمثل بقوله عليه السلام

والخصوص

رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فانه يقتضي بوضع اللسان نفيها بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن كل من امن بالنبي عليه السلام الى يوم القيمة وكون الاكل والدلوك والخطاء والنسيان امورا لا تنتهي او للاستغراق لو الاجماع وعلى التقديرين يلزم نفيها بالكلية عن جميع الامة لكن يتعذر حمله على حقيقته لافضائه الى الكذب وكلام الرسول عليه السلام ضرورة تحققها في حق الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية ولو اكانت احكامها متعددة كالذم والعقاب والضمان والقضاء الى غير ذلك فيصح اضمار الكل لعدم لو الاضمار على خلاف الاصل والمقصود حاصل باضمار البعض الاي بعض كان بل البعض الذي يقتضيه عرف الاستعمال ههنا وهو الذم والعقاب لو كان يفهم قبل ورود الشرع من قول القائل لغيره رفعت عني الخطاء والنسيان ان المراد رفع حكمه وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة فوجب الاكتفاء به ضرورة تعليل مخالفة الاصل والدليل على ذلك اشارة نقول لنا لو اضمر الحكم لاضمر مع الاستغناء لانا انما نضمر للاستقامة الكلام وهي تحصل باضمار البعض فيكون اضمار الباقي مستغنى عنه والجمع لتطبيق كلام الله على ما هو مراده فيتأتى لقائل ان يقول الاستغناء حينئذ انما يكون على جواز كون مراده الله رفع الكل فيجب اضماره لانه معارض بجواز كون مراده البعض فقط وحينئذ يحصل اضمار الكل بل الحصل مقصود ان رفع والمرفوع عن العهدة **قال** قالوا اقرب مجازا لنسبتها باعتبار رفع المنسوب اليها عموم احكامها احسب ان باب غير الاضمار في المجاز اكثر وكان اولى وتعارضت فنسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس في العرف قالوا سلمنا الحكم لسلطان الحكم ان عين ولزوم الاجمال انا بهم قلنا ويلزم من العموم زيادة الاضمار وتكثيره وفي بعض النسخ وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال اقرب **اقول** هذه شبهة ملك المخالف وان لم نعين بوجه الاولى ان يقال اتفقنا وايانا على انه متى تعذر الحمل على الحقيقة وكان هناك مجازات بعضها اقرب من الحقيقة فالحمل عليه هو الوجه لكن اقرب مجاز اليها اعني الذي حصلها باعتبار رفع ما نسب اليها هو عموم احكامها انا اضمر جميع الاحكام اقرب لا المقصود من نفي الحقيقة انه يجعل وجودها كالعدم ومن هذا العلم سطلان قول من قال مسمى هذه الشبهة انه ان اريد ما الاحكام الدنيوية فلا فرق بين نفي ونفي الكل في الدلالة على عدمها وان اريد ما يعم الاخروية فلا نسلم ان ارتفاعها اقرب ووجه الجواب ان نقال باب غير الاضمار في المجاز اكثر من الاضمار وكما كان الاضمار

اقل كانت مخالفة للاصل اقل فكان اولى وسلم الدليل الذى ذكرناه اولا فوجه الملازمة
ان يقال العرف فى مثل هو لم لبس للبلد سلطان ولا وزير ولا امير واما لنافى الصفات فكذا لكبر
الملازمة من قوله لبس للاله خطاء ونسيان نفى الصفات والاحكام وتوجيه الجواب ان يقال
اولا لانسلم ان العرف فى مثل ما ذكروه مر الصور المستشهد بها نفى جميع الصفات والا لما كان السلطان
موجودا ولا عالما ولا قادرا ونحو ذلك من الصفات وهو محال والنفى جميع الصفات المختصة بالسلطنة
والالما كان سلطانا والتقدير بخلافه سلمنا لكن قياسك فى العرف وهو عن معمول به ولان
الاصل انما هو العمل بالوضع الاصلى دون العرف الطارئ ثم لادعاه تحتاج لابيانه فتوجيه
الثانية ان يقال لما تعذر الحمل على الجميع لانه لو لم يضمر الجميع فلا يخلو اما ان
لا يضمر شئ اصلا او يضمر بعض دون بعض والاول باطل لانه ترجيح بلا مرجح واما الثانى فلان ذلك
البعض اما ان عين او ابهم وعلى الاول يلزم التحكم وعلى الثانى الاجمال فى كلام الشارع وكلاهما
باطلان ولا يخفى ان هذه الشبهة انما تتم حيث لم يكن عرف او غيره يدل على تعيين بعض والا لما
لزم التحكم فتوجيه الجواب ان يقال الاجمال وهو اضمار حكم ما لازم ان يعينه الشارع وان
كان خلاف الاصل لكنه اقرب من العموم اعنى اضمار جميع الاحكام المستفاد هذا
الاضمار على مفسدتين زيادة الاضمار مع الاستغناء كما مر وكثرة مخالفة الدليل وهو وجود
الخطاء والنسيان الدالين على احكامهما وكل منهما خلاف الاصل فان قلت من الجايز ان يكون
مفسدة الاجمال اكثر من هاتين المفسدتين قلنا ما ذكرناه يرجح اضمار البعض لان كان راجحا
على ما ذكروه فى بعض اضمار الجميع لزوم العمل به كذا الركان خسا وما لكونه نافيا لزيادة الاضمار وما
ذكروه انما يتم العمل به بتقدير كونه راجحا **قال** مسئلة مثل الاكل فى بعض النسخ وكذا فى النسخة التى
مثل لا اكلت وان اكلت عام فى مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصها **اقول**
هذه هى المسئلة الحادية عشر وهى فى ان الفعل المتعلق بالمفعول نحو والله لا آكل او ان اكلت فانت طالق
هل يجرى فيه العموم فى مفعولاته ام لا احلفوا فقيل اصحابنا والقاضى ابو يوسف ومحمد وبقاء
ابو حنيفة رحمه الله وظهر فائدة الخلاف فى انه لو نوى مأكولا معينا قبل عندنا حتى انه لا يحنث
باكل غيره بناء على عموم لفظه وقبول العام للتخصيص بعض مدلوله والاصل عند ابى حنيفة تخصيصه

لا عمه ولا يخفى ان ما تتم التمسك به على تقدير ان يرجح ما لا يلزم التمسك به الا على تقدير واحد منهم

التخصص

التخصيص من توابع العموم ولا عموم واشار الى ما فيه التزاح وهو الفعل المتعلق فى سياق النفى
والشرط حقيقة اعليته من غير التعرض للمصدر ولشئ من مفعولاته بقوله مثل الاكل
وان اكلت والى هذا المذهب بقوله عام فى مفعولاته والى فائدة الخلاف بقوله فيقبل تخصيصه
قال لنا ان الاكل لنفى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى العموم فجب قبوله للتخصيص
اقول هذه حجة للاصحاب فى طرف النفى وتوجيهها ان يقال ان قوله لا اكل فعل متعلق الى
الماكول ودل عليه بوضعه وصيغته فاذا قال لا آكل فهو نافى لحقيقة الاكل من حيث هو اكل
ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة لكل ماكول والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو
خلاف دلالة اللفظ ولما كان لفظه دالا على نفى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول فقد ثبت عموم
لفظه بالنسبة لكل ماكول فكان قابلا للتخصيص واما فى طرف الاثبات وهو ما لو قال لاكلن
فانت طالق فلانه تعلق على حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان وقوع الاكل المطلق يستدعى
ماكولا مطلقا لكونه مستندا اليه والمطلق ما كان شائعا فى جنس المفردات الداخلة تحته صالحا لتفسيره
وتقييده بأى منها كان وهذا لو قال لاشربن اعم رقبة صح تقييدها بالرقبة المؤمنة وتشهد لما
ذهبنا اليه نفيا واثباتا ما تأكد بالمصدر فعل الاكل اكلا او ان اكلت اكلا فان بالاتفاق صح نيته بالتخصيص
فكذا لو قال عن حلف لان المصدر المؤكد هو الذى لا يزيد مدلوله على مدلول الفعل كالذى للنوع والعدد
ولا فرق الا بكون المصدر ملفوظا فى الصورة المستشهد بها ومضمونا فى صورة النزاع لكن التفسير
معدود فى الدلالات اللفظية على ما مر فى صدر الكتاب فلو قبل المصدر الملفوظ التخصيص قبل المضمر
اضا لعدم الافتراق بينهما فما يرجع الى التخصيص ومن هذا يعلم فساد قول من ذهب الى ان قوله اكلا يدل
على المصدر بوصف التوحد المصحح لتسلط التعيين وكانت نيته التخصيص مر اللفظ حتى كانه قال
والله لا آكل شيئا معينا لانه لو كان كذلك لم يلحق ما بقى فرق بين قول القائل اكلت اكلا واكلت اكلة بالفتح الدالة
على التعين والفرق مقطوع به عند اهل اللسان واجب **قال** قالوا لو كان عاما لعم فى الزمان والمكان
واجب بالتزامه ولم نر فرق بان اكلت الاعسل الا ماكول بخلاف ما ذكرتم قلنا ان اكلت لا آكل
مطلق فلا يصح تفسيره بمختص لانه غيره فلم يطابق المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجوده
الكل فى الخارج والالم يحنث بالمقيد **اقول** هاتان شبهتان للخصوم توجيه الاولى ان

تقال لو كان الفعل المتعدى فى سياق النفى او الشرط مقتضرا عليه عاما بالنسبة الى المفعول به لعم بالنسبة الى
المفعول فيه زمانا كان او مكانا والى باطل بالمقدم مثلا ت الملازمة فاما الاول فحقيقة الاكل الاتم
نفيا واثباتا بدون الزمان والمكان كما الاتم بدون المفعول به واما الاول فاضافة الاكل الى احاد المأكولات
اعراض يعرض له بحسب اصناف المفعول به واضافته الى هذا اليوم تفيد كون اوقع الاكل المكان و هذا
اعراض يعرض له بحسب اصناف المفعول فيه واما بطلان التالى فلانه لو نفى زمانا بعينه او مكانا معينا
لاقبل وتوجيه الجواب ان نفى التالى اعنى عدم قبول الزمان المعين والمكان المعين والية اشار
بقوله واجب بالتزامه اى بالتزام العموم فى الزمان والمكان وقبول التخصيص بهما وان نفى الملازمة
ببيان الفرق بين المفعول به والمفعول فيه وهو ان الفعل المتعدى كاكلت لا العقل الا ماكولا والوجد
الا وجد الانسان لوازم ماهيته فى الذهن وصفوفات وجوده فى الخارج بخلاف الزمان والمكان فانهما
ليسا كذلك وهذا استقلال بعلل البالى عن الزمان والمكان دون المفعول به فانه فى مدخل فى التزام الاكل
خصوص الاكل بالمفعول به يقتضى اللفظ لكونه لازم ماهيته بخلاف المفعول فيه لكونه ازما اتفاقيا
ولو اكان كذلك كان اللفظ دالا بحسب الوضع على الاول دون الثانى فلهذا يقبل تخصص لفظ الاكل بالمفعول
به دون المفعول فيه لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلوليه لا على غير مدلوله وبهذا الفرق
دلالة الفعل المتعدى بل حصول بحسب الوضع على المفعول به تقف على فساد دلالى من اختار مذهب
بل حسفدهم من اصحابنا مستدلا عليه بان الفعل يدل على المصدر والمصدر لا اشعار له بالوجود
والعدم المصحح لنسبة التعميم الاحسب ذاته والاحسب المفعول به و المفعول فيه فلم يصح نسبة التخصيص من
اللفظ لانه الدال عليه ولان المعنى ايضا كما لا يصح نسبة التخصيص بعض المفعول فيه يجامع رعاية الاحتياط
فى تعظيم الحرم لا يتبادر عليه ان الفعل لا اشعار له بالوجود ولا بالتعدد بحسب المفعول به وقد تقدم ان دلالة
على المفعول به المستلزم لدلالته عليه منحدا ومتعددا لعدم القابل بالفصل وتوجيه الملازمة ان
تقال الاكل المدلول عليه بلفظ الاكل و ان اكلت مطلق و المطلق لا يصح تفسيره بالمختص اما الثانى فبين
كما ذكره واما الاول لانه لا اشعار له به وانما يصح تفسير الشئ بما له اشعار به وتوجيه الجواب ان يقال
المحلوف عليه فى قول القائل والله لا آكل انما هو اكل مقيد من الاكلات التى يمكن وقوعها فى الاعيان بمطابق
المطلق بعد حذف المخصصات اى اكلة كانت لا الاكل الكلى الذى يستحيل وجوده فى الخارج عن

التعلق ص

اعنى الذى لا وجود له فى الاذهان والا لما حنث بالاكل المقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو خلاف
الاجماع فاذا كان اللفظ لا اشعار له بان المراد لو لم يكن المقيد لكان الكلى المذكور وهو ممنوع لجواز ان
يكون ماهية الاكل لا بشرط شئ على ما هو مذهب الخصم لا الماهية شرط لا شئ او بقيد العموم حتى
يستحيل وجوده فى الخارج لكن الجواب عنه سهل لان لم نسلم كون هذا النوع من التغاير
اعنى الذهنى من الكلى الطبيعى وافراده كما نقل من صحة التفسير وانه انما يصح تفسير الشئ بما له اشعار به
وسند المنع جواز اطلاق الرقبة الموصوفة بالايمان

وارادة الموقوم

على الفعل المثبت لا يكون
عاما فى اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فانه يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فانه يعم
الاعلى راى وكان الحج من الصلوات فى السفر لا يعم وقتيها واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوى
كان يحج كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول احد فبدليل خارجى من قول مثل صلوا كما رأيتمونى
اصلى وخذوا عنى مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله لعله كان كلكم
او بالقياس

اقول

هذا هو المسلك الثانى عشر وهو فى بيان ان الفعل وان كان له اقسام
وجهات لكن الواقع منها وهو المراد من قوله الفعل المثبت لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما
بجميعها بحسب حمل وقوعه على جميع اقسامه وجهاته وهو المراد من قوله لا يكون عاما فى اقسامه وقولكم كما روى
عنه عليه السلام انه صلى داخل الكعبة فصلوته الواقعة فيها تحتمل انها كانت فرضا وتحتمل انها كانت نفلا
والتصور وقوعها فرضا ونفلا فتمنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة لان العموم
للفعل الواقع بالنسبة اليها ولا يكون بعيدا حد الفهمين الا بدليل وكما روى انه عليه السلام صلى بعد غيبوبة الشفق
صلوته احتمل انها وقعت بعد الحمرة واحتمل انها وقعت بعد البياض لكون الشفق اسما مشتركا بينهما
ولا يكون حمل ذلك على وقوع الصلوة بعدهما الاعلى راى من لا يميل حمل المشترك على جميع محامله والله اشار
بقوله فلا يعم السقفين وانما يكون ذلك على راى من يرى ذلك فان قول الراوى بعد الشفق ينزل
عنده منزلة قوله صلى بعد السقفين والية اشار بقوله الاعلى راى وهذا المثال انما هو للفعل
الذى لا يعم جهاته لا اقسامه فاعرفه بخلاف المثال الاول فعلى هذا كان الاولى ان يقول الفعل
المثبت لا يكون عاما فى اقسامه وجهاته كما قال فى المنتهى والاولى ان يقول انه يمكن كون هذا
الحكم فيه فكانه لما كان الغرض من الاقسام والجهات ضعيفا او قيقا اضرب عن الاقسام فى هذا

المختصر وكما روي انه عليه السلام كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل
وقوعه في وقت الثانية فلا يعم وقتيهما لانه ليس في نفس وقوع الفعل ما دل على وقوعه فيهما بل في احدهما
والتعيين متوقف على الدليل اما وقوع ذلك منه عليه السلام متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره واليه
اشار بقوله واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف
لدلالته على اكرامه الضيف مطلقا لا مختصا بزمان ومكان دون غيرهما لا من نفس وقوع الفعل
اذ ليس فيه ما يدل عليه كما لا عموم لفعله عليه السلام في اقسامه وجهاته كذلك لا عموم له بالاضافة الى غيره من
الامة بل هو خاص في حقه واجبا كان عليه او جائزا الا ان يدل دليل من خارج على المساواة بينه
وبين غيره واليه اشار بقوله واما دخول امته يعني في فعله عليه السلام فبدليل خارجي من قول مثل صلوا
كما رايتموني اصلي ومثل خذوا مناسككم عني او قرينة كوقوعه اعني وقوع فعل النبي عليه السلام بعد اجمال او اطلاق
او عموم اي بعد خطاب مجمل او مطلق او عام يتعلق كل منها بالامة لكون الفعل بيانا لهم حينئذ بقرينة الخطاب
المتناول لهم او بقوله عز من قائل لقد كان لكم الاية كما سبقت مشروحا او بالقياس على فعل النبي عليه قال
قد عمم نحو سها فسجد واما انا فافيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة اقول هذه شبهة المخالف
وتوجيهها اجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو بما روي عنه عليه السلام انه سها في الصلوة فسجد ولانه كان
اذا سئل عن حكم اجاب بما يخصه واحال معرفة ذلك الى فعل نفسه فمن ذلك انه لما سالته ام سلمة عن الاغتسال
فقال اما انا فافيض الماء على راسي الى غير ذلك كما سئل عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك وكالاجماع
على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا ولولا ان للفعل
عموما لما كان كذلك وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان تعميم ما ذكروه انما كان بالصيغة اعني بصيغة
الفعل ويعني بها عمومه بل بما ذكرناه من القول او القرينة او القياس ولتعميم سجود السهو جواب خاص وهو انه انما عم لعموم
العلة وهو السهو من حيث انه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب وهو دليل العلية كما ياتي في باب
القياس ولقائل ان يقول يجوز ان يكون السهو علة للسجود في حقه عليه السلام دون غيره بناء على ان سهوه ينجبر
بالسجود دون سهو غيره قال مسئلة نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
يعم الغرر والجار اقول هذه هي المسئلة الثالثة عشر وهي في ان مثل ما ذكره هل يعم كل غرر
وكل جار ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو اختيار

المصنف

المصنف

قال لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع اقول هذه حجة الاقلين وتوجيهها
ان يقال الصحابي عدل عارف باللغة فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر والجار لكونهما معرفين
بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يتشكك في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدالة تمنعه عن ايقاع
الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام
وجب اتباعه بالاتفاق قال قالوا يحتمل ان كان خاصا او سمع خاصة فتوهم والاحتجاج صيغة
للمحكي قلنا خلاف الظاهر اقول هذه شبهة عليها فعول الاكثرين وتوجيهها ان يقال
لا عموم لما ذكره الراوي وان كانت صيغة ما ذكره عامة لاحتمال انه عليه السلام نهى عن بيع خاص فيه غرر
او قضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل الراوي صيغة العموم لظنه عموم الحكم ولاحتمال انه سمع صيغة
خاصة فتوهم انها عامة واذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم اذ الاحتجاج انما هو بالمحكي
لا بنفس الحكاية الا اذا طابقته لكن المطابقة غير معلومة للاحتمالين فتوجيه الجواب ان يقال
هذه الاحتمالات وان كانت منقدحة لكنها خلاف الظاهر لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية
قال مسئلة اذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل
بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا اقول هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي في
بيان ان النبي عليه السلام اذا علق حكما على علة كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا هل يعم الحكم وهو الحرمة
في المثال اينما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه فذهب الشافعي رضوان الله عليه الى انه
يعم والقاضي ابو بكر الى انه لا يعم وذهب الآمدي الى انه ان ادعى العموم نظرا الى الصيغة الواردة فهو
باطل وان ادعى نظرا الى الاشتراك في العلة فهو حق وتبعه المصنف فلذلك قال عم بالقياس شرعا
لا بالصيغة وذهب بعضهم الى انه يعم بالصيغة قال لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب
الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل
به اقول هذه حجة على ما اختاره وهو انه يعم بالقياس لا بالصيغة اما تقرير الاول
فان يقال ثبت التعبد بالقياس شرعا وتعليق النبي عليه السلام الحكم على العلة ظاهر في استقلال
العلة في ايجاب ذلك الحكم فوجب الاتباع والعمل به واما تقرير الثاني فلانه لو كان العموم بالصيغة لكان قول
القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده لانه لا فرق بين قوليه اعتقت غانما لسواده

واعتقت سوداى عبيدى عندمن يقول بالصفه لكنه لا قائل به ولقائل ان يقول ما نعنى بقولك انه
بعض عتق سوداى عبيده يعنى به انه بعض لغة او شرعا فان عنيت الاول فالملازمه مسلمه ونفى
التالى مسلم وان عنيت الثانى فالملازمه ممنوعه ونفى التالى مسلم والآمدى قرره بعبارة اخرى وقال
لو كان التنصيص على اثبات الحكم للعلة يعم عموم الحكم فى كل محل وجدت فيه العلة لو كان للوكيل
لو قال له للوكل اعتق عبدك سالما لكونه اسود ان يعتق كل عبد اسود كالوكيل اعتق عبيدى السود ان
وليس كذلك بالاجماع والملزوم من التعميم فى الحكم بالعلة المشتركة شرعا على ما قررناه او لا ننقله فيما لو قال
لوكيل اعتق عبدى سالما لكونه اسود له توكيدا نا سرف ما جوز للوكيل لا بالقياس على ما امره به وعلى هذا
فالقائل فى ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ الدال على الحكم عاما فى محل التنصيص
والقائل ان يعود ويقول ما نعنى بقولنا ان يعتق سوداى ان عبيد الموكل يعنى به ان يكون له ذلك
لغة او شرعا الا الظاهر وكونه بعيده **قال** القاضى يحتمل الخبر لانه لا تترك الظاهر للاحتمال **اقول**
هذه شبهة القاضى وتقريرها ان يقال يحتمل ان يكون مراد النبى عليه السلام من قوله حرمت المسكر لكونه حلوا
اى لكونه حلوا مسكرا الا لمجرد كونه حلوا فقط وهو المراد من قوله يحتمل الخبر ويجاب بان الخبر
الظاهر وهو كون الحلو علة مستقلة للحكم لا يترك باحتمال الخبر لان ترك الظاهر للاحتمال ممنوع **قال**
الا ترى حرمت المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكارها وفى نسخة حرمت الخمر مثل حرمت المسكر
لاسكاره وفى نسخة اخرى حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر واجيب بالمنع **اقول** هذه شبهة
من يقول بالصفة وتوجيهها ان يقال قوله عليه السلام حرمت الخمر لاسكاره مثل قوله حرمت المسكر والاثل
ان قوله حرمت المسكر دال على تحريم كل مسكر بالصفة وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره والجواب
منع المماثلة والاخفى ان اجود النسخ هو الرابعة فالثانية باطلة والاولى والثالثة مقلوبتان وان كانت المماثلة
مرتفعة **قال** مسئلة الخلاف فى ان المفهوم له عموم لا يحقق ان مفهوم الموافقة والمخالفة عام فى
سوى المنطوق المختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالى ادلته ان العموم لم يثبت بالمنطوق به ولا يقول
فيه ايضا **اقول** هذه هى المسئلة الخامسة عشر وهى ان المفهوم هل له عموم ام لا قد اختلفوا
فيه فذهب جماعة ومنهم الغزالى والرازى الى انه لا عموم له وذهب الباقون الى ان له عموما وهذا
الدليل بالحقيقة آيل الى اللفظ فلذلك قال الخلاف فى ان المفهوم له عموم لا يحقق وذلك لان مفهوم الموافقة

وفى اخرى وكونه فى المنسوخ حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لاسكاره ه

هو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق به كتحريم ضرب الوالدين ونحوه من التأفيف على تحريم التأفيف
لها ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به لفقد الركون عن المعلوفة من تنصيصه على العلة
على وجودها فى السايمة عاما فان مفهوم المنطوق به اعنى فى الصور المسكوت عنها وعموم الحكم فيها ليس بالدلالة
اللفظية بل بالمفهوم عند القائلين به من غير خلاف ومن نفى العموم مثل الغزالى لم يرد ان الحكم لم يثبت
فى جميع الصور المسكوت عنها لانه خلاف الفرض بل اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق به اى بالدلالة اللفظية
من غير واسطة والا فالدلالة اللفظية مدخل فى ثبوته وهو لكن ما الخلاف فيه القائلون بالمفهوم ايضا **قال**
مسئلة قالت الحنفية مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده معناه بكافر فمقتضى العموم الا
يقتل وهو الصحيح **اقول** هذه هى المسئلة السادسة عشر وهى ان العطف على العام هل يوجب
العموم فى المعطوف اختلفوا فيه فمنعه الشافعى واوجبه ابو حنيفة واليه مال المصنف ومثاله استدلال اصحابنا
على ان المسلم لا يقتل بالذمى بقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر فانه لفظ هو عام من حيث وضع اللسان بالنسبة الى كل
كافر حربيا كان او ذميا فقال اصحاب ابى حنيفة لو كان ذلك عاما للذمى كان المعطوف وهو قوله عليه السلام
ولا ذو عهد كذلك ضرورة استدراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته من عموم وخصوص لكنه ليس
كذلك فان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد انما هو الحربى دون الذمى فظهر بما ذكرنا ان الحنفية لا يسلمون كون الكافر
فى قوله لا يقتل مسلم بكافر عاما وكلام المصنف يدل على انهم يسلمون ذلك ويدعون ان ذلك يقتضى كون الكافر
المقدر فى قوله ولا ذو عهد فى عهده بكافر عاما الصاحبى لا يقتل المعاهد بالكافر حربيا كان او ذميا الا اذا
خص بالدليل والمصنف اشار بقوله فمقتضى العطف العموم يعنى عموم الكافر المقدر لعطفه على الكافر الاول الذى هو
عام لا بدليل وهو الصحيح والمشهور وهو ما قدمناه اولا **قال** لنا لو لم تقدر شئ لاستغرق قتله مطلقا
وهو باطل وجب الاول للقرينة **اقول** هذه حجة لما اختاره وتوجيهها ان يقال لو لم تقدر شئ يعنى فى
قوله ولا ذو عهد فى عهده لاستغرق قتله يعنى قتل المعاهد مطلقا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
لانه يصير يعنى الحديث الا يقتل المعاهد وهو يصير استغراق قتله واما بطلان التالى فلان الاتفاق لا يقتل
بالذمى والمسلم وانما لا يقتل بالحربى فقط ولو اوجب تقدير شئ وجب تقديره الاول للقرينة وهو لا يساق
الكلام عليه فان المقدر هو الكافر ولو اوجب تقدير الكافر فمنع الا لو اختص بدليل لانه هو الاول او ضميره
وهو عام **قال** ولو لم يكن ذلك لكان كافر الاول الحربى فقط مضمر للعين ولكان وجوبه تعين

للرجعية والبائن لانه ضم المطلقات فلنا خص الثاني بالدليل **اقول** هذه شبهة اخترعها من طرف الشافعية على ان العطف لاوجب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه لا في الخصوص ولا في العموم وتوجيهها ان يقال لو كان ذلك اي لو كان الاشتراك المذكور واجبا لكان بكافة الاول للحرتين فقط ولكان وبعولتهن في قوله عز من قائل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن للرجعية والبائن والثالث باطلاق فكذا المقدم اما الملازمة فلان الملازمة الاولى للكبرى الكافرة الثاني للحرتين اتفاق وانصاف العطف اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الخصوص على ما زعمتم البه واما بيان الثانية فلان ضمير وبعولتهن للمطلقات وهن تعم الرجعية والبائن مع انصاف العطف اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في العموم على ما هو زعمكم واما بطلان التالي الاول فلفساد المعنى لانه يصير المعنى لاقتل مسلم كافرا حربيا فقط مع ان المعنى ان المسلم لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا واما بطلان التالي الثاني فلانتفاء الخصاص وبعولتهن بالرجعية بالاتفاق **والجواب** ونعوذ بالله ان نقول في الاول لانسلم لو كان المعطوف خاصا بحسب كون المعطوف عليه عاما كذلك وانما يكون كذلك لو لم يعارضه دليل مخصص من اجماع وغيره لكن خص الثاني وهو المعطوف بالاجماع واعلم ان الملازمة الاولى ونفي تاليها والجواب عنهما مر مخبرا عنه بخلاف الثانية فانها مستدل مذكورة في الكتب وهذه خلاصة من وجوه اما اولا فلانا نمنع الملازمة على ان المعطوف لو كان خاصا كان المعطوف عليه كذلك عند الحنفية وهذا ما استثنى من الحنفية وهذا زعم المسلمة بان العطف على العام هل يصير العموم ام لا وقولي من زعم انهم قالوا ان المعطوف لو كان خاصا كان المعطوف عليه كذلك مبني على ان ما ليس بعام فهو خاص لان اللائم من طرق العكس ان المعطوف عند القائل بان عاما مكرر المعطوف عليه عاما لكن ليس كل ما ليس بعام فهو خاص لجواز كونه مجملا ومشتركا من بعض بكونه من الفاظ العموم وغيره لكن من الاقسام نعم لو صح ما نقل في الكتب المبسوطة عن الحنفية من استدلالهم بهذا الحديث على ان الكافر الذمي لا يقتل به المسلم هو الحربي فقط فالمعنى بان الكافر الثاني الحربي اتفاق فكون الاول كذلك للعطف الخاص على العام بعض تخصيصه ثم دليل الملازمة واما ثانيا فلان الحنفية لا يقولون بان العام المخصص بمنفصل حجة في الباقي عندهم مثل ما في الذمي فان قلت مراده من لزوم فساد

لزوم تخصيص الكافر الاول مع كونه عاما وهو خلاف الاصل قلنا الحنفية لا يسلمون كونه عاما ولان تخصيصه خلاف الاصل لان عدم تخصيص العام من وجوه المخصص وهو عطف الخاص عليه كما هو مذهبهم هو خلاف الاصل لا تخصيصه فانه الاصل حينئذ واما ثالثا فلانه مطالب بالفرق بين الخصوص الذي من الصفة وبين الذي من دليل خارجي والفرق بان العطف لكونه من وضع اللسان انما يفيد اشتراك ما هو من وضع اللسان اعني ما يدل بوضع اللسان اعني اللغة العربية على المعاني لا ما يدل بدليل خارجية وقد ان عقليه لا يخلو عن ضعف لو طالبه لم يسقط عنه بالكلية بل انتقلت للموضع الذي ظهر بالتامل ان شاء الله تعالى **قال** قالوا لو كان قوله تعالى فخوضت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجب بالتزامه وبالفرق وان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمنع **اقول** هذا نقض اجمالي وتوجيهه ان يقال لو كان ما ذكرت من الدليل على وجوب تقدير كافة الاول في الحديث المذكور صحيحا لكان معنى خوضت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي ضربت عمرا يوم الجمعة والبه اشار بقوله اي يوم الجمعة يعني ضربت عمرا يوم الجمعة لكنه ليس كذلك والا لصح ما ذكرت من المثال كل صورة يكون فيها المعطوف عليه خاصا والمعطوف عاما لما لزم من البقاء على عمومه فساد اي عاما لا يجب تخصيصه نحو ضربت عمرا الا زيدا ولا في عهده ﷺ عمدا لما مر من وجوب تخصيصه للفساد ومن هذا يعلم مراده من قوله مثل قوله صلى الله عليه وسلم وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم انه ليس كذلك بل بعضه كذلك عندنا واليه اشار بقوله واجب بالتزامه سلمناه لكن لانسلم الملازمة قوله لما ذكرت من الدليل قلنا غير ذلك الدليل لانسلم ههنا ان ضرب عمرو لا يمنع ابقاءه على عمومه وعدم تخصيصه بيوم الجمعة ان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمنع بخلاف ولا في عهده ﷺ عمدا لفساد ابقائه على عمومه واليه اشار بقوله وبالفرق ان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمنع وهذا الجواب هو الذي حملنا على حملنا كلامه على النقض الاجمالي لانه شبهة لهم والا فعلى الخصوص بان يقال لو كان العطف بعض الاشتراك في الخصوص لكان معنى هذا الكلام ما ذكرنا وليس فليس لفظ هذا الفرق لا اثر له في منع هذه الملازمة نعم لو خص الدخول وفعل عطف العام على الخاص بعض تخصيصه بما خص به الخاص لو كان العام بالاكوز ابقاءه على عمومه صار الفرق فاسدا وهو ما **قال** مسئلة ما ايها المزمل لئن اشركت لبس عمامة لا دليل من قياس او غيره **قال** ابو حنيفة واجب عام لا دليل **اقول** هذه المسئلة السابعة عشر وهي في بيان الخطاب الخاص بالنبي عليه السلام وهو المراد من قوله ما ايها المزمل قم الليل ما ايها النبي اتق الله لئن اشركت ليحبطن عملك

يا ايها المدثر قم فانذر الى غير ذلك لعلم ان الامة امم لا مذهب اصحابنا الى انه لا يعم الا بدليل من قياس او غيره كما
الامة المنضمة للاستراك على ما تقدم في المسئلة الثانية عشر وهو اختيار المصنف وذهب ابو حنيفة
واحمد رحمهما الله الى انه يعمهم الا بدليل يدل على الفرق قال لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره
لغة والصاحب ان يكون خروج غيره تخصيصا اقول هاهنا بحثان على المذهب المختار
توجيه الاول ان تعالى يخص وكل من عرف اللسان فاطم على ان الخطاب الوارد بحو الواحد موضوع
في اصل اللغة لذلك الواحد فلا يتناول غيره لغة وهذا فاق لسيد لقوا امر بعض عبيده بخطاب مخصوص الكبير
امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين مصلحة
ومفسدة في حق غيره كما في اوامر الطب للمرضى وهذا خلف الذي صلم باحكام مر الواجبات والمحظورات
والمباحات لم يتركه فيها غيره مع اجماع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف في احكامه والمقصود بيان
التشريك في الحكم اللهم الا ان يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك ولقوائل ان يقول فالاشتراك في الحكم يكون مستندا
الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص محل التخصيص ووجه الثاني ان تعالى لو كان في خطاب
المفرد بنا وغيره لوجب ان يكون خروج غيره وهو لم يكن موافقا لذلك المفرد في السبب الموجب
عليه تخصصا والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة
وليس لها ان يقول لوضح هذا لما امكن دعوى العموم في شيء من الصور لانا نقول مثلا لو كان الحكم المعرف
عاما لكان خروج البعض عنه تخصصا والاصل عدمه وفساده اظهر من ان يخفى لانه لا يلزم منه امتناع
دعوى العموم في شيء من الصور بل اللازم امتناع دعواه فيما شك في كونه عاما ولا فساد فيه اصلا فصلا
عن كونه ظاهرا ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف قال والوا قائل لمن له منصب الاقتداء
اركب لما جرة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه ولذلك يعاقب فتح وكسر والمراد منه اتباعه فلما منع
او فهم ان المعصوم موقوف على المشاركة بخلاف هذا قالوا لو اطلقتم يدل عليه فلما وكونه النبي اولا
للتشريف ثم خوطب الجمع فالوا فاقتضى ولو كان خاصا لم يعد فلما نقطع بان الالحاق للعبيد
قالوا وخالصة لك وناقلة لك الاعد فلما بعد قطع الالحاق اقول هذه شبه اربع للمنصب
اجوبتها توجه الاول ان تعالى لم يدع ان خطاب المفرد طاف بنا وغيره بل المدعى ان خطاب
من هو معظم عظموم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم بنا وغيره هو اتباعه وهذا لا قبل لمن له منصب

الامة آ

الامة آ ركب لما جرة العدو ونحوه من شئون الغارة عليه وعلى ولاته فهم لغة انه امر له واتباعه ايضا ولذلك
لو اخبر عنه بانه فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عنه وعن اتباعه والنبي على اللام من ثبت كونه
قدوة الامة ومتبوعا لهم فامره ونهيه يكون امرا ونهيا لامته الا ما دل الدليل فيه على الفرق فتوجه الجواب
ان تعالى لا يسلم انهم يفهم من امر المعظم كونه امرا لاتباعه لغة وهذا يصح ان يقال امر المعظم ولم يامر
الاتباع ولم يحنث بالاجماع ولو كان امره للمقدم امرا لاتباعه لحنث والدليل يقوسه ممنوع اذ
انهم لغة ممنوع نعم غايته انه تفهم عند امر المعظم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصوده الامر
على اتباعه اصحابه له وكان ذلك من باب الالتزام لا من باب الدلالة اللفظ مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
سلمنا في خطاب النبي على اللام شيء من العادات او بحكم شرعي الافعال او اباحتها من انه الموقوف المقصود
من ذلك على مشاركة الامة له في ذلك والا ذلك اشارة بقوله او فهم ان المقصود موقوف على المشاركة بخلاف
هذا ووجه الثاني ان تعالى قوله عز من قائل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وطلقوهن لعدتهن يدل على
ان على الخطاب خطاب لامته وهذا لم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن ووجه الجواب ان يقال
نخصص ذكر النبي على اللام في اول الآية بالذكر لكونه مقصودا بالخطاب الذي يأتي من بعد للشرف والتكريم له
واما قوله اذا طلقتم فهو خطاب عام مع الكل بحيث يدخل فيه النبي وغيره ويمكن ان يمنع كونه خطابا على الجواب
خطاب الواحد المعظم بحوامرتم وعلمتم وان فعلتم فعلوا على الوجه الغلاني سلمنا ولكن هذا المنع انما يفيد
لو كان يتوقف هذا الحكم في حق الامة بهذا الخطاب الخاص بالنبي على اللام وهو في حيز المنع بل لجواز ان يكون
بعد ثم ان في الامة ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة والا لما احتيج اليه لقوله اذا طلقتم وطلقوهن
لكون اذا طلقت وطلقهن كافيا في خطاب الامة مع اتساقه مع اول الآية ووجه الثالث
ان تعالى قوله عز شانه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا يدل على ان خطابه باباحة شيء يكون خطابا للامة بها وذلك لانه اخبر
انه انما اباحه ولكن لئلا يفوت ذلك مباحا للامة ولو كان خطابه بالاباحة خاصا به لما اسفى الحرج عن الامة
ووجه الجواب ان تعالى انما احتج في الآية على المقصود وذلك لانه ليس في قوله لكيلا يكون على المؤمنين
حرج ما يدل على انتفاء الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها الا بان يقطع ان الامة
عند اخلاء زوجاتها كل غايته ان رفع الحرج عن النبي على اللام انما كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين

ذلك حاصل يقاسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة والى ذلك اشار بقوله فلنا
نقطع بان الالحاق للقياس وتوجه الرابعة ان يقال لو كان خطابه عليه السلام خاصا به لم يكن للتخصيص
في مثل قوله واما اتيت موتك ان وهبت نفسها للنبي الى قوله خالصة لك من دون المؤمنين وقوله ومن الليل
فتهجد به نافلة لك فايدة وتوجه الجواب ان يقال لانسلم عدم الفايدة بل الفايدة في التخصيص بقوله لك
هو قطع الالحاق اعني الحاق غيره به في ملك الاحكام بطريق القياس لانه لولم يرد التخصيص لامكن الالحاق بطريق
القياس قال مسئلة خطابه لواحد ليس لعام خلافا لاحمد بن حنبل لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص
ومن عدم فايدة حكمي على الواحد اقول هذه هي المسئلة الثامنة عشرة وهي ان النبي عليه السلام لو امر واحدا
من الامة او نهاه عن فعل هل يكون امرا او نهيا للباقين ام لا احتلفوا فيه فذهب اصحابنا واكثر الحنابلة وجماعة
من الناس دليلنا ما تقدم من القطع بان خطاب الواحد لا يتناول غيره لغة وهو لزوم التخصيص عند خروج
الغير ومن عدم فايدة قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وجواز كون الفايدة انه اظهر دلالة على التخصيص
مدفوع بان عند هم الفرق بين قوله لواحد امرتك بكذا وبين قوله امرت جميع الامة بكذا والاحق ان حكمي على
الواحد ليس اظهر دلالة من امرت جميع الامة بكذا ولذا جاز كونها دفعوه هم من سلم ان خطابه لواحد لا يكون
خطابا للباقين لكن لقائل ان يقول مع تقدير كون خطابه لواحدا عاما للجميع من حيث اللغة ولذا جاز كونها تاكيدا لانه
خلاف الاصل لان الاصل في الدلالات اللفظية انما هو التاسيس لا التاكيد قال قالوا وما ارسلناك
الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر دل عليه واجيب بان المعنى بعثت كافا للناس عن الكفر
لجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ما لم يدل دليل قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس او هذا الدليل
لان خطاب الواحد للجميع قالوا لو لم يعلم ان الصحابة حكمت على الامة بذلك لحكمهم بحكم ما عز في الزنا وغيره
قلنا ان كانوا حكموا التساوي في المعنى فهو القياس والا فخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان تخريجا
ولا يجزي احد بذلك وتخصيصه خبر به بعيد ثم هذه وحدها زيادة من عرفا يدل قلنا فايدته قطع الالحاق
كما تقدم اقول هذه شبه ابي الخصوم توجه الاولى ان يقال النصان المذكوران من
الكتاب والسنة يدلان على ان حكمه على الواحد هو حكمه على الجماعة وتوجيه الجواب ان يقال
معنى كونه كافة للناس ومبعوثا الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم او الانس والجن على احلاف التاويلين
انه عليه السلام يعرف كل احد ما يختص به من الاحكام كاحكام المرض والصحيح والمسافر والمقيم والحر والعبد

والى غير

والحائض والطاهر ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما ثبت للبعض منهم وتوجيه الثاني ان يقال
قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يحتمل كون خطابه لواحد غير عام وتوجيه الجواب
ان يقال هذا محمول على ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة بالقياس او هذا النص لا على ان حكمه على الواحد
حكمه على الجماعة بالقياس او هذا النص اي لا على ان خطاب الواحد خطاب للجمع وعليه يحمل
الخبر حقنا بين الخبر ومن ما مر من الادلة الثلثة وان يقال ايضا لا نسلم انه يحتمل ان يكون خطابه لواحد غير عام
وهو ظاهر غايته الظهور نعم انه يحتمل ان يكون حكمه على الواحد غير عام لكن النزاع ليس فيه سلمنا انه يدل
على ان خطابه للواحد خطابه للجمع لم لا يجوز ان يكون حكم الخطاب عليه اي على دليل الواحد لكن لا يلزم منه
ان يكون خطابه للواحد خطابه للجماعة لم لا يجوز ان يكون حكم الخطاب لذلك الواحد للفرق بين حكمه للواحد
وحكمه عليه مع لزوم الخلاف واقع في الكل وقوله وان على لزم حكمه على الواحد حكمه على الجماعة لا على ان
حكمه للواحد حكمه للجماعة وتوجيه الثالثة ان يقال لم لا يجوز ان يقطع ان الصحابة حكمت على الامة بذلك
اعني ما حكم به النبي عليه السلام على آحاد الامة كحكمهم بحكم ما عز في الزنا وغيره بخروجهم في قصة المغوضة
اي قصة تزوج بنت واشق ورجمهم في ضرب الجزية على المجوس اي ضربه عليه السلام الجزية على مجوس
هجر ولو لا فهمهم العموم من خطاب الواحد لما كان كذلك وتوجيه الجواب ان يقال لم لا يجوز حكم
الصحابة على الجماعة بما حكم النبي عليه السلام على الآحاد من غير ان يكون اجماع معروفهم بالتساوي في السبب الموجب
للحكم او الامر معروفهم بذلك فان كان الاول والبه اشار بقوله ان كانوا حكموا التساوي في المعنى كان
مستند الشركة في الحكم الاشتراك في السبب الا وهو الخطاب وهو القياس وان كان الثاني فهو خلاف
الاجماع ولقائل ان يقول ما المعنى بالسبب الموجب يعني به الاجماع او ما هو اعم منه حتى الخطاب
الموجب للحكم فان الاول فلا نسلم ان الحكم يكون على خلاف الاجماع وانما يكون كذلك لو لم يكن
الحكم مستندا لغير القياس وهو ممنوع لجواز ان يكون الحكم لفهم العموم من الخطاب وان الثاني
فلا نسلم ان مستند الشركة حينئذ يكون هو القياس لم لا يكون ما ذكرناه فالصواب في الجواب ان
يقال في الجواب لا نسلم انه لو لا فهم العموم من الخطاب لما حكموا بذلك لجواز ان يكون حكمهم بحكم الواحد عن الجماعة
بالقياس او بالمنصوص الا انه عند التعميم لا يفهم العموم من خطاب الواحد وتوجيه الرابعة
ان يقال خطابه مع واحد خاصا به لكان قول النبي عليه السلام لا ابي بردة في التضحية بعناق بجزئ ولا يجزئ
لاحد

احدا بعد كل وتخصيصه خبريه نقول شهادته وحده زياده من غير فائده والجواب ان الفائده
قطع الالحاق والعلم بان حكم الغير بخلافه كما تقدم في المسئله المتقدمه قال مسئله الجمع المذكر
السالم كالمسلمين وخوفعلوا اما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابله اقول
هذه هي المسئله التاسعه عشر وهي ان الجمع الذي ظهرت فيه علامه التذكير كالمسلمين وفعلوا هل يدخل
فيه الاناث ظاهرا ام لا اختلفوا فيه فذهبت الشافعيه والاشاعره والجمع الكثير من الحنفيه والمعتزله
الى نفيه وذهبت الحنابله وابن داود وشذ قوم من الناس الى اثباته هذا بعد اتفاق الكل على ان كل
واحد من المذكر والمونث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء وعلى دخولهن في الجمع الذي لم
تظهر فيه علامه تذكير ولا تانيث كالناس قال لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما
حسن فان قد مجيئه للتنصيص ففي الناس غنيه اولى وايضا قالت ام سلمه يا رسول الله لم
نذكر في القرآن فنزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح قولها
النفي وايضا فاجماع العربيه على انه جمع المذكر اقول هذه حجج ثلث على المذهب المختار توجيه
الاولى وهي من الكتاب ان تعالى قوله عز من قائل ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات
عطف فيه جمع المونث على المسلمين والمومنين ولو كان المونث داخلا في المسلمين والمومنين لما حسن عطفه
عليه لعدم فائدته فان قد رجح العطف للتنصيصيه وهو كون النساء مذكورات بلفظ يخصهن بالبيان
وان لم تكن مذكورات مع الرجال كقوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال قلنا لو اعتقدنا عدم دخولهن
في جمع المذكر كانت فائده تخصيصهن بالذكر التاسيس وهو فهم النساء من المسلمات والمومنات
ولو اعتقدنا دخولهن فيه كانت الفائده التاكيد والاخير ليس فائده التاسيس في كلام الشارع اولى من
التاكيد لكونه خلاف الاصل ولو اكان اولى كان الحمل عليه لجهتي ان حمل كلام الله تعالى على ما هو احسن احسن
وتوجيه الثانيه وهي من السنه ان تعالى روى ان ام سلمه قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله
ذكر الا الرجال فانزل الله المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات في جمع المذكر لكن مذكورات ولو كان كذلك
لما صح السوال والتقرير الذي على اللم النفي على ام سلمه وعدم منعها فان قلت لعل لم يكن يقرين على السلام
لفهمه من سوال ام سلمه ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغه ظاهره فمن اين عدم الذكر
مطلق قلنا سوال ام سلمه صريح في عدم الذكر مطلق لقولها ما نرى الله ذكر الا الرجال ولو كر

النساء

النساء ولو طرق المضمن لما صح هذا الاخبار على اطلاقه سلمنا ان السوال لم يكن لعدم ذكرهن
بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السوال انما يوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغه كذلك
وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر عرضا على من له الا تي تميز قال قالوا المعروف
تغليب المذكور قلنا صحيح لو اقصد الجمع ولكون مجازا في فعل الاصل الكمفه قلنا يلزم
الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكورين في الاحكام قلنا بدليل خارج
وذلك لم يدخل في ايهما دوا جمعه وغيرهما قالوا الواو صي لرجال ونساء بشئ ثم قال واصيت لهم
بكذا دخل النساء بقرينه وهو الكمفه قلنا بل قرينه الايصاء الاول اقول هذه شبه ثلث
للخصوم توجيه الاولى ان تعالى جمع المذكر سنادل الاناث لو المعروف المالوف من عاده العرب
انه لو اجتمع المذكر والمانث غلبوا جانب المذكر وهذا تعالى للنساء وان كن الفا لو خلي وان
كان معهن رجل واحد لو خلوا قال الله تعالى لآدم وحوا وابليس قلنا اهبطوا منها جميعا وتوجيه الجواب
ان تعالى بحكم الاستانف في العرفي لو اراد ان يعبر عن جمع فيهم ذكور واناث انه تغليب التذكير
ويعبر بلفظ التذكير فانه صحيح لو اقصد ما ذكرنا اعني الجمع من المذكور والمونث بلفظ واحد ويكون
مجازا انما النزاع في ان جمع التذكير لو اطلق هل يكون ظاهرا في دخول المونث فيه ام لا وليس فيما ذكر
ما يدل عليه وهذا كما انه يصح التجوز بلفظ الاسد عن الانسان ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه مهما اطلق
فان قيل لو اسلم صحة دخول المونث في جمع المذكر فالاصل ليكون مشعرا به حقيقه لا مجازا
لان الاصل في الاطلاق الحقيقه قلنا لو كان جمع المذكر حقيقه في المذكور والاناث مع العقلاء والاجماع
على كونه حقيقه في محض المذكور يلزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل وتقدم مثله في صدر المسئله
الخامسه ولقائل ان يمنع لزوم الاشتراك اللفظي لجواز كونه حقيقه في القدر المشترك بين محض
المذكور والاناث وهو جمع عن محض الاناث وليس لنا ان نقول ولو كان مجازا لزم الجمع بين الحقيقه والمجاز
في لفظ واحد للقول المبني الحقيقي فيه وهو المذكور لانه لا يكون حقيقه في المذكور الا مع الاقتصار عليهم
واما لو كانوا جزءا من المذكور فلا سلمنا ه لكن لا نسلم استحاله الجمع بين الحقيقه والمجاز وتوجيه
الثالثه ان تعالى لو لم يدخل النساء في جمع المذكر لما شاركن المذكورين في الاحكام والتالي باطل فالمقدم
مثله واما الملازمه فلان الكثير اوامر الشرع انما هو بخطاب المذكور وتوجيه الجواب ان تعالى

ان الاثم بقولكم لما شاركن انهن لما شاركنهم في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة
التالي وان الاثم به انهن لما شاركنهم مطلقا فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون المشاركة بدليل خارج
عن خطاب وما يؤكد ان مشاركتهن معهم لم يكن لخطاب التذكير عدم دخولهن في كثير من احكام خطاب
التذكير كقوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده وقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع ولو كن داخلات في تلك الاوامر لكان مفارقتهن للرجال في احكامها على خلاف الدليل وهو
باطل وتوجيه الثالثة وجوابها غني عن الشرح لظهورها مسئلة من الشرطية
تشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول هذه هي
المسئلة العشرون وهي في ان اللفظ العام الذي لا يختص بالذكور والاناث ولم يتميز المذكر والمؤنث
فيه بعلامة مثل من الشرطية والجزاء هل يعم المذكر والمؤنث ام لا اختلفوا فيه فاثبته الاكثرون ونفاه
الاقلون والمختار تفريعا على القول بالعموم دخول المؤنث فيه ولهذا لو قال من له جوار من دخل داري
فهو حر عتقن بالدخول اتفاقا ولولا دخولهن فيه لما كان كذلك والتمسك بهذا المثال في اثبات المطلوب
احسن من التمسك بقول السيد لعبده من دخل داري فاكرمه وانه يلام العبد بعدم اكرام المؤنثات الداخلات
والسيد يلوم العبد باكرامهن وان الاصل فيما فهم من اللفظ ان يكون حقيقة فيه لا مجازا لجواز ان يقال التعميم
انما فهم من قرينة الحال وهي ما جرت حقيقة به العادة من مقابلة الداخل الى دار الانسان والحلول في منزله
بالاكرام فيكون ذلك من باب المجاز لا انه من مقتضيات اللفظ حقيقة شبهة الاقلين قول العرب من ومنه
وهي صيغة لانه وان كان اطلاق منه على المؤنث جائزا لكنهم اتفقوا على استعمال من فيهما وفيه المقصود
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة مسئلة الخطاب بالناس ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر
وقال الرازي ان كان لحق الله لنا ان العبد من الناس والمؤمنين قطعا فوجب دخوله
هذه هي المسئلة الحادية والعشرون وهي في ان العبد هل يدخل تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المطلقة
كالناس والمؤمنين وامثالهما فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون ومنهم من فصل وقال ان كان الخطاب
بالعمومات المثبتة لحقوق الله يشمل العبيد وان كان لحقوق الادميين فلا وهو منسوب الى ابي بكر الرازي
من اصحاب ابي حنيفة حجة الاكثر ان الخطاب اذا كان بلفظ الناس والمؤمنين كان خطابا لكل من
هو من الناس والمؤمنين حقيقة لكن العبد منهم حقيقة فوجب دخوله في عموم الخطاب من حيث وضع اللسان

الا ان يدل دليل من خارج على اخراجه قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها
الى غيره لتناقض رد بانه في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد
والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر هاتان شبهتان للاقلين
توجيه الاولى ان يقال ثبت بخطاب الشرع صرف منافع العبد اعني الافعال التي بها يتعلق التكاليف
ويحصل بها الامتثال الى مهمات السيد وقضاء حوائجه فلو خوطب العبد ثانيا بصرف تلك المنافع
الى غير السيد لتناقض الخطابان وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بثبوت صرف منافعه الى
سيده انه صرفها اليه في جميع الاوقات حتى في وقت تضايق العبادات المامور بها فهو ممنوع وان اردت
انه صرفها اليه في غير وقت التضايق فمسلم لكن لا تناقض فيه وتوجيه الثانية ان يقال ثبت بالاجماع
خروج العبد من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها من العمومات الواردة بصحة التبرع والاقرار بالحقوق
البدنية والمالية ولو كان داخلا تحت عمومات الخطاب مطلقة لكان خروجه عنها في هذه الصور على خلاف
الدليل فتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم لا يدل على اخراج العبد عن كون العمومات متناولة لما بيناه
غايته انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة والا لكان تخصيص المريض والمسافر من العمومات
الواردة بالصوم والصلوة والحج والجهاد بدليل مانعا عن عمومها وهو باطل بالاتفاق
مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه قل لنا
ما تقدم وايضا فهموه لانه اذا كان لم يفعل سالوه فيذكر التخصيص وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى فيذكر
موجب التخصيص هذه هي المسئلة الثانية والعشرون وهي في ان الخطاب الوارد على
لسان الرسول عليه السلام بمثل قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين يا ايها الذين آمنوا لا تتبعوا
خطوات الشيطان يا ايها الناس اتقوا ربكم يا عبادي ان ارضي واسعة واياي فاعبدون هل
يدخل فيه الرسول عليه السلام ام لا اختلفوا فيه والمراد من مثل يا ايها الناس ويا عبادي خطاب التكاليف
الوارد بالالفاظ العامة مع كونه منادى فذهب الاكثرون الى دخوله فيه خلافا لطائفة من
الفقهاء والمتكلمين ومنهم من فصل وقال كل خطاب عام منادى كان او لا ورد ولم يكن الرسول
عليه السلام مامورا في اوله بتبليغه كهذه الآيات فهو داخل فيه وان كان مامورا في صدر الخطاب بتبليغه
كقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا

فروجهم فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وارتضاه الحليمي من اصحاب الشافعي رضه حجة
الاكثر بيان الاولى ما تقدم في المسئلة السابعة وهو ان النبي صلعم من الناس والمؤمنين والعباد والنبوة لا يخرجا
عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجا له عن هذه العمومات وفي انتهاض هذه الحجة على الحليمي نظر
والثانية فهم الصحابة رضي الله عنهم الشمول ودخوله عليه السلم في تلك العمومات وذلك لانه كان اذا امر اصحابه
بامر وتخلف عنه ولم يفعل سالوه عن ذلك وقالوا لم لم تفعله ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن
ذلك ولما عدل النبي عليه السلم الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان انكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك
الامر فمن ذلك ما روي انه عليه السلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ
فلم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار بقوله اني قلدت هديا وروي انه قال
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة واذا كانوا يفهمون من امر النبي عليه السلم
لهم دخوله فيه ففهمهم دخوله في مثل يا ايها الناس اتقوا ربكم يكون اسرع واولى للفرق الظاهر القادح
وهو من وجهين يظهر بالنظر وهذه الحجة تنتهض على الاقلين لا على الحليمي نعم لو كانت الصحابة يفهمون
من قول النبي عليه السلم او احد قل للمؤمنين ان يفعلوا كنت وكنت دخول المامور بالتبليغ في ذلك الخطاب
والظاهر انه كان كذلك ويمكن ان يوجد له فظهر في الاحاديث امكن تركيب الحجة على وجه ينتهض على
الحليمي ولا يخفى تقريرها بعد ما سبق انفا ولان التمثيل بامر النبي عليه السلم اصحابه على ما هو المشهور ونقلنا عنهم
لا يحسن في التمثيل لا نسلم انهم لو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن ذلك قال في المنتهى الحليمي الامر
بالشيء لا يكون امرا لو قال الملك لوزيره قل يا ايها الامراء افعلوا كذا لم يدخل قلنا كلها مقدر فيها ذلك وانما
دخل لان جبريل عليه السلم بلغ له وتقريره ان الامر بالامر بالشيء كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
لا يكون امرا اي للنبي عليه السلم بالغض فلا يدخل فيه كما لا يدخل الوزير في امر الملك في قوله يا ايها الامراء افعلوا كذا
حيث يتناول الامراء الوزير عرفا ليتضح في التمثيل ولو بدل الوزير بالامير كان اظهر وحاصل الجواب
نقض اجمالي وهو ان يقال لو صح ما ذكرت لزم ان لا يدخل النبي في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل
كالايات المذكورة والتالي باطل باتفاق المتنازعين فكذا المقدم واما الملازمة فلان كلها اي كل الايات
مقدر فيها ذلك اي قل فيجري فيها ما جرى في الملفوظ ولقائل ان يمنع كون الكل مقدرا بذلك وان سلم
فليس المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام واما قوله وانما دخل لان جبريل عليه السلم بلغ له اشارة الى فرق

بين عدم دخول الوزير فيما امر به الامراء ودخول النبي عليه السلم فيما امر به الامة مع كونهما مصدرين بقل وذلك لان
النبي عليه السلم انما دخل في الامر بالغض بخطاب جبريل للنبي عليهما السلم لان جبريل بلغ له لا بخطابه للامة حتى يرد
علينا عدم دخول الوزير في امر الامراء بخطابه معهم ومنشاء الفرق وجود واسطة بينه تعالى والنبي
دون الملك ووزيره هذا ما لاح في بادي النظر من هذه الكلمات فعليك بزيادة التامل ان لم ترض به قال
الامام في البرهان واما الخطاب المصدر بالامر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فان قوله تعالى
قل يا ايها الناس على اقتضاء العموم في وضعه والقائل هو الله تعالى وحكم قول الله لا يغيره امر مختص بالرسول
عليه السلم في تبليغه وكان التحقيق بلغني من امر ربي كذا فاستمعوه وعوه واتبعوه وهو مجرد دعوى
قالوا لئلا يكون آمرا مامورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان الامر للاعلى ممن دونه قلنا الآمر الله المبلغ
جبريل قالوا خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير
ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات
هاتان شبهتان للمخالفين توجيه الاولى ان يقال ان النبي عليه السلم امر لامته بهذه الاوامر ومبلغ
اياه الى الامة فلو كان داخلا فيها يلزم ان يكون آمرا مامورا ومبلغا مبلغا اليه بخطاب واحد ولا قال
بدل قوله لا يكون آمرا مامورا يكون آمرا مامورا بحذف لفظة لا لكان اظهر ولان الامر طلب الاعلى ممن دونه
والواحد لا يكون اعلى من نفسه ولا ادنى منها واذا كان كذلك فلا يجوز امر الانسان لنفسه واذا لم يجز ذلك
فلا يدخل النبي عليه السلم في الاوامر التي يامر بها والا كان امرا لنفسه وتوجيه الجواب عن الاول والثالث
ان الآمر هو الله لا النبي فانه مبلغ للامر الى الامة فلا يلزم كونه امرا مامورا بخطاب واحد بل يكون مبلغا الى
الامة ومبلغا بخطابه ومبلغا اليه بخطاب جبريل عليه السلم توجيه الثانية ان يقال ان النبي عليه السلم
قد خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود
وغيرها على ما سبق في السنة وهذا يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية
واذا كان كذلك فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول لهم وهذه الشبهة تشعر بان النزاع في دخول
النبي في خطاب التكاليف الوارد بالالفاظ العامة وان لم يكن منادى اذ لا اختصاص لها البتة ولا للاولى
ظاهرا بالمبادي وتوجيه الجواب ان اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات
الخطاب كالمريض والمسافر وغيرهما من الحائض والمراة والعبد فانهم لم يخرجوا بذلك اي بكونهم مخصوصين

بعض الاحكام من العمومات مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم
بدليل اخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر هذه هي المسئلة الثالثة والعشرون
وهي في ان الخطاب الوارد في زمن النبي شفاها مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحو ذلك مما هو من
اوضاع المشافهة هل يخص الحاضرين زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام او هو عام لهم ولمن بعدهم
اي لمن بعد الحاضرين او الموجودين اختلفوا فيه وانما فسرته باحد الامرين لان في عبارة الاصوليين
ما يشعر بكل منهما لكن الثانية اشهر لكون الباري هو المخاطب اظهر فذهب اكثر اصحابنا واصحاب
ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالحاضرين والموجودين ولا يثبت الحكم في حق من بعدهم الا بدليل اخر
من اجماع او نص او قياس وذهبت الحنابلة وطائفة من فقهاء السلف الى تناوله لمن بعدهم على
احدى العبارتين وللجمهور حجتان تقرير الاولى ان صريح العقل يقطع بان الخطاب بمثل الناس
والمؤمنين يستدعي كون المخاطب انسانا مؤمنا ومن لا يكون موجودا لا يكون متصفا بشيء من هذه الصفات
فلا يجوز ان يخاطب بمثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا وتقرير الثانية ان خطاب الصبي غير المميز
والمجنون ممتنع حتى ان من يشافههما بالخطاب استهجن كلامه وسفه في رايه واذا امتنع الخطاب في حقهما ففي
حق المعدوم اجدر وذلك لانه انما امتنع في حقهما لعدم التمييز مع ان حالهما لاتصافهما بالوجود وصفة الانسانية
واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب وغيره اقرب الى فهم الخطاب ممن لا وجود فيكون امتناعه في حقه
بالطريق الاولى هذا تقرير الحجتين على ان الخطاب الشفاهي لا يتناول من لم يكن موجودا زمن
النبوة واما تقريرهما على انه لا يتناول من لم يكن حاضرا حالة الوحي فان يقال لنا القطع بانه لا يقال
للمعدومين اي لمن لا يكون حاضرا يا ايها الناس وايضا اذا امتنع ان يقال للصبي والمجنون يا ايها الناس والمعدوم
وهو من لم يكن حاضرا اجدر لما سبق واما ثبوت الحكم في حق غير الموجود او غير الحاضر فانما يكون بدليل اخر
من اجماع او نص او قياس وذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين
محمد عليه السلام وهو قريب قالوا لو لم يكن مخاطبا له وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى لو لم
يكن مخاطبا به لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل لبعض
شفاها ولبعض بنصب الادلة بان حكمهم كحكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل التعميم قلنا

لانهم

لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة هاتان شبهتان للمخالف توجيه الاولى
ان يقال لو لم يكن النبي عليه السلام مخاطبا لمن لا يكون حاضرا حالة الوحي لم يكن يعني النبي عليه السلام مرسلا يعني الى من
لم يكن حاضرا زمان الوحي والمراد ان النبي عليه السلام لو لم يخاطب من لم يحضر بحكم ذلك الخطاب لم يكن مرسلا اليه لا مطلقا
بل بالنسبة الى ذلك الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة كونه رسولا اليه بذلك الحكم
دون كونه مخاطبا له به واما بطلان التالي واليه اشار بقوله والثانية يعني وكونه مرسلا اليه فللاتفاق عليه
لا لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانهما عند الجمهور لا يتناولان
المعدوم هذا ان جعل المخاطب هو الرسول وان جعل هو الله تعالى يحتاج الدليل الى ادنى تغيير بان يقال
لو لم يكن الباري عز اسمه مخاطبا لمن وجد بعد عصر النبي صلعم بحكم ذلك الخطاب لم يكن النبي مرسلا اليهم به الى اخر
ما ذكرنا هذا تقرير ما في النسخة المشهورة وتنزيله على العبارتين واما ما في المنتهى فتقريره ان يقال لو لم يكن
غير الحاضر حالة الوحي او غير الموجودين عصر النبوة مخاطبين بحكم ذلك الخطاب لم يكن النبي عليه السلام الى اخره فقد
اطلعت مما نبهناك عليه من اختلاف النسختين والعبارتين انه يمكن تقرير هذه الشبهة على وجوه اربعة
وتقرير الجواب عما قررناه اولا ان يقال ما تعني بقولك ان لم يكن النبي مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه يعني
انه لو لم يكن مخاطبا بوجه من الوجوه او لم يكن مخاطبا شفاها والمراد يعني به انه لو لم يبلغ حكم الخطاب اليه بوجه ما
او لو لم يبلغ حكمه اليه شفاها فان عنيت الثاني فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الخطاب الشفاهي
متعينا في كونه رسولا اليه بذلك الحكم وليس كذلك بل يتحقق ذلك بتعريف البعض بالمشافهة والبعض الاخر بنصب
الادلة والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض ويؤيد ما ذكرنا ان اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب
شفاها لندرة النصوص وكثرة الوقائع وما لزم منه ان لا يكون النبي عليه السلام رسولا بالنسبة الى الاحكام المذكورة
وان عنيت به الاول فالملازمة ونفي التالي مسلمان لكن اللازم ان النبي عليه السلام يجب ان يكون مبلغا اليه ذلك
الحكم بوجه ما وهو لا يفيد المقصود لجواز ان لا يكون ذلك الخطاب بل بنصب الادلة بان حكمهم كحكم من شافههم
ومن هذا الجواب يقف على كيفية الجواب عن التقريرات الثلثة الباقية فان قيل غير الخطاب
من الادلة والامارات التي ذكرتم انه يمكن الاحتجاج بها على من وجد بعد النبي عليه السلام انما يعلم كونها حجة بالدلائل
الخطابية واذا كان الخطاب الموجود زمن النبي عليه السلام لا يتناول من بعده فيتعذر الاحتجاج به عليه
قلنا امكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي عليه السلام انه حكم بكونها حجة على من بعده او بالاجماع المنقول

من الصحابة على ذلك وكان المصنف انما لم يعتمد على قوله بنصب الادلة بل لانه يقوله ما ان حكمهم
حكم من شافههم اشعارا بذلك وتوجيه الملازمة وهي اقوى بسبب الخصوم ان نقل الصحابة ومن بعدهم
من التابعين الى زماننا هذا ما زالوا يحتجون به اي بالخطاب الوارد على لسان النبي عليه السلام فما هو من خطاب
الله فهو كتاب كان او خبر فانه المسايل الشرعية على من وجد بعد النبي عليه السلام ولولا عموم ذلك الخطاب
لمن وجد بعده لما كان التمسك به صحيحا وكان الاستمرار الخطاء وهو بعيد عن اهل الاجماع
فالاحتجاج به دليل العموم ووجه الجواب ان نقل التسليم ان الاحتجاج به دليل العموم وانما يكون
كذلك لو كان حتى احتجاجهم بلفظ الخطاب وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعقول الخطاب لان المحققين علموا
ان حكم اعني حكم الخطاب ثابت عليهم اي على من بعده بدليل القرائن الاجماع وقياس ونحوها فان قلت
سياق القصص على ما علمت يدل على ان الاحتجاج كان باللفظ دون المعقول قلت قد بينا ان المشافهة
مخاطبة من ليس بموجود بالامر آنذ وعند ذلك يجب اعتقاد احتجاج اهل الاجماع بالخطاب ووجهه
معقول لان حجة لفظ جمعا من اللفظ اعني من دليلنا الدال على الاستمرار والاحتجاج المذكور
مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا مثل وهو بكل شئ علم من احسن اليك
فاكرمه او لا تهنه قالوا لانه لو لم يدخل لكان خالقا لكل شئ فلم يختص بالعقل هذه هي المسئلة
الرابعة والعشرون وهي ان المخاطب هل يدخل في عموم متعلق خطابه ام لا اختلفوا فيه فذهب
الاكثر الى انه يدخل سواء كان خطابه للعام امرا او نهيا او خبرا اصلا الخبر وكما في قوله تعالى وهو بكل
شئ عليم فان اللفظ بعمومه يفيد على ان كل شئ له معلوم له تعالى وهو المراد من عموم متعلق الخطاب
فيدخل فيه ذاته وصفاته لكونه من الاشياء ويكون عالما بها واما الامر والنهي فكقول السيد لعبده
احسن الى كل الوجوه او فلا تهنه فانه نقض لغة اكرام كل من احسن الى العبد وجب على العبد اكرام
السيد لو احسن اليه لا يصدق عليه انه من المحسنين الى العبد ومن النهي عليه وقد ذهب
شذوذ من الناس الى انه لا يدخل مستدلين الى انه لو دخل لزم كونه تعالى خالقا لذاته لانه لقول الله
خالق كل شئ وكونه شيئا من الاشياء وهو محال ذلك ان الآية بالنظر الى عموم اللفظ انما تفيد كونه
خالقا لذاته غير انه لما كان ذلك ممتنعا في نفس الامر عقلا اختصت الآية بالعقل ولا امتناع في
دخوله في العموم بمعنى اللفظ وجوبه عنه بالتخصيص مسئلة مثل خذ من اموالهم صدقة

اوضاح م

اقتضى اخذ الصدقة من كل نوع وفي نسخة من كل نوع من المال خلاف للاكثر لنا انه تصدق واحدة
صدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الاشتراك والاضافة ان كل دينار مال والجامع ذلك بالاجماع قالوا
المعنى من كل مال فحذف العموم قلت كل للتفصيل ولذلك فرق بين لرجال عندي درهم ومن كل رجال عندي
درهم فافترق هذه هي المسئلة الخامسة والعشرون وهي قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة هل يصح اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مال او نصف اخذ صدقة من نوع واحد
اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى الاول والكرخي الى الثاني وهو اختيار المصنف وقد احتج على انه صدق
على النبي عليه السلم باخذ صدقة واحدة انه اخذ منها اعني من اموال المالك صدقة ان المامور به صدقة منكرة
مضافة الى جملة الاموال فيها اخذ من مال واحد صدق انه اخذ من الاموال لكون المال جزءها ولو كان
كذلك فيلزم الاشتراك والخروج عن العهدة ومن كل دينار مال والجامع اخذ الصدقة منه بالاجماع والاصل
ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه للمعارض لهر الاصل عدم المعارض ولقائل ان يقول الترجيح والله اعلم
يجب الاخذ من كل نوع لان كل فرد يستوجه ما ذكرتم لو قال كما قال في المتهى والجامع كل دينار ودرهم
مال الا انه سقط عنه هذا المنع وكان الدرهم سقط من قلة حالته الاحتقار او قلم الناسخ زمان الاستناخ
وعند الاكثرين انه تعالى اضاف الصدقة الى جمع الاموال بقوله من اموالهم والجمع المضاف يفيد لفظ العموم
على ما عرف من مذهب ابي حنيفة فيكون المعنى خذ من كل نوع من اموالهم وسعة الصدقة بسعتها فوجه الجواب
ان نقول لانسلم ان معناه خذ من كل مال فان كلا للتفصيل خلاف الاموال ولذلك فرق بين قولك للتجار
عندي درهم وبين قولك لكل تجار عندي درهم بالاتفاق ولو كان بمعناها واحدا لكان الجمع على الفرق
باطلا وهو باطل ومن منع مخالفة المال لما قلناه الترجيح ان الرجال ليس جمعا مضافا والترجيح قد وجد في
الاضافة لا مدخل له في دال الاتفاق على الفرق لنا قوله لجبير الى علي درهم ولكل تجار لي علي درهم
مسئلة العام في المدح والذم مثل ان الابرار والفجار والذين يكترون عام وفي الذي يعني
كلا لذلك عام ولا امتناع في جمع لغيره قالوا سيق لقصد المدائح في اجت او الزجر فلا يلزم العموم قلت
العموم لهم والصفات لا في بنيتها هذه هي المسئلة السادسة والعشرون وهي ان اللفظ العام
اذا اشتمل المخاطب المدح او الذم كقوله تعالى لئن الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكترون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا اختلفوا فيه فذهب

الجمهور الى انه عام كما كان لانه كان عاما ولا امتناع في لغويه لان قصد المبالغه في الحث على الفعل او الزجر عنه كان
كان مطلوبا للمتكلم فلا امتناع في عمومه واما عدمه فلان الاصل عدمه ممن ادعاه احتاج الى دليل ولا امتناع في لغويه
عم كغيره من الالفاظ العامه ولقائل ان يقول لا نسلم ان قصد المبالغه لا ينافي العموم لم المبالغه انما تحصل
لو لم يكن المعنى عاما وهو كل بلفظ العموم وظاهر انه اكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى مثل ضرب كل منهم او ضرب كل
ونقل عن الشافعي رضوان الله عليه انه منع من عمومه حتى انه حمل التمثيل بعوديعا والذين يكنزون الاية وجوب
زكوه الحلي حصرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما يتبع المدح او الذم بلفظ العموم لقصد المبالغه
في الحث على الفعل او الزجر عنه ولو لم يكن العموم مقصودا فلا يلزم العموم وتوجيه الجواب ان يقال
اولا العموم الملزم في الحث والزجر من عدمه ولو اكان المقصود المبالغه وهي في العموم اكثر واللفظ عام كان
الحمل عليه هو الوجه وثانيا انه لا امتناع في ان يراد بالعموم قصد المبالغه والعموم ولو لا الامتناع فاه وقد دل
بالصيغه الدالة على العموم فكان الحمل على المقصود اولى من العمل باحدهما وتعطيل اللغو وللقائل
ان يقول الجواب الثاني مبني على ان العموم لا ينافي المبالغه وقد تقدم بطلانه ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى
ان قصد المبالغه في الحث او الزجر لا ينافي العموم لان قصد المبالغه يحصل فانه وردنا فيه كما في امثال ما
ذكرتم في المبالغه فيها انما تحصل لو كان كما ذكرتم قال التخصيص قصر العام على بعض مسمياته لو الحس
لقوله بعض ما تناوله الخطاب عنه واراد ما تناوله سفدر عدم المخصص كقولهم خصص العام ومثل
يوقف ان العموم المخصوص واول الدور واحسن الحدود في اخذ الخصص اللغوي ومطلق التخصيص على
هو اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق على عام يعتريه نحو رأيت المسلمين في المجوس وضاربت الجمع ولا يسقيم
خصص الامة اسقيم توكيده بكل اقول هذا شروع منه في الصنف الثاني وهو في
خصص العموم ويشتمل على مقدمة في حده وما اخذ فيه الخصص وما الحمل فيه على مستثنين
اما حده على ما ذكره فهو انه قصر العام على بعض مسمياته يعني جنس العام على ذلك البعض ومعنى
التجوز فيه الى جمع مسمياته وهو مستدرك لان الاسمات للفظ العام بل مسماه واحد وهو
المجموع من حيث هو المجموع على ما سبق بخصصه حد العام فلو قال قصر العام على بعض مسمياته
لاستقام وعلى ما ذكر ابو الحسين البصري فهو انه لقوله بعض ما تناوله الخطاب عنه يعني عن الخطاب
واراد ما تناوله الخطاب سفدر المخصص كقولهم خصص العام فان مرادهم انه لقوع عنه بعض ما تناوله

سفدر

سفدر عدم المخصص لهم من وجوه المخصص عن الاستثناء على ما صرح به في المنتهى حيث قال واولا عليه
ان المخصص غير الاستثناء لم سماه الخطاب التحق اللغوي على بني من المذاهب على ما ذكره الاخر
مبطل عكس الحد قال اما عند ارباب الخصوص فلان الخطاب عندهم منزل على اقل ما تحمله اللفظ
فلا معنى لقوله بعض ما تناوله وفيه نظر واما عند ارباب الاشتراك فمن جهة ان العمل باللفظ المشترك
في بعض محاملة دون البعض واما عند الواقفيه فلان اللفظ عندهم موقوف الاعلم كونه للعموم او الخصوص
وصالح للاستعمال في كل منهما فان دل الدليل على انه للعموم وجب حمله عليه وامتنع لغوله بعض ما تناوله وان دل
على انه للخصوص فلا يكون اللفظ لذاك دالا على العموم والاستثناء لا له فلا يحسن الحمل على الخاص لغوله بعض
ما تناوله واما عند ارباب العموم فلان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص
وعلى هذا فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقه وجب لجعل اللفظ على حسب محاملة من غير لغوله بعض ما تناوله
وان قام وجب صرفه الى محمله المجازي وهو الخصوص ولذا لا يكون اللفظ مستثنا والا لحقيقه وهو الاخوا ق
والحق لغوله بعض ما تناوله الخطاب حينئذ ومن هذا اطلع على ان القول بخصص العام وانه خصص
العام وان هذا اعام مخصص قول بمجاز لا ينبغي على نفسه انه الحق لا يمكن حمله على ظاهره لما مر ولا يستقيم
الا باضمار كما ذكره المصنف اللهم الا ان يقال مراده من الخطاب اللفظ العام فقط وحينئذ لا يكون
حاجة الى الاضمار وكانه انما عدل عن نفسه الى الحسين لما فيه من المجاز وكون الاستعمال مجملا في الحدود
والاقال لا يجوز ان يكون مراد ابي الحسين الحمل الذي ذكره المصنف وهو احد هما لزوم الدور
لاستعمال لفظ الخصص في حد الخصص وبيانهما انه لا يطلق الاخذ على الاستثناء تناول الخطاب له مع
بعد الخصص وهو الاستثناء لما مر لزوم الدور على اللغوي لا الاصطلاحي وعدم الانطباق فاضافة
تصدق على المبني منه انه تناول المبني على تقدير عدم الاستثناء والا فهو تناوله الفعلي على تقدير
بعدده قال الآمدي يعرف قاعدة من القطع في حد ابي الحسين كما نقلنا عنه بالخصص على ما تناسبه ذهب
ارباب العموم هو يوقف ان المراد ما اللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما تناسب مذهب
ارباب الاشتراك يوقف ان المراد ما اللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والى الاول اشار المصنف
بقوله وقيل يوقف ان العموم والخصوص وهذا التوقف احسن من الاولين ان لم يوقف القطع والا القطع على فساد
الخصص لم يكن فيه الا القاصر والمنع وهو الحق وان توقف عليه تناول الكل واما ايراد الدور والخوان عنه

فظاهر ولو اعرفت ذلك فاعلم ان التخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسماه وان لم يكن
عاما بالاصطلاح كاطلاق العشرة على بعض آحادها وكذلك مطلق على اللفظ عام وان لم يكن عاما
اصطلاحا لتعدده باعتبار اجزائه صح افتراقهما حتى العشرة والمسلمين لمعهودين لا المسلم مطلق
والا كان عاما اصطلاحا وضمير الجمع للمعهودين كما سبق الى بعض الاوهام بل الجمع مطلق فان
الضمائر ليست من صيغ العموم لغة المدلول من صيغ العموم ما يدل بنفسها على ما ذكرنا والضمائر ليست كذلك وهما
كضمير الجمع على ما قال في المنهى او باعتبار اجزائه صح افتراقهما حتما صح اخر خواستر ت الحاذة الا بضمها
ولا يسقم بخصص يعني شيئا مما ذكر من العناصر الاربعة الافما سيقع توكيده بكل يعني في الاذكى
اجزاء صح افتراقهما حتما اوكلا والمراد الافما له شمول له فلا تتصور فيه هذا الوصف والى ذلك اشار
المنهى بقوله ولا يتصور تخصيص شيء من الاعتبارين الاتي ذي اجزاء صح افتراقهما المكان صرف الى
بعض كالمولد بكل مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ هذه هي المسئلة الاولى

وهو في انه هل تخصيص العام او هل يجوز اطلاق العام واراده الخاص على ما في الكتب المبسوطة والامر فيها
قريب اختلفوا فيه اكثر العاملين بالعموم الى الجواز خبرا كان العام او امرا او غيره خلافا لشذوذ الوقفية
مصيرا منهم الى استاعدة في الخبر وفي الامر ايضا على ما نقل في بعض الكتب المبسوطة مستدلين الجواز
وقوعه في الخبر بهم الكذب وفي الامر البداء وهو ضعيف لان اللفظ لما احتمل التخصيص والتجوز فقام
الدلالة عليه رفع الابهام والا كان قول القائل رايت اسدا مريدا به الانسان كاذبا قطعا لانه لم يرد
به الحيوان المفترس وليس كذلك بالاجماع واما حجة الاكثرين فالنقض والعقول اما الاول
فلقوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت
من كل شيء مع كونها مخصوصة انه ليس خالقا لذاته والقادر عليه والا تذر عليه الجبال والارض لم يجعلها
كالرميم والا تيت ما اوتيت سليمان والا تيت السماء والارض بهذا في الخبر واما في الاوامر العامة فلقوله تعالى اقتلوا المشركين
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع خصوصها لعدم اهل
الذمة وتقطع كل سارق وجلد كل زان الى غير ذلك من النصوص العامة المخصوصة حتى انه قل لم يرد عام غير قوله
وهو بكل شيء عليم الا وهو مخصص ولو لم يكن ذلك جائزا لما وقع كذا ان يقع واما العقول فلان حاصل
التخصيص على ما مر رجع الى صرف اللفظ عن حكم العموم الذي هو حقيقة له الى حكم اخص منه لوجوب الجواز والتجوز

غير جميع الذوات ولا الغير وهذا لو قدرنا وقوعه لم يلزم عنه محال الا الذاتية ولا المنظور لاوضع اللغة ولهذا صح
من اللغوي ان يقول جاني كل من في البلد وان تخلف عنه بعضهم بالنظر الى الداعي الى ذلك والا الى الغير فالاصل
عدم كل ما ليس سواه مسئلة الاكثر انه لابد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي بثلثة
وقيل اثنان وقيل واحد والمختار انه ما لا استثناء والبدل يجوز الى واحد والمتصل كالصفة يجوز الى
اثنين والمنفصل في المحصور القليل كعشرة الا اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة والمنفصل
في غير المحصور او العدد الكثير للمذهب الاول هذه هي المسئلة الثانية وهي في بيان اختلاف المتقدمين
العموم وجواز تخصيصه في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في جمع الفاظ العموم انتهاء فصاروا الى
انه لابد في جمع الالفاظ العامة من بقاء جمع يقرب من مدلوله يعني من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا او المراد
من القرب ان يكون الباقي اكثر من النصف وهو مذهب ابي الحسن البصري والدجيلي امام الحرمين
واكثر اصحابنا واليهم اشار بقوله والاكثر واخرون الى انه يكفي في الكل ثلثة وهو مذهب القفال من
اصحابنا في الجمع المعرفة نحو الرجال والمسلمين دون غيرها من الفاظ العموم وقيل يكفي اثنان
وقيل واحد والمختار عند المصنف انه ما لا استثناء يعني ان التخصيص بالاستثناء والبدل يجوز الى
واحد نحو اكرم الناس الا الجهال واكرم الناس العالم لو كان العالم منهم واحدا وان كان بالمتصل
غيرهما كالصفة والشرط ونحوهما نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء مع كون العالم فيهم
اثنين وان كان بالمنفصل فلا يخلو اما ان يكون في المحصور القليل ام لا فان كان نحو الا اثنين مثل
قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة وان لم يكن بل كان في غير المحصور او في العدد الكثير فالمذهب
الاول يعني لابد ان يكون الباقي اكثر من النصف لنا انه لو قال قتلت كل من في المدرسة وقد قتل
ثلثة عد لاعبا وفي نحو وكذا في المنتهى لاغيا وكذلك اكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل داري واكل
ثلثة هذه حجة على ما اختاره من انه لابد في غير المحصور سواء كان في اسماء الشروط
نحو من دخل داري او اكل فاكرمه او من غيرها نحو قتلت كل من في المدرسة وفي العدد الكثير نحو اكلت رمانة وكان
عدد الفا مثلا من بقاء جمع يقرب من مدلوله وهو الا الحسن البصري ووجهها ان نعلم ابدا علما انه لابد فيما
ذكرنا من الصور من بقاء جمع كما ذكرنا استقباح اهل اللغة قول القائل قتلت كل من في المدرسة فقد قتل
ثلثة فتوقفوا في القرب من مدلول كلامهم واستهجانهم قوله اكل كل رمانة وقد اكل ثلثة فما فوقها فالقرب

من مدلول كلها وهي الالف في المثال وقوله لغلامه من دخل داري او اكل فاكرمه ثم تفسيره من ثلثة
وما فوقها مما لا يقرب من مدلول من وعدهم القايل لاعبا اي متلاعبا بالكلام او لاغيا من لغى اذا قال
باطلا والا كذلك لو افسر الكل في الصورتين ومن بالكثرة القريبة من مدلول اللفظ فانه يعد موافقا مطابقا
لوضع اهل اللغة **قال** القايل باثنين وثلثة ما قيل في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام **اقول** هذه اشارة
الى شبهة من ذهب الى جواز اطلاق العام ورده الى اثنين وثلثة بالتخصيص وهي ما قيل في المسئلة الرابعة
من ان ابنية الجمع يصح اطلاقها على اثنين حقيقة مستدلا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به اخوان
وقوله انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون عليهما السلم وبقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
عن الكل حرف واحد وهو ان يقال لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر في اثنين وثلثة جواز ما
هو عام من صيغ العموم فيهما لقيام الفارق والقادح واليه اشار بقوله ورد بان الجمع يعني الجمع المنكر ليس
بعام **قال** القايل بالواحد اكرم الناس الا الجهال واجيب بانه مخصص بالاستثناء ونحوه قالوا
وانا له حافظون وليس محل النزاع قالوا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجمع واجيب بان الممتنع
تخصيص بما تقدم قالوا قال الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة
قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا صح اكلت الخبز وشربت الماء لاقل قلنا ذلك للبعض المطابق
للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شيء **اقول** هذه خمس شبه
للصايرين الى جواز رد العام بالتخصيص الى الواحد توجيه الاولى ان يقال لو لم يصح لما صح قول
القايل اكرم الناس الا الجهال عندما يكون العالم بينهم واحدا لكنه جايز وتوجيه الجواب ان يقال هذا غير
وارد علينا لانه مخصص بالاستثناء والمخصص به ونحوه يعني البدل على ما اختاره يجوز رده الى الواحد على
ما سيأتي بيانه في الاستثناء ولفظه ونحوه يحتاج الى تقدير كما ذكرنا ليستقيم لان وجه رفع قوله ونحوه بعيد والظاهر
جره وهو لا يستقيم بدون ضميمة اذ ظاهر اللفظ يشعر بان اكرم الناس الا الجهال مخصص بنحو الاستثناء
وهو باطل وتوجيه الثانية وهو قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهو انه اطلق ضمير الجمع واراد
بها نفسه وتوجيه الجواب ان يقال هو ليس محل النزاع لان الضمير ليس بعام وانما هذا استعمال لضمير الجمع
واراد نفسه وحده تعظيما فهو بمعزل عن العموم والتخصيص بواحد وتوجيه الثالثة ان يقال لو امتنع
ذلك اعني التخصيص الى الواحد لامتنع التخصيص مطلقا والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانه

لو امتنع

لو امتنع لكان لتخصيصه وصيرورته مجازا اذ الاصل عدم مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص
فيمنع الجمع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو امتنع لكان لمطلق التخصيص لجواز ان يكون لتخصيص
خاص وهو الذي لم يستعمله العرب ويستقبحه اهل اللسان لقلة المستثنى بما تقدم من الدليل وتوجيه
الرابعة والخامسة وهما للامدي اوردهما اعتراضا على حجة ابي الحسين قايلا انها وان كانت قريبة
من السداد قلده فيها جماعة كثيرة الا ان لقايل ان يقول متى يكون الرد الى الواحد مستهجنا اذا قال
مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي مدلول اللفظ وقد اقترن به قرينة او اذا لم يكن كذلك الاول ممنوع
والثاني مسلم وبيان ذلك النص وصحة الاطلاق اما الاول فقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم واريد بالناس القايلين نعيم بن مسعود الاشجعي بعينه ولم يعد ذلك مستهجنا للقرينة واما الثاني
فلصحة قول القايل اكلت الخبز وشربت الماء مريدا به واحدا من جنس مدلولات اللفظ العام بل اقل شيء من
ذلك الجنس من غير استهجان للقرينة وتقرير الجواب عنهما وهو للمصنف اما عن الاول فان يقال
لا نسلم ان الناس عام ليتم الاستدلال لجواز ان يكون للمعهود واذ ذاك فلا عموم ولا استدلال ولقايل ان يقول
هذا الجواب انما يتم لو صح اطلاق الرجال مثلا على رجل معين معهود بينك وبين مخاطبك اذ المعهود في مثالنا بالناس
وهو الجمع المعرف نعيم وفي صحته نظر والتمسك بما ذهب اليه الامام من جواز اطلاق الجمع على الواحد كما مر في
المسئلة الرابعة لا يفيد لما نقلنا عن الغزالي رح ان قوله يتبرجن للرجال استعمال للفظ الجمع مع ارادة معناه
مقام الواحد لغرض لا ارادة الواحد من الجمع والظاهر صحته فان القايل لو مدح رجلا عند صاحبه وقال
هو رجل ثم صاحبه يؤكد قوله جريا على سنن قولهم رب واحد يعدل الفا ويقول ما هو رجل بل رجال ففي هذه
الصورة لو خاطب القايل صاحبه بقوله رايت الرجال مثلا يريد به ذلك الممدوح المعهود بينهما لا يستهجن ظاهرا
واما عن الثاني فان يقال لا نسلم ان اللام في الخبز والماء للاستغراق ليصح الاستدلال بل ذلك البعض
المطابق للمعهود الذهني اعني الماهية لان اللام لها وهي من حيث لا واحدة ولا كثرة ولهذا يصح اقتران
كل واحد من المتقابلين بها لكن لما تعذر وجود الماهية في الخارج بدون فرد من افرادها المطابق لها بعد
حذف المشخصات حمل على ذلك البعض لضرورة الوجود فاللازم للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود
الخارجي لاشتراكهما في عدم الاستغراق وان افترقا في كون المعهود الخارجي مشخصا يمنع الشركة بخلاف
المطابق للمعهود الذهني فانه منكر غير مشخص وعلى هذا فلا يكون الخبز والماء في المثال المذكور من العموم والخصوص

ئ شئ فبطل الاحتجاج بها وقس عليه ما يرد عليك من اشكالها المخصص منفصل
ومنفصل المتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض بهذا
هو الصنف الخامس وهي في المخصص وهو ما يعرف التخصيص بأي طريق كان اعني ادلة التخصيص
وهي قسمان متصل ومنفصل اما القسم الاول فالمشهور انه اربعة انواع الاستثناء المتصل والشرط
والصفة والغاية وزاد المصنف بدل البعض فالى المشهور وهذا اهمل بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالشرط
والصفة وحكم بدل البعض عنده حكم الاستثناء على ما سيجئ فلهذا لم يعده ولم يحصل الانواع خمسة ثم
في الاربعة المشهورة وعده تخصيصه بدل البعض بدون ذلك وهو الابدال الاخفى على الذكي الغبي لذا لا يصح
التخصيص في عده مظهرا للتامل الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة
قيل متواطئ وقيل مشترك والابد لصحته من مخالفة في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم اخر وله مخالفة من وجه
سئل ما زاد الا ما نقص والان المتصل اظهر لم حمله فقهاء الاصحاب على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا
له علي ما عندي درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب هذا شروع منه في الكلام على النوع
الاول وهو الاستثناء المتصل ويشتمل على اربع مسايل ومقدمة يشتمله على ان الاستثناء هل هو حقيقة
في المنقطع ام لا وعلى حدتها وعلى تحقق مدلول الاستثناء المنقطع فنقول الاستثناء ينقسم الى
متصل ومنقطع ولا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا نزاع خلافا لبعضهم في صحته لغة وانما الخلاف في ان الاستثناء
في المنقطع هل هو حقيقة او مجاز وعلى تقدير ان يكون حقيقة فهو المراد من قوله وعلى الحقيقة هل هو متواطئ
اي مشترك ما الاشتراك المعنوي او مشترك ما الاشتراك اللفظي وقد ذهب الى كل طائفة فمن ذهب الى انه مجاز
فمستمسكه سبق فهم المتصل من غير قرينة وهو دليل كونه مجازا في غيره وقد منع السبق ويتمسك ايضا بان الاستثناء
ما خوذ من ثنيت عنان الفرس اي عطفته لانه اسقاط من الثنى ولا نزاع في ان المتصل له الحكم الاول
في المنقطع ما قد علمت ولا علق للاسم بها اصلا ولا يجوز كونه ما خوذا من الثنية وكان الكلام كان واحدا
فثنى له ليس احد الامرين اولى من الاخر وهذا المعنى محقق فيها واورد عليه بانه لو كان من الثنية لكان كل ما وجد بعض
الثنية من الكلام استثناء وليس كذلك ويعارض بانه لو كان كل ما وجد فيه الثنى استثناء وليس كذلك
ولو سلم انه مشتق من الثنى لكن لا يلزم من اشتقاقه باعتبار معنى ان لا يكون حقيقة في بعض ما لغة كما لا
يخفى مع ان اشتقاقه من الاحناء الذي هو في الحض على ما سبق الكتاب ومن ذهب الى التواطؤ

سئل بان العلماء بتوا الاستثناء ثم قسموا الى المتصل والمنقطع ومن القسمة مشترك من الاقسام فيكون متواطئا
وقد يمنع هذا لزوم ان يكون اسم الفاعل حقيقة في المستقبل لانه يوب وقسم وهو مجاز فيه اتفاقا
ويتمسك ايضا بان جعله للقدر المشترك منهما وهو مطلق المخالفة اولى دفعا للاشتراك والمجاز لكونهما
على خلاف الاصل وقد بانه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وقد تقدم مثله في الامر مشروحا فلا طائل وقد يجاب
في الاشتراك اللفظي بمنع ان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج ولئن سلم اشتراكها فما يصلح
جعل اللفظ له واطلاق اللفظ عليهما يكون مشتركا لفظيا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة واحد اشتراكهما
في المخالفة اي مخالفة ما بعدها لما قبلها وهو يصلح لجعل اللفظ لها سلمنا عدم الصلوح لكن لم لا يثبت دليل المجاز
بطل ان يكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والا فلا نسلم مجازا اصلا سلمناه لكنه معارض بان الاصل عدم
الاشتراك وهذا الاحتجاج اختلفوا في صحة الاستثناء من غير الجنس فمن ذهب الى انه مجاز وهم الاكثرون
وطائفة من اصحابنا منع من صحة حمله على المنقطع الا عند تعذر المتصل ولذلك هم امكنهم الحمل على المتصل ولو بجعل
الاستثناء عن المعنى المدلول عليه بالالتزام كما في المثال المضروب له الاشتراك المستثنى والمستثنى منه اعني الثوب
والدراهم في صفة القيمة لما لم يحملوه على المتصل ومن ذهب الى انه حقيقة كاصحاب ابي حنيفة ومالك
والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة وطائفة من اصحابنا جوزوا ذلك من غير تعذر ولا اعوزك ذلك
فاعلم ان الكل اتفقوا على انه لا بد لصحته اي لصحة الاستثناء المنقطع من مقارنته المتصل في مخالفته
واما في نفي الحكم مثل ما جاءني زيد الا عمرا او في كون المستثنى حكم اخر له مخالفة توجه ما مع المستثنى منه مثل ما زاد
الا ما نقص وما نفع الا ما ضر مثله في لكن لانها تقدرها والى هذا الاتفاق استروح من ذهب الى انه مجاز
في المنقطع وقال لو لم يكن مجازا فيه لم يشترط مقارنته للحقيقة واعلم ان مثل ما زاد الا ما نقص
استثناء من غير الجنس لان الاستثناء النقصان من الزيادة والنقصان ليس من جنسها ولا يمكن
معناه ما زاد الا النقصان لجواز ان يكون ما مصدرية بل يكون بمعنى الذي حتى كانه قال ما زاد الا الذي
نقص حيث له مائة وزاد عليها خمسة ثم نقص ذلك الخمسة وعلى هذا يكون منفصلا سلمنا ان معناه ما زاد
الا النقصان لكن لا نسلم ان النقصان ليس من جنس الزيادة لان النقصان انما يزيد وقد يتصف
واما حد فعل التواطؤ ما دل على مخالفه بالا عم الصفة واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز
المجاز في حد فعال في المقطع ما دل على مخالفه بالا عم الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل

وقد قال الغزالي رح قول ذو صيغ مخصوصه مخصوص وان علم ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واوله على طرده التخصيص بالشرط والوصف الاتي والغايه ومثل قام القوم ولم يقم زيد والا يريد الا اولا ان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقيل لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا وصف ولا غايه فقوله لفظ احتراز عن الدلالات العقليه والحسيه الموجبه للتخصيص وقوله متصل بجمله احتراز عن الدلائل اللفظيه المختصه المنفصله وقوله لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وقوله دال احتراز عن الصيغ المهمله وقوله على ان مدلوله والمراد مدلوله جزء مدلول زيد في جاءني القوم الا زيدا او مدلول الا زيدا غير مراد بما اتصل به يعني بالقوم في مثالنا احتراز عن الاسماء المشتركه والمتواطيه والنكره كحاءني القوم العلماء وكلهم وبعضهم وقوله ليس بشرط ولا وصفه والغايه احتراز عنها والاولى ذكر هذا الحد الاتي ذكر بدل قوله ليس بشرط الخ فيخرج الا واحد اخواتها وقال هو احتراز عن مثل قام القوم دون زيد واوله على طرده قام القوم الا زيدا وهو لا يرد على ما ذكره الآمدي وعلى عكسه ما جاءني القوم الا زيد فانه لم يتصل بجمله وهذا انما يرد عليها لو سلما ان فاعل ما جاء هو زيد اما لو قيل انه الاحد المقدر على ما ذهب اليه بعض النحاه فلا يرد عليها واوله على عكسه ايضا ان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول على ما اختاره من المذهب الصحيح في الاستثناء لو سلم الخصم والحق ان هذا الوصف لا يرد على عكس حد الغزالي ايضا وضح به في المنتهى وكانه انما لم يذكره على حد الغزالي لانه يعلم من ههنا ورود عليه لكن لو عكس لكان اولى والاحسن ان يقال هو اخراج بالا واخواتها من شيء متعدد بما يصح ان يراد بالاول كما مر والاولى في حده ان يقال هو اخراج بالا واخواتها والصواب ان يقال هو اخراج بالا او احد اخواتها والاولى على عكسه جاء القوم الا زيدا لفظ الواو يقتضي الجمع وقد احلف في تعذر الدلالة في الاستثناء فان الاكثر المراد بعشره في قولك عشره الا ثلثه سبعه والاقرب ان ذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشره الا ثلثه ما زاد سبعه كاسمين ركب ومفرد وصل المراد بعشره عشره باعتبار الاول ثم اخرجت ثلثه والاستثناء بعد الاخراج لم يسند الا الى سبعه وهو الصحيح لنا ان الاول اعم مستغرق للمقطع بان من قال اشتريت الجاريه الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل والا نقطع بان العشره المخاطبه بكمالها والاجماع العرفيه على انه اخراج بعض من كل والابطال النصوص والعلم بانا نسقط الخابع فنعلم ان المسند اليه ما بقي والباقي كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغه لان المركب من ثلثه والواو الاول وهو غير مضاف والاستثناء اعاده العشر على جزء الاسم وهو الا نصفها

ويدفع هذا بكون المراد قول ذو احدى صيغ لكنه تعسف لا يخفى ورده على ظاهره اخذ وقيل هو لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفه ولا غايه فقوله لفظ احتراز عن الدلالات العقليه والحسيه الموجبه للتخصيص وقوله متصل بجمله احتراز عن الدلائل اللفظيه المختصه المنفصله وقوله لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وقوله دال احتراز عن الصيغ المهمله وقوله على ان مدلوله والمراد مدلوله جزء مدلول زيد في جاءني القوم الا زيدا او مدلول الا زيدا غير مراد بما اتصل به يعني بالقوم في مثالنا احتراز عن الاسماء المشتركه والمتواطيه والنكره كحاءني القوم العلماء وكلهم وبعضهم وقوله ليس بشرط ولا صفه والغايه احتراز عنها والاولى ذكر هذا الحد الاتي ذكر بدل قوله ليس بشرط الخ فيخرج الا واحد اخواتها وقال هو احتراز عن مثل قام القوم دون زيد واوله على طرده قام القوم الا زيدا وهو لا يرد على ما ذكره الآمدي وعلى عكسه ما جاءني القوم الا زيد فانه لم يتصل بجمله وهذا انما يرد عليها لو سلما ان فاعل ما جاء هو زيد اما لو قيل انه الاحد المقدر على ما ذهب اليه بعض النحاه فلا يرد عليها واوله على عكسه ايضا ان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول على ما اختاره من المذهب الصحيح في الاستثناء لو سلم الخصم والحق ان هذا الوصف لا يرد على عكس حد الغزالي ايضا وضح به في المنتهى وكانه انما لم يذكره على حد الغزالي لانه يعلم من ههنا ورود عليه لكن لو عكس لكان اولى والاحسن ان يقال هو اخراج من شيء متعدد بما يصح ان يراد بالاول كما مر والاولى في حده ان يقال هو اخراج بالا واخواتها والصواب ان يقال هو اخراج بالا او احد اخواتها والاولى على عكسه جاء القوم الا زيدا لفظ الواو يقتضي الجمع وقد احلف في تعذر الدلالة في الاستثناء فان الاكثر المراد بعشره في قولك عشره الا ثلثه سبعه والاقرب ان ذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشره الا ثلثه ما زاد سبعه كاسمين ركب ومفرد وصل المراد بعشره عشره باعتبار الاول ثم اخرجت ثلثه والاستثناء بعد الاخراج لم يسند الا الى سبعه وهو الصحيح لنا ان الاول اعم مستغرق للمقطع بان من قال اشتريت الجاريه الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل والا نقطع بان العشره المخاطبه بكمالها والاجماع العرفيه على انه اخراج بعض من كل والابطال النصوص والعلم بانا نسقط الخابع فنعلم ان المسند اليه ما بقي والباقي كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغه لان المركب من ثلثه والواو الاول وهو غير مضاف والاستثناء اعاده العشر على جزء الاسم وهو الا نصفها

ولاجماع العترة الى آخره قد اختلف عبارات المصنف في التعبير عن هذا الخلاف فان المستثنى
وقد اختلف في بعض مدلول المفردات في الاستثناء المتصل وقال في كتبه النحوية وقد اختلف في بعض
معنى الاستثناء وقال ههنا ما قال والامر فيها قريب ولقد عرفت ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان
الاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه الذي قالا الملئة عند هولاء في قولك عندي عشرة الا ثلثة مبين
لغرض المتكلم بالمستثنى منه الذي هو عشرة لعرف ان مراده منها كان سبعة فهم وعندهم مثل التخصيص
بغير اي بغير الاستثناء الا ترى ان قوله على اللعم لا تصلوا اهل الذمة مبين لغرض المتكلم بالمشركين في
قوله تعالى اقتلوا المشركين وذهب القاضي ابو بكر الى ان المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء جميعا موضوع
لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخراج من غير تقدير الاول لمعنى ثم الاخراج منه حتى كان الوضع وضعت لمعنى
السبعة عبارتين احديهما مفردة وهي سبعة والاخرى مركبة وهي عشرة الا ثلثة وذهب طائفة الى
ان المستثنى منه مراد الجميع بالنظر الى الاول من غير حكم بالاسناد ثم لخرج منه المستثنى على الخصوص وحكم
بالاسناد بعد تقدير الاخراج فلم يسند الا الى الباقي وهو الصحيح عند المصنف وصحته انما يتبين بفساد
المذهبين الاولين اما فساد الاول فلانه لو كان كما زعموا لزم الاستثناء المستغرق والتسلسل
وعود الضمير الى ما ليس له وغرق اجماع اهل العربية من بطلان تخصيصه الالفاظ الناصة ومخالفة العلم
الضروري والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الملازمة فلان المراد مراد الجاد به في قولك اقتل الناس
الجاد به الا نصفهم كما ذهبوا اليه فيكون كانه استثنى نصفهم من نصفهم وهو مستغرق واما التسلسل فلانه
لزم استثناء نصفهم من نصفهم فيكون المراد من النصف الاول الربع ثم الثمن ثم نصف الثمن ثم ربعه الى غير
نهاية وهو المعنى من التسلسل واما الثالثة فلان الضمير راجع الى الجاد به بكمالها مع ذهاب بعضها الى
المستثنى منه وهو النصف واما الرابعة فلاتفاق اهل اللسان والعربية على ان الاستثناء المتصل هو اخراج
بعض من كل وعلى ما ذهبوا اليه اما ان لا يكون اخراجا او يكون لخراج الشيء من نفسه واما الخامسة فلحكم
ان المراد من العشرة السبعة مع كون العشرة نقيضا لمدلولها واما السادسة فللعلم الضروري بانا بسقط
الخابج بعض المستثنى من المستثنى منه فعلم ان المسند اليه باق بعد الاسقاط وهيهات لو اسقطنا لم يبق شيء
واما بطلان القول الثاني فغني عن البيان ولقائل ان يمنع لزوم الاستغراق بانه انما كان يلزم لو كانت لفظة
الا عند هولاء للاستثناء وليس كذلك بل هي مع المستثنى قرينة لبيان الغرض فلا يلزم ولزوم التسلسل

وكذا

وكذا رجوع الضمير الى ما ليس له مبني على لزوم استثناء النصف من النصف وقد عرفت حاله واما اجماع
العترة على انه اذا خرج بعض من كل فانما تم التمسك به لو كان مرادهم منه اخراج بعض من كل مراد به
جميع مدلوله حالة التركيب وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اخراج بعض من كل مراد به جميع مدلوله حالة
الافراد وجواز ان يكون من مرادهم ما مر لا في معنى التخصيص وهو قصر العام على بعض مسماه لا نصدق عليه
انه اخراج بعض من كل وهذا فسره ابو الحسين باخراج بعض ما تناوله الخطاب والاقال لا يجوز
ان يكون مرادهم هذا او الا لما بقي فرق بين التخصيص والاستثناء لانه انما يلزم لو اتفقوا على اخراج بعض
من كل وليس كذلك لانهم قالوا هو اخراج بعض من كل بالا او احد اخواتها وذلك مفارق مطلق
التخصيص واما بطلان النصوصية فمشترك الالزام لحكمهم بان المراد من المشركين بعد الحكم بالاسناد
في قولك اقتلوا المشركين الا اهل الذمة هو غير اهل الذمة مع كونه نقيضا لجميع الجواب ان يكون مشتركا
واما حديث الاسقاط فلا يخفى سقوطه بعد ما بينا واما فساد المذهب الثاني والية اشار بقوله والثاني
كذلك اي غير مستقيم فللعلم الضروري بانه خارج عن قانون اللغة لقلة لم يعهد من كلامهم وضع كلمة مركبة من
تلك كلمات لمعنى جنسي ولا الى وضع مركب معرب اوله وهو غير مضاف لمعنى جنسي كانسان او غيره
وامتناع اعادة الضمير الى جزء الاسم المركب والضمير راجع اليها ولاجماع العترة الى آخره ما ذكر من الحالات
الثلثة ولقائل ان يقول انا نمنع عود الضمير الى جزء الاسم لانا لم نسلم ان الضمير جزءه ايضا واما الضمير الذي يكون
جزء الاسم ويكون راجعا الى البعض اجزاء الكل فلا نسلم كما لو سمينا رجلا بخو زيد ابوه قائم فان قلت
نمنع عود الضمير الى الجزء فانما هو موضوع لمعنى جنسي قلت لا مدخل لعود الضمير ان استحالة انما هو
انه لم يعهد مركب كذلك موضوعا لمعنى جنسي وعلى هذا يكون الدليل الاول بعينه واما اجماع العترة الى آخره
فتفسير الكلام عليه قال الاولون لا نسلم ان مراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما اقر الا سبعة
نعم واجيب بان الحكم بالاقرار باعتبار المسند ولم يسند الا بعد الاخراج فانا لو كان
مراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله الاحسن عاما واجيب بالعدم هامان شيئا ان
للاكثرين الذاهبين الى ان الاستثناء هو بين غرض المتكلم بالمستثنى منه توجيه الاولى
ان يقال او سبعة لانا قايل بالثالث لكن الاول باطل للعلم بانه ما اقر الا سبعة فتعين الثاني وهو المطلوب
ونهاية الجواب ان يقال العلم بانه ما اقر الا سبعة انما في كون مراد من العشرة العشرة بكمالها لا ان

الحكم بالاقرار انما هو باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج ولذلك الحكم عالم بلغة العرب على كلام متكلم
بالاسناد دفعا وكره الا بعد تمامه فلو ظن بطلان ان المتكلم لو قال له عندي عشره عند تلفظه بالتاء من غير
ان يعلم قطعه الكلام على انه مقر بالعشرة مسندا اليها الاقرار لكان مخطئا لعلمنا بانه يجوز له ان يذكر ما
يخرجه قبل الحكم بالاسناد قال في المنتهى ولقائل ان يحقق ذلك في الفاظ العدد التي نصوص فيها سلمنا عدم وجود
مانع وتوجيه الثاني ان يقال لو كان المراد بالعشرة بكمالها امتنع من الصادق وهو الله عز شأنه
لكونه اصدق القائلين مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والباقي باطل للوقوع فالمعدوم مثله واما
اللازمة فلانه لو قال فلبث فيهم الف سنة وقصد الى الالف على انفراده حملته ثم اخرج منها خمسين
كان ما اثبته او انا فيه نافيا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه عد عليه كبيرا والجواب
ما تقدم بعينه الماضي لقائل ان يكون عشره وبطل لجواز ان يكون سبعة تعين ان تكون تسعة واجب
ما تقدم فتعين لجواز الاستثناء على قول الماضي ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل
هذا شبهة الماضي وتوجيهها ان يقال لما بطل ان يكون المراد بالعشرة العشرة بكمالها لما ذكره الاولون
وبطل ان يكون سبعة لما ذكرتم ان يكون الجميع يعني المستثنى والمستثنى منه والمراد الاستثناء سبعة وتوجيه
الجواب ان يقال الانسلم انه بطل ان يكون المراد بالعشرة العشرة قال في المنتهى ما معناه فتخصص في
ذكرنا ان الاستثناء على قول الماضي ليس تخصيص وهو حق الا انا لم نرد بالعشرة مثلا اشياء وعلى قول
الاكثرين تخصيص وهو حق ايضا اما في الالفاظ العامة فمعنى قصر العام على بعض مسماه واما فيما ليس عاما
كالعدد مثلا معنى قصر اللفظ على بعض مسماه واما على المذهب المختار فمحتمل لانه من حيث بين المراد
البعضة فهو تخصيص ومن حيث بين المراد به الجميع ليس بتخصيص ولذلك لا يكون مجازا وفيه نظر
لقائل ان يلزم من كون المسند اليه بعض العشرة تخصيص وانما كان يلزم لو لم نرد بالعشرة مدلولها سلمناه
لكن لا يلزم كونه مجازا لان التخصص من اقسام المجاز لكنه ليس مجازا في العشرة لانه اريد بالعشرة الجميع
والمراد بقوله ولذلك لا يكون مجازا ولان في الكلام ايضا لانه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم
من الحكم فيه لقرب عن التاويل لا لواسطة وضع كما سبق في صدر الكتاب وقوله على عشره الا ثلثه
ليس كذلك لانه يفيد ما عند المتكلم من الحكم فيه نعم لو فسر المجاز في الاتيان بان يكون الشيء
ظاهرا مسندا اليه وما نحن فيه لا عشره صح كونه مجازا في الاسناد لكن المشهور عند اصحاب العام

ولباب

وارباب البيان هو الاول ثم قال وعلى قول الاكثر يكون مجازا لانه اطلق لفظ الجمع لبعضه في الاقرار
والاستثناء دفعا وفيه نظر ايضا اما لانسلم كونه مجازا في الاسناد وانما يكون كذلك لو كان مفيدا خلاف
ما عند المتكلم من الحكم فيه وليس كذلك نعم لو كان فسر المجاز في الاسناد بما ذكرناه صح لكن عليه ما مر
ولقد عرفت ذلك فاعلم ان في المنتهى ذكر ههنا ما سياتي من صعوبة الاستثناء لسان كونه متصلا او منقطعا
فلنشتغل بحله في ذلك ونذكر طرفا منه لتكون الكتاب اتم فائدة واعم عائدة فمنها قوله تعالى ولقد قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين لان ابليس ليس من جنس الملائكة لكونه من الجن
ومخلوقا من نار وذريته لقوله الا ابليس كان من الجن وخلقتني من نار وخلقته من طين افتتخذونه
وذريته اولياء من دوني وليست الملائكة من جنس الجن ولا مخلوقين من نار لانهم مخلوقون من نور ولا ذرية لهم
فكان منقطعا ولقائل ان ابليس كان من الملائكة من يسمى بهذا الاسم الجن على ما قاله ابن عباس رضي الله عنه وغيره
من المفسرين اما لاختفائهم واستتارهم عن الابصار واما لكونهم خزان الجنة وسميت جنة لتسترها الهما
كالمكي الى مكة ومما يدل على كونه منهم انه تعالى استثناه منهم والاصل ان يكون من جنسهم لان الاستثناء
من الجنس متفق على صحته ومن غيره مختلف فيه وانه لو لم يكن منهم لما كان عاصيا لان الامر بالجهة كان
للملائكة لقوله ولقد قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والاصل عدم امر ورائه ذلك الامر وما حدث الخلق من النار
والنور والذرية وعدمها فليس فيه ما ينافي كونه من الملائكة لجواز ان يكون بعضهم من نار وله ذرية فان قلت
لابد للذرية من الانثى والاناث في الملائكة لقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا قلت
من الجائز ان تتوالد دوابهم عندهم لقلة الامتناع من حصول التوالد من جنسين ومنها
قوله تعالى افاتخذونه وذريته اولياء من دوني وانتم لكم عدو بئس للظالمين بدلا استثنى الرب من ضمير
الاصنام وهو ليس من جنسهم وقد ناف الضمير لما كانوا يعبدونه وهو الله والاصنام لانهم كانوا مشركين
بالجن ومنها قوله تعالى مالهم به من علم الا اتباع الظن استثنى الظن من العلم وليس من جنسه
واجيب بان العلم مطلق على الظن لقوله تعالى فان علمتموهن مومنات اي ظننتموهن لاستحالة العلم
بذلك فان كان حقيقة اصطلاحيا فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان مشتركا او مجازا فنمنع حصته
عند من يجعله مرجع الاسماء العامة كما سبق ونمنع مجازا على القول الاخر وعلى التقدير يكون الاستثناء
متصلا ولئن سلمنا جميع ما فيه فما في المستثنى هو اتباع الظن لا الظن وهو ليس من جنس العلم بوجه ومنها

قوله تعالى الا سعوف فيها لغوا والا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم وقوله فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا وقوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من
رحم وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا، وهو واضح في المنقطع الا ستثناء السلام من اللغو والتجاه
من الباطل والرحمة من نفي الصريخ والانقاذ والمعصوم من العاصي والخطا من القتل مع عدم تجانسها وعدم
تاويل صحيح يمكن به رده الى المتصل وكذا قول النابغة الذبياني وقفت فيها اصيلا لا سائلها اعيت جوابا
وما بالربع من احد الا اواري لاما ما ابينها والوي كالحوض بالمظلومة الجلد وقول الاخر
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب ظاهر في المنقطع الا ستثناء،
الاواري من احد وفلول السيف من عيب اربابها وتاويل من رده الى المتصل بان الاحد تطلق على غير
الآدمي كما يطلق عليه نحو ركبت احد الفرسين ورميت احد الحجرين فيكون استثناء الاواري
من الاحد من الجنس لصدق الاحد عليه ضعفا وكذا تاويل فلول السيف عيب فيها وان كان
فخرا لاربابها حتى كانه قيل لا عيب فيهم غير عيب سيوفهم للعلم بانه لم يرد كل اعني كون فلول عيبا لكونه
في بعض المدح نعم تاويله بقوله الا ع وبلاه ليس بها انيس الا اللعافير والا العيس بان العافير والعيس من
جنس الانيس لانها مما يونس بها صحيح وقس عليها ما ذكرنا مظانه مسئلة شرط الاستثناء
الاتصال لفظا او ما في حكمه لغطع لتنفيس او سعال ونحوه وعن ابن عباس رضه يصح وان طال شهرا وقيل
يجوز بالنية كغيره وعمل عليه مذهبا ابن عباس لقوله وفصل يصح في القرآن خاصة هذه
المسئلة الاولى من الابواب وهو ظاهر في ان شرط صحة الاستثناء عندنا وعند الاكثرين الاتصال
بالمستثنى منه لفظا او ما في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم بانه انا نه بعد فراغه من الكلام الاول
عرفا بل بعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل مما نقطاع النفس او سعال مما في من الاتصال
حقيقة وحكما ونقل عن ابن عباس رضه انه كان يقول يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه
وان طال الزمان شهرا وعن بعض اصحاب مالك جواز تاخر الاستثناء لفظا لكن في اضمار الاستثناء
متصلا بالمستثنى منه وكون المتكلم به مذعنا في ما بينه وبين الله تعالى والله اشار بقوله وفصل خصه بالله
لغيره اي ويجوز الاستثناء بالنية من غير تلفظ به كالتخصيص بغير وحمل مذهب ابن عباس رضه عليه
لقرب هذا من الحق وبعد ما نقل عنه وحمله منصبه عن ذلك او لقرب هذا من مذهبه انه كان يرى

ان ما دون قدر العدد يقبل طاهرا وذهب بعض الفقهاء الى جواز ذلك في كتاب الله دون غيره قال الامام
في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من مبادي كلام المتكلمين العاجزين عن ان الكلام الاولى
واحدا دائما الترتب في جهات الوصول اليها المخاطبين وان كان قد يتاخر الاستثناء به هذا كان في سماع السامعين
وفهم الفاهمين الا في كلام رب العالمين وهذا من هوآت اقتحام العامات والارتماك في غمرات الجهالات
اذ الكلام ليس في الكلام الاولى بل في العبارات التي يدل بها وهي محمولة على معنى كلام الله نظما وفصلا ووصلا
والمشكل انه لا ينتظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي يشرع مستثنى عنه
فانا لو صححنا لم نقل صلعم فلكفر عن يمينه معنى الا في الاستثناء اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق
والاضافة فانه لو روى الا اني اعلم صدق والا كذب هذه حجة بنت على مذهب الخصم توجه الاولى
ان يقال لو صح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه لما عرف النبي صلعم المكفر في تخليص الحالف والعالم باطل
لانه حلف وقال من حلف على شئ ورأى غيرا منه فليات الذي هو خير منه وليكفر عن يمينه وروي فليكفر
عن يمينه وليات الذي هو خير منه واما ساق الملازمة فلانه لو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي
عليه السلام اليه ايضا وقال او فليستثن وليات الذي هو خير منه لكونه طريقا صالحا لتخليص الحالف عند تامل
الخير في البر وعدم الحنث بل كان الاولى بعين الاستثناء وروي التعويض للكفر ان النبي عليه السلام انما قصد التيسير
والتسهيل والاخف ان الاستثناء ايسر واسهل من الكفر فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته ولا دليل الملازمة
انما يعرف لان الاستثناء اسهل ووجه الثالثة ان يقال لو صح ذلك لم يقل النبي عليه السلام ثبوت الاقرار
والطلاق والعتق وغيرها من عقد نكاح وبيع واجارة ولا ما سواها اولم يثبت شئ من هذه العقود ولم
يسقط والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله امن التلاعب وابطال التصرفات الشرعية فكذا المقدم واما الملازمة
فلعدم حصول الحزم بثبوت شئ منها اصلا لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين ووجه الرابعة
ان يقال لو صح ذلك لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب والحصول وثوق بيمين ولا وعد ولا عهد لما ذكرنا بعينه
وبطلان التالي ظاهر فكذا المقدم والوا قال صلعم لا غزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله لما
حمل على سكوت العارض للعدم فسالوا سأله اليهود عن اصحاب الكهف فقال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلما حمل على افعل ان شاء الله وقول ابن عباس متاول بالمقدم
او بغير المامور هذه شبه بنت المخصوم ووجه الاولى ان يقال لو لم يصح لما فعله عليه السلام والتالي

باطل فالمقدم مثله امّا الملازمة فلانه افصح فصحآء العرب واما بطلان التالى فلانه روى عنه عليه السلام انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شآء الله والتالى بهذا شرط وكلا منافى الاستثنآء لان من جوّز احدهما جوّز الآخر لا فارق بالفرق وتوجيه الجواب ان يقال هذا السكوت يحتمل ان يكون السكوت الذى لا يخل بالاتصال الحكمى كما مرّ بيانه ويحتمل ان يكون غيره ولا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا فيجب حمله على الاول وهو المراد من السكوت العارض لما تقدم من الدليل وجماعة من الائمة وتوجيه الثانية كالاولى بعينها واما بطلان التالى فلما روى عنه عليه السلام ان اليهود سألته عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شآء الله فتأخر عنه الوحى مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله عز من قايل ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشآء الله واذكر ربك اذا نسيت فعلم ان شآء الله بطريق الحاقه بخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم ويوجه الجواب ان يقال لانسلم انه قال بطريق الالحاق بخبره الاول لجواز ان يكون المراد افعل ان شآء الله اى افعل ان شآء الله عند قولى افعل كذا واذكر ربى اذا نسيت ان شآء الله وهذا كما اذا قال القايل لغيره افعل كذا افعل ان شآء الله اى افعل ان شآء الله والترجيح معنا كما تقدم وتوجيه الثالثة ان يقال نعم يصح ذلك لما قاله ابن عباس لكونه ترجمان القرآن ومن فصحآء العرب المشهود له بالبلاغة لكنه قاله به كما نقل عنه وتوجيه الجواب ان قوله متأول بما تقدم وهو انه انما كان يجوز تأخير الاستثناء لفظا شرط اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه يكون المتكلم به مذعنا فيما بينه وبين الله تعالى او نعنى بالمأمور به والمعنى به الاستثناء بمشيية الله تعالى على ما اظن والعلم ان هذه الشبهة الملفقة واشباهها لا توجه على من يجوز التأخير بالنية لانه لا مأمور به دون علمه الا ويقول يجوز اداءه كما فى الشمس الاولين او ان مذهبه جواز التأخير بالنية كما فى الحالة وانما توجه على الاكثرين القايلين بامتناع الانفصال وان نواه وعلى هذا فالجواب من طرف الاكثرين عن هذه الشبهة يكون قول ابن عباس متأولا بما تقدم لا لصحة ولا يكون ما نواه المعنى المأمور به اللهم الا اذا كان مذهبا لهم جواز تأخير الاستثناء بالمشية من غير نية فالاولى فى الجواب ما ذكرناه اولا وهو ان ابن عباس مخصوص بما ذكرنا من الادلة واتفاق غيره من اهل اللغة على ابطاله

مسئلة الاستثناء المستوفى باطل باتفاق والاكثر على جواز المساوى والاكثر وقال الحنابلة والقاضى منهما وقال بعضهم والقاضى ايضا بمنعه فى الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا

وقد اتفقت كلمة الامة على بطلان الاستثناء المستوفى نحو له على عشرة الا عشرة قال الغزالى بلزمه عشرة لانه رفع اقرار ولا اقرار لا يرفع واختلف فى جواز استثناء المساوى اى النصف نحو له على عشرة الا خمسة والاكثر

من

من النصف نحو له على عشرة الا ستة او سبعة الى التسعة فذهب اصحابنا واكثر الفقهآء والمتكلمين والنحاة الى القول والاكثر الى جوازها فذهب الحنابلة والقاضى ابو بكر فى اول اقواله الى منعها وقال بعضهم وهو ابن درستويه النحوى والقاضى فى آخر اقواله بالمنع فى الاكثر خاصة وقال بعضهم انما يمنع استثناء الاكثر فى عدد المستثنى والمستثنى منه صريحا نحو له على مايه الا احدا وخمسين او غيره الى التسعة وتسعين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما فى الكيس من الدراهم الا الزيوف فانه يصح ان كانت الدراهم مايه والزيوف تسعة وتسعين والى هذا اشار بقوله وعلى ان كان العدد صريحا الى وقيل بمنعه فى الاكثر خاصة شرط ان يكون العدد صريحا ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وان كان اقل من النصف نحو مايه الا عشرة بخلاف الاحد عشر واشار الدقاق المنهى وليته لا حقق

لنا ان عباد الى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون بدليل وما اكثر الناس والمساوى وفى نسخة فالمساوى اولى وايضا كلهم جايع الامة اطبقوا فى الفقهآء الامصار على انه لو قال عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولو لا ظهور ما اتفقوا عليه

هذا هو الحق بناء على صحة مذهب الاكثرين توجه الاولى ان يقال لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع فى القرآن والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة وبطلان التالى فلقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع ان الغاوين اكثر من عبادهم بقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين ولا تجد اكثرهم شاكرين وقليل من عبادى الشكور ولكن اكثرهم لا يعقلون لا غير ذلك ولان اصح استثناء الاكثر فاستثناء المساوى يصح بالطريق الاولى لاشتمال الاكثر عليه وزيادة لا يخفى ان هذه الحجة لا تنهض على من يجوز مثل خذ ما فى الكيس من الدراهم الا الزيوف وقد اعترض عليه بانه يحتمل ان يكون الاستثناء فى قوله الا من اتبعك من الغاوين منقطعا والاصل لا تثبت بالمحتملات واجيب بانه لو ثبت ان الاول اغلب وجب الحمل عليه الا تصال والا لم يثبت متصل ابدا للاحتمال قال فى المنتهى فان قيل انما يجاز ذلك لان العدد غير صريح قلنا هذا مذهب غير معروف لمعتبر وحاصل الجواب لزوم القول الثالث وفيه دقة والاستدلال بهذه الآية على هذا الوجه او لعل الوجه الذى استدل به فى الكتب المشهورة وهو ان هذه الامة مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين سلمى وجب كونه اقل والا لزم ان يكون كل واحد من الغاوين وعددهم اقل من الاجر وهو محال لان اللازم من الاثنين ان المخلصين اقل من الغاوين ومن الاول ان الغاوين اقل من العباد غير الغاوين وهذا محال لان غير الغاوين اعم من المخلصين ومن هذا يطلع على ما قيل ان الاولى ان يقال ان المساوى وان نفاه وتوافقا كان المعرف استثناه لابتنايه على تساوى المخلصين

وغير الفاوى مع كون الباقى اكثر و توجيه الثانيه ان يقال لو لم يجز لم يقع فى لسان اهل و لم يصح استعماله و ما تداولته الالسن و الملازمه ظاهره و التالى باطل للوقوع فى لسانهم و عدم استقباحهم استعماله لقول القايل لجماعه كلكم جايع الا من اطعمته مع كون من اطعمه اكثر ملكا لجماعه و الاعتراض بجواز كون الاستثناء منقطعا و الجواب بوجوب حمله على المتصل و عدم انتهاضها على ما ذكرناهم و الجواب عنه على ما قال فى المنتهى كما فى الاول بعينه و توجيه الثالثه ان يقال لو لا ظهور اى لو لا كون استعمال الاكثر و المساوى فى مدلوله ظاهرا اى حقيقه او لو لا ظهور صحته لما اتفق على الحكم بمقتضاه فقهاء الامصار اى اكثرهم على ما قال فى المنتهى و انضاف اليه اكثر فقهاء الامصار و انما يجب الحمل على هذا المعنى نفيا للتالى و الملازمه ظاهره لان العاده تقضى بذلك و لذلك قال فى المنتهى لما اتفقوا عليه عاده و التالى باطل لاتفاقهم على انه لو قال له على عشره الا تسعه لم يلزمه الا درهم

الاقل معظم الدليل منعه لا نسلم ان العرف واجب بالمعنى الذى سبق بعد الاخراج و لو سلم فالدليل مسوق فالواجب عشره الا تسعه و نصف و ثلث درهم مستقيم كذلك و اجيب بان الاستقباح لا ينفى صحته كعشره الا واحد فانه صحيح و ان استهجن للعامل

بخلاف الاستثناء الاول و الاكثر توجيه الاولى ان يقال معظم الدليل منعه اعنى منع الاستثناء المطلق للزوم الكذب فى كل استثناء لكونه انكارا بعد اقرار و جحدا بعد اعتراف لكنا خالفناه فى الاقل لعدم وجدانه فى المساوى و الاكثر و هو كون الغلبه فى معرض النسيان لعله التفاوت الغلبه الله بخلاف الكثره و المساواه فبقى فيما سواه على الاصل و توجيه اجوبه ان يقال لا نسلم ان معظم الدليل منعه قوله لانه انكار بعد اقرار ممنوع و انما يلزم لو كان الاخراج بعد الاسناد لكن الامر بالعكس كما مر تحقيقه بل الاصل قبوله الامكان صدق المتكلم به دفعا للضرر عنه لو لم نقل قد نسيه و تذكر عند الاقرار فلو لم يصح الاستثناء لتضرر و عند ذلك يجب اعتباره كما ذكرناه و هو كون القبول هو الاصل حتى لا يكون قبوله فى الاقل على خلاف الاصل و لو سلم نعنى ايضا الدليل منعه لكونه على خلاف الاصل لكن كل ما هو على خلاف الاصل يصير موافقا له لقوله الدليل هو المسوق لكن الدليل على صحته و هى الحجج المذكوره اولا و توجيه الثالثه ان يقال لو كان استثناء الاكثر نحو له على عشره الا تسعه و نصف و ثلث درهم صحيحا لما استقبح كلام مستقبح له على عشره الا درهما لكن التالى باطل بالاتفاق فالمقدم مثله و توجيه الجواب ان يقال اولا نسلم استقباحه سلناه لكن الاستقباح لا ينفى الصحه كقولك له على عشره الا واحد فانه صحيح و ان كان قبيحا فانه يكون

مسئله الاستثناء بعد جمل بالواو و قال الشافعيه الجميع

غاية الاستباح تصح لغة بالاتفاق

الحنفيه الى الاخيره و الغزالى و القاضى بالوقف الشريف بالاستراك ابو الحسين ان بين الاضراب عن الاولى و للاخره مثل ان يحلف بنوعا و اسما و ليس الثانى ضميره او حكما عن مشتركين فى غرض و الا فللجميع و المحامد ان ظهر الانقطاع فللاخره و الاتصال فللجميع و الا فالوقف

هذه مالها و فى بيان حكم الاستثناء

الشافعيه جملا معقبه بالواو و نحوها ذهب الشافعيه الى انه يرجع الى الجميع و الحنفيه الى انه يرجع الى الاخيره و القاضى ابو بكر و الغزالى و جماعه من الاصحاب الى الوقف و الشريف المرتضى الى القول بالاشتراك بمعنى الى القول بكونه مشتركا بين رجوعه الى الكل او الى الاخيره فذهب ابو الحسين البصرى و القاضى عبد الجبار الى المختار الى انه ان تبين الاضراب عن الاول فالاستثناء للجمل الاخيره قال الآمدى ههنا و هو اربعه اقسام

الاول ان يحلف الجملتان نوعا نحو اكرم بنى تميم و جاءت النجاه البصريون الا العباده و العالى ان يحدا نوعا و يحلف اسما و حكما نحو اكرم بنى تميم و اضرب ربيعه الا الطوال الثالث ان يحدا نوعا و حكما لا اسما نحو سلم على بنى تميم و سلم على ربيعه الا الطوال الرابع ان يحدا نوعا و اسما لا حكما لكن الحكمان

الاشتراك فى غرض و احد نحو سلم على بنى تميم و استاجر بنى تميم الا الطوال ثم قال و اقوى هذه الاقسام

ان يحتص الاستثناء بالجمله الاخيره الاول ثم الثانى ثم الثالث ثم الرابع و ان لم يتبين الاضراب عن الاولى

كان لها نوع تعلق بها فالاستثناء للجميع قال الآمدى ايضا هو ابعد لعلى الاول ان يحدا نوعا و اسما احكما لكن الحكمان مشتركان فى غرض و احد نحو سلم على بنى تميم و اكرم بنى تميم الا الطوال لاشتراكهما فى غرض

يعظم الثانى ان يحدا نوعا و يختلف حكما و اسم الاولى مضمره فى الثانيه نحو اكرم بنى تميم و استاجر هم الا الطوال

الثالث بالعكس من الذى قبله كما لو قال اكرم بنى تميم و ربيعه الا الطوال الرابع ان يحلف نوع الجمل

السابقه الا انه قد اضمر فى الجمل الاخيره ما تقدم او كان غرض الاحكام المحلف و احدا كما فى آيه القذف الا فى قوله

فاجلدوهم ثمانين جلده امر و قوله و لا تقبلوا لهم شهاده ابدا نهى و قوله و اولئك هم الفاسقون جزم و اشتراك

الكل فى غرض الاقسام ثم المصنف عبر عن الاقسام الاربعه الاول بقوله مثل ان يختلفا نوعا و اسما

و ليس الثانى اى الاسم الثانى ضميره اى ضمير الاسم الاول او حكما عن مشتركين فى غرض و الذى يترآى لى فى وجه

الحصر و تطبيق كلام المصنف عليه ان يقال الحكمان اما ان يحلف نوعا ما فان يكون مثلا احدهما خبريه

و الاخر انشائيه اولا فان كان فاما ان يحلف اسما و ليس الاسم الثانى ضمير الاسم الاول او لا فان كان فاما ان يحلف

حكما والكلام غير مشتركين في غرض واحد او ان كان فهو القسم الاول المعبر عنه بقوله مثل ان يحلف
نوعا وان لم يحلف نوعا بل اتحدا تاقيته فاما ان يختلفا اسما على الوجه الذي ذكرناه او لا وكل منهما اما ان يختلف حكما
كما ذكرناه او لا فان اختلف اسما لا حكما فهو الثالث المعبر عنه بقوله او اسما وليس الثاني ضمير الاول وان اختلف
حكما لا اسما فهو الرابع المعبر عنه بقوله او حكما غير مشتركين في غرض وان اتحدا اسما وحكما فهو الثاني وهو داخل
اما في قوله او اسما وليس الثاني ضميره او في قوله او حكما في غرض لصلاحيته دخوله في الاول باعتبار الاحلاف والاسم
وفي الثاني باعتبار الاحلاف في الحكم ولذا عرفت ذلك فاعلم ان مقابل القسم الاول الاشتماله خمسة قيود الاختلاف
في النوع والاسم بشرط ان لا يكون الاحلاف ماضيا روفي الحكم بشرط ان لا يشتركا في غرض وان انقسم بحسب الانقسام
العقلي الى احد وثلثين وجها لان ايقاعه اما ان يكون باسقاء احد العقود وهو خمسة او باسقاء اثنين وهو عشره
او باسقاء ثلثه وهو عشره او باسقاء اربعه وهو خمسه او باسقاء مجموع الخمسه وهو واحد لكن بحسب الوقوع والوجود
لا تزيد على ثلثه وعشرين وجها لاستحاله ان يكون اسقاوه باسقاء الاحلاف في الاسم مع اسقاء عدم الاضمار لاداية
الى اتحاد الاسم مع الاضمار وهو محال وعلى هذا اسقطنا ثانيه اقسام الخامسي وثلثه من الخمسه الرباعيه وثلث من العشره
الثلاثه وواحد من العشره الثنائيه وما ذكرنا يعرف ان قول المصنف والاظهر يحتوي على اضمام كثيره والاخصر في
اربعة كما ذكره الآمدي والاخفى ان اول الاربعه التي ذكرها الثلاثه والثاني من الثنائيه او الثلاثه لاحتمال اشتراك ثم
تميم واسحاقهم في غرض واحد والثالث من الثلاثه او الثلاثه لاحتمال احلاف الغرض من اكرام بني تميم واكرام
ربيعه وقس على ما ذكرنا دخول باقي هذه الاربعه فما صح من الاقسام وانت تعلم قياسها عليه واستثنى مقابل من
القسم الاول من الاربعه الاول على ما ذكرنا استثنى حقدمات الثلاثه الباقيه منها على اقسام لغير بعضها متداخله
وبعضها متباينه فعليك بالنظر والاعتبار ان حصرت هذه الاقسام جيد واعلم ايضا ان في الكتب المبسوطه في
ذكر هذا الفصل مواد في تغيير وهو ان الجنس ان تنوعا تكون احدهما خبرا والاخر امرا او نهيا او ان تنوعا والضمير
اسم احدهما او حكمها في الاخر عاد الى الاخره لظاهر عدم الاشتراك من جمله مستقله قبل تمامها لاحتمله
وان ضمير وذكر عاد الى الكل لظاهر الاستقلال للثلاثه فيها كلها واحد والاخفى زياده الاقسام بحسب زياده اضمار الحكم
على ما ذكرنا فاعرفه واختار المصنف انه ان ظهر الانقطاع بان ظهر كون الواو للابتداء كما في القسم الاول من الاربعه
فالاستئناف الاخره لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى وان ظهر الاتصال بان ظهر كون الواو للعطف لا للاستيناف
كما في نحو سلم على بني تميم واكرمهم الا الطوال وهو من الثلاثه فالاستثناء للجميع وان لم يظهر شيء منهما بل احتمل كون

الواو

الواو للعطف او الاستيناف فالوقف قال في المنتهى لنا ان الاتصال لجعلها كالشيء الواحد والانقطاع لجعلها
كالاجانب والاشكال يشكل وانا لم نتعرض لذكر الدليل على ما اختاره في هذا المختصر للوقوف على حقيقة ما ذهب اليه
بعد الاطلاع على شبه المخالفين وابطالها الشافعه العطف يصير المتعدد كالمفرد وجب
ان ذكر المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع وجب ان يشترط
في الكل به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقلد بقيد وان سلم فلقرينه الاتصال وهي الهين على الحكم قالوا لو
كرر لكان مستحسنا قلنا عند قرينه الاتصال ولو سلم فللطول مع امكان الاكتفاء من الحكم قالوا لو صلح قلنا بعض تحكما كالعام
قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسه وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردان وانضما
للاستفاده هذه حسن شبه للشافعه توجيه الاولى ان يقال العطف يصير المتعدد اي الجمل
المعطوف بعضها على بعض كالمفرد اي كالجمله الواحده وهذا فانه لا فرق في اللغه بين قوله اضرب اكاعد الذين قتلوا او سرقوا
وزنوا الا من تاب وبين قوله اضرب اكاعد الذين هم قتله وسراق وزناة الا من تاب ولذا كان كذلك وجب استرداها
في عوده الاستثناء الى الجميع وتوجيه الجواب ان يقال ان كلا اي تصيير العطف المتعدد كالمفرد مخصوص في عطف المفردات
بعضها الى بعض لان عطف الجمل الا ترى كلاما منه وقد يحاب عنه انا نمنع ان قبل الافتراق سيرا الجمله والجلستين في امر فما لزم ان يكون
الواحد مشتركا او المشترك واحدا او هو باطل وان سلم الفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك فاصل عدم
الالتباس في اللغه وهو ممنوع على ما تقدم وبهذا اجاب في المنتهى وزاد عليه شيئا حيث قال والجواب ان كان منهما
فرق فلا بد من جامع للاشتراك في مكون والا فهما واحد وهو باطل والحق انا ههنا في حكم المفرد نعطفها على الصيله
وفائده هذه الزياده هو ان يعلم ان عند الصوت اعني ضرب الذين قتلوا فاعفوا عنهم الاستثناء الى الجميع عنده لقرينه
الاتصال وهو كون تلك الجمل في حكم المفردات مع ان العطف يصير المفردات شيئا واحدا وتوجيه الثالثه ان يقال
احجمت الامه على انه لو قال والله لا اكلت الطعام واشربت الشراب ولا ضربت احدا ثم استثنى بقوله ان شاء
الله تعالى فان هذا الاستثناء يعود الى الجميع والاصل الجمله الواحده وتوجيه الجواب ان يقال العلماء وان
اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيه لكنه مجاز وليس باستثناء حقيقة بل هو شرط ويدل عليه
جواز دخوله على الواحد مع ان الواحد لا يدخله الاستثناء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ولو قال انت طالق
طلقه الا طلقه لم يصح ووقع به طلقه ولذا كان شرطا فلا يلزم رجوعه الى الجميع عود الاستثناء اليه قال الحق
يعني الاستثناء بمعنى الشرط ويكون قياسا في اللغه وقد تقدم بطلانه وان سلم يعني القياس في اللغات فالفرق

ان الشرط وان كان متاخرا لفظا فهو متقدم تقديرا لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فتقدير قولك اكرم زيدا
وعمروا ان دخلا ان دخل زيد وعمرو فاكرمهما ولهذا لو صرح به لكان صحيحا ولا كذلك في الاستثناء ولهذا
لو قدمت في مثل اضرب زيدا وعمروا الا ان ينويا وقلت الا ان ينويا اضرب زيدا وعمرا لم يصح بوجه وان سلم
يعني عدم تقدير تقدم الشرط على ما يدل عليه سياق الكلام او زان كونه استثناء على ما صرح في المنتهى
وهذا انسب فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع والمعنى انا وان سلمنا انه استثناء وعاد الى الجميع فلا ينتهض
علينا نقضا لان النزاع فيما لا يكون قرينة دالة على الاتصال اعني على عود الاستثناء الى الجميع اما ان كانت
كاليمين على الجميع في مثالنا فلا نزاع على ما هو المختار عندنا وتوجيه الثالثة ان يقال الحاجة قد تدعو الى
الاستثناء عن جميع الجمل لكن لو كرر يعني الاستثناء في كل جملة بان يقال لو سرق زيد فاضربه الا ان يتوب وان زنى
فاضربه الا ان يتوب كان مستهجنا عند اهل اللغة فلم يبق الا تعقيب الكل بواحد والاصل الحقيقة الواحدة ولقائل
ان يعارض بالمثل وتوجيه الجواب ان يقال انما يكون مستهجنا عند قرينة الاتصال لكونه تكرارا خاليا عن الفائدة
واما عند عدمها فلا لتعريف التكرار شمول الاستثناء للكل بيقين ولو سلم يعني الاستهجان مع عدم القرينة
فلطول الكلام مع امكان رعاية الاختصار والتنبيه على العود الى الكل مثل الا كذا من الجمع لانه لا يجوز لغة ولهذا لو وقع
الاستثناء كذلك صح لغة وثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لما كان كذلك وتوجيه الرابعة ان يقال الاستثناء
صالح لان يعود الى الجميع والحمل على البعض تحكم اذ ليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام وتوجيه
الجواب ان يقال صلاحيته للعود الى الجميع لا يوجب ظهوره فيه ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء ومجازا في
آخر كالجمع في غير الاستغراق وفيه فانه مع صلوحه للحمل على المجاز كالجمع المنكر على الاستغراق لا يجب حمله عليه
وتوجيه الخامسة ان يقال لو كان الاستثناء مختصا بالجملة الاخيرة لما صح قول القائل علي خمسة وخمسة الا ستة
لكونه مستغرقا والتالي باطل اتفاقا وتوجيه الجواب ان يقال هذا غير وارد لان كلامنا في الاستثناء يعقب
جملا معطوفة بالواو لا مفردات كذلك ولانه انما عاد الى الجميع لدليل دل عليه وهو طلب استقامة المعنى لاستحالة
عوده الى الاخيرة للاستغراق مع صلوحه للعود الى الجميع فلذلك حمل عليه ومع قيام الدليل فلا نزاع انما النزاع
فيما لا دليل معه يوجب عوده الى الكل على ما اخترناه ثم هذه الشبهة بعد تسليم جميع ما فيها لا تصلح لاثبات المذهب
لوجود القول الثالث بل لابطال مذهب الحنفية ان صحت المخصص اية القذف لم يرجع الى الجملة
اتفاقا قلنا لدليل وهو حق الآدمي ولذلك عاد الى غيره قلنا ابن العطف وايضا مفردات وايضا للتعذر فكان

الاقرب

الاقرب اولى ولو تعذر تعين الاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حايلة كالسكوت قلنا
لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاولى يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وايضا
فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاقل وما يليه هو المتحقق قلنا
يجوز ان يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل هذه خمس شبه للمخصص اي لمخصص الاستثناء
بالجملة الاخيرة وهم الحنفية توجيه الاولى ان يقال الاستثناء في آية الجلد وهي قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لم يرجع الى الكل لانه لم يرجع الى الجلد باتفاق بل رجع الى الاخيرة وهو قوله واولئك هم الفاسقون
وتوجيه الجواب ان يقال انما لم يرجع الى الجلد لدليل دل عليه وهو المحافظة على حق الآدمي ولهذا عاد
الى غير الجلد وهو عدم قبول الشهادة والفسق واذا كان عدم الرجوع الى الكل لدليل فلا يضر كما مر وتوجيه
الثانية ان يقال الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء نحو قولك علي عشرة الا اربعة الا اثنين فان الاستثناء
الثاني لا يعود الى الجملة الاولى بل الى الاستثناء الاول ولهذا يلزمه ثمانية فدل ذلك على اختصاص الاستثناء بالجملة
المقارنة دون المتقدمة والا كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل وبعبارة اخرى الاستثناء من الاستثناء
يختص بالاخيرة والاصل الحقيقة الواحدة وتوجيه الجواب ان يقال النزاع في الجمل المعطوفة وقد انتفى القيدان
لانها مفردات ولا عطف سلمناه لكنه انما لم يعد الى الجملة الاولى لتعذر عوده اليها لا لعدم اقتضائه لذلك لغة لانه
لو عاد اليها فاما ان يعود اليها فقط او يعود اليها والى الاستثناء الاول والاول باطل بالاجماع لانعقاده على دخول
الاستثناء الاول تحت الثاني فقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون خرقا للاجماع وكذا الثاني اذ يلزم
منه ان يكون مثبتا لاحدهما مثل ما نفاه عن الآخر لعوده اليهما وكون المستثنى منه مثبتا وكون الاستثناء منه نفيا
وكون الاستثناء من النفي اثباتا على ما سيجيء بيانه فيكون جابرا للنفي بالاثبات ويبقى ما كان متحققا قبل الاستثناء
الثاني بحاله وفيه الغاء الاستثناء الثاني وخروجه عن التاثير وهو خلاف الاجماع وايضا لم يلزم ان يكون عوده الى
الجملة الاولى قد نفى عنها مثل ما اثبته لها بعوده الى الاستثناء الاول فيكون الاستثناء الواحد مقتضيا لنفي شيء
واثباته بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل فتبين مما ذكرنا ان عوده الى الاقرب واجب لا اولى كما ذكره وانما قال
كذلك بناء على ما قال في المنتهى وايضا فانه لا يستقيم رجوعه الا الى احدهما فكان الاخير اولى الا ان يتعذر فيرجع
الى الاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين والامر فيه سهل ومعناه ظاهر والمراد من قوله ولو تعذر يعني العود

الى الاقرب تعين الاول يعني العود الى كل عشرة الا اثنين الا اثنين لاستحالة استثناء الاثنين من الاثنين ووجه
الثالثة ان يقال الجملة الثانية حابلة من الاستثناء والجملة الاولى ممكن رفعها عن عوده اليها كالسكوت ووجه
الجواب ان يقال انما يصح ذلك لو لم يكن الكلام كله اعني جميع الجمل بمثابة جملة واحدة واما اذا كان كالجملة الواحدة
فلا ووجه الرابعة ان يقال حكم الجملة الاولى بكمالها واستقلالها مستقن والرفع اعني وضوحها تحت الاستثناء
مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين ووجه الجواب ان يقال انا نسلم تيقن حكم الاولى بكمالها مع جواز كون الاستثناء
للجميع ونمنع ان كان ذلك مانعا من عود الاستثناء الى الاولى فهو ممنوع من اختصاصه بالاخيرة حتى ان
مدلول الجملة المتقدمة دون المتأخرة ولئن سلمنا كون دخول الثانية تحت الاستثناء مشكوكا والاصل هذا غير
وارد بناء على ان التزاع فيما اقترنت من الكلام تصرفه عن الاخيرة لا فيما نؤيد بالدليل ما تقترن باللفظ صحيح وارد عليهم
بل المدعى ان دخول الثانية تحت الاستثناء مشكوك وان لم يكن شيء من القرائن الحالية والمقالية وذلك كجواز قيام
دليل بعد فراغ المتكلم من كلامه دال على انه راجع الى الاول فقط ثم يلزم ان لا يعود الشرط والصفة على ما قبل الجمل
وكرووه لعنه وهو عائد عند اكثر العالمين باختصاص الاستثناء بالاخيرة ووجه الخامسة ان يقال انا نوجب
رجوع الاستثناء الى ما قبله لصحة ضرورة عدم استقلاله بنفسه وما وجب لضرورة تقدر بقدرها فحكم العقيد بالاول
اي بجملة واحدة لان الجامع يندفع بها وما وراءها خارج عن محل الحاجة ولذا وجب تقدير متعلقه بالمذكور لذلك
اي للتقييد به اما لانه لو اثبت عوده الى واحدة فعوده الى ما قبله بالاجماع واما لان الوقف مرجح لما قبل
في الكتب المشهورة من اتفاق المفسرين على اولوية اعمال اقرب العاملين لجواز ان لا يكون معلقا بالقرب سلمناه لكن اتفاق
البعض لا يفيد سلمناه لكنه معارض باتفاق الكوفيين على ان القرب غير مرجح والاتفاق عليهم الاولوية معللة بترجح
القرب فلو علل ترجح القرب بها دار الامر لا نا لهم ان نقول لا نسلم ان الاولوية معللة بترجح القرب سلمناه
لكن الاولوية معللة بترجح القرب في نفس الامر ورجح القرب عندنا ثبت بالاولوية وعلى التقديرين فالدور باطل
مدلول اعمال الباقي قوله ولوجوب عوده الضمير من ضربته في قولك ضرب زيد عمرا وضربته الا عمرا وضربته بعض سلمنا في ذلك
ضرب سلمى سعادى للفاعلية والابطال لام الابتداء اعمل طننت واخواته في قولك طننت لزيد منطلق وقول الناصر
على انها بعض الكلام وانها لو كانا بالاولى وان جاز ما بعضي على ما استدل به ان جنى على ان اعمال الثاني اولى وان امكن ان
يعارض بقول الكوفي فلو قبل بكاها بكيت صبابة بسعادى شفيت النفس قبل التندم ولكن بكت قبل
فهجت لي البكا بكاها فقلت الفضل للمتقدم لا عيب ذلك من شواهد يطول ذكرها ووجه الجواب ان يقال

لا نسلم

انسلم اندفاع الحاجة بواحدة وانما يصح ذلك لو لم يكن وضع الاستثناء للعود الى الجميع اما اذا كان كذلك فلا
نسلم اندفاع الحاجة حينئذ لاندفاع العود الى الاخيرة كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه يعود اليه اجماعا لعدم
اندفاع الحاجة بعوده الى البعض حينئذ ولقائل ان يقول مرادهم من قولهم انما وجب رجوع الاستثناء
الى ما قبله لصحة اي لصحة التركيب من حيث وضع اللسان لان الصحة عرض الواضع او المتكلم والحاجة على الصفة
على التفسير الاول يندفع بالعود الى الاخيرة دون الباقي فانها لا تندفع الا بالعود الى الجميع على ما ذكر من المثال
قوله في الجواب معارضة قلنا الاولى في الجواب المنع بلزوم اختصاص الشرط والصفة بالاخيرة على ما
سبق قوله فان قيل الشرط متقدم معنى فلهذا اشترط به الكل قلت هو متقدم معنى على الاخيرة فقط
وان تقدم الكل فلا اشترط به الا ما يليه القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلت
لجهل بحقيقته او لرفع الاحتمال قوله والاصل الخصوص قلت والاصل عدم الاشتراك
هذا ما في سبحان الفياض ومن تابعه توجيه الاولى ان يقال ان حسن الاستفهام من المتكلم
عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل لو كان لخصوص احد هذه المحامل دون غيره لحسن ذلك كما لا يحسن
ان يستفهم عن قول القائل رأيت اسدا يرمي به الجواز المقدس او الشجاع فذلك يدل على الاشتراك فنقول الجواب
ان يقال لم لا يجوز ان يكون السؤال للجهل بحقيقته اي لعدم المعرفة بالمدلول الحسي والمجازي اصلا كما يقوله الواقفية
ومعذورا ان يكون عالما بمدلوله الحسي والمجازي جاز ان يكون الاستفهام للحصول على التعين وفي الاحتمال
البعيد ووجه الثالثة ان يقال صح اطلاق الاستثناء مع ارادة عوده الى الاخيرة والى الكل
والبعض الجمل المتقدمة باجماع اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة والمعنى مختلفة فيكون مشتركا
لفظا ووجه الجواب ان جعل معارضة ان يقال ما ذكرت وان دل على انه مشترك ومعنا ما مدلول
عليه فلا نسلم ان يكون ذلك وهو الاصل الدال على ان الاصل عدم الاشتراك وان جعل منافضة ان يقال متى يكون
الاصل في الاطلاق الحقيقة لما الاتى لما الاشتراك المخل بمقصود اهل الوضع من وضعهم اولا لم يود الله الاول
ممنوع والثاني مسلم الاستثناء من الاثبات نفي وما العكس خلافا لابي حنيفة لنا النقيل
والا نص لو لم يكن لا اله الا الله توحيدا هذه رابعة الادلة وهو في بيان حكم الاستثناء من النفي والاثبات
فذهب اصحابنا والحبر الغفير الا ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة لعد الله حيث ذهب
الى ان معنى الاستثناء خروج المستثنى منه من غير تعرض لنفيه واثباته وذكر في الكتب المشهورة ان الاستثناء

من الاثبات نفي وفاق ومن النفي اثبات خلاف لابي حنيفه رح وتدبر الجمع من الطرفين في صور النفي تشهد لذلك
وعلى هذا يكون قوله خلافا لابي حنيفه معلقا بقوله وبالعكس النقل عن ائمة اللغة انه كذلك وانصافا لو لم يكن
الاستثناء من النفي اثباتا لما كان لا اله الا الله توحيدا والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الملازمة فلان معنى
لفظ حسبنا ما شاء الله سبحانه وتعالى لدلالته على نفي الالهة عن سواه فقط فلو كان للزم من
لا علم الا كهوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجرد هما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلوة فان اختار
تقدير الصلوة بطهور اخر وان اختار الصلوة بنيت توجه الايراد فلا يلزم من الشرط المشروط
وانما الاشكال في النفي الاعم في مثله وفي مثل ما زيد الا قائم لان لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبره واجيب عن
احدهما ان الغرض المبالغة بذلك والثاني انه آكد لهذا القول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لان من
تمامه هذا شبهة الحنفيه وتوجيهها ان يقال لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم ثبوت العلم والصلوة
بالكهوة والطهارة والتالي باطل اجماعا فالمقدم فاسد قطعا واما الملازمة فلقول النبي عليه السلام لا صلوة الا بطهور
المستلزم لثبوت الصلوة بالطهارة كاستلزام قولنا لا عالم الا زيد ثبوت العالم بمجرد وجود زيد على ما قسم
من كون الاستثناء من النفي اثباتا وفي المثال الاخر عليه وان قيل ان يقول الفرق بين الظنين ضروري التفاهم
لمن له ادنى دربة بالعربية فمن قال لا قاضي الا فلان سبق الى الذهن تاكد ثبوت القضاء له فلذلك يلزم من ثبوتها
ثبوت القضاء ومن قال لا قضاء الا بالورع لم يفهم ثبوته لكل متورع بل يعلم هذا القول وان لم يكن في الوجود
قاض سلمنا عدم الفرق لكن اللازم من قولنا لا زيد ثبوت العالم مع وجود زيد لا ثبوته مع صفة العموم
وهو ان الاسقاط العالمية عن وجود زيد لظهور بطلانه لانفكاكها عنه بل سبق التمييز ضروري فكذا ما نحن فيه فسلمنا
ثبوت الصلوة مع الطهارة في الجملة وهو غير مفيد لان ما عنيناه بعدم الصلوة نفي وجوبها الخاص
على ما ذكر ان بحال المدعى بعد ان الاستثناء من النفي انما كان للاستثناء من الحكم مخرجا عنه وليس كذلك
لان الكهوة والطهور ليس مخرجا عن العلم والصلوة لانه من غير الجنس لانه لا يصدق اسم العلم والصلوة على الكهوة
والطهور ولو لم يكن من الجنس فلا يلزم من ثبوت مجرد المستثنى وهو الكهوة والطهارة ثبوت المستثنى منه وهو العلم
والصلوة فاندفع ما ذكروه ثم الحدث يحمل تقدير احدهما لا صلوة بطهور او لا صلوة وان كان فيه بعد
لاحتمال لفظ الكتاب كليهما باعتبار كون لفظه تقديرا منونا او مضافا وما نحن فيه لا صلوة بنيت توجه الايراد لذلك
فان اختار الحكم الاول اطرده يعني قولنا الاستثناء من النفي اثبات لم ينهض الحدث جندا على نقضنا

لم معناه على ما اختاره هو ان الطهور شرط الصلوة حتى كان الحدث سيق لبيان ذلك وهو الحق
والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء
المنفي او فوات شرط اخر او وجود مانع واليه اشار بقوله وان اختار الثاني فلا يلزم من الشرط
المشروط واعلم ان مع احتمال الحدث للتقدير الاول يتصف على ما لا يخفى اللهم الا ان يقال التقدير الاول
للحدث لا صلوة الا صلوة بطهور واحتماله لا يظاهر فعلى هذا يجب ان نقدر محضا فانا لا نسلم ان
صلوة منصوبة منونة فالاولى في الجواب ان لا نسوض له بل يقال انا سلمنا ان ما ذكرتم استثناء
من النفي والاثبات فيه كما في قوله لا عالم الا زيد والاقتي الا علي فانه نفي واثبت قطعا بل هو صيغة شرط
مقتضاها نفي المنفي عند انتفاء الشرط اما وجوده عند وجود الشرط فكلا ثم ان المصنف لما استوعس
شبهة الحنفيه وكان عنده ما هو اقوى منها جنح عن شبهتهم وفخم شبهته بحيث الاشكال فيها
لفظا انا حتى كانه قال لا اشكال فيما ذكروه وهو استثناء الظهور من الصلوة لا استثناء فيها
وانما الاشكال في النفي الاعم ونعني به على ما اشار اليه في المنتهى الاحكام العامة المقدرة التي استثني منها
الصلوة والعالم في مثالينا او تقدير قولنا لا صلوة الا بطهور ان الصلوة لا صفة لها من الصفات المعتبرة
في كونها صلوة صحيحة شرعيه الا الطهارة وتقدير الاخر ان زيدا لا صفة له من الصفات المعتبرة وكونه
زيدا لا العلم ووجه الاشكال انه يلزم من عدم الطهارة نفي جميع الصفات المعتبرة في كونها صلوة كما سبق
المعتبره وستر العورة الى غير ذلك مع عدم الطهارة قال في المنتهى لا يستقيم نفي جميع صفات الصلوة
فانها تحصل مع الطهور به يعني مع ان اللفظ يدل على نفي الكل عند وجود الطهارة وكذا يلزم من عدم العلم
على جميع الصفات المعتبرة في زيديته زيد وبطلانه الحس والاخفى ان هذا الاشكال لا يرد على نحو لا علم الا كهوة
فانه عند انتفاء الكهوة لا يكون للعلم صفة من صفات الصفات المعتبرة في كونه علما لانتفاء العلم بانتفاء الكهوة
وانتفاء جميع صفات العلم بانتفاء بعضها في قوله في مثله لمثل لا صلوة الا بطهور يستقيم لما مثل ما ذكره
من الصور لانه لا يطرد في الكل كما قلنا في المنهي والغرض من الاستثناء من الاحكام العامة المقدرة لا من
المحكوم عليه وهو اثبات الحكم على المحقق وكان اصله اما على معنى المبالغة كان قائلا قال ما زيد الا عالم
فضل ما زيد الا عالم واما على معنى ان ذلك اكدها وهو من هذا الوجه اجوبة وزياده وقوله في الكتاب
المبالغة بذلك اي نفي جميع الصفات المعتبرة او اثبات الحكم نفي الجميع على معنى ان المتكلم بالغ في نفي الكل

ف كونها صلوة وهو عن مستقيم لجواز اجتماع اكثر الصفات المعتبرة مع

الا انه اراد نفيه بالحقيقة وقوله على انه اكدها على ان الظهورية والقيام في مثالنا هو اكد الصفات المعتبرة لا
ان لا صفة لها غيرهما ولما كان هذا الاشكال انما يتوجه على تقدير كون الاستثناء متصلا لتحتاج الى تقدير
مستثنى منه عام كما ذكر لا على تقدير كونه منقطعا لعدم احتياجه الى ذلك واستشعر من ان يمنع كونه متصلا
بجواز كونه منقطعا بادر الى تبعيد القول بكونه منقطعا عن الحق فاحتج عليه بانه مفرغ باتفاق وكل
مفرغ متصل لانه من تمام الكلام المتقدم بخلاف المنقطع فانه ليس من تمام الكلام المتقدم ولذلك قدر بلكن
فاذن الاستثناء فيهما وقال في المنتهى وكل مفرغ متصل ولذلك لم يجز نصبه على الاستثناء وهذا
التعليل اظهر من الاول هذا هو المراد من الاشكال الذي ذكر على ما دل عليه صريح لفظ المنتهى لكن لقائل
ان يقول هذا الاشكال لا تعلق له بالمسئلة ولا ينتهض على القائلين بكون الاستثناء من النفي اثباتا على ما يشعر
به سياق الكلام بل لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لكان استحالة مثل ما زيد الا قائم اظهر لدلالته على انتفاء
جميع الصفات المعتبرة على ما ذهب اليه مع عدم اشعاره بثبوت القيام فلا يكون في الاستحالة كالاول
سلمناه لكن لا نسلم ان المراد في مثل قولنا ما زيد الا قائم وهو المسمى في علم المعاني بقصر الموصوف على الصفة
نفي جميع الصفات المعتبرة كما زعم ليتوجه الاشكال بل المراد على ما اشار الشيخ الامام عبد القاهر الجرجاني
رحمه الله في كتابيه الملقب احدهما بدلائل الاعجاز والآخر بسحر البلاغة هو تخصيص القيام من بين سائر
الاوصاف المنافية للقيام التي يتوهم كون زيد عليها بدلا عن القيام مثل الجلوس والاضطجاع والاتكاء
ونحوها والمراد من عكسه نحو ما قائم الا زيد وهو المسمى بقصر الصفة على الموصوف تخصيص زيد بالقيام دون
غيره والفرق بين القصرين هو ان الموصوف في الاول لا يمتنع ان يشاركه غيره في الوصف ويمتنع في الثاني وان
الوصف في الثاني يمتنع ان يكون لغير الموصوف ولا يمتنع في الاول وتحقيق وجه القصر في الاول هو انك بعد
علمك بان انفس الذوات يمتنع نفيها وانما ينفى صفاتها وتحقيق ذلك انما يطلب من علوم اخر متى قلت ما زيد
توجه النفي الى الوصف وحين لا نزاع في الصفات المعتبرة في تحقيق زيد ولا في طوله وقصره ولا في سواده
وبياضه وما شاكل ذلك وانما النزاع في كونه قائما او مضطجعا او غير ذلك من الصفات المنافية للقيام
تناولها النفي فاذا قلت الا قائم جاء القصر وتحقيق وجه القصر في الثاني هو انك متى ادخلت النفي على
الوصف المسلم ثبوته وهو وصف القيام في مثالنا وقلت ما قائم توجه بحكم العقل الى ثبوته للمدعى له ان
كان عاما كقولك في الدنيا قائمون وان كان خاصا كقولك زيد وعمرو قائمان فيتناول النفي ثبوته لذلك

فمتى

فمتى قلت الا زيد افاد القصر هذا هو المنقول عن ارباب علم المعاني والمشهور عن اصحاب علم البيان في هذا
المقام فعليك بالنظر والاعتبار وهو اعلم بحقائق الاسرار والظاهر ان الحنفية لما تمسكوا بمثل لا صلوة
الا بطهور وكان فيه اشكال على ما قال المصنف اراد كشف الحال فيه لا انه اراد ايراده على المسئلة او على مذهب
احد المتنازعين التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم
ان يوجد عنده واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحيوة
في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية هذا هو النوع الثاني وهو
التخصيص بالشرط والنظر في حده واقسامه واحكامه اما الاول فقد قال الغزالي قدس الله روحه الشرط
هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد يعني المشروط عنده اي عنده وجود الشرط واورد عليه انه
دونه لتعريفه الشرط بالمشروط المتوقف معرفته على معرفة الشرط لاشتقاقه منه وانه غير مطرد لصدقه
على جزء السبب اذ لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم وجود الحكم عند وجوده مع انه ليس بشرط وليس له ان يمنع لزوم الدور
بحمل المشروط على اللغوي اذ المحدود هو الشرط الذي هو اعم من العقلي والشرعي واللغوي نعم قسمه الغزالي رحمه الله بعد
تعريفه الى الاقسام الثلثة وقال بعض اصحابنا الشرط هو ما يقف عليه تاثير المؤثر واورد عليه انه غير
منعكس فان الحيوة القديمة شرط في وجود العلم القديم للباري تعالى ولا تاثير ولا مؤثر هكذا قال المصنف في المنتهى
والآمدي في الاحكام وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع ذلك لكنه غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره اذ تاثير المؤثر
يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه الى المؤثر الاول وقد زيد في الكتب المشهورة على الحد لادائه اي ما لا يقف عليه
ذات المؤثر وعلى هذا لا يبطل الطرد بمؤثر المؤثر والاولى ان يقال الشرط وهو ما يستلزم نفيه نفي امر
على غير جهة السبب اي على ان لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وهو ظاهر وشرط
السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفي السبب وليس هو السبب ولا جزءه وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه
وعن انتفاء المدرك المعين وجزئيه وهو عقلي كالحيوة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل انت طالق
ان دخلت وهو في السببية اغلب وانما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه لما فرغ من
تحديده شرع في تقسيمه وقسمه الى الاقسام الثلثة ووجه الحصر ان الحكم بكون الشيء شرطا اما ان يكون مستفادا
من العقل اولا فان كان كالحيوة للعلم فان بديهة العقل تحكم بانتفاء العلم عند انتفاء الحيوة ولا تحكم بلزوم وجوده
عند وجودها فهو المسمى بالشرط العقلي وان لم يكن كذلك فاما ان يكون الحكم به مستفادا من الشارع ام لا

فان كان كالطهارة للصلوة فهو المسمى بالشرط الشرعي وان لم يكن كذلك فهو المسمى بالشرط اللغوي مثل انت
طالق ان دخلت الدار وصيغه كثيره وهي ان الخفيفه واذا وما ومهما وحيثما وانما واذما وام الباب
هو ان لانها حرف وغيرها اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف لانها تستعمل في جميع صور
الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحدة منها تختص بمعنى لا يجري في غيره كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل
واذا فيما لا بد من وقوعه نحو اذا احمر البسر فاتنا الى غير ذلك على ما تكفل ببيانه النحاة والمقرون
به احد هذه الادوات يسمى شرطا وجوابه جزاء وان كان استعماله اعني استعمال الشرط اللغوي في
السببيه اكثر واليه اشار بقوله وهو في السببيه اغلب على ان المعنى ان المقرون احدها في اكثر الصور يطلق
عليه السبب كما يقال في المثال المضروب لك الدخول سبب لوقوع الطلاق وانما اطلق السبب عليه لان
غالب استعمال الشرط اللغوي انما هو في الشرط الذي لم يبق للسبب سواه اي في الشرط الاخير الا ترى ان
قولك اكرم بني تميم ان دخلوا يشعر بانه لم يبق من اسباب اكرامهم وشرايطه الا الدخول ولهذا نقل استعماله
في مثل صل ان توضأت لتوقف الصلوة على شرايط اخر غير الطهارة ولما كان استعماله غالبا في
الشرط الاخير وهو مناسب السبب في طرفي الوجود والعدم لانتفاء الحكم عند انتفائه ووجوده عند وجوده
جوزوا اطلاق اسم السبب على المقترن به ادوات الشرط وان كان شرطها لهذه المناسبة
فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصر الشرط على الداخلين وقد يتحد الشرط
ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثه كل منها مع الجزاء كذلك فيكون تسعة والشرط كالاستثناء في الاتصال
وفي تعقبه الجمل وعن ابي حنيفة رح للجميع ففرق وقولهم في مثل اكرمتك ان دخلت ما تقدم خبر والجزاء
محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس بجزاء في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى والحق
انه لما كانت جملة روعيت الشايبتان لما فرغ من تفصيل اقسامه شرع في تحصيل احكامه
فمنها انه يخرج من الكلام بالشرط ما لولاه لدخل وذلك نحو قولك اكرم بني تميم ان دخلوا الدار مثلا فان الشرط
يقصر الاكرام على الداخلين ويخرج منه الاكرام حالة عدم دخوله ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال لغة
ولم يحصل لنا العلم بعدم الاكرام عند عدم الدخول فكان الشرط مخصصا للعموم وانما لم يقصر على قوله
لولاه لدخل وزاد قيد قوله لغة ليشمل جميع انواع الشرط والا لم يتناول ما علم خروجه عن الكلام بدليل اخر
غير الشرط كقولنا اكرم بني تميم ابدا ان استطعت لان حالة عدم الاستطاعة معلوم الخروج بدليل

العقل

العقل من غير الشرط ولكن خروجها عنه بدليل العقل لا ينافي دخولها فيه لغة فعلى هذا يصدق في مثل هذه
الصورة انه لولا الشرط لدخل لغة ولا يصح لولا الشرط لدخل فلذلك قيد ولما كان هذا الحكم لازما لماهية
الشرط قدمه على غيره واشار اليه بقوله فلذلك اي ولاجل ان الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي امر على غير
جهة السببيه يخرج به ما لولاه لدخل لغة وليس قوله فلذلك متعلقا بقوله وانما استعمل في الشرط الذي لم يبق
للسبب سواه وان اشعر ظاهر كلامه به اذ لا تعلق له به اصلا يظهر بالتامل ان شاء الله العزيز ومنها ان
الشرط يتحد نحو قولنا ان دخل زيد الدار وقد يتعدد والتعدد اما ان يكون على سبيل الجمع نحو قولنا ان دخل
زيد الدار والسوق واما ان يكون على سبيل البدل نحو ان دخل زيد الدار والسوق وهي ثلثة اقسام كل منها مع
الجزاء كذلك لان الجزاء ايضا اما ان يتحد نحو اعطه درهما او متعددا والمتعدد اما ان يكون على سبيل الجمع نحو
اعطه دينارا او درهما او على طريق البدل نحو اعطه دينارا او درهما وهذه ثلثة اخرى فيكون مجموع الازدواجات
بحسب اتحاد الشرط والجزاء وتعددهما جمعا وبدلا تسعة واما احكام هذه الاقسام فواضحة فلذلك اعرض
عنها المصنف وذلك لانه اذا رتب جزاآن على شرط على الجمع حصلا عند حصوله وان كان على البدل
حصل احدهما عنده والى القائل بعينه ومنها ان الشرط كالاستثناء في الاتصال اي في كونه متصلا
به لفظا او ما في حكمه على ما مر في الاستثناء ومنها ان الشرط كالاستثناء في تعقبه الجمل حتى عند الشافعية
الى الكل وعنده على ما اختار في الاستثناء الا عند ابي حنيفة رح فانه ليس كالاستثناء في ذلك لان الاستثناء
يرجع عنده الى الاخيرة والشرط الى الجميع وقد سبق منا اشارة الى منشاء فرقة وهو كون الشرط
مقدما في التقدير وان اخر لفظا لانه قسم من اقسام الكلام كالاستفهام والقسم وغير ذلك فكان القياس
ان يكون صدر الكلام ومن ثم ذهب الاكثرون الى ان اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر اي جملة خبرية على ما قال
في المنتهى ومن ثم ذهب الاكثر الى ما تقدم على سبيل الاخبار والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط
لكن في كلامهم نظر لانهم ان عنوا ان المتقدم ليس جزاء في اللفظ ولا في المعنى ايضا فعناد والحق انه لما كان
المتقدم جملة اي جملة مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى ورعيت الشايبتان اي شايبة الاستقلال اللفظي
ولذلك حكم بكونه خبرا وشايبة عدم الاستقلال المعنوي فحكم بان الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى
التخصيص بالصفة اكرم بني تميم الطوال وكالاستثناء في العود على متعدد
هذا هو النوع الثالث وهو في التخصيص بالصفة وهي ان كانت عقيب جملة واحدة كما مثل به فانه يقتضي تخصيص

الاكرام بالطوال منهم ولولا الصفة لعم القصار والطوال فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت
اللفظ العام لولاها وان تعقبت جملتين فالكلام في عودها الى الاخيرة او الى الجميع كما في الاستثناء
والمختار كالمختار الغاية مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقتصر على غير الداخلين كالصفة
وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشروط وهي كالاستثناء في العود على المتعدد
هذا هو النوع الرابع وهو التخصيص بالغاية وصيغتها الى وحتى ولا بد وان يكون حكم ما بعدها
مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية ولزم الغاء دلالة حتى والى وهو خلاف
الاصل والغاية والمقيد بها وهو الذي يعبر عنه بالمغيا اما ان يكونا متحدين او متعددين على الجمع او
البدل فيرجع الاقسام التسعة المذكورة في الشرط فان اتحدت نحو قولك اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار
فدخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك
لعم الاكرام حالة ما بعد الدخول واليه اشار بقوله فيقصره اي فيحبس الغاية الاكرام على غير الداخلين
بحيث لا يتجاوزهم وان تعددت على الجمع نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او ياكلوا الطعام فمقتضاه استمرار
الاكرام الى تمام الغايتين دون ما بعدهما فالغاية بالحقيقة الاخيرة اي ما يقع آخرا وكان الاولى ان سميت بها
لقربها منه وان تعددت على البدل نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء
احدى الغايتين ايتهما كانت دون ما بعدها وقس الستة الباقية عليه والغاية كالاستثناء اذا تعقبت جملا
في انها هل تعود الى الكل او الى الاخيرة والخلاف كالخلاف ثم والمختار كالمختار وسواء كانت الغاية معلومة
الوقوع والوقت نحو الى ان تطلع الشمس او غير معلومة نحو الى دخول الدار التخصيص بالمنفصل
مسئلة يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء وايضا ولله على الناس حج البيت في خروج الاطفال
هذا هو الكلام على القسم الثاني من الصنف الخامس في ادلة التخصيص وهو في التخصيص بالمنفصل وهو العقل
والسمع المظنون والسمع المقطوع والحس عند قوم مستدلين عنه بانه خص به قوله تعالى واوتيت من كل
شيء لان ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وقوله من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقوله يد من كل شيء
لخروج الماء والارض والجبال عن ذلك بالحس لانه دل على ما خرج من عموم اللفظ لم يكن مرادا للمتكلم وفيه اربع
عشرة مسئلة الاولى في ان الجمهور جوزوا تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافا لشذوذ من المتكلمين واستدل
عليه بحجتين توجيه الاولى ان قوله تعالى خالق كل شيء فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئا من

الاشياء

الاشياء مع انه ليس خالقا لها لاستحالة خلو القديم الواجب بذاته بضرورة العقل فقد خرجت ذاته بدلالة
ضرورة العقل عن عموم ما يتناوله اللفظ ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك فمن خالف في كون دليل العقل
مخصصا مع ذلك فهو موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية فان اراد بالمخصص المؤثر لم يكن
العقل مخصصا ولا الكتاب والسنة ايضا لان الارادة هي المؤثرة في التخصيص وان اراد به المعرف فهو ملزم
بما ذكرناه وتوجيه الثانية ان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه متناول بعموم لفظه
لكل من هو انسان حقيقة لغة ولا شك ان الاطفال وكذا المجانين كذلك مع كونهم غير مراد من العموم بدلالة
نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك واعترض بان الصبي والمجنون مخاطب
بارش الجنايات وقيم المتلفات وبالاجماع على صحة صلوة الصبي وحجه فلم يخرجه نظر العقل واجيب بان
تعلق الحق بمالهما بخطاب الوضع لا بخطاب التكليف وان وجوب الاداء متعلق بالولي دونه واما صحة صلوته وحجه
فبمعنى انعقادهما سببا لثوابه الا انه امتثل امر الشارع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع
قالوا لو كانت تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع وفي بعض النسخ
مانع ههنا وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه لارادته
قالوا جاز به لجاز النسخ قلنا على التفسيرين محجوب عن العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويل المحتمل
هذه شبه اربع للشذوذ توجيه الاولى ان يقال لو كان خروج الاطفال ونحوهم عن الناس
تخصيصا لصحت ارادة الاطفال من الناس لغة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التخصيص اخراج
بعض ما يتناوله اللفظ المستلزم لصحة ارادته منه لغة لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح ارادته منه لغة
واما بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يصح ان يريد لغة بلفظ الدلالة على ما هو صريح العقل وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان ارادة الصبي من الناس الذي ندعي تخصيصه وهو مطلق الناس مستحيل لغة نعم ارادته مع ما نسب اليه
وهو وجوب الحج مستحيل لما ذكرتم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك واليه اشار بقوله التخصيص للمفرد اي للناس
من غير قيد وما نسب اليه وهو وجوب الحج مانع اي من ارادته منه وتوجيه الثانية ان يقال لو كان دليل العقل
مخصصا لكان متاخرا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان التخصيص بيان والبيان انما يكون بعد
سابقة الاشكال فكذا المبين وهو المخصص واما بطلان التالي فلان دليل العقل متقدم على الخطاب وتوجيه الجواب
ان يقال ما تعني بقولك لكان متاخرا تعني به انه يكون متاخرا ذاته ومتاخرا بيانه اي كونه مبينا فان عنيت الاول

فالملازمة ممنوعة وان الاول الثاني منع التالي ممنوع وقد لكل لان دليل العقل وان كان مقدما فهو انما
الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا بعد وروده وتوجيه الوجه الثالث ان يقال لو جاز
التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والمقدم كما تقدم باطل اما الملازمة فلان النسخ ما هو كالتخصيص وانما
بطلان التالي فبالاتفاق وتوجه الجواب منع الملازمة ببيان الفرق بين المقيس والمقيس عليه
وهو كون النسخ مخبرا عن نظر العقل دون التخصيص وقد لكل لان النسخ لبيان مدة الحكم المقصودة بنظر
الشارع اورفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ولا سبيل الى شيء من هذين المفسرين بحيث العقل لخلاف
معرفة استحالة كون دائة تعالى مخلوقة فانه مدرك بحيث العقل وان لم يكن شرعي وتوجيه الوجه الرابع ان يقال
تعارض دليل العقل وعموم الكتاب فليس التمسك باحدهما اولى من الاخر فتوجيه الجواب منع الاولوية وبيانه
انهما تعارضا واحدهما مقتض للاثبات والاخر للنفي فلا سبيل الى الجمع بين موجبهما لما فيه من التناقض والى
نفيهما لما فيه من رفع واسطة بين النفي والاثبات فتعين العمل باحدهما لكن العمل بعموم اللفظ بطل دليل العقل
بالكلية بخلاف العكس لامكان العمل به لم خرج عنه فجب العمل بدليل العقل وما دل المخصل وهو عموم الكتاب
فيما عدا ما تناوله اللفظ عنه عملا فانه عند جمهور العلماء لتعارضا استوى اعمالها واهمالها واعمال النقل
فقط لما فيه من رجحه على العقل الذي هو اصله بقدح فيها فتعين اعمال العقل وتاويل النقل مسئلة
يخص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة والقاضي والامام ان كان الخاص متاخرا والا فان العام ناسخ فان جهل
تساقطا لنا ان واولات الاحمال مختص لقوله والذين يتوفون وكذلك والمحصنات من الذين يخص
لقوله ولا تنكحوا المشركات وايضا لابطل القاطع بالمحتمل هذه هي المسئلة الثانية وهي في جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب وقد ذهب جمهور العلماء الى جوازه من غير شرط وقد ذهب ابو حنيفة والقاضي
ابو بكر وامام الحرمين الى جوازه بشرط ان يكون الخاص متاخرا وان لم يكن الخاص متاخرا فالعام اما ان يكون العام
متاخرا او جهل التاريخ تساقطا ويرجع الى دليل اخر وقد ذهب فرقة الى انه يطرح الظاهر منهما الى انه الحق مطلقا
حجة الجمهور اما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز نسخ في كتاب الله تعالى وانتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
وظاهر واما استحالة التالي فلان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا تربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكذلك قوله تعالى والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا خفى ان هاتين الجملتين المتقابلتين

انما تعارضان على الشرط ان لو سلموا ان العام مخصوص بهذا الخاص وكان الخاص متقدما والا فلا تعارض عليهم
واما من جهة العقل فلانه يقضي بان القاطع وهو الخاص اقوى وهو العام لاحتماله التخصيص
وان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس كما مر فالوا الاول اقل زيدا ثم قال
اقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالعام ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولا رفع فيه كما لو
تاخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا نعم ان الكل شيء والحق انه البين بالكتاب والسنة فالوا
البيان سيقع متاخرا قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث قلنا محمل على غير المخصص
جمعا بين الادلة هذه اربع شبه للخصوم توجيه الاولى وهي مخصوص بالشارطين
ادعى الخصوم ان قال الظاهر هو كون العام ناسخا ان يقال العام المتاخر عن الخاص ناسخ له فقط لك
ان تقول لم قال اقتل زيدا المشرك ثم قال اقتل زيدا المشرك كانه قال لا تقتل زيدا الا ان قوله لا تقتل المشركين
يتناوله قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا تقتل عمرا المشرك ولا خالدا المشرك وهلم جرا الى الاخير ولو كان لا تقتل المشركين
بمنزلة لا تقتل زيدا وهذا ناسخ لقوله اقتل زيدا بالاتفاق فكذا العام المتاخر وهو قوله لا تقتلوا المشركين يكون
ناسخا له ولقائل ان يقول لا نسلم ان تناول العام لما تحته من الاشخاص جار مجرى الالفاظ الخاصة نحو
لا تقتل زيدا وعمرا وخالدا لان الالفاظ الخاصة بكل واحد واحد غير قابلة للتخصيص بخلاف العامة ولو سلم
لزم ان يكون الخاص المتاخر ناسخا لحكم العام المتقدم في الصور الخارجة عنه بعض ما ذكروه من الدليل وهو باطل
بالاجماع وتوجيه الجواب ان يقال العام المتاخر يحتمل ان يكون ناسخا للخاص المتقدم وان يكون مخصصا به
ولما احتمل واحتمل يعلم الترجح وهو يمنع لما احتمل على التخصيص اولى سواء جهل التاريخ او علم وسواء تقدم الخاص
وتاخر الحاق للفرد بالاعم الاغلب ان التخصيص في الشرع اكثر من النسخ ولانه لا رفع في التخصيص وان
تقدم الخاص فلو تاخر لانه منع الاسماء بخلاف النسخ فانه رفع بعد الاسماء والرفع اهون من الرفع ولان نسخ الخاص
مطلقا بالكلية خلاف تخصيص العام وقد ان ما توقف عليه النسخ من النسوب والرفع بعده اكثر مما توقف
عليه التخصيص وهو عدم الارادة من اللفظ العام وكانه انما لم يذكره المصنف لان حاصله يرجع الى النسخ
الحال كلمة تعليل لمحذوف ومن هذا الوجه فساد ما تمسك به القاضي على التساقط عند جهل التاريخ وهو انه
يمكن تقدم الخاص فيكون منسوخا وما تاخر فيكون مخصصا والاصح فيه التساقط وتوجيه الجواب
وهو ليس بشيء الجواب مطلقا ان يقال لو جاز تخصيص الكتاب بالكتاب لكان الكتاب مبينا للكتاب ولو كان الكتاب

خرج النبي عليه السلام عن كونه مبينا والتالي باطل وكذا المقدم اما الصغرى فلعدم العامل بالفصل لان كل من قال بالجواز قال بالوقوع واما الكبرى فلاستحالة كون الشئ الواحد مبينا لشيئين واما بطلان التالي فلقوله تعالى ونزلنا عليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولقائل ان يمنع استحالة كون الشئ الواحد مبينا لشيئين ما لم يبين بالمعرف ولا استحالة في اجتماع معرفات على شئ واحد وفهم المعرف يوجب التوقف فيلزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال غير وارد على ما مر فيه لان الاستحالة في اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعي كاجتماع الحركات البدنية والنفسانية وتناول المشتهيات ومجاورة النار ومساماته شعاع الشمس على السخونة ان سلم اجتماعها على المعلول الشخصي لكن لا نسلم ان وقوف الشئ الواحد ليس امرا نوعيا ونوقض الجواب بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ وان دل على انه لا يخصص الكتاب بالكتاب فعندنا ما يدل على الوقوع فضلا عن الجواز وبقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ لاقتضائه ان يكون الكتاب تبيانا لكتاب نفسه لكونه شيئا من الاشياء الكل بكله على ما سبق الى الفهم لكون المبادر الى الفهم من الكتاب كله وكل شئ من الاشياء فيكون كل تبيانا لكله وهو باطل بل لبعضه ولما كانت هذه المعارضة جدلية غير متعرضة لفساد شبهة الخصم جنح المصنف اليها وقال الى المناقضة قائلا لا نسلم انه لو كان الكتاب مبينا لما كان النبي عليه السلام مبينا لان المراد من كون النبي عليه السلام مبينا ان يكون البيان والوحي على لسانه سواء كان الوحي على لسانه او لسنة فيكون مبينا للكتاب تارة بالكتاب وتارة لا بالكتاب وهذا لا ينافي كون الكتاب مبينا له البتة كما يقال على ذاكر البيان فلان مطلق على ما به البيان وما يؤكد كون المراد ما ذكرنا ما فسر به حواقفة عدم الآية لو اقتضاها ان يكون الكتاب مبينا لكل خلق فيه من البعض وهو ما بين بالسنة فسقط الوارد وذكر ~~الوارد~~ الوارد على الاصل تعلقا الى ان له الدليل العام ولما كان كونه مرادا متيقنا اما ذكرنا استوجه المصنف بقوله واعلم ان معنى النبي عليه السلام هو المبين بالكتاب وبالسنة ووجه الثالثة وهو الخصوص اجمع ان يقال لو كان المتقدم مخصصا للعام المتاخر لكان متاخرا عنه والتالي باطل بالفرض فالمقدم مثله واما الملازمة فللاستدعاء الحال الى المتاخر عن البيان لانه انما يكون بعد سائقة الاشكال ووجه الجواب ان يقال هو لم يتعد لانه لا استحالة في ان يذكر احد المتخاطبين للاخر كلاما ليس بمكلا ما متاخرا عنه والاستفسار بما في المراد ان كان باخراج ذات البيان فالملازمة ممنوعة وان كان صفته وهو كونه بيانا فمسلم الملازمة ممنوع على ما مر آنفا وهذا الاستبعاد عن مستبعد ثم وكانه انما قال في كل صورة عزما قال في الاعم بعلم مر جواب كل واحد من الوجوه الثلاثة الاخيرة وهو اعلم بهواجس الخواطر ووجه الرابعة وهو كالاول في الاختصاص وعدم ان يقال العام

السلم

المتاخر جوز من الخاص المتقدم فيجب الاخذ بقول ابن عباس رضي الله عنه وغيره انما كان ناخذ بالاحدث فالاحدث لو كان الاقدم مخصصا فلا وهذا اعم من الاولين تناولا لكن فيه بعد مر جهة اللفظ لعدم تقدم ذكر الاقدم بخلاف الاحدث لتقدمه

مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة لئلا يلزم فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص بقوله فيما سقت السماء العشر وهو كالتي قبلها

هذه هو الدليل وهو ظني فيجوز ان تخصص السنة بالسنة على ما ذهب اليه الجمهور وعدتهم فيها امامن المعقول فلان قوله عليه السلام لا زكوة فيما دون خمسة اوسق مخصص بقوله فيما سقت السماء العشر لانه عام في وجوب الزكوة فيما دون خمسة اوسق والوقوع دليل الجواز وزيادة واما من المعقول فما تقدم من لزم القاطع اعني الخاص لابطل بالمحتمل اعني العام ولهذا لم يذكره صريحا لفرغه وقوله وهذه المسئلة كالتي قبلها استعارة بالكناية لفرغه اياها كالتي قبلها عن الخلاف والوفاق وفي انتهاض الدليل المعقول لنا وفي اندفاع سهام الاربعة عنا ما ذكرنا من الاجوبة بعينها الا الشبهة الثالثة فان ههنا تمسك بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ ان يقال لو جاز وقوع لعدم العامل بالفصل ولو وقع لكانت السنة مبينة للسنة وخرج الكتاب عن كونه مبينا لكل شئ والمعارض بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فان السنة ايضا منزلة لما سنبينه وهذا انما يستدل لا بهذه الآية ما ان يقال السنة ليست منزلة فلا يجوز ان يسميها النبي عليه السلام لانه انما انزل اليه الذكر ليتبين للناس ما نزل اليهم لا ما يتراءى اليهم وان كون الكتاب منزلا عليه ليتبين للناس ما نزل اليهم لا ينافي كونه عليه السلام مبينا لغير ما نزل اليهم

مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لتبيانها لكل شئ وايضا لابطال القاطع بالمحتمل

هذا هو الرابعة وهو ظني فيجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن على ما هو مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين خلافا للبعض ومعتمد الجمهور النقل والعقل اما الاول فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وسنة رسول الله شئ من الاشياء فقد دخل بعد العموم الا انه قد خص في البعض وهو ما بين بالسنة فيلزم العمل به في الباقي واما الثاني فما تقدم من لزم القاطع وهو الخاص لابطل بالمحتمل وهو العام مع تساويهما في السند لكونهما من الكتاب او من السنة لاحتمالهما المتن فاذا كان الخاص مقطوع السند ايضا كان في عدم ابطاله بالعام المظنون السند اولى ويمكن ان يكون ذكره ههنا صريحا دون ذكره في المسئلة المتقدمة اما لانه ذكره هناك ضمنا بخلافه ههنا واما لان القاطع ههنا بخلاف القاطع ثمة لكونه مقطوع السند ايضا

قالوا لو تبين للناس ما نزل اليهم وقد تقدم

هذه شبهة المخالف من جهة النقل ووجه التمسك بها انه جعل النبي عليه السلام مبينا للكتاب المنزل وهو انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها وهو ممنوع والجواب

منع لزوم كون البين بالسنة مستقلا بها وانما يلزم ذلك لو كان ما بين السنة وهو الذي من السنة به وليس
كذلك الا ترى الى علم اللم مبينا بالكتاب والسنة كما تقدم لما انزل وهو الكتاب والسنة اذ السنة الض
منزلة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى عن الوحي منه ما يتلى فسمي كتابا ومنه ما
لا يتلى وسمي سنة لاكل بعض من احدهما بعض من الاخر وبالعكس لتلزم ما ذكر بل بعض من احدهما بعض
من الاخر وبالعكس على وجه لا يدور الاختلاف الا بعاض واما من جهة العقل فبينهم ان البين اصل
ومفصول اذ انه والبيان تبع له ومفصول واحد فلو كان القرآن مبينا للسنة لكان السنة اصلا والقرآن
تبعا وهو محال وقد مر ما عندي لازم وهذا فاسد في الدليل القطعي قد تمسك به مولانا الدليل القطعي والمراد من
ذلك ان يكون محيطا عن رتبة الظني لا كونه تابعا ولانه لو صح ذلك لما كان القرآن تبيانا لغيره لما ذكرنا من كونه
تبيانا للكل للآية قال في المنهى فلنا ليس بلازم فقد يكون القرآن مبينا للقرآن والسنة مبينة للسنة وفيه نظر لان
الخصم لا يسلم ان القرآن المبين ليس تابعا للمبين وكذا السنة مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر
الواحد وقال به الائمة الاربعة وما تواتر اجماعا ابن ابان ان كان خص بقطعي الكفرعي ان كان خص بمنفصل
العاص الوقف لنا انهم خصوا واحتج لكم بقوله لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وبوصية الله تعالى
لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وبحن معاشر الانبياء لا نورث واولا ان كان احدهما
فالمخصص الاجماع والا فالدليل قلنا اجمعوا على التخصيص هذه هي الخامسة وهي ان جواز
تخصيص القرآن بالخبر اما ان يكون الخبر متواترا فلا خلاف فيه او ان كان آحادا اي خبر الواحد فقد اختلفوا
فيه فذهبت الائمة الاربعة الى جواز تخصيصه وهو اختيار المصنف وذهب بعض الناس الى المنع مطلقا
ومنهم من فصل فذهب عيسى بن ابان الى ان الكتاب ان كان قد خص بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد
والا فلا وذهب الكرخي الى انه ان كان قد خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وقد نسب
العاص ابو بكر الى الوقف والمختار عندهم انه لو لم يجز لم يقع والمقدم كما تقدم باطل اما الملازمة فبينة بذاتها
واما فساد التالي فبالاجماع لان الصحابة رضي الله عنهم خصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه ابو هريرة
عنه عليه السلام وهو قوله لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصوا ايضا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
الآية بقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وبما رواه ابو بكر رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولغيرهم ما دون النصاب حتى قوله عليه السلام

ابن ابان

لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا وتخصيصهم اقلوا المشركين ولغيرهم المجوس عنه بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة
اهل الكتاب على ما رواه عبد الرحمن وتخصيصهم احل الله البيع بقوله نهى عن بيع الغرر وهو كثير ولم يوجد له نكير
فكان اجماعا فقولهم ان كانوا اجمعوا فمكون المخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فالدليل لا يدل
لان الدليل انما كان هو الاجماع ممنوع لانه اجماعهم لم يكن على خصوص تلك العمومات مطلقا لتكون المخصص الاجماع
والاوجه الشاهد بطلان نقل اجماعهم كان على تخصيصها بما ذا باخبار الآحاد ولو كان الخصص باخبار الآحاد
مجمعا عليه لزم للمدعي وليس عدم ذكره للدليل العقلي شاهدا على انه لم يعلم ما تقدم التمسك به لهما نقل لان التمسك به
لهما على ما قال في المنهى واستدل بالدليل العقلي المتقدم والاقوى له الاقطع والاقوى اما انه لا قوة فلان اخبر تلو الكتاب
وفرعه والاصل اقوى من الفرع واما انه لا قطع فلنا نقل المولى انه لا قطع فيه اصلا لانه وان كان قطعي السند لكنه
ظني الدلالة نقل المولى انه لا قطع فيه عارضني الا ان كونه ظني الدلالة معارض بكونه عام الكتاب قطعي
السند بخلاف ما تقدم في تخصص الكتاب بالكتاب والسنة بالكتاب فان المخصص في جميع تلك الصور كان قاطعا
غير معارض بشيء وهو ظاهر غاية الظهور ومع هذا فالعمل بالخبر اولى بالجمع من الاول كما سيجيء والاولى ان يقال الاجماع
انما يتم مستندا على المنفصل لو كانت الآيات المختصة بالخبر المخصص قبل ذلك قطعي او منفصل
قالوا الله عز وجل حدث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فلما كان مخصصا لقوله اسكنوهن ولذلك
قال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة قلنا لم نروه نحن صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
هذا شبهة لمن لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد اصلا ووجهها ان يقال لو كان تخصيص الكتاب
بخبر الواحد جائزا لما ترك عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس فنا روته عن النبي عليه السلام انه لم يجعل لها سكنى ولا
نفقة المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فللاجماع
على انه لم يقل كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ونحن اجبنا
ان يقال لانسلم انه لو كان جائزا لما تركوه وانما يكون كذلك لو كان خبر الواحد مغلبا على الظن صدقه لانه للمدعي
ان يمنع حجية خبر الواحد لكنه لم يكن كذلك لتركوه بضرورة صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت وفي
هذا اشارة الى ان خبر الواحد في تخصص عموم القرآن ليس موقوفا عنده على ما ذكرنا والا لما احتاج الى هذا
التعليل والى انه لو غلب على الظن صدق الراوي ترك به الكتاب والسنة المتواترة قالوا العام
قطعي والخبر ظني وزلة ابن ابان والكرخي لم تضعف بالتجوز فلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية

هذه شبهة يمكن تقريرها على وجه يكون للمانعين مطلقا وعلى وجه يكون للمانعين اذا لم يضعف العام بالتجوز
اما لعدم تخصيصه بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان واما لعدم تخصيصه بمنفصل على ما ذهب اليه الكرخي
تقريرها على الوجه الاول ان يقال العام قطعي السند لتواتره بخلاف خبر الواحد فانه مظنون السند
لعدم تواتره والقطعي لا يبطل بالظني وعلى الوجه الثاني ان يزاد عليه ويقال العام قطعي لم يضعف بالتجوز والقطعي
الذي لم يضعف لا يبطل بالظني وتوجيه الجواب عنهما ان يقال ليس التخصيص في السند حتى لا يجوز
تخصيص مقطوع السند بمظنونه انما التخصيص في الدلالة ولا شك ان دلالة العام ظنية بالنسبة الى الآحاد
الداخلة تحته لاحتمال التخصيص بالسنة اي اي واحد منها قدر سواء كان قد خص بقطعي ومنفصل او لم يخص
بشيء على ما سبق بيانه بخلاف دلالة الخبر فانها قطعية ولو ذاك جاز تخصيص تلك الدلالة بهذه لان الجمع
بين الدليلين وهما الخبر والكتاب في مثالنا على ما ذهبنا اليه لكونهما معمولين حينئذ اما الخبر فظاهر واما
الكتاب ففيما لم يخرج عنه من الصور الداخلة تحته اولى من ابطال احدهما بالكلية وهو الخبر على ما ذهبتم
اليه ولان العمل بالعام ابطال للخاص وبالخاص بيان للعام ولا يخفى ان البيان اولى من الابطال ولان احتمال
الضعف في خبر الواحد من جهة الكذب وفي العام من جهة التخصيص ولا يخفى ان احتمال الكذب في حق من
ظهرت عدالته ابعد من احتمال تخصيص العام ولهذا كان اكثر العمومات مخصوصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة
القاضي كلاهما قطعي من وجه فوجب التوقف قلنا الجمع اولى هذه شبهة القاضي
ومن تابعه من الواقفية وتوجيهها ان يقال كل واحد من العام والخبر قطعي من وجه ظني من وجه اما العام
فبالنظر الى سنده دون متنه واما الخبر فبالنظر الى متنه دون سنده ولذا تعارضا وتقابلا ولا اولوية لاحدهما
على الآخر وجب التوقف الى قيام دليل من خارج على ترجيح احدهما وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه
لا اولوية بل الجمع اعني العمل بمقتضى الخبر اولى لما مر من الادلة الثلثة مسئلة الاجماع يخصص القرآن
والسنة كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص يضمن ناسخا هذه هي السادسة
وهي في جواز تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع وهذا مما لا يعرف فيه خلاف والمعول عليه فيه بعد المعقول
وهو كون الاجماع قاطعا والعام غير قاطع في آحاد مسمياته كما مر المنقول وهو ان اجماع الامة خصص
آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالامة ومعنى كون الاجماع مخصصا للعموم كونه معرفا لدليل
التخصيص لانا متى راينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم ما قاضوا به

الكذب

الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفيا للخطاء عنهم لان المخصص نفس الاجماع لانه ليس مستقلا في التخصيص
كما ان معنى كون الاجماع ناسخا للنص الخاص كونه معرفا للناسخ لانا اذا رايناهم عملوا بما يخالف النص الخاص حكمنا
بانهم ما عملوا به الا لاطلاعهم على ناسخ لا انه ناسخ لان الناسخ لا يكون غير خطاب الشارع والاجماع ليس
خطابا له فلا يكون ناسخا بل هو دليل فالتخصيص بالتحقيق عند قضاء اهل الاجماع بما يخالف العموم في بعض الصور
انما هو لما تضمنه من النص المخصص كما ان الناسخ بالحقيقة عند عملهم بما يخالف نصا خاصا انما هو ما تضمنه
من الناسخ ولما كان كون الاجماع غير ناسخ اظهر من كونه غير مخصص لما قلنا من ان الناسخ لا يكون الا خطاب
الشارع جعل المقيس عليه وكانه قال ولو عملوا بخلاف نص الى خاص يضمن ناسخا فكذلك لو عملوا بخلاف عام
يضمن مخصصا مسئلة العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام الزكوة في الغنم السائمة
زكوة للجمع بين الدليلين فان قيل العام اقوى فلا معارضة قلنا الجمع اولى لغيره هذه سابعتها
وهي في بيان جواز تخصيص العموم بالمفهوم سواء كان من قبيل مفهوم الموافقة كما لو قال السيد لعبده كل من دخل
داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف فانه يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه عن العموم نظرا الى
مفهوم الموافقة وكان التحريم مستفادا من دلالة اللفظ او من القياس الجلي على اختلاف القول فيه او من
قبيل مفهوم المخالفة كما لو ورد نص عام دال على وجوب الزكوة في الانعام كلها مثل في الانعام الزكوة ثم ورد قوله
عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة نظرا الى مفهوم المخالفة
وانما كان كذلك لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي خاص في مورده فوجب تخصيص العموم به للجمع بين الدليلين
على ما قال وليرجح دلالة الخاص على دلالة العام على ما هو النظم الطبيعي ثم ان قيل المفهوم وان كان اقوى
دلالة من العام لخصوصه لكن العام اقوى دلالة من المفهوم لكونه منطوقا والمنطوق اقوى دلالة من المفهوم لافتقار
المفهوم في دلالته الى المنطوق من غير عكس فلا معارضة اذن اي فلا تعارض خصوص المفهوم قوة المنطوق
اجيب بان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اعمال احدهما وابطال الآخر بالكلية كما مر في غير المفهوم
ثم الواو في قوله ومثل يشعر بان مثال مفهوم الموافقة كان في الاصل فسقط عن قلم الناسخ ويؤيده ذكره
في المنتهى وكان الاصل كان هكذا مثل كل من دخل الدار فاضربه ان دخل زيد الدار لا تقل له اف ومثل الى
آخره مسئلة فعله عليه السلام يخص العموم كما لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف الفخذ
حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالاول وقيل العمل

موافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص اولى للجمع قالوا الفعل لخصوصه قلنا الكلام في العمومين
هذه هي الثامنة وهي في تخصيص العموم بفعل الرسول عليه السلام على تقدير كونه حجة على الغير ولذلك قال في المنهل
فعل الرسول على العموم بانه حجة يختص به العموم مقول احتج القائلون بكونه حجة في جواز التخصيص
فائتة الاكثرون كالشافعي والحنفية والحنابلة ونفاه الاقلون كالكرخي واعلم ان العام الوارد اما ان يكون
عاما للامة وفي الرسول عليه السلام او عاما للامة وفي الرسول فان كان الاول كما قال الوصال او الاستقبال بعين
استقبال القبلة لقضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل احد هذه الاشياء التي حرمها كان او
موصلا او مستقبل القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ فلا خلاف في ان فعله يكون مخرجا له عن العموم
ومخصصا للعموم بالنسبة اما بالنسبة الى الامة فلا يخلو اما ان يثبت الاساء اي اتباع الامة للرسول عليه السلام في فعله
او لا فان لم يثبت كان ذلك مخصصا له دون امته وان يثبت فلا يخلو اما ان يكون ثبوته بدليل خاص او بدليل عام
فان ثبت بدليل خاص كما لو قال اولا حرام على كل مسلم الصلوة مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل ينسخ حكم
العام المتقدم اما بالنسبة الى النبي عليه السلام ففعله واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التاسي بدليل خاص وهو قوله عليه السلام
صلوا كما رايتموني اصلي وان ثبت بعام كقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وداوصل بعد تحريمه على الكل فهي المخصص
تخصصه اي يخصص العام الذي ثبت التاسي وهو قوله خذوا عني مناسككم بالاول اي بالعام الذي خالفه وهو
قوله الوصال حرام على كل مسلم حتى كانه قيل خذوا عني مناسككم الا الوصال فهذا هو المختار هو ان الجمع بين العمومين
ولو من وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية فذلك لان لو عملنا بقوله خذوا الحديث لبطل قوله الوصال حرام
على كل مسلم بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر والى هذا اشار بقوله لنا التخصيص اولى للجمع وذهب قوم الى ان
العمل بموافق الفعل وهو قوله خذوا الحديث او ان العمل بمتاخر هما وهو قوله الوصال حرام على كل مسلم خصوص
الفعل وكون الخاص مقدما على العام لكونه اقوى دلالة واحتجوا بان الكلام في العموم الاول الفعل والعام
المعارض له لم يكن دالا على لزوم الحكم في حق الامة بنفسه اذ الفعل لا دلالة له بل بالعمومات المقتضية لوجوب الاتباع
وعلى هذا فلا تعد خصوص الفعل وما قال في الكتب المشهورة ان الفعل الخاص مع العمومات الموجبة
للتاسي احق من اللفظ العام مطلقا فمكون العمل به اولى والا لما تاخر عن العام والمتاخر اولى بالعمل
علم الطايل الا ان نسلم ان للفعل دلالة على وجوب التاسي بوجه ما بل الموجب شيء اخر وهو العام الموجب
لوجوب التاسي لا هو مع الفعل فانه باطل وما هو الا كقول من يقول ان الدال على وجوب الزكوة هو لا زكوة

اموالكم مع المال والاخفاء في ظهور بطلانه وذلك لان العام مساو للعام الاخر في عمومه سواء كان الفعل خاصا او لا
وذلك لان الموجب غير متاخر عن العام نفسا سواء كان الفعل متاخرا او لا بل يحتمل التقدم والتاخير من غير ترجيح
حتى لو علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر منهما ولئن سلمنا جميع ذلك لكن العمل بموافق الفعل يتوقف
على العام الموافق وعلى وجوه العمل والا لذلك العام الاخر وما يتوقف العمل به على امرين يكون ابعد عن الاتوقف
العمل به الا على شيء واحد وقد ذهب الآمدي الى الوقف لتساوي المجتهدين في العموم وعدم اولويته
العمل باحدهما دون الاخر والجواب منع الاولوية لما قلنا من ترجيح الجمع اولى وان كان الثاني اعني ان كان
العام الوارد عاما للامة دون الرسول ففعله انما يكون مخصصا له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى
الامة فهو على الاقسام والمذاهب كما مر ولكون حكم هذا الشق من الترديد معلوما من الشق الاول لم يتعرض
له المصنف صريحا مسئلة اجمعوا لو اعلم صلعم بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصا
للفاعل فان تبين بمن جعل عليه موافقا للعباس او محكي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين
فالمختار الاستدلال وليله وفي بعض النسخ الاستدلال لتعذر دليله هذه هي التاسعة وهي في بيان
جواز التخصيص بتقرير النبي عليه السلام على ما ذهب الاكثرون خلافا لطايفة شاذة منهم حجة الاكثرين ان النبي صلعم
لو اعلم بفعل من واحد من آحاد امته مخالف اي للعموم فقرره عليه ولم ينكره مع القدرة على الانكار وعدم المانع
منه كان سكوته عليه وعدم انكاره دليلا على جواز ذلك الفعل لذلك الواحد ومخرجا له عن العموم لانه لو لم يكن
جايزا لانكره بل كان منكرا للاستحالة والنبي عليه السلام السكوت عنه وعدم التكير عليه لان السكوت في مثل هذا
ممن فيه محرم عليه ولقد ثبت دليل الجواز فمخرجه عنه وان احتمل ان يكون بطريق النسخ وحينئذ لكن احتمال
الراجح ملتزما نه في المسئلة الثانية والى هذه الحجة اشار بقوله لنا ان سكوته دليل الجواز والتقرير وان لم يكن له صيغة
لكنه يدل على جواز الفعل اقوى من دلالة العموم على نفسه وان كان له صيغة نظرا الى ان احتمال تطرق
الخطاء الى النبي عليه السلام بعد من تطرق التخصيص الى العام وسد باب تساوي دلالتهما فالتخصص اولى احتج
الآمدي ومن تبعه بان العلم بسكوته مع علمه بموافقة العباس او محكي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين
فالمختار الاستدلال وليله وفي بعض النسخ الاستدلال لتعذر دليله هذه هي التاسعة وهي في بيان
جواز التخصيص بتقرير النبي عليه السلام على ما ذهب الاكثرون خلافا لطايفة شاذة منهم حجة الاكثرين ان النبي صلعم
لو اعلم بفعل من واحد من آحاد امته مخالف اي للعموم فقرره عليه ولم ينكره مع القدرة على الانكار وعدم المانع
منه كان سكوته عليه وعدم انكاره دليلا على جواز ذلك الفعل لذلك الواحد ومخرجا له عن العموم لانه لو لم يكن
جايزا لانكره بل كان منكرا للاستحالة والنبي عليه السلام السكوت عنه وعدم التكير عليه لان السكوت في مثل هذا
ممن فيه محرم عليه ولقد ثبت دليل الجواز فمخرجه عنه وان احتمل ان يكون بطريق النسخ وحينئذ لكن احتمال
الراجح ملتزما نه في المسئلة الثانية والى هذه الحجة اشار بقوله لنا ان سكوته دليل الجواز والتقرير وان لم يكن له صيغة
لكنه يدل على جواز الفعل اقوى من دلالة العموم على نفسه وان كان له صيغة نظرا الى ان احتمال تطرق
الخطاء الى النبي عليه السلام بعد من تطرق التخصيص الى العام وسد باب تساوي دلالتهما فالتخصص اولى احتج
الآمدي ومن تبعه بان العلم بسكوته مع علمه بموافقة العباس او محكي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين
فالمختار الاستدلال وليله وفي بعض النسخ الاستدلال لتعذر دليله هذه هي التاسعة وهي في بيان
جواز التخصيص بتقرير النبي عليه السلام على ما ذهب الاكثرون خلافا لطايفة شاذة منهم حجة الاكثرين ان النبي صلعم
لو اعلم بفعل من واحد من آحاد امته مخالف اي للعموم فقرره عليه ولم ينكره مع القدرة على الانكار وعدم المانع
منه كان سكوته عليه وعدم انكاره دليلا على جواز ذلك الفعل لذلك الواحد ومخرجا له عن العموم لانه لو لم يكن
جايزا لانكره بل كان منكرا للاستحالة والنبي عليه السلام السكوت عنه وعدم التكير عليه لان السكوت في مثل هذا
ممن فيه محرم عليه ولقد ثبت دليل الجواز فمخرجه عنه وان احتمل ان يكون بطريق النسخ وحينئذ لكن احتمال
الراجح ملتزما نه في المسئلة الثانية والى هذه الحجة اشار بقوله لنا ان سكوته دليل الجواز والتقرير وان لم يكن له صيغة
لكنه يدل على جواز الفعل اقوى من دلالة العموم على نفسه وان كان له صيغة نظرا الى ان احتمال تطرق
الخطاء الى النبي عليه السلام بعد من تطرق التخصيص الى العام وسد باب تساوي دلالتهما فالتخصص اولى احتج

ذلك الحكم عنه الى غيره وذلك لعذر دليل النفى لانه كان القياس والحديث تعذر القياس ظاهر لعدم
الجامع على ما هو الفرض واما تعذر الحديث فلانا لو علمنا به لبطل العموم بالكلية بخلاف ما لو خصص الحديث
فالتخصيص جمع بين الادلة اولى واليه الاشارة فى المتن بقوله وان لم يتبين فالمختار العمل بالعموم فيما عدا
الفاعل اما لتعذر القياس او لخصوصه لعود حكمى على الواحد جمعا بين الادلة اولا واما ثانيا هذا فما لو
تبين الجامع لبطلان العام بالقياس واما الحديث لعدم تخصيصه جمعا بين العمومين اولا فلم من الاول تخصيص
العام بالقياس لامكن الاحتجاج عليه فى النفى واما ظهر الجامع اما بالقياس فلانه لا تقول به واما بقوله حكمى على
الواحد فلانه ان يعود بخصوصه او لجمعا بين العمومين هذا كله على تقدير ان يكون النسخ فالمختار الاستصحاب
لعذر دليله وان كانت النسخ لاستصحاب دليله فالمعنى انه لاستصحاب دليل الجواز فى حقه لقرر دليل الجواز فى حقه
هو سكوت النبى عليه السلام على فعله وهذا لاستصحاب الى الغير لا بالقياس ولا بالحديث الى الغير ما ذكرنا

مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان الراوى خلاف للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة
لهذه العاشرة وهى سابقة لم ذهب الصحابى لفظا كان على خلاف ظاهر العموم هل يخص العموم ام لا اختلفوا
فيه فذهب اكثر الفقهاء والاصوليين والشافعى فى القول الجديد الى انه لا يكون مخصصا للعموم ولو كان الصحابى
الذى يخالف مذهبه ظاهر العموم هو الراوى لذلك العموم خلافا لاصحاب ابى حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان
وجماعة من الفقهاء لنا ان مذهب الصحابى ليس بحجة كما سيأتى بيانه ان شاء الله وحده وظاهر العموم حجة يجب
بحب العمل بما يخالفه العام بالعموم ولو اكان كذلك لم يجز ترك العموم به قالوا استلزم دليلا وهو
كان فاسقا فحب الكف قلنا سلمنا استلزم دليلا فى حقه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان خلافا لبينه قلنا وقد كان
قطعا لبينه والصائم لم يكف عن غيره والصلم يخالف الصحابى لغير مخالفته وهو انه قد يكون لها ان يستمتع
للمخالف توجيه الاولى ان يقال مخالفة الصحابى لظاهر العموم لابد وان يكون لدليل له ولو لم يكن لكان ترك
مخالفته ظاهر العموم من غير دليل فاسقا وهو خلاف الاجماع ولو اسلزمت دليلا وجب التخصيص بما يخالفه
من العموم لما مر غير مرة فرارا من الجمع بين الدليل ولو من وجه او احتمالا لان يكون لا لابد ليل لكن لما
تناقض فانا لو اكان الصحابى المخالف وهو الراوى لو لو اكان عذره لابطل مخالفته لظاهر العموم جواز عدم اطلاعه
على ذلك العام فلا تقوم الحجة فيه الا ان يقال مثل ما قال لا خذ الحنفية بمذهب الراوى قال
لا خذ الحنفية بمذهب الغير فالاولى فى تقريرها ان يقال مذهب الصحابى لابد وان يكون لدليل والا اكان فاسقا

لخرقة الاجماع ان القول فى الدين من غير دليل خطأ وباطل بالاجماع فيتناقض على الكل وعلى هذا الضمير فى قوله
سلمنا يعود الى مذهب الصحابى لا الى مخالفته وهذا اظهر بحسب اللفظ الصحيح ووجه الجواب على الوجهين
ان يقال ان الالة بالدليل ما يكون مصيبا فيه فالملازمة ممنوعة قوله والا كان فاسقا قلنا لا نسلم لانه ما مور
باتباع اجتهاده ويؤاخذ بعدم اتباعه فلذلك لا حكم بتفسيقه وان كان مخطئا فى نفس الامر وان الالة
ما عين له فى النظر بحسب ظنه وان كان مخطئا فيه فلا نسلم وجوب الجمع وانما كان يجب لو كان فى ما صار اليه حجة واجبة
الاتباع بالنسبة الى الغير وهو غير جائز لانه لا يجوز اتباعه مع وجود العام المتفق على صحة الاحتجاج به فضلا عن
كونه واجبا ولا هذا السبق اشار بقوله قلنا سلمنا دليلا فى ظنه اى ما هو دليل بحسب ظنه وان لم يكن
دليلا فى نفس الامر وتوجيه الناسبة ان يقال لو اكان متمسك الصحابى المخالف ظنيا عرضة لذكره والتالى
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الله نهى عن نفسه والتشهى عن غيره واما بطلان التالى فواضح الا نه لو
ذكر لاشتهر ولقائل ان يمنع الملازمة فانه انما يجب ذكره عند المناظرة لعلها لم تتفق ونفى التالى بانه لا يلزم
من الذكر الاشتهار ووجه الجواب على ما قال المصنف وهو معارضات ثلث ان يقال لو اكان فى متمسكه ما يصلح
لسنده لعين ما ذكرت ولم يخف عن غيره الانحصار فى القطع فى الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وشئ منها الحق عن
احد من الصحابة ولم يجز لصحابى آخر مخالفته لان مخالفته القطع الحق بالباطل والقول بباطله اما الاول ومن ما ذكر
المستدل واما الثانى فلان القطع لو اكان فى ظاهر العموم لما خالفه واما الثالث فما الاجماع والله الا شاء لقوله وهو
الخلاف اى جواز المخالفة لاجماع مسئلة الجمهور ان العادة فى تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا
للحنفية مثل حرمت الربوا فى الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا لا مخصص
هذه هى المسئلة الحادية عشرة وهى فى بيان ان العموم هل يخص بالعادة ام لا اختلفوا فيه فذهب جمهور العلماء الى
انه لو اكان فى عادة المخاطبين تناول بعض الطعام كان اللفظ محمولا على عمومه فى كل طعام يدخل فيه الحادث وعن
ابى الحادة ان كون منزلة العموم على تحريم الربوا فى المعادة دون غيره وذهبت الحنفية الى ان العادة تخصص العموم
وينزل على تحريم الربوا فى المعادة دون غيره ومعتمد الجمهور فى ان اللفظ الوارد عام بصيغة متناول لكل طعام لغة
وعرفا اما لغة وظاهر واما عرفا فلان الوضع هو لعرفهم فى تناوله الا ان غلبة استعمال اسم الطعام فى البر
والتخصيص بالوضع الصلح فوجب العمل به حتى يقوم دليل على تخصيصه قالوا التخصيص
لتخصص الدابة بالعرف والعقد بالغائب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله

والفرض فقالوا الوقال اشترى لحما والعادة شراء لحم الضان لم يفهم سواه فلك ملك مرسنه في المطلق والكلام
في العموم هما من شبههما في الخصوص توجيه الاول ان يقال كما تخصصت الدابة بحسب العرف
بذوات الاربع وان كان لفظها عاما في كل ما دب وخصص اسم الثمن النقد في البيع بحسب العرف وايضا بالغلبة
في البلد وان كان لفظ الثمن النقد عاما في كل نقد غلب او لم يغلب حتى لا يفهم من اطلاق الدابة والثمن النقد
سوى ذوات الاربع والنقد الغالب كذلك يجب ان يخصص اسم الطعام بالبر بحسب العرف والعادة وتوجيه
الجواب ان يقال ان غلبة الاسم بمعنى اطلاق الاسم عليه اي على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال
الدابة في ذوات الاربع في العرف العام اختص به اي بحكم تحريم الربوا بالنص وهو تنزيل مخاطبة الشارع على
ما هو المفهوم لهم من لغتهم بل لو غلب استعمال الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد الشائع عن حكم التحريم
واختص التحريم بغير المعتاد وان غلب تناوله على ما هو الفرض فلا نسلم ان غلبة الشائع لا تستلزم غلبة استعمال
اللفظ في الشائع بحيث لا يفهم منه سواه ولئن سلم ذلك لم يخص حكم التحريم به والله اشار بقوله بخلاف
غلبة تناوله والمراد ان غلبة الاسم تستلزم الاختصاص بخلاف غلبة الشائع فانها لا تستلزمه وتوجيه المسئلة
ان يقال لو لم يكن العادة مخصصة لما اختص التحريم في قول القائل اشتريت لحما والعادة شراء لحم الضان بلحم الضان
والشائع باطل لعدم شمله اما المسلازمة فظاهرة لكون اللفظ عاما وشمولي شبه العام الى الآحاد الداخلة
تحته واما بطلان التالي فلانه لا يفهم منه والحاله هذه سوى لحم الضان وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
ان اللفظ عام بل هو مطلق وذلك اعني العادة قرينة فيه مخصصة له بواحد معين بعد ان كان شائعا فانتفت
ولو كان كذلك فلا ينتهض علينا نقض لان الكلام في تخصيص العموم بالعادة لا في تقييد المطلق بها
مسئلة الجمهور لو اوفق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل انما اهاب دبغ فقد طهر وفي شاة ميمونة دباغها
طهورها لنا ان التعارض فيما بينهما هذه هي المسئلة الثانية عشرة وهي ان الجمهور وهو ان ان
الخاص لو اوفق حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور وقد عبر عن هذا الخلاف الصحابي بان العام لا تخص بذكر
بعضه خلافا لابي ثور والمراد ان الجمهور اتفقوا على انه لو ورد لفظ عام كقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر
فانه عام في كل اهاب كان للشاة او لغيرها ثم ورد لفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام كقوله عليه السلام
في شاة ميمونة دباغها وانه خاص باهاب الشاة دون غيرها فان الخاص لا يكون مخصصا للعام بحيث يدل على ان
الخاص وهو اهاب الشاة مخرج عنه ما سواه وهو اهاب غيرها وقال ابو ثور من اصحاب الشافعي رحمه الله

بذلك معتمد الجمهور فيه انه لا تعارض بينهما لامكان تنزيل كل واحد منهما على مدلوله لغة فيجب العمل بهما لان الاصل
في الدليل الاعمال لا الابطال قالوا المفهوم يخصص العموم فلم لا مفهوم اللقب مثله
بيان شبهه اي ثور وتوجيهها ان يقال لا خلاف بين القائلين بالعموم والمفهوم في جواز تخصيص العموم بالمفهوم
كتخصيص الشافعي عليه السلام جلد الشاة بالذكر بدليل مفهومه على نفي الحكم عن جلود باقي الحيوانات فيكون مخصصا
لعموم الوارد بتطهيرها وتوجيه الجواب اما على راي من لا يقول بالمفهوم فلا سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما عند
القائلين به فلانهم انما يجوزون تخصيص العموم بمفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة الذي هو من مفهوم المخالفة
لعدم بيانه في المسئلة السابعة لا بمفهوم اللقب لانه مردود وليس بحجة والا لزم الكفر لو قيل عيسى رسول الله وليس
موجودا لدلالة الاول بحسب مفهوم اللقب على ان محمدا ليس برسول والثاني على ان العدم ليس بموجود لكن تخصيص الشافعي بالذكر
الجلد على نفي الطهارة عن باقي جلود الحيوانات لا لهذا المفهوم فلا تخص به العموم مسئلة رجوع الضمير الى
بعض المخصص الامام وابو الحسين تخصص وقفا بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن ان لفظان فلا يلزم
من مجاز احدهما مجاز الاخر هذه هي المسئلة الثالثة عشرة وهي في بيان مرجع اللفظ العام كقوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لكون المطلقات عاما في كل الحرائر بوائن كن او رجعيات فلو اعقب
بما ضميره عايد الى بعض العام المتقدم لا الى كله كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فالضمير للرجعيات دون البوائن
هل يكون خصوص المتاخر مخصصا للعام المتقدم والضمير عايد اليه اي بالرجعيات ام لا احلفوا فيه ذهب اصحابنا
وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وعزي الى اصحاب الحصص به وهو اختيار المصنف وذهب الامام وابو الحسين
البصري الى ان الحصص به وذهب قوم الى الوقف ونسب الآمدي الوقف الى الامام وابي الحسين وفي بعض الكتب
نسب التخصيص الى احدهما والوقف الى الاخر وما ظفرت لها بدليل على مذهبهما فلنصف عمدة الاصحاب ان
المطلقات وضعت جمع المونث لفظان عاما نظرا الى ظاهرها ومعنى الاول اجراوه على ظاهره من العموم ومقتضى
العام عوده الى كل ما تقدم لغة لا اولوية للبعض دون البعض وقد قام دليل على مجازيته اللغوي وهو المطلقات حتى تخص
بالرجعيات لغة الملزم من مخالفة ظاهره لغير بل الواجب ان يجرى على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص
قالوا الملزم مخالفة الضمير واجيب بانه كعادة الظاهر هذه شبهة من قال بالخصوص وتوجيهها
ان يقال لو تخصص الاول بل اجري على ظاهره يلزم مخالفة ظاهر الضمير والثاني باطل لان مخالفة الظاهر خلاف
الاصل كذا المقدم واما الملازمة فظاهرة لعود الضمير الى بعض السابق على تقدير كونه عاما مع ان ظاهره

يشعر بعوده الى الكل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم مخالفة الظاهر لان الضمير كاعادة الظاهر
وهو المطلقات في مثالنا فكما ان اعادته لا يستلزم مخالفة فكذا اعادة الضمير لان هذه الاعادة عين تلك
الاعادة ولقائل ان يمنع اتحاد الاعادتين وعلى هذا لا يلزم من عدم استلزام الظاهر مخالفة الاصل
عدم استلزام المضمر لها فالاولى في الجواب المعارضة بان يقال ولو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره
لانه للعموم ولذا تعارضا فعليكم الترجيح وهو معنا كما سنبين الوقف لعدم الترجيح واجيب بظهور
العموم فيهما فلو خصصنا الاول خصصناهما ولو سلم فالظاهر اقوى هذه شبهة الواقفية وتوجيهها
ان يقال لو اجرينا المطلقات على عمومها لزم محافظة ظاهر الضمير ولو خصصناها لزم مخالفة ظاهرها
وليس القول باجرائها على ظاهرها ومخالفة ظاهر الضمير اولى من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه وتخصيص
المذكور السابق اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر وجب الوقف وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم الترجيح
بل اجراء المطلقات على ظاهرها اولى من تخصيصها واجراء الضمير على ظاهره وذلك لان العموم ظاهر فيهما
اعني في المطلقات وضمير جمع المؤنث اذ ظاهره يشعر برجوعه الى كل المطلقات الحرائر واذا كان كذلك
فلو خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني فيكون فيه مخالفة ظاهرين بخلاف ما لو اجرينا المطلقات على
عمومها اذ لا يلزم منه الا مخالفة ظاهر فقط وهو مخالفة ظاهر الضمير ولا خفاء ان مخالفة ظاهر اولى من مخالفة
ظاهرين ولو سلم انه لا يلزم من تخصيص الاول مخالفة ظاهرين بل اللازم مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة
ظاهر الضمير اولى من مخالفة ظاهر المطلقات لان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر لتوقف الثاني على الاول
من غير عكس واذا كان دلالته اقوى كان عدم مخالفته احرى مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وابو الحسين
وابو هاشم جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن ابان ان كان العام مخصصا وقيل
ان كان الاصل مخرجا والجبائي يقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف المختار ان ثبت العلة بنص او
اجماع او كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم
الخبر هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي في بيان اختلاف مذاهب القائلين بكون العموم والقياس
حجة في جواز تخصيصه بالقياس وتحقيق الحق في ذلك فنقول ذهب الائمة الاربعة والاشعري وجماعة
من المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين البصري الى جوازه مطلقا وذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى
جواز التخصيص بالقياس ان كان جليا دون ان يكون خفيا وذهب عيسى بن ابان الى جوازه بشرط ان

يكون

يكون العام مخصصا وكذا الكرخي الى انه يشترط ان يكون مخصصا بدليل منفصل ومنهم من جوز بشرط
ان يكون الاصل مخرجا اي بشرط ان يكون المقيس عليه من الصور التي اخرجت من العموم وذهب
الجبائي الى منعه وتقديم العام على القياس مطلقا وذهب القاضي ابو بكر والامام الى الوقف واختار
المصنف ان علة القياس ان ثبتت بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا اي مخرجا عن
ذلك العام خص به اي العام بالقياس وان لم يكن كذلك فالمعتبر القرائن الموجبة للتفاوت او التساوي
في احاد الوقائع فان ظهر من القرائن ترجيح خاص للقياس اي ترجيح يختص به فالقياس يقدم على عموم
الخبر والا فيجب العمل بعموم الخبر لنا انها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين
هذه حجة على ما اختاره وتوجيهها ان يقال انها كذلك يعني ان العلة اذا كانت كذلك اي ثابتة
بنص او اجماع كالنص الخاص اي منزلة منزلة النص الخاص فيجب تخصيص العام بها اي بتلك العلة جمعا بين
الدليلين القياس والعام كما يوجب بالنص الخاص جمعا بين الادلة وقس الاصل المخصص على العلة المذكورة
لان حاصله يرجع الى النص كما سنذكره واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة
او مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص وقوع احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريه
في كل تخصيص وقد رجح بالجمع هذه شبهة واردة على ما اختاره فلذلك ذكرها ليذكر جوابها
ووجه ورودها ان يقال ما ذهبت اليه من وجوب التخصيص بالقياس على الاصل المخصص مبني على جواز
التخصيص بالعلة المستنبطة لان العلة فيه لا يجوز ان يكون ثابتة بنص او اجماع والا كان هو القسم الاول بعينه
بل يجب ان يكون مستنبطة لكن لا يجوز التخصيص بالعلة المستنبطة لان المستنبطة اما ان يكون راجحة
على العام في محل التخصيص او مرجوحة عنه او مساوية له فان كانت مرجوحة فلا يجوز التخصيص بها والا لزم تقديم
المرجوح على الراجح وهو خلاف العقل والنقل وكذا ان كانت مساوية له لعدم اولوية العمل باحدهما دون الاخر
وانما يجوز التخصيص بها لو كانت راجحة فاذن على تقدير واحد وهو كونها راجحة يجوز التخصيص دون احد تقديرين
اخرين وهو كونها مرجوحة او مساوية ووقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فيكون التخصيص
بها اولى وتوجيه الجواب وهو نقض اجمالي ان يقال لو صح ما ذكرتم لامتنع التخصيص في شيء من صور التخصيص
لجريان ما ذكرتم من الدليل بعينه فيه مع انه رجح التخصيص في تلك الصور بالجمع بين الدليلين ويمكن ان يجعل
قوله واجيب بجريه في كل تخصيص نقضا اجماليا كما ذكرت وقوله وقد رجح بالجمع نقضا تفصيليا بان

بان يقال لانسلم ان المستنبطه ان كانت مساوية للعام لم يكن العمل باحدهما اولى من العمل بالاخر بل يكون العمل بالمستنبطه اولى لرجحان مستنبطه وبيان العمل بها لابطال العمل بالعموم بخلاف العكس وعلى هذا لاتم الاستدلال ويكون تقدير كلامه وقد رجح الخصص بالعلة المستنبطة اذا كانت مساوية للعام بالجمع بين الادلة وانما قدرته بهذه الصورة اولا لامرين احدهما ان صريح لفظ المتن يدل عليه لانه قال واحب بان هذا يجري بعينه في كل تخصيص وقد رجحتم بالجمع بينهما والثاني ان تخصيص ان يقول قولكم العمل بها لابطال العمل بالعموم ممنوع بل في محل المعارضة اوفي غيرها الاول ممنوع والثاني مسلم لكن النزاع انما وقع في الرجحان في محل المعارضة دون غيرها ولذلك ليس المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام في محل التخصيص لكن الجواب عن هذا اسهل لجريانه بعينه في جميع صور التخصيص مع ان الخصم يجمع بالجمع بالنص والاجماع في جميع ما يدعيه فالاستدلال بها على مدعاه مع كونها مدخولة فيها لقوله واستدل لانه ليس كذلك على ما الحق فاورد في الدلالة منها ما ذكرناه الجاري لوخص به لزم عدم

الاضعف بالمقدم في جزء الواحد مراراً في الجزء يجتهد فيه في امر من الى الغير واحب بان ذلك عند ابطال احدهما وهذا الحال لهما وبالزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لها هذه شبهة الجاري على منع

تقدم القياس على العام ونوجيهها ان يقال لوخص به اي العام بالقياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلان المقدم في جزء الواحد من الخبر يجتهد فيه في امر من العدالة والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة اشياء حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض في الاصل وفي الفرع ونفي العدالة والدلالة ايضا ان كان اصل القياس ثبت بالخبر وكون المتوقف على مقدمات اكثر اضعف لان احتمال تطرق الخطاء اليه اكثر وتوجيه الجواب ان يقال القياس وان احتمل الخطاء لما ذكرت لكن الخبر ايضا يحتمل الكذب والنسخ والتخصيص وهو المراد من قوله واحب بالمقدم ولكنه ضعيف لان هذا كما اجاب عن هذا بما ذكرناه ايضا وان يقال ايضا لانسلم بطلان تقدم الاضعف على الاقوى لان الاتفاق على بطلانه انما هو عند ابطال الاقوى بالكلية وهو الخبر والعمل بالآخر وهو القياس وهذا ليس كذلك اي للعام والقياس فلهذا لانسلم القياس عليه ولانسلم بطلانه ايضا لان في محل التخصيص يبطل العام بالكلية كما تقدم بيانه لانا نقول هذه مغالطة لان المراد من ابطال الاقوى بالكلية ان لا يبقى معمولا به اصلا لا ان لا يبقى معمولا به في صورة فقط كبعض مطلق العام في صورة التخصيص بالكلية وان يقال ايضا لو استحال تقديم الاضعف على الاقوى لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف وامتنع

تخصيص المفهوم بها اي للكتاب والسنة لكونه اضعف منهما والتالي باطل بالاتفاق

واستدل بتاخره فحدث معاذ وتصويبه واحب بانه اخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع هذه شبهة لبعض من طرق الجبائية لدلالتها على كون العمل بالقياس موخرا عن العمل بالكتاب والسنة

ولو كان موخرا عنه لانكر تقديمه عليه وبيانه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله وهذا هو المراد والمنصوب

ووجه الجواب ان يقال لو كان التاخر في اللفظ يقتضي عدم جواز العمل بالمتاخر مع وجود المتقدم على وجه ابطال المتقدم بالكلية لامتنع الجمع بين الكتاب والسنة بخصوص عموم الكتاب بخصوص السنة والتالي باطل بالاتفاق

واليه اشار بقوله ولم يمنع الجمع اي ولم يمنع تاخر السنة عن الكتاب الجمع بينهما فكذا المقدم ولقائل ان يقول سلمنا ان الحديث ان لاتقدم السنة على الكتاب غير انا خالفناه لدليل خاص وهو اجماع الصحابة على تقديمها عليه

يوجب العمل به فيما عداها واستدل بان دليل القياس هو الاجماع والاجماع عند مخالفة العموم واحب بان الموثرة ومحل التخصيص يرجحان في النص لقوله حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب اعتبار لانه المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظني وهذه وجوهها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها ظني هذه شبهة لبعض النافين

مطلقا ونوجيهها ان يقال دليل القياس الاجماع والاجماع على جواز القياس عند مخالفة العموم على ما ذهب اليه الواقفية لانهم لا يجوزون القياس حينئذ والان شرط القياس ان لا يدفع النص دفعا فاذن لا يكون العمل بالقياس مع مخالفة العموم لبطلان دليله واسقاط شرطه واحب عن هذا بان شرطه ان لا يدفع كل ما اقتضاه النص والنزاع انما وقع في بعضه ونوجه الجواب ان يقال لانسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وما ذهبنا اليه كذلك لان التخصص على حذو الحكم كالتخصيص على الحكم ولو لا كان كذلك كان تقديم العلة الموثرة وهي الثابتة بنص او اجماع وتقديم حكم محل الخصوص وهو الاصل المخصص بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا الاجماع لبعض وما سواها اعني وما سوى العلة الموثرة ومحل التخصيص المرجح الخاص وهو القياس وجب اعتبار لان رجحان الظن هو المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظني وان لم يترجح بعض العمل بعموم العام واعلم ان قوله يرجحان في النص لقوله حكمي على الواحد تسعة بكسر التعديتين

بالحديث على ما قررنا وليس صريحا فيه لجواز ان يكون الحديث دليل تعديه حكم محل التخصيص لا تعديه المؤثر ويكون
تركه لذكر دليلها لظهوره لانه النص الدال على العلية او الحامل على الاجماع عليها وعلى التقديرين ففي كون ثبوت
الحكم بالحديث على ما يشعر ظاهر كلامه نظر لان الظاهر انه بالقياس لا به على ان التمسك بهذا الحديث لا ينهض
على المانعين كما سبق في المسئلة التاسعة وهذه المسئلة اعني مسئلة تقديم القياس على العموم كتقديم خبر الواحد
على عموم الكتاب قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات وظنية عند قوم لان الدليل الخاص
بها ظني وهذه العبارة تشعر بان النزاع في كونها قطعية او ظنية لفظي لكن كلام الغزالي قدس الله روحه وغيره يدل
على ان النزاع فيه معنوي لانهم ذكروا انها قطعية عند القاضي على معنى وجوب القطع بتخطئة من خالف فيها لانها
من مسائل الاصول كوجوب القطع بتخطئة مخالف الاجماع وظنية عند قوم على معنى انه لا يمتنع على المجتهد في هذه
المسئلة الحكم بالوقف او الترجيح على حسب ما يظهر في نظره في آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة للتفاوت
او التساوي من غير تخطئة المخالف اذ لا دلالة فيها نفيا واثباتا ظنية غير قطعية وكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية
دون القطعية واعلم ان المصنف وان لم يتعرض الا لدليل بعض المذاهب لكن كلامه يتضمن دليل الكلام مطلقا
لمن تامل فيه حق التامل ولذلك قال في المنتهى وقد علم بذلك متمسك المخصصين والمعممين ثم قال الواقفية تعارض
الامران فوجب الوقف واجيب ان الاجماع على العمل باحدهما فالوقف خلاف الاجماع واجيب بانهم لم يجمعوا
على وجوب العمل باحدهما وانما عمل على كل فريق باحدهما معينا فالمخالف خالف كلا في غير ما خالف فيه الآخر
وهو ظاهر غني عن التفسير

المطلق والمقيد

المطلق ما دل على شايع في جنسه
فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ومطلق المقيد على ما اخرج من شايع بوجه
كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جاز فيه ويزيد مسئلة
هذا هو الصنف السادس وهو في المطلق والمقيد ويشتمل على مقدمة في حدهما ومسئلة اما حد المطلق
فهو ما دل على شايع في جنسه فلفظة ما بمنزلة الجنس والمراد منها اللفظ فكانه قال لفظ دال وقوله دال
احتراز عن الالفاظ المهملة وقوله على شايع اي مدلول شايع لا شيء شايع ليعم الوجود والعدم والمستحيل والممكن
وقوله شايع في جنسه احتراز عن المعارف لكونها غير شايعة لتعينها اعني بحسب الاستعمال فان لفظة انت
مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه حينئذ معين لا بحسب الوضع اذ كما ان الرجل
موضوع للذكر من بني آدم كذلك انت موضوع للمخاطب المفرد المذكر ولا يسمع قولهم ان انت موضوع

لمعين

لمعين ورجل لغير معين فانه تحكم وعلى تقدير عدم الفرق بين الوضعين فما دل على شايع اولى مما وضع لشايع
لبطلان طرده نحو انت وهو ظاهر وهو احتراز ايضا عن كل رجل وهو النكرة المستغرقة في سياق الاثبات
ونحوه هو النكرة في سياق النفي لاستغراقهما واذا استغرق لا يكون شايعا في جنسه واذا عرفت ذلك فاعلم
ان في الكتب المشهورة فرقوا بين المطلق والنكرة وقالوا الماهية من حيث هي لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة
ولا لا كثيرة وكذا ساير القيود فاللفظ الدال عليها من حيث هي هو المطلق ومع كثرة معينة الفاظ العدد
ومع غير معينة العام والصواب مع كثرة مستغرقة العام لئلا ينتقض بنحو رجال الا ان يراد بالعام ما هو
اعم من المصطلح وهو ما دل على كثرة غير معينة استغرقت ام تتضح والحمل عليه اولى لئلا يخرج نحو رجال
عن تقسيمهم ومع وحدة معينة المعرفة ومع غير معينة النكرة لكن تمثيلهم المطلق في كتبهم بالنكرات وكذا تمثيل
جميع العلماء يشعر بعدم الفرق وحد المصنف يشملهما لان الشايع في جنسه يصدق على الماهية وعلى النكرة ايضا
ولهذا لم يقل ما دل على واحد شايع لئلا يختص بالنكرة فاذن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية فقط وهو
المعرف باللام المعرفة للماهية او اللفظ الدال عليها مع وحدة غير معينة والمبحوث عنه عند الاصوليين والمنظور
فيه هو الثاني لا الاول فاعرفه واما المقيد فانه يطلق باعتبارين احدهما اللفظ الدال على مدلول معين
كزيد وهذا الرجل وانت وهو المراد من قوله والمقيد بخلافه وثانيهما اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة
زائدة عليه وهذا التفسير اعم من الاول مثاله دينار مصري فانه وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار
مصري لكنه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار وهو المراد من قوله ومطلق المقيد على ما اخرج من شايع بوجه واذا
عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان كل ما ذكرناه في تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف
جاز فيه اي في تقييد المطلق فعليك بالنظر والاعتبار ونقله الى ههنا ونزيد ههنا مسئلة ترسم بحمل المطلق على المقيد
ولا يخفى ان تخصيص بذكر بعضه جار مجرى حمل المطلق على المقيد فاذن لا يزيد مسائل المطلق وان اشعر لفظه به
وكان ذلك لما كان مذهبا مرجوحا لم يلتفت اليه وقيل هذه مخصوصة بالمطلق والمقيد
اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان
ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل
المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل ان تاخر المقيد هذه هي المسئلة الزائدة
فنقول في تقريرها اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يختلف حكمهما اولا فان اختلف حكمهما فلا يحمل احدهما

على الآخر بوجه اتفاقا مامورين كانا او منهيين او مختلفين اخذ موجبها او اختلف نحو اطعم طعاما و
اطعه الجاد النقاده وآكس ثوبا فانه لا تقيد الثوب سوق النقاد وده لذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما
الا في صورة وهو مثل لو ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة فانه تقيد المطلق بغير الكفر لاستحالة
الجمع منهما ولذلك قال واضح اي يقيد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة وان لم تختلف حكمها فلا تخلو من
ان تتحد موجبها او تختلف فان اتحد موجبها فلا تخلو ان تكونا مثبتين او منفيين فان كانا مثبتين
كما لو قال في الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مسلمة حمل المطلق على المقيد لا المقيد على المطلق خلافا
لبعضهم ثم اختلف القائلون بحمل المطلق على المقيد في ان حمله عليه هل يكون بيانا للمطلق اي دالا على ان
المراد من المطلق كان هو المقيد او نسخا له اي دالا على انه نسخ حكم المطلق وتجاوز حكم المقيد واختار المصنف
الحمل على المقيد وانه يكون بيانا مطلقا سواء تقدم المطلق على المقيد او تاخر عنه وذهب قوم الى انه
لو تاخر المقيد عن المطلق كان نسخا له وان تقدم عليه كان بيانا له لنا انه جمع بينهما فان العمل
بالمقيد عمل بالمطلق وايضا خبر سفين وليس بنسخ لانه لو كان المقيد نسخا لكان التخصيص وايضا كان
تاخر المطلق نسخا هذا هو المختار واما انه يحمل المطلق على المقيد لا العكس فلان العمل
الكامل المذكور جمع بينهما يعني بين المطلق والمقيد فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة والاخذ بالجمع بينهما اولى
من العمل باحدهما دون الاخر والان عمل بالمقيد خرج عن العهدة بيقين لانه لو اراد الاول ومن ثم يكون هو المقيد
او المطلق فان كان الاول فقد اتى به وان كان الثاني فقد اتى بما اشتمل عليه بخلاف العكس فجاز ان يكون
المراد هو المقيد فلا يخرج بالعمل بالمطلق عن العهدة بيقين واما انه ليس بنسخ فلانه لو كان المقيد نسخا لكان
التخصيص كذلك والحال باطل اتفاقا فكذا المعدوم واما الملازمة فلان نسبة المقيد الى المطلق كنسبة الخاص
الى العام والنسخ في الحالين مثله وايضا لو كان تاخر المقيد نسخا بناء على ان الذمة كانت مطلقة وفي الاخير
ما في فوق شاء التكليف في ذلك الجنس لكان تاخر المطلق ايضا نسخا لان الذمة وقت الاتيان بالمقيد وايضا التقييد
قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالة الرقبة على مؤمنة مجازا واجيب بانه لا ازوم لهم لانا نقدم التقييد
وفي التقييد بالسلامة والعيب تعين رقبة في الرقبات وفي نسخ في الرقاب ويرجع الى النوع في التخصيص
تقييدا هذا سبيل من ذهب الى ان المقيد ان تاخر يكون ناسخا ونوجهها ان يقال
لو كان تاخر المقيد تقييدا للمطلق لانا نسخا له لكان دلالة الرقبة او دلالة المطلق وهو ايضا رقبة على ما هو في النسخة

الاخير في قوله في الظهار اعتق رقبة قبل قوله فيه ايضا اعتق رقبة مؤمنة على مؤمنة مجازا والحال باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة لان اطلاق المطلق وهو رقبة ودلالته المقيد وهو رقبة مؤمنة لغة المعنى يكونه
بيانا على ما يهتم اليه كونه مبينا لمراد المتكلم من المطلق واما في الثاني فلكونه خلاف الاصل وهذا القدر يكفي
في رد الثاني دمن زلة وقال ولئن كان كذلك فليس مخالفة المطلق واجراء المقيد على ظاهره اولى من تاويل
المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره فقد طول من غير طايل لان التسليم انه ليس اولى بل
المقيد اولى من التاويل اما اولا فلانه يلزم منه اخراج عن العهدة يقين ولا كذلك التاويل لما عرفت قبل
واما ثانيا فلان المطلق لو حمل على المقيد فالعمل بالمطلق في ضمن المقيد لا خروج عن العمل باللفظ المطلق
في حقيقته وهذا لولا في المقيد قبل ورود ما كان فذ عمل باللفظ المطلق في حقيقته ولا كذلك في تاويل المقيد
وصرفه عن حقيقته لاحتمال واما ثالثا فلان الاستعمال بفعل اي واحد من الاحاد الوجود به الداخلة تحت
اللفظ المطلق لم يكن مدلوله لغة بخصوصيته سواء فلنا مدلول المطلق هو الماهية فقط او الواحد الشايع
في جنسه بخلاف المقيد باعتبار التقييد ولا يخفى ان حدود صرف اللفظ عما وضع عليه لغة اعظم من مخدور
صرفه عما دل عليه لغة فيكون تقييد المطلق اولى من تاويل المقيد وتوجيه الجواب ما الزمتمونا به فهو لازم
علينا فانا لا نقدم المقيد على المطلق لحكمنا المطلق على المقيد حينئذ على ان التقييد سائغ له فعوله مخدور
ودلالة المطلق على المقيد مجازا وفي تقييدكم الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان لفظ الرقبة مطلق
بالنسبة الى السليمة والمعيبة فيكون دلالتها على السليمة مجازا ولما كان في هذا الجواب جدليا فوض التعيين
المقدمة الفاسدة في رسمه الخصم الملزم ان شاء الله تعالى والتحقيق الحق وهو على ما ترا آتي في منع الملازمة
ووجهه ان يقال وقد تقدم في مقدمة المصنف ان المقيد مطلق باعتبارين احدهما على الجزئي الحقيقي
والثاني على ما اخرج من شياع بعض ما وضع هذا ليكون للمقيد معنيان ولو اعرفت ذلك وقول
له لكن لو كان حمل المطلق على المقيد تقييدا لكان دلالة المطلق عليه مجازا اعني به التقييد بالمعنى الاول او
الثاني فان عنيت الاول فالملازمة مسلمة لكن كلامنا ليس فيه بل في الثاني ان عنى بقولك اعتق رقبة
ليس هو الامر برقبة مخصصة بل برقبة من الرقبات اي معين من المعينات الاستحالة ايجاد المطلق من نوع
خصص في الخارج ونوع رقبة من الرقبات لا معين من المعينات حتى يفيد انه فرد خارج من شياع
بعضه ولو اكان في معناه ولكن فلا نسلم كونه مجازا لان دلالة معين من المعينات على اي معين يفوض من

وكل الخمس تكون لكون معنى من المعنيات مشتركا من جمع المعنيات بالاشتراك المعنوي فان كانا نافيين
عملها مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كانوا هذا هو الشق الثاني من الترديد فانا لا نحكم موجبهما او يقدر
كلامه فان اتحد موجبهما وكانا مثبتين فالامر كيت وكيت وان كانا نافيين كقوله في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كانوا فان اوجب العمل بهما كما ان الخاص لا يعارض فيه وهو ظاهر فان اختلف موجبهما كالظهار والفعل الذي لا يوجب
حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو المختار فنصر كالتخصيص بالقياس على محل الخصص وشذ عنه بعض جامع او الوجه
رد الاجمال هذا هو الشق الثاني من الترديد فانا لم نحكم بحكمهما فقول لا نحكم بحكمهما واختلف موجبهما
كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون منهم من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله في القتل الخطأ ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فهذا مما اختلفوا فيه فمثل عن الشافعي رضوان الله عليه حمل المطلق على المقيد
لكن اختلف الاصحاب في تاويله فمنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق وهو الاظهر عند
واختار المصنف قصره يعني تقييد المطلق بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل الخصص ومنهم
من حمل على المقيد مطلقا من غير حاجة الى دليل لقصر اسمهم لان كلام الله تعالى واحد لا تعارض فيه فاذا نص على
الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار وهذا حمل قوله والذاكرات على والذاكرين الله كثيرا في اول الآية عز وجل
وهو في غاية السقوط لانه ان اريد بكلامه القائم به فهو وان كان واحدا الا ان تعلقاته تختلف باختلاف
المتعلقات فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بالاطلاق او التقييد او العموم او الخصوص او غير ذلك تعلقه بالغير
بذلك والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد المختلفات امرا او نهيا بالمختلف وفاده اظهر من الشمس وان اريد
العبارة الدالة عليه فهي متعددة والا لزم حدوثه والا لتعينها على بعض الالسنة المختلفة دون الباقي على غيره والا لزم
المحال المذكور واما حمل والذاكرات على والذاكرين فانما كان لدليل وهو ان والذاكرات لما عطف على والذاكرين
ولم يمكن لها استقلال بنفسه وجب رده الى ما هو معطوف عليه وما دل له في حكمه وليسقوطه قال المصنف
وشذ عنه اي وشذ نقل الحمل عن ابي حنيفة رضي الله عنه فجامع واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلا يحمل في هذه الصور البتة
واحتج اصحابه له بان الدليل على التقييد غير القياس ويلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج
عن العهدة بالمرة كما في قوله كفارة في اخلاقه المطلق فيكون نسخا ونسخ النص لا يحكم بالقياس واجب عنه بانه
يلزم من القياس نسخ النص المطلق بل تقييده بعض مسمياته وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس
عندكم والا فاشتراط صفة السلامة لم يدل عليه نص من كتاب ولا سنة فان كان بالقياس فمحل الكلام

اما ان يكون نسخا او لا يكون فان كان الاول بطل قولكم ان النسخ لا يكون بالقياس وان كان الثاني بطل
قولكم ان رفع حكم المطلق يكون نسخا هكذا قيل وفيه نظر لجواز ان يكون الاشتراط بالاجماع فالاولى ان
يقال الاسلم انه نسخ بل هو تقييد سمي المسميات كالتقييد بالسلامة البيان
والمبين يطلق الشارع على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي اخراج الشيء من
حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وقال القاضي والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين
بعض المجمل ويكون في مفرد وفي مركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال هذا هو الصنف السابع
في البيان والمبين وهو مشتمل على مقدمة وثماني مسايل وخاتمة والتنبيه وكذا في الاحكام جعل الكلام على
المجمل الصنف السابع وعلى البيان والمبين الثامن والظاهر ان هذا المقدم والمتاخر من النسخ وتاييد
ما ذكرنا تعريفه المبين بانه نقيض المجمل مع انه لم يتقدم بحسب ترتيب هذا الكتاب اما المقدمة ففي حدهما
واعلم ان البيان لما كان متعلقا بالموقوف والاعلام بالمسلوف والمعلوم انه مصدر بين يبين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما وهو عبارة عن الدلالة وكان ذلك ما سوف على الدليل المرشد الى المطلوب
وهو العلم او الظن الحاصل منه لاجرم اطلق البيان تارة على فعل المبين وهو التبيين عن التوقف والاعلام
والخفي على ما حصل به التبيين وهو الدليل وتاليه على متعلق التبيين وهو المدلول والاطلاق البيان على هذه الوجوه
الثلثة دون رابع احلف الناس في توقفه بكل منها واليه اشار بقوله فلذلك اي فلاجل الاطلاق المذكور
فسره كل طايفة بواحد منها فمن نظر الى اطلاقه على فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحابنا الشافعي قال هو اخراج
الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي واوله على كونه غير جامع للبيان ابتداء وهو ما مدرج على الحكم من غير
سابقة اجمال واشكال لانه بيان بالاتفاق وليس بداخل تحت الحد وان فيه تجوزا وزيادة مع ان الحد ما حب صيانته
عنهما اما الاول فلاستعماله الخبر وهو مختص بالحوادث دون الاعراض واما الثاني فلان يلزم سبر التجلي والوضوح مع ان
التجلي يغني عن الوضوح ومن نظر الى اطلاقه على ما به البيان كالقاضي ابي بكر والغزالي والسراصحانا واكثر المعتزلة كابي
وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم قال هو الدليل واحسن الاقوال التفسير به واستدل على صحته بان
من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح لغة وعرفا ان يقال بين بيانه وهو بين حسن اشارة الى الدليل المذكور
وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا يوجد ولا اخراج المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي
والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه نظر لان صحة الاطلاق لغة وعرفا ممنوع على تقدير عدم حصول معرفة المطلوب

للسامع ومن نظر الى اطلاقه على المدلول كابي عبد الله البصري وغيره قال هو العلم الحاصل عن الدليل واستدل له
الآمدي مستدلا عليه بان العلم الحاصل عن الدليل يسمى تبيينا والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان
ايضا حقيقة لزم الترادف والاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات تكثيرا للفائدة وبان الحاصل عن الدليل
قد يكون ظنا وقد يكون علما وعند ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له وهو ضعيف
ولهذا لم يلتفت اليه المصنف اما الاول فلانه مشترك الالزام للزوم الترادف على ما اختار ووجه ورود
ان يقال ما يحصل به التبيين يسمى دليلا والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان ايضا حقيقة
لزم الترادف وقد صرح به لانه قال فعلى ما ذكرنا يكون حد البيان هو حد الدليل بعينه فيلزم ترادف الدليل
والبيان وقال في مختصره المسمى بمنتهى السؤل في علم الاصول حد الدليل هو بعينه حد البيان لترادفهما واما
فلان المراد من العلم ليس هو المرادف للتبيين بل ما هو اعم منه وهو حصول صورة الشيء في العقل الشامل للظن
وغيره وليس السابق الى الفهم من اطلاق العلم المرادف للتبيين لينتهض نقضا واذا عرفت البيان فاعلم ان المبين
هو نقيض المجمل وهو على ما سيجيء بيانه ما لم يتضح دلالته فيكون المبين ما اتضحت دلالته وهو يشمل ما كان من الخطاب
المبتدا المستغني بنفسه عن بيان وما كان محتاجا الى بيان وورود بيانه معه كالمجمل اذا بين المراد منه والعام
بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الى غير ذلك على
ما سيجيء مشروحا قال في المنتهى والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد ومركب وفي فعل سبق اجماله او
لم يسبق مسئلة الجمهور يكون بيانا لنا انه عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا
كما يدل عليه وايضا فان المشاهدة لا تدل وليس الخبر كالمعاينة هذه اولى الثمانية وهي في ان الفعل
هل يكون بيانا ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى كونه بيانا خلافا لطائفة شاذة ومعتمدهم اما من المنقول
فما روي عن النبي عليه السلام انه بين الصلوة والحج بالفعل وليس بالقول على ما ظن من انه كان به لقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وقوله خذوا عني مناسككم لانه لم يشتمل على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج بل اشتمل على
تعريف ان الفعل بيان وهو المطلوب ولذلك قال المصنف وقوله خذوا وصلوا يدل عليه واما من
المعقول فلان مشاهدة فعل الصلوة والحج لا تدل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنهما بالقول اذ ليس الخبر
كالمعاينة ولهذا فان مشاهدة زيد في الدار لا تدل على معرفة كونه فيها من الاخبار واذا جاز البيان بالقول اجماعا
مع قصوره عن الفعل فيكون البيان بالفعل بالطريق الاولى قالوا يطول فيتأخر البيان قلنا قد يطول

بالقول ولو سلم فما تأخر للشروع فيه ولو سلم فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة
هذه هي شبهة الشذوذ وتوجيهها ان الفعل وان كان مشاهدا غير ان زمان البيان به يطول
فيلزم منه تأخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه وهو القول وذلك ممتنع فتوجيه الجواب ان يقال
ان البيان قد يطول بالقول اذ ذكر كل فعل بصفته وهيئته وما يتعلق به ابعد عن التشبث بالذهن من الفعل
المشاهد بل ربما احتيج الى تكرار القول بحيث يزيد على زمان وقوع الفعل بازمنة كثيرة على ما يشهد به
العرف والعادة واذا كان كذلك فلو كان الطول موجبا للهجر لما صح البيان بالقول بل وبالطريق الاولى
ولو سلم ان زمان الفعل اطول فلا نسلم ان البيان تأخر فانه ما تأخر لشروع المبين في البيان ولو سلم
انه تأخر ولكنه انما تأخر لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل وذلك غير مستنكر ولو سلم ان الفعل ليس اقوى
فلا نسلم انه تأخر عن وقت الحاجة بل ما تأخر عنه وهو المحذور مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل
فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تأكيد فان جهل فاحدهما وقيل يتعين غير الارجح للتقدم وفي بعض
النسخ بالتقدم لان المرجوح لا يكون تأكيدا واجيب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك فان لم يتفقا كما لو طاف
بعد آية الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب متقدما او متأخرا لان الجمع
اولى ابو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع هذه ثانيتها وهي
في بيان انه اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح للبيان فالبيان بماذا يكون منهما والحق
في ذلك التفصيل فنقول اذا ورد على الوجه الذي قلنا فلا يخلو من ان يتفقا في البيان او يختلفا فان اتفقا
فلا يخلو اما ان يعلم تقدم احدهما على الآخر او جهل فان عرف فالمتقدم هو البيان سواء كان قولا او فعلا
لحصول المقصود به والثاني تأكيد لحصول المقصود دونه الا اذا كان دون الاول في الدلالة لاستحالة
تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة عند قوم ولم يشر اليه المصنف وان جهل فاحدهما هو البيان والآخر تأكيد
من غير تعيين وذهب قوم الى انه لا يخلو من ان يكون احدهما ارجح او لا فان لم يكن فالحكم كما قلنا وان كان
احدهما ارجح تعين تأخره مستدلا عليه بان المرجوح لو تأخر امتنع ان يكون تأكيدا للراجح اذ الشيء لا يؤكد
بما هو دونه في الدلالة واذا لم يصلح للتأكيد وقد حصل البيان دونه فيكون الاتيان به غير مفيد ومنصب
الشارع منزه عن الاتيان بما لا يفيد ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح مقدما فان الاتيان بالراجح
بعده يفيده التأكيد فلا يكون معطلا والمصنف عبر عن هذا المذهب بما هو اعم منه لان غير

الراجح يشمل المرجوح والمساوي وهم لا يقولون عند التساوي يكون المقدم هو البيان وان امكن ان يستدل عليه
بفضيلة السبق بل يقولون احدهما فيكون هو البيان من غير ترجيح وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المرجوح
مطلقا لا يكون تاكيدا بل الذي لا يجوز هو المرجوح غير المستقل بنفسه اما المستقل فلا يلزم فيه عدم جواز كونه
تاكيدا للراجح وان لم يتفقا بل اختلفا كما روي عنه عليه السلام انه قال بعد آية الحج من قرن حجا الى عمرة فليطف طوافا
واحدا ويسعى سعيا واحدا وروي انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فالمختار ان القول هو البيان وفعله
عليه السلام اعني طوافه الثاني يحمل على انه ندب او واجب في حقه وسواء كان القول متقدما على الفعل او متاخرا
عنه لان الجمع بين الدليلين وهما القول والفعل ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما بالكلية مثلا عند تقدم القول
ان جعلنا الفعل بيانا يلزم تعطيل القول ولا كذلك اذا جعلنا القول بيانا لانا نحمل الطواف الاول على انه تاكيد
للقول والثاني على انه مندوب او واجب في حقه عليه السلام والاحتمال الاول وهو كون الطواف الثاني ندبا في حقه
عليه السلام ارجح نظرا الى ان التشريك بين الرسول عليه السلام وبين الامة في افعال الحج وكذا في غيرها من الاحكام اغلب من
الافتراق وكذا عند تاخر القول ان جعلنا الفعل بيانا يلزم اما تعطيل القول او نسخ الفعل المتقدم وهو وجوب
الطواف الثاني لان الفعل المتقدم دل على وجوبه والقول بعده على عدم وجوبه وعند ذلك فاما ان نعمل القول
او نهمله وعلى الاول يلزم النسخ وعلى الثاني التعطيل ولما كان التعطيل مما لا سبيل اليه اصلا تعين لزوم
النسخ فلذلك قال ويلزمه اي ويلزم ابا الحسين نسخ الفعل متقدما ولم يقل يلزمه اما النسخ او التعطيل
فان قيل ما ذكرتم من احد الامرين انما يلزم لو جعل الفعل بيانا للامة ولم لا يجوز ان يكون فعله بيانا لوجوب
الطواف الثاني في حقه دون امته قلنا لكونه خلاف الغالب على ما مر بيانه وان جعلنا القول بيانا يلزم الجمع
بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل فلهذا كان المختار مسئلة المختار ان البيان اقوى والكرخي
يلزم المساواة ابو الحسين يجوز الاخفى لنا لو كان مرجوحا الغى الاقوى في العام اذا خصص والمطلق اذا قيد
وفي التساوي التحكم هذه ثالثتها وهي في انه هل يجب ان يكون البيان اقوى من المبين اي في الدلالة
ام لا يجب اختلفوا فيه فذهب الكرخي الى وجوب مساواتهما في الدلالة وابو الحسين الى جواز كون البيان
اخفى من المبين في دلالته والمختار انه يجب ان يكون اقوى والعمدة فيه ان البيان لو لم يكن اقوى من المبين لزم
اما الغاء الاقوى بالاضعف او التحكم اعني الترجيح من غير مرجح والثالثان باطلان بالاتفاق فكذا المقدم
واما الملازمة فلانه لو لم يكن المخصص والمقيد اقوى دلالة من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق

على صورة التقييد فاما ان يكون اضعف او مساويا على الاول يلزم الغاء الاقوى وهو دلالة العام والمطلق على صورتي
التخصيص والتقييد بالاضعف وهو دلالة المخصص والمقيد وعلى الثاني يلزم التحكم لاعمال المخصص والمقيد مع
تساوي دلالتهما لدلالتي العام والمطلق قال في المنتهى بعد قوله وفي التساوي التحكم واما المجمل فواضح ومراده
ان كون بيان المجمل اقوى دلالة منه واضح لان المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يعين احد احتماله اقوى منه
بالضرورة ومما يذكر ههنا وان لم يشر اليه المصنف اختلافهم في ان البيان هل يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم
اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب والا لما كان احدهما بيانا للاخر لان احد الامرين انما يكون بيانا للاخر اذا كان دالا على
صفة مدلول الاخر لا على مدلوله واذ ذاك فلا اتحاد فان قيل المراد منه ان يكون البيان تابعا لحكم المبين في الوجوب
وعدمه حتى لو كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول عليه السلام والا فلا لا يقال ما قيل في المشهور وهو انه
باطل لان بيان المجمل واجب مطلقا والا فقد كلف بالمحال لانا نقول هذا غير لازم لان المجمل لو كان غير واجب
كان مندوبا او مكروها او مباحا ولا يقضي القول بعدم ايجاب بيانه الى التكليف بالمحال اذ لا تكليف فيما ليس بواجب
قلنا وهذا ايضا لا يصح بتقدير وجوب حكم المبين مع عدم الحاجة الى البيان في الحال ولا مع الحاجة الى البيان
في الحال مع القول بجواز تكليف ما لا يطاق وانما يصح بتقدير دعوى الحاجة الى البيان في الحال مع القول بعدم جواز
التكليف بما لا يطاق مسئلة تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق
والى وقت الحاجة يجوز والصيرفي والحنابلة ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل ابو الحسين مثله وفي الاجمالي لا التفصيلي
مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير النسخ هذه رابعتها
وهي في جواز تاخير البيان فنقول اما تاخيره عن وقت الحاجة فممتنع الا عند من يجوز تكليف المحال واما عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلفوا فيه الى خمسة مذاهب فمنهم من قال بالجواز مطلقا سواء كان الخطاب ظاهرا
اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي والنكرة اذا اريد بها معين او لا يكون كذلك كالمتواطئ
والمشترك وهو مذهب اكثر اصحابنا وجماعة من اصحاب ابي حنيفة واختاره المصنف واشار بقوله والى وقت الحاجة
يجوز ومنهم من قال بالامتناع مطلقا وهو مذهب بعض اصحابنا كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب ابي حنيفة
والحنابلة والظاهرية ومنهم من قال بالتفصيل فذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى امتناعه في غير المجمل
وجوازه في المجمل وذهب ابو الحسين البصري الى جوازه في المجمل ونحوه مما ليس له ظاهر واما في غير المجمل وهو ما له ظاهر
استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي مثل ان يقول وقت الخطاب

هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ فان تاخره عنه متفق بل يجب اقترانه بالخطاب
وهكذا هذا التفصيل من اصحابنا ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق وينقل هذا عن المروزي ايضا فاذن الفرق بين
مذهبي الكرخي وابي الحسين بعد استوائهما في جواز تاخر البيان المجمل مطلقا عن اجماليا كان او تفصيليا وفي امتناع
تاخر البيان المفصل وظاهر لاريب فيه وايضا يقوله تعالى اقيموا الصلوة لانه ظاهر في مطلق الدعاء ابتداء
بالصلاة ولم تعرف به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الا ان بين جبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي
ثم بين النبي عليه السلام بعد سنين جبريل لغيره وكذلك الزكوة لان قوله عز من قائل وآتوا الزكوة نزل مطلقا ثم بين النبي
عليه السلام بعد لك مقدار الواجب وصفته وفي النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكوة شيئا فشيئا على التدريج
وكذلك نزل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مطلقا ثم بين النبي عليه السلام بعد ذلك ما يجب به القطع
في مقداره وصفته على التدريج الى غير ذلك من الاوامر العامة والمطلقة التي وقعت في البيع والنكاح والاجارة
وغيرها ولم يتبين تفاصيلها الا بعد حين واما الجواب عن جواز اقتران الاجمال بما ذكرناه من العمومات فقد مضى
وبما روي ان جبريل قال للنبي عليه السلام اقرأ قال وما اقرأ وكرر عليه ثلث مرات ثم قال له اقرأ باسم ربك الذي
خلق وجه التمثيل به انه تاخر بيان ما امر به اولا مع اجماله الى بعد ثلث مرات من امر جبريل وسوال النبي عليه السلام
مع امكان بيانه اولا وهو دليل جواز التاخر فان قيل ما ذكرتم من الاوامر التي لوعينتم تاخر بيانها بعينها
متروك الظاهر ولو كان كذلك فلا يصح التمثيل بها اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان الامر
على ظواهرها وجواز تاخر البيان عن وقت الحاجة بل وقوعه وهو ممنوع بالاتفاق وسيأتي ذلك لان مقتضى الامر
المطلق اما ان يكون الوجوب على الفور او التراخي وعلى كل من التقديرين لو صح ما ذكرتم من تاخر البيان يكون البيان
متاخرا عن وقت الحاجة اما على التقدير الاول فظاهر لان ما وجب بالفور يمتنع تاخره فلو تاخر فانما تاخر
عن وقت الحاجة واما على الثاني فلان التراخي يقتضي جواز الفعل في الزمان الثاني من زمان الامر ولو اجاز فعله فقد كان
تاخير بيانه عن ذلك الزمان تاخيرا عن وقت الحاجة وهو المراد من قوله واعترض بانه اي بما ذكرتم من الاوامر
متروك الظاهر لان الفور يمنع تاخره اي تاخير ما وجب به والتراخي يقتضي جوازه اي جواز الفعل في الزمان الثاني
اي من الامر يمنع تاخيره اي تاخير بيانه وانما قررته على هذا الوجه وما جعلته معارضة في المقدمة بان قلت
ما ذكرتم من النقل وان دل على تاخير بيانات تلك الاوامر عنها فعندنا ما دل على عدمه لانه لو كانت البيانات
متاخرة عنها لكانت متاخرة عن وقت الحاجة لان الفور الى الموت لبقاء قوله متروك الظاهر

عنه

عنه قلت الامر قبل الثاني لا حب به شيء وهو لكن يشكل قول السيد لعبده افعل مطلقا فانه يحتمل هذا القول الآخر
على العبد شيء قبل ساعته الا على الفور والا على التراخي ولو كان كذلك فهو لكم حقيقة الامر المطلق اما الوجوب على الفور
او الذي انا نعتقده به مقتضى الامر قبل الثاني او بعده اما الاول فباطل لان هذا التقسيم انما يصح بعد ثبوت الوجوب
وهو غير ثابت قبل الثاني واما الثاني فسلم لكن الكلام في اوامر قبل الثاني ولقائل ان يقول وسلمنا ان الحكم
قبل الثاني لكن لا نسلم لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه لو كان للتراخي وكان التراخي يفيد جواز الفعل
في الزمن الثاني من الامر قلنا متى لم يكن الفعل المامور به مسببا اولا الاول مسلم والثاني ممنوع والا لكان للفور
ايضا للاستفسار المذكور بعينه سلمنا ان ذلك يجوز في الزمن الثاني من الامر لكن لا نسلم انه وقت الحاجة لان الثاني
مع قطع النظر عن وجوه وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الامر واستدل بعضهم بانه لو
كان معينه بدليل يعينها لسوالهم مؤخرا وبدليل انه لم يوجد ولا يخفى ما فيه لما مر واجيب بمنع الشرطية
فلم لا يجوز ان يدل يقوة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رض لوفد بكوا بقوة ما الجزاتهم وبدليل وما كادوا
واستدل بعضهم بانه لو كان لذاته او لغيره لم يقبل النقض او قبله وهما مستقيمان وعورض بانه لو كان جائزا لذاته
لجاز ان يكون من المنقول والالتفات من المعقول استدل بها على مذهب الاصحاب واستوهنت بوجه الاولى
ان يقال لم يجز تاخير الثاني الى وقت الحاجة لما وقع في كلامه تعالى والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلان الله امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة عند سؤالهم ولم يتم الا بعد السوال اما انها كانت معينة
فلمسئلة الوجه الاول بعينها اي بعين تلك البقرة اما انها بقوله انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول
سوالهم مؤخرا اي بسبب سوالهم الموقع عن الامر وهو موهم بين لما هي ولو كانت متكررة لما سالوا عن عينها
للخروج عن العهدة بما يقع عليه اسم البقرة كانت قلت هذا انما يتم لو كان الصحيح قوله انها بقرة لما امر به اولا وهو ممنوع
لجواز ان يكون ضمير الثاني قلت هذا وان احتمل لكن الحمل على ما ذكرناه اولى من وجوه الاول ان
الضمير في السوال وهو قوله ما هي مالوفها عائد الى المامور به اولا فيجب ان يعود في الجواب وهو انها بقرة اليه ليحصل
مطابقة السوال والجواب والثاني ان المامور به اولا مذكور والثاني والقصة غير مذكور والاصل في ضمير الغائب
المذكور متقدم حقيقة لا تقديرا والثالث ان قوله بقرة صفراء وغيره لا يفيد حينئذ الا بتضمير والاصل عدمه

الوجه الثاني ان بني اسرائيل لم يؤمروا بتحرير رقبة لو كان تكليفهم ما هو متعلق به غير ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هو المذكور اخيرا دون ما ذكر اولا وهو باطل لوجوب حصول الصفات المذكورة اولا ايضا بالاجماع وهذا يدل على ان المامور به كان متصفا بجميع الصفات المذكورة الوجه الثالث مطابقة المدلوج المتصف المامور به اذ لا المدلول عليها بقولها فذبحوها اي المامور بها اذ لا معنى لهم ما كادوا يذبحونها واما انه لم يسئلهم الا بعد السؤال وظاهر النص يدل عليه وتوجيه الجواب ان نقول لا نسلم ان البقرة المامور بها كانت معينة في نفس الامر بل كانت منكرة مطلقا ويدل عليه الاول قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قال في المفصل لكونها نكرة وهو ظاهر في اي بقرة كانت فعلى هذا يكون بعد بر قوله وهو ظاهر اي في اي بقرة وله محمل لغوي وهو كون بقرة منكرة غير معينة ظاهر ولو كان النص الكلي يدل قولهم لو امروا لما سألوا عن تعيينها لم يسلم لجواز ان يكون الجهل على التعيين ضروريا يصح سؤالهم ومتى لم يظاهر النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى ولو كانت البقرة منكرة في نفس الامر لم يكن محتاجا الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفقت ولم يكن محتاجا الى السؤل والجواب وما خرج عن البين لم يصلح للاحتجاج به الثاني قول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا اية بقرة اجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وهذا صريح في ان المامور به لو كانت منكرة وفيه دلالة على ان ذلك كان ابتداء الجواب لا بيانا لان البيان ليس بتشديد بل بتعيين ما هو الواجب فقولهم لو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات هو المذكور اخرا لا ما ذكرت اولا قلنا لا نسلم وما المانع ان يكون قد اوجب عليهم بعد السؤال الاول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة اولا ثم اوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة اخرا الا ان هذا منافاة من الكلامين وما ذكرناه هنا من تاويل قول ابن عباس رضي الله عنه مجموع بالنسبة الى الكتاب وتمام قول ابن عباس موافق لظاهر الكتاب لما قلنا والوجوه التي ذكرت تؤول في معرض المعارضة لا الموافقة فان قيل لو حملنا قول ابن عباس على ظاهره لزم عدم مطابقة السؤال والجواب في الكتاب وللاصل وجوبها قلنا بعد تسليم لزوم عدم المطابقة لكن لموافقة ظاهر النص الدال على التنكير وظاهر قول ابن عباس انه موافقة ما ذكروه في المطابقة لما فيه من موافقة اصلين ومخالفة اصل وما ذكروه بالعكس الثالث قوله تعالى وما كادوا يفعلون وجه التمسك انه ذم لهم على تعنتهم في السؤال ولو كانت معينة لما ذمهم عليه بل كان الواجب مدحهم ولقائل ان يقول لا نسلم انه ذمهم على ما ذكرتم لجواز ان يكون الذم لتوقفهم عن الفعل بعد استكمال البيان ثم لو سلمنا لكن نقابل ان نتدعي الجواب عن اصل الشبهة ونقول سلمنا ان البقرة كانت معينة في نفس الامر غير انهم لما

كان البيان الاجمالي او التفصيلي الاول ممنوع لجواز تقدمه لقول موسى عليه السلام ان البقرة ليست مطلقة والثاني مسلم لكن لا يلزم من جواز تاخر البيان التفصيلي كما هو مذهب ابي الحسين وليس بفاسد سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه بالاجمال اولى من التفصيل ولا محصل عنه وتوجيه الشبهة الثانية ان يقال لو لم يجز لم يقع لكنه وقع الانه تعالى قال قولوا لا اله الا الله وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح افترابهم تعبدون والنبي عليه السلام لم ينكر عليه بل سكت الا ان نزل بيانه بعد حين وهو قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وتوجيه الجواب ان نعارض لا نسلم احتياج الآية الى البيان وانما يكون كذلك لو خلت الملائكة والمسيح في عموم الآية لجواز ان يحتجم وانما يكون كذلك لو كانت ما سؤال من يعقل لقوله وما خلق الذكر والانثى وما بناها ولانتم عابدون ما اعبد والاتفاق على ان اللفظ على وروده بمعنى الذي سؤال للعقلاء ولدخول العبيد في قول من قال ما اصدقه ولقائل ان يقول ابن الزبعرى مع انه من الفصحاء وعدم انكار النبي عليه السلام والاحرار بقوله من الله انما يصح لو اندرج فيه قلنا اما المخصوص والاطلاقات فمعناها جواز اطلاق ما على من يعلم او يعقل ولا يلزم منه ان يكون ظاهره فيه بل هو ظاهره فيما لا يعقل لقول النبي عليه السلام لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر ويقرا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والاخفى لغير الا دلة تحمل سؤال ابن الزبعرى على اطنه كون ما ظاهره فيمن يعقل او ستعمله فيه مجازا واجراء كلام النبي عليه السلام على ظاهره او لمن تعطيل قوله عليه السلام بالكلية والعمل بما ذكروه ويدخل الجواب عن قولهم ابن الزبعرى لكونه معارضا بما كان النبي عليه السلام والاخفى ان اتباع قول النبي عليه السلام اولى من اتباع ظن ابن الزبعرى ولا نسلم ان قوله من دون الله انما ذكر احترازا لجواز ان يكون ذكره تاكيدا وحمل الكلام على فائدة التاسيس وان كان هو الاصل لكن يلزم من الحمل عليها مخالفة ظاهر قول النبي عليه السلام والجمع اولى من التعطيل سلمنا ان ما حصصته فيمن يعقل لكن لا نسلم عدم قيام ما ان التخصيص بالآية وهو بل العقل الدال على امتناع تعذيب احد بجرم صادر عن غيره الا لو كان راضيا بجرم ذلك الغير واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح بعبادة من عبدهم وعلى هذا لا يكون نزول الذين سبقت لهم عناية المستقبل بالسان لصحة التمسك به بل يكون نزوله زيادة بيان وتاكيد القسم السابع في السان العقل لجهل المعترض وهو ان الزبعرى بدليل العقل المخصص سلمنا انه هو المستقل بالبيان لكن لعله اجرى مجرى باب الآحاد والمثل عليه والاكتفاء بانبائه وهو المولى عليه قوله مع كونه خبرا الى من باب الآحاد وهو من قال باتفاق المفسرين على ما ذكره في سبب نزول هذه الآية سلمنا لكن ممنوع لما تقرر في الاجماع ان بلغ الامر قوله اجمع امتي على ضلالة الا خرج عن الآحاد وتوجيه الثالثة ان يقال لو كان باخر البيان عن وقت الخطاب

الموفق ص

السان

الى وقت الحاجة ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وكل واحد منهما اما ان يعلم بضرورة العقل او نظره وكل واحد من
الامرين منتف فلا امتناع والجواب المعارضة بالمثل بان يقال لو كان جائزا لكان جوازه لذاته او لغيره وكل واحد
منهما اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره وكل منهما منتف فلا جواز هذا هو السابق الى الفهم من قوله لو كان جائزا
الخ وجه المعارضة لكن التردد في كون الجواز لذاته او لغيره الخلو عن صحة فالاولى ان يقال لو كان جائز
فجوازه اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره الخ المانع بيان الظاهر لو جاز لكان الامر
معينه وهو محكم ولم يقل به اولى الابد فلزوم المحذور واجب الامر معينه عند الله وهو وقت التكليف قالوا
لو جاز لكان منهيا عنه في نفسه لو كان مفهوما لانه مخاطب فيستلزمه فظاهره جهالة والباطن متعذر واجب
بحريده عن النسخ لظهوره في الدوام وبانه فهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة
هذا ان سلم تباين من ذهب الى امتناع تاخير بيان مالا ظاهر له اريد به غير ما هو ظاهر فيه كالمشترك
مطلق والكرخي والجبائي والى الحسين والمهم اشار بقوله المانع بيان الظاهر اي تاخير بيان الظاهر الذي
لم يرد به ظاهره بوجه الاولى ان يقال لو جاز تاخير بيان مالا ظاهر له اريد به غير ظاهره بتفصيل كان
البيان اوا جماليا لنتخصص الى الحسين لكان جواز التاخير الى امد معينه اولى الابد والثاني باطلان
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما اسفا، الثاني الاول فلانه تحكم لتساوي نسبة العام لجميع الاوقات
وعدم اشعاره بشئ منها ولانه قول لم يقل به احد فيكون باطلا بالاجماع واما اسفا، الثاني فلمحذور ثبوت
ابدا عاما بالعموم اريد به الخصوص ونحوه وهو غاية التجهيل ووجه الجواب منع الملازمة بان يقال
التاخير عندنا انما هو الى امد معينه عند الله وهو وقت التكليف اعني الوقت الذي يجب على المكلف
العمل بعموم اللفظ فيه وهو وقت الحاجة الى البيان وعند ذلك فلا يلزم شئ مما ذكرتم من التحكم وعدم القول بلزوم
المحذور واما التحكم فلانه لو كان هذا تحكما لكان النسخ تحكما لكون المدة التي ارتضاها بعينه عند الله غير معينة عندنا
والجواب بانه لا فارق فلان نقول سعين المدة عند الله تعالى واما لزوم المحذور فلان قبل وقت
العمل بالتكليف حتى يقال انه عامل بعموم اريد به الخصوص والبعض باخر البيان عن وقت الحاجة وهو ظاهر
ووجه الثاني انه ان يقال لو جاز تاخير ما ذكرنا لكان الواقع منهيا بخطابه لنا في الحال والحال
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه مخاطب لنا في الحال بالاتفاق ولو لم يكن مخاطبا كان منهيا
لاستلزام الخطاب الافهام والاخير الخ منع كونه مخاطبا لانه المعقول من قول القائل خاطبت فلانا

انه

انه قصد تفهيمه بكلامه له واما بطلان التالي فلانه ان قصد تفهيم ظاهره فقد فصد تجهيلنا لانه غير مراد وان قصد
تفهيم الباطن وهو المراد فهو متعذر فلا سبيل لنا اليه ووجه الجواب وهو مشتمل على نقض اجمالي وتفصيلي
ان يقال في بيان الاجمالي لوضح ما ذكرتم من الدليل امتنع الخطاب بما علم الله انه سينسخ لجريان الدليل بعينه فيه لظهوره
وكل الخطاب في الدوام مع انه لم يرد لكن جواز الخطاب بدون ما خبر بيانه جائز بالاتفاق وفي المفصلي لا نسلم
انه لو كان مفهما لما لزم شئ مما ذكرتم وانما يلزم لو كان مفهما لنفس ما هو الظاهر من كلامه فقط او لنفس ما
هو مراده من كلامه فقط اما لو كان مفهما لما هو الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيص عند الحاجة اليه فلا يلزم
منه الجهالة ولا الاحالة عبد الجبار باخر بيان المجمل لحل بفعل العبادة في وقتها بالجهل صفتها بخلاف
النسخ واجب بان وقتها وقت بيانها هذا فرق وكره القاضي عبد الجبار من جواز تاخير
النسخ وامتناع تاخير بيان المجمل وعبد الجبار وان لم يقدم المصنف ذكره في صدر المسئلة لكن لما كان مذهبه
مذهب الجبائي ذكره ههنا ليعرف منه ان مذهبه مذهب الجبائي وان هذا الكلام له وتقرير الفرق لتاخير
بيان المجمل هو تاخير بيان صفة العبادة دون لحل بفعل العبادة في وقتها بالجهل بصفتها الى صفتها انما تعلم ببيان
المجمل ولم يحصل بعد واما انه لا يمكن الاتيان بالعبادة في وقتها مع الجهل بصفتها فظاهر بخلاف تاخير بيان النسخ
لانه لا يخل بالمكن من الفعل في وقته فلم يخل بالعبادة في وقتها فلهذا جوزنا هذا دون ذاك ووجه الجواب
ان وقت العبادة هو وقت بيانها لا قبله وعلى هذا فلا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها
وجوده في وقتها بعذر الاتيان بالعبادة في وقتها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب
بالمهمل ثم سئل مراده واجب بانه يفيد انه مخاطب فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الغير هذا
عنه شبهة من ذهب الى امتناع تاخير بيان المجمل ووجهها ان يقال لو جاز الخطاب بالمجمل مع تاخير بيانه
لجاز الخطاب بالمهمل ثم من المخاطب مراده والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانتفاء
فائدة الخطاب عند انتفاء ما به الحال بالسامع ووجه الجواب ان يقال لا نسلم ان الخطاب بالمجمل قبل البيان لا يفيد
شيئا لانه وان لم يفد المراد على التعيين لكنه يفيد ان المخاطب مخاطب باحد امرين لانه قطع المخاطب بالعزم
على الفعل على تقدير التعيين وبعصي بالعزم على الترك بخلاف الغير وهو الخطاب بالمهم فانه لم يفهم منه شئ اصلا
وقال باخر بيان الخصص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في
الجميع فكان اجدر هذا فرق لغو ذكره عبد الجبار ايضا وهذا قال اي عبد الجبارين

اسماع تاخرهان التخصيص وجواز تاخرهان النسخ ويقرره ان تاخرهان يخصص العموم الموجب لخروج
بعض الاشخاص منه من غير بعض ما يوجب الشك في كل شخص من آحاد المكلفين انه هل هو مراد بالخطاب ام لا
بخلاف تاخرهان النسخ ووجه الجواب ان ذلك يعني تاخرهان يخصص العموم انما يوجب في آحاد المكلفين على
البدل وتاخرهان النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص وعند ذلك فلو كان دليل التخصيص مانعا عن التاخير
لكان هذا اجدر بالمنع مع انه غير جائز بالاجماع فان قيل تاخرهان النسخ لا يوجب الشك في الجميع لانه لا نسخ قبل وقت
الحاجة وعالم سبحانه يعلق الخطاب بالجميع ولما لا نسلم انه لا نسخ قبل وقت الحاجة فان النسخ قبل وقت الفعل جائز عندنا
ولئن ذلك فلم لا يكون الشك قبل النسخ حاصلا في الجميع لجواز ان لا نسخ والشك في احد الامرين لا يوجب الشك في
الآخر بخلاف تاخرهان التخصيص فانه يوجب الشك في الجميع لما مضى جواب المصنف وجواب ان الشك قبل وقت الفعل
لا اثر له ولم يتوسط المصنف بينهما فانفي تاخرهان المجمل من حيث هو عند الجبائي لكان احسن في النظم والطاهر ليس
بالعدم والتاخير من الله سبحانه وتعالى وكذا ان في المنتهى وقع كما ينبغي مسئلة المختار على المنع جواز تاخير علم المكلف
بلوغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا لو لم يكن ما انزل اليك واجب بعد كونه
للوجوب والفور انه للفور هذه خامستها وهي ان المانعين عن تاخرهان المراد من الخطاب عن
وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا فمانعهم في جواز تاخير النبي علم الله سبحانه ما اوحى الله من الاحكام
والعبادات الى وقت الحاجة والمانع المحققين على جوازه وهو المختار سابقا على هذا المذهب ايضا والمعتمد فيه هو
القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره لان الاصل عدمه وهذا الوضع ان يقع به لم يلزم من
فرض وقوعه محال بهذا مع انه يحتمل ان يكون في التاخير مصلحة في علم الله تعالى وقد ذهب عامة اللم التاخير لدليل
واستدل المخالف بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وظاهر الامر للوجوب فهو على سبيل ما انزل الا حكام
ووجه الجواب ان نعارض لا نسلم ان ظاهر الامر للوجوب سلمناه لكن لا نسلم ان مطلقه يفيد الامر سلمناه
لكن لا نسلم ان ما انزل مساو للاحكام التي وقع التاخير فيها لكونه ظاهرا في الاخير لانه السابق الى الفهم من
لفظ المنزل وهو المراد من قوله واجب بعد كونه اي بعد كون الامر للوجوب والفور انه اي ليس ما انزل للفور
اي ظاهره مسئلة المختار على المنع جواز تاخير اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من
مع العدم وانصاف فاطمة بسمعت يوصيكم الله ولم يسمع كي يعاشروا الاسآء وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع
الاكثر سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين هذه سادستها وهي قول المختار على الفعل

مانع من جواز تاخير البيان الا وقت الحاجة اعترض على القول بوجوب ورود البيان مع الخطاب جواز تاخير اسماع المخصص
الموجود لنا المعقول على الاسماع اختلفوا في جواز اسماع الله للمكلف العام دون اسماعه الدليل الموجود المخصص له
فذهب الجبائي وابو الهذيل الى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعي على معنى انه يمتنع اسماع العام للمكلف من غير
اسماع المخصص الموجود اياه وجواز ان لم يسمعه العام المخصص بدليل العقل وان لم يعلم السامع ولا الله على التخصيص
وذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى جواز اسماع العام لمن لا يعرف الدليل الموجود المخصص له وسواء
كان المخصص سمعيا او عقليا على ما اختاره المصنف واستدل على ما اختاره المعقول فلانه يجوز تاخير اسماع
المخصص الموجود اقرب من تاخير المخصص مع كونه معدوما لان عدم سماعه لعدمه في نفسه اتم من عدم سماعه مع
وجوده في نفسه وقد بينا جواز تاخير اسماع المخصص السمعي لو كان معدوما فجواز تاخير اسماعه لو كان موجودا
كان اولى وامام المنقول فلان فاطمة رضي الله عنها سمعت قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الآية ولم
تسمع قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الا بعد حين ولذلك اسمعت الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى
اقتلوا المشركين ولم يسمعوا اكثرهم الدليل الموجود المخصص للمجوسي وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين
الى غير ذلك وقائل ان يقول لا نسلم ان ما لم يسمع لا يقع ولما كانت شبهة المخالف في المنع من ذلك عين ما نقل المصنف
عنهم في المسئلة الرابعة وقد تقدم جوابها مع اعتراضها لم نعد المصنف ذكرها هاهنا لئلا يطول الكتاب من غير فائدة مسئلة المختار على التجويز جواز بعض
وفي بعض النسخ دون بعض لنا ان المشركين بنى فهد الذين لم يعبدوا لم يراعوا شديدا وآية الميراث بينت صلوا والقاتل
والكافر شديدا هذه سابعتها وهي دليل ان المختار على القول بتجويز تاخير خطاب العام
من وقت الحاجة تاخير بعض البيانات دون البعض وقد يعبر عنه بجواز التدريج في البيان وقد القائلون
بالجواز اختلفوا فيه لكن المحققين منهم ذهبوا الى الجواز فلهذا اختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز لم يقع
لكنه وقع اما الملازمة وظاهرة واما الوقوع فلان قوله عليه السلام اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة اولا ثم العبد
بما يلزم المراة ثانيا وآية الميراث اخرج منها النبي عليه السلام ثم القاتل ثم الكافر سديدا الى غير ذلك من العمومات
المخصصة على التدريج نحو آية الخ فانها خصصت اولا بقوله تعالى عند ذكر الوصية والوالدين ثم
بذكر الامن والسلامة في الطريق وآية السرقة فانها خصصت بذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة
ثانيا
واحتج المانعون بوجوه الاول وهو تحصيل حاصل لو جاز ابهام الخ فبعضه اولى

بهذه شبهة المخالف وتقريرها ان يقال تخصص البعض بالتنصيص على اخراجه دون غيره مما يوهم
وجوب استعمال اللفظ في الباقي واستواء التخصص بكل اخر وهو تحمل المكلف وانما يسقط هذا التحمل بالنص
على كل ما هو خارج عن العموم دفعة وتقرير الجواب ان يقال لم اجاز ايهام الجمع اي ايهام اللفظ العام وجوب
استعماله في جميع ما تحته عند جواز الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا
في التعميم بلفظ فجواز ايهام وجوب بعض الجمع اولى لكونه اقل تحميلا وفساد في جوابه ايضا الاقتصار على الخطاب
العام دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه لما لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج
بعض ما تناوله اللفظ عنه مع انه لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض بلفظه بل بالمفهوم وليس وهو ليس بحجة اوليس
في الدلالة كاللفظ اولى ان لا يكون موهما للمنع من التخصيص

مسئلة نسخ العمل بالعموم قبل البحث عن
المخصص اجماعا والاكثر بكفي بحث يغلب اسفاءه والقاضي لابد من القطع باسفايه وكذلك كل دليل مع معارضه
لنا لو شرط لبطل العمل بالاكثر

هذه باستثنائها وفي بيان الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم
والعمل به منقول اتفق الاصوليون على انه يمنع العمل قبل البحث عن المخصص والمنع الاجماع بانسب الى
المنهوة الى ابي بكر الصيرفي من تجويزه التمسك بالعام استدلالا عليه بانه لو وجب طلب المخصص لوجب
طلب الملاح من الحفيفة والتمسك بها بجامع تعليل احتمال الخطاء ولما بطل ذلك علم ان الجامع كلون اللفظ على خفائها
فالطلب واجب شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والضمان ان الاصل عدم المخصص
وانه يجب طلب عدم المخصص لئلا يكذب ليس مذهب الصيرفي بل مذهبه انه لفظ او له لفظ عام بعادته وغيرها بالدليل
قبل دخول وقت العمل به فانه يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص وبعد ظهوره بنزول وكل الجزم وبه صرح
الامام في البرهان حيث قال لفظ او له لفظ الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد
قال ابو بكر الصيرفي من اهل العراق يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيما علم جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه
فذاك وان تبين الخصوص بغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقليات ومضطرب العلماء
وانما هو قول صدر عن عباده واستمرار في عناد وانما نقلته عليه ان الصيرفي ان اراد بما اعتقاد الجازم
اعتقاد عموم اللفظ لغة فهو حق لكن ذلك لا ينزل ظاهر المخصص ولم اراد به اعتقاد ارادة العموم فقط
فان احتمال ارادة الخصوص دائم ولهذا لا يسع ظاهر المخصص ووجوب اعتقاد التخصيص عند ظهوره
وما هذا شانه فاعتقاد عمومه جزما قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به على وجه يركن النفس اليه

مع وما يؤكد صحة الاجماع الذي ذكره المصنف قول الغزالي وبس الله روحه في المستصفى الاحلاف في انه
لا يجوز للمبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الادلة العشرة التي اولها ما هاهنا في المخصصات الا في العموم دليل
شرط اسفاء المخصص والشرط بعدم مظنة وكذا كل دليل يكن لئلا يعارضه دليل فهو دليل شرط
السلامة عن المعارضة ولا بد من معرفة الشرط واما ما استدل الصيرفي بضعف اما الاول فلا نسلم
انه لو وجب طلب المخصص لوجب طلب المانع من الحفيفة لقيام الفرق وهو ان الظن بعدم المجوز فوق
الظن بعدم المخصص لغلبة الادلة الحقيقية في الالفاظ دون العموم بالاستقراء واما الثاني فلان ظن عدم
التخصيص معارض بظن التخصيص لحاق للفرد بالاعم الاغلب لكون اكثر العمومات مخصوصة حتى قيل
ما من عام الا وقد خص ولذا حقق الاجماع وانه لا بد من البحث عن المخصص فقد احلفوا في كيفية ذلك
البحث فذهب ابن سريج والامام والغزالي واكثر الاصوليين الى انه يكفي بحث يغلب على الظن
اسفاء اي اسفاء المخصص وهو كل بحث يغلب على ظنه انه لو بحث عنه لما وجده والا لما اسفاء ومن البحث شيء هو
الفاضي ابو بكر الى انه لا بد من القطع باسفاء المخصص حصرا منه لان الحكم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض
ممنوع فان قيل لو لم يحصل القطع بعدم استلزم الحكم بعمومه ووجوب العمل به وكذلك كل دليل مع معارضه اي وكذلك
الخلاف في العمل بكل دليل له معارض وفي اجمالة البحث عن معارضه كما تقدم في غلبة الظن اسفاءه عند الاكثر كما ذكرنا
وعندهم هو انه لو اشترط انتفاء القطع باسفاء المخصص في العمل بالعموم لبطل العمل بالاكثر اي باكثر العمومات المعمول بها
على ما قال في المنتهى والحال باطل اتفاقا فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا سبيل الى معرفة اسفاء المخصص سوى
البحث والنظر وهو لا يفيد القطع لجواز ان يكون المخصص موجودا ولم يطلع عليه احد من العلماء والامن عرفهم او اطلع عليه
ولم ينقل او نقل ولم يشتهر او نقل نقلا اطنب غير مفيد للقطع على ما قال الآمدي فانه الاجدى فيما
قالوا ما اكثر البحث فيه بعد العادة القطع والاصح المحمد نقله لوا بد الاطلاع عليه واسفاءه واسفاء انه قد يجد
ما يعمل به

هذه شبهة القاضي ومتابعيه على ان معرفة اسفاء المخصص مطرق القطع ولكن واما انه لا بد منه
فلا مسلم اتفاقا ولكن لم يجعل مستند المنع ملازمة الاكثر ونقول لا نسلم انه لو اشترط لبطل العمل بالاكثر وقوله لفظ
البحث بعد القطع قلنا لا نسلم اما ان كانت المسئلة المتمثل فيها بالعموم فاكثر البحث فيه اي البحث العلماء فالعادة
بعد القطع اي باسفاء المخصص لم تستجل عادة عدم اطلاع احد من العلماء على المخصص والمسئلة التي
تمثل فيها بالعموم والنزاع والبحث فيها وان لم يكن التمثل فيها بالعموم فاكثر البحث العلماء وخلافهم فيه والبينة اشار

المخصص
بقوله والاصح المجتهد عند قصد القطع باستفاده ذلك لانه نوارید بالعموم المخصوص الاطلع عليه اى لاطلع المجتهد على
عند القطع عنه لاستحالة ان لاينصب الله مجتهدا عليه وليلا تقوم من يكلف المحال وان لم يقع لانا نكلف
والاكان نصبه عبثا ووجه الجواب منع المقدمتين فان قيل لانسلم ان هذه العادة القطع فما كثر الخلق به
والعلم المجتهد فما لم يكثر والله اشار بقوله ومنعا واسند المنع فان المجتهد على العدول قد يجد من المخصصات
ما يرجع به عن الحكم بالعموم ووجه ان هذا بل احتمالا حاسما في حصول القطع بالعموم وكلامنا في المنتهى بشرط انه سئل
الفاضل لانها لانه قال واجب بعد حصول العلم في الاول واما الثاني فواضح للعلم بانه بحث وحكم ثم يجد ما يرجع به
ولقائل ان يقول لانسلم انه نوارید بالعموم الخصوص ليتصب عليه دليل وتكلف المحال ليس لادانة فصير لم يجب
فحوز سلمنا لكن لانسلم لزوم الاطلاع والبحث والمستند ما ذكرتم الدليل بعد هذا كله مستدل لقوله الزيد
والتمسك بالعادة ضابع لحصول المقصود بقولنا نوارید لاطلع عليه ان لم المجمل المجموع في الاصطلاح
عالم ينضح دلالته وقيل اللفظ الذي لايفهم منه عند الاطلاق شئ والمطرد للمهمل والمستعمل والمغفل جواز تسميتهم
المجمل كالصمام من الوكعة لاحتمال الجواز والمهو والنسيان ما لايمكن معرفة المراد منه وسيرد المشترك البين والمجاز
المراد بين واما يكون في معرفة ما لاصالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب مثل او بعفو وفي مرجع الضمير في
الصفة كطيب طاهر وفي تعيين المجاز بعد من الحقيقة هذا هو الصنف العاشر وهو في المهمل
وهو مشتمل على مقدمة وفصول وبيان مسائل اما المقدمة ففي معناه لغة واصطلاحا فنقول المجمل في اللغة
المجموع ماخوذ من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه وفي تفاصيله وايضا المحصل على ما ذكره صاحب مجمل اللغة
ومنه يقال اجملت الشئ اذا حصلته وفي اصطلاح الاصوليين على ما قاله المصنف ما لم ينضح دلالته وانما قال
ما لم ينضح ولم يقل لفظ لم ينضح ليعم القول والفعل فالاسطل عكس لاخذ بالفعل المجمل كما سيجئ بيانه وقوله لم ينضح
دلالته احتراز عن المهمل لان لا دلالة له اصلا والمراد ما يكون له دلالة غير منضحة وان كان المفهوم من اللفظ
اعم من ذلك لان اسفا يضح الدلالة يحتمل ان يكون اسفا نفس الدلالة وان يكون اسفا صفة الايضاح
اللهم الا ان يقال انما يقال للفظ دلالته غير واضحة لو كان له دلالة فتستقيم وفيه تعسف واحترز ايضا
عن المجاز المراد اذا لم يبين لان المراد به ما لم ينضح دلالته على المراد مطلقا فيبطل طرده اخذا في المجاز المذكور
الايضاح دلالته على مدلوله الحقيقي وفصل وتوهم ايضا ان المجمل هو اللفظ الذي لايفهم منه عند الاطلاق
شئ وهو غير مطرد الاستقاضة بالمهمل لانه ليس يفهم منه عند اطلاقه شئ مع انه ليس بمجمل لان الاجمال والبيان

تفاصيله

من صفات الالفاظ الدالة والمهمل لا دلالة له والمستحيل ونحو كالمنع لانه لا يفهم منه عند اطلاقه شئ لان مدلوله ليس شئ
من الاشياء مع انه ليس بمجمل وهو ظاهر وغير منعكس لصدقه على ما فهم المحامل اى احد المحامل على ما صرح به في المنتهى من اللفظ
المجمل المتردد بين محامل والاحرى وفصل لانه يفهم منه عند اطلاقه شئ وهو انحصار المراد في بعضها وان لم يكن معينا
وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من وجه كقوله واتوا حقه يوم حصاده فانه مجمل مع انه يفهم منه شئ والمراد انه
الذي يفهم منه عند الاطلاق شئ من جهة ما هو مجمل فيه والا لدار تعريف المجمل بالمجمل وبطل العكس بالفعل المجمل
فانه مجمل ليس بلفظ كالصيام اى كصيام النبي عليه السلام من الركعة الثانية من غير مجلس جلسة التشهد الوسط فانه
فعل مجمل ليس بقوله مع التشهد الدال على الجواز اى جواز ترك الجلسة ومن السهو الذي لا دلالة له على الجواز وصدق الحد على مثل
هذا الفعل واضح لعدم الضبط دلالته على الجواز وقال ابو الحسن البصري المجمل ما لم يمكن معرفة المراد منه اى من
نفسه لامكان معرفة المراد من المجمل بالبيان ويرد على طرده المشترك المبين كالقرء اطهارا مثلا لانه لا يمكن
معرفة المراد منه مع انه ليس مجملا لكونه مبينا ولقائل ان يمنع وروده لان ما لا يمكن معرفة المراد منه نفسه هو المشترك
مع قطع النظر عن البيان والذي ليس مجملا هو المشترك مع القرائن الدالة على البيان فلم تتوارد النفي والاثبات على شئ واحد
بل يرد على طرده وكذا يرد عليه المجاز المراد بين او لم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد منه نفسه مع انه ليس بمجمل وانما قيد
المشترك بالمبين دون المجاز لان المشترك غير المبين هو المجمل بخلاف المجاز فانه ليس من المجمل بين او لم يبين
ولما عرفت ذلك فاعلم ان الاجمال قد يكون في المفرد بالاصالة كالعين المشترك بين المخلوق والقرء المشترك
بين الضدين وهذا عند القائلين بامتناع نعم المشترك اولا وبالاصالة بل بالاعلال اى بواسطته كالمختار المشترك بين
الفاعل والمفعول لان لولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لتغاير لفظ الفاعل والمفعول حسا وهو ظاهر وقد يكون في
مركب كقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح بين المركب من الصلة والموصول من الرفع والواو وقد يكون في مرجع الضمير
كقولهم كل عالم اكرمته فهو كما يعلمه ليس الضمير وهو من عموم الكلم ومن عمومه الى المعلوم والمعنى على التقدير
الاول ان الكلم كمعلوم وهو باطل وعلى الثاني كمعلوم هو على الوجه الذي علمه وهو حق وقد يكون في مرجع الصفة كزيد
طيب سرته ما هو من عمومه الى الطيب حتى يلزم مهارته في الطب او الزيد حتى يكون المعنى انه الطبيب وانه ظاهر
فحوار ان لا يكون المهارة في غير الطب وقد يكون في نعت المجاز نحو من حمل اللفظ على الكفة نحو اللفظ من تلك
المجاز ان لو كانت منسوبة وايضا وقد يكون بسبب نحو اللفظ من جمع الاجزاء ومن جمع الصفات كقولنا الخمسة
زوج وفرد والمعنى مختلفة لصدقه على تقدير جمع الاجزاء دون جمع الصفات ونحو من العطف والنظم كقوله

والراسخون في العلم يقولون بعد قوله وما يعلم تاويله الا الله ويكون نسبة خصص العموم بصورة مجهولة كما تقول اعط
اقتلوا المشركين بعضهم عن مراده من لفظ فان قتلوا المشركين بعده لكن يكون مجملا اغير معلوم او اسنادا مجهول
كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما تتلى عليكم فانه مهما كان المستثنى مجملا كان المستثنى منه كذلك وكذا الكلام
في نفس المطلق ويكون المقيد بصفة مجهولة كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد
الحل بالاحصان مع الجهل بما هو الاحصان يوجب الاجمال فما احل الله لعبد ذلك ما بينتين في ضمن المسايل

مسئلة الاجمال في نحو حرمت عليكم الميتة واخواتها حلاف للكرخي والبصري لنا القطع بالسقوط ان الوقف الفعل المقصود منه
هذه اول المسايل الخمسة وهي ان العلم والفهم المضافين الى الاجمال في كقوله واحلت لكم بهيمة الانعام
وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم هل فيهما لام لا اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وجمع من المعتزلة كابي الحسين
عبد الجبار والجبائي وابنه هاشم وابي الحسين البصري الى انه لا اجمال فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري حجة
الجمهور القطع بالسقوط ان الوقف في ذلك المقصود منه فان من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب ايقن
لا فهمه عند ورود القايل بغير حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت عليكم النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والتزوج
على اني من المدرس وهذا كان الاجمال مستبعدا عن قول القايل رات دابته ما كان المتبادر الى الفهم دوات الاربع
الاستعمال وان خلاف الوضع الاصلي . قالوا ما اوجب للمقدور قدر بقدرها والاصم الكم والبعض
يجب متضح بالعدم . هذه شبهة المخالف ووجهها ان التحريم والتحليل انما يتعلق الافعال
المقدورة والاعيان التي اضيف اليها التحليل والتحريم ليست مقدورة لنا فلا يكون متعلق التحريم والتحليل فاذن الفعل
مضمرا وفعل يكون هو متعلق ذلك حذرا من اهمال الخطاب بالكلية وجب ان يكون بقدر ما يتوجه به القرون بقضية الالفاظ
المخالف للاصل فاذا كان كذلك فمتى اضمر الكم وهو كل ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال ولم يضمر البعض او من
البعض لانه غير متضح لعدم دلالة اللفظ عليه لانه كما دل على تعيين بعض الافعال لكان ذلك متعينا من غير تحريم
بانه عين كانت وهو محال وتوضيحه ان يقال التسليم ان البعض غير متضح بل هو متضح بالعدم من ان
العرف في مثله يقتضي تحريم الفعل المقصود منه ومنه يعرف انه المراد من اللفظ على البعض تعينه في كل موضع
علق التحريم بالعين ولقايل ان يرد عليه ونقول سلمنا عدم الدلالة على البعض المعين عرفا لكن اضمار الكل
او من اضمار البعض لعلة الاضمار في اللغة بالنسبة الى الاجمال والاتفاق على الاجماع على وجوبه في اللغة والقرآن

خلاف

خلاف الاجمال لان النبي عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها وذلك
يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا لما لحقهم اللعن بسببها ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل
لكان ذلك على خلاف الاولى مسئلة الاجمال في نحو واسحوا برؤوسكم لنا ان لم يثبت عرف في
بعض كما لمالك والقاضي وابن جني وان ثبت كما للشافعي وعبد الجبار وابي الحسن فلا اجمال قال في نحو قالوا
والعرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا انه آله كالخلاف مسحت وجهي ورأسي وكذا في المنهي مسحت معهم واما
المنعبض فضعف هذه مانتها وهي في بيان انه لا اجمال في قوله واسحوا برؤوسكم خلافا للحنفية
حيث ذهبوا الى انه مجمل لدورة بين مسح جميع الراس ومسح بعضه وعدم اولوية احدهما من الاخر وهو معنى الاجمال
وقالوا ما روي عن علي عليه السلام انه مسح ناصيته هو بيان للمجمل لا يه واعلم عراك نفسه انعقدوا على انه لا اجمال فيه لكنهم
اختلفوا فمنهم من قال انه تحكم ظاهر في مسح جميع الراس لان الباء حقيقة في الالصاق وقد الصق المسح
بالراس وهو اسم لكله لا لبعضه ولهذا لا يقال لبعض الراس راس فكون ذلك مقتضيا مسح جميع الراس لغة وهو
مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني ومنهم من قال انه يعرف استعمال اهل اللغة الطاري على الوضع الاصلي
بمنصرف الصاق المسح بعض الراس وهو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري والاجل هذا الاختلاف
قال المصنف ان لم يثبت عرف في بعض اي ان لم يثبت عرف طاري في ظهور استعماله في بعض اي بعض كان على ما تقول
مالك وصاحباه فلا اجمال الظهور في اي بعض كان هذا هو الظاهر من كلامه لكن المشهور ان القول بالتبعيض
هو مذهب بعض اصحاب الشافعية واما مذهب الشافعي وعبد الجبار وابي الحسن فهو انه للقدر المشترك بين الكل والبعض
وهو مطلق مسح معلق مع قطع النظر عن الكل والبعض واستدل عليه بان القايل اذا قال مسحت يدي بالمنديل
فانه يجوز ان يمسح بكله وبعضه غير انه يلزم وقوع المسح بالكل او البعض بل القدر المشترك
بينهما وهو مطلق مسح معلق بالمنديل اما بكله او ببعضه وجب ان يكون كذلك نفيا للمجاز والاشتراك في العرف
وتمثل البعض من ان قضية على التبعيض بوجهين احدهما ان العرف في مثل مسحت يدي بالمنديل بعض مسح بعض
المنديل لا كله والثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض في المجرور بها لكونها للتبعيض في مثل
هذه الصور ومن هذا العرف ان قوله فاغسلوا وجوهكم ايديكم ليس فعلا او من قوله فاغسلوا بوضع الضم حينئذ
لا ان في بر انه الاصل ان يكون ممتسكا لمذهبه على ما هو المشهور وجواب الاول الوقف وهو انه لا يلزم
من اقتضاء العرف في مسحت يدي بالمنديل البعض اقتضاءه في مسحت براسي لان المنديل آلة والعمل بالآلات انما يكون

ببعضها لا بكلها نحو كتبت بالقلم وبحرت بالقدوم ومن هذا ظن ان الباء للتبعيض لما راوها يتصل بالآلات مع كون العمل
ببعضها ولهذا لا يفهم من قول القائل مسحت بوجهي الا الكل ومن هذا خرج الجواب عما استدلوا للشافعي رضوان الله عليه وجواب
الثاني منع كون الباء للتبعيض وانما كان الاستدلال بكون الباء للتبعيض اضعف من استدلالهم الاول لان الاول لا يخلو عن
شبهة لافادة العرف في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض والثاني لا شبهة فيه لان كون الباء للتبعيض لم يثبت عن احد
من نقلة اللغة قال ابو الفتح بن جني قولهم الباء في الصورة المذكورة لا تفيد التبعيض لا يعرفه اهل اللغة
مسئلة لا اجمال في نحو قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا العرف في مثله قبل الشرع
المواخذة والعقاب ولم يسقط اما لانه ليس بعقاب تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال هذه ثالثتها
وهي انه لا اجمال في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين البصري ولابي عبد الله البصري حجة
الجمهور ان العرف اي عرف استعمال اهل اللغة في مثله اي في الرفع المضاف الى الخطاء والنسيان المواخذة والعقاب
اي رفع المواخذة والعقاب على ما صرح به في المنتهى وكانه سقط من قلم الناسخ او ترك المصنف سهوا او عمدا اعتمادا
على ظهور المعنى ولهذا لا يتشكك ولا يتردد من عرف عرف اهل اللغة عند سماعه قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء
والنسيان في ان مراده منه رفع المواخذة والعقاب والاصل في المتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة اما بالوضع الاصلي
او العرف الاستعمالي وعلى التقديرين فلا اجمال فيه فان قيل لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتموه لارتفع
عنهم الضمان ايضا لكونه من جملة المواخذات والعقوبات ولم يسقط الضمان عن الامة بالخطاء والنسيان قلنا
ان لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون مع انه اهلا للعقوبة وكذلك يجب على
المضطر في المخمصة اذا اكل مال غيره مع ان الاكل واجب عليه حفظا لنفسه والواجب لا يعاقب واما لتخصيص
عموم لفظ الخبر الدال على نفي كل عقاب بعد تسليم ان الضمان عقاب فان القول بالتخصيص اولى من القول بالاجمال
لما مر في اولوية الاضمار وقوله فلا اجمال نتيجة لقوله العرف الى اخره وقوله لم يسقط الضمان جواب سؤال مقدر
كما قررنا قالوا واجيب بما تقدم في المسئلة هذه شبهة المخالفين ولكونها مثل ما تقدم في
التحريم المضاف الى الاعيان تقريرا وجوابا واليه اشار بما تقدم في المسئلة لم يعد ذكرها رعاية للاختصار ونحن
نقول في توجيهها اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطاء والنسيان وهو محال لوقوعه من الامة فلا بد من
اضمار شيء يكون متعلق الرفع حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامها لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة
ببعضها ولثبوت بعض احكامها كالضمان وقضاء العبادات ولا اضمار بعض معين لعدم دلالة اللفظ عليه فتعين

اضمار

اضمار بعض غير معين ويلزم منه الاجمال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين
لدلالته على نفي المواخذة والعقاب على ما مر بيانه مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور
خلافا للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله الفائدة مثل لا علم الا ما نفع
فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل
اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله هذه رابعتها وهي في بيان ان الجمهور ذهبوا
الى انه لا اجمال في نحو قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور مما دخل حرف النفي فيه على الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل خلافا للقاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري حيث
ذهبا الى اجماله مصيرا منهما الى ان حرف النفي دخل على مسمى هذه الافعال مع تحققها فلا بد من اضمار حكم من احكامها
اذ لا يمكن اضمار الكل لاندفاع الضرورة بالبعض ولانه قد يتناقض فان نفي الكمال يستلزم الصحة فاضمارها يتناقض
ولا اضمار معين لعدم اولوية البعض فتعين اضمار غير معين فوجب الاجمال حجة الجمهور على ما هو المشهور
ان يقال لا يخلو اما ان يكون للشارع في هذه الاسماء او لا عرف له فيها بل هي منزلة على معانيها اللغوية فان كان الاول
وجب تنزيل كلامه على نفي الحقيقة الشرعية فان ممكن مع ان الاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وان كان مسماها
بالوضع اللغوي غير منتف لان الغالب مناطقته لنا بعرفه واذ ذاك فلا اجمال وهكذا ذكر المصنف في المنتهى هذا
الشق من الترديد لانه قال ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه على الصحيح من ذلك او غيره فلا اجمال وههنا جعله اخص
لتقييده الشرعي بالصحيح والاول اولى لكونه اعم منه ولا وان الترديد على هذا غير منحصر لجواز ان يكون عرف في
اطلاقه على غير الصحيح كما ذكره في المنتهى وانما ينتفي الاجمال اذا كان عرف الشارع اطلاقه على الصحيح لان
معنى لا صلوة الا بطهور يصير حينئذ لا صلوة صحيحة الا بطهور وعدم اجماله واضح ايضا وان لم يكن للشارع
عرف فيها واليه اشار بقوله والا فلا نسلم لزوم الاجمال ايضا وانما يلزم لو لم يكن العرف اي عرف استعمال اهل
اللغة قبل ورود الشرع في مثله اي في مثل ما كلامنا فيه والتراع عليه من الافعال الموجودة الداخلة عليها حرف
النفي نفي الفائدة والجدوى لكن العرف ذلك اذ المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته
وجدواه مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا طاعة الا له ولا بلد الا بسلطان الى غير ذلك
والاصل في المتبادر ان يكون حقيقة اما بالوضع الاصلي او الاستعمال العرفي وعلى هذا فلا اجمال ولو قدرنا انتفاءهما
يعني انتفاء العرف الشرعي والعرف اللغوي فيما يجب فيه وانه لا بد من اضمار بعض الاحكام فلا نسلم عدم اولوية البعض

يستلزم الاجمال بل الاولى نفي الصحة دون نفي الكمال لان الاتفاق اخرج للمضمر هنا على تقدير اتفاق العرفيين على الصحة
والكمال وانما كان اولى للاتفاق على وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر حمل اللفظ على حقيقته
والاخفى ان الفعل الذي ليس بصحيح اقرب الى الحقيقة المتعذرة وهو الفعل المعدوم من الفعل الذي هو صحيح ليس
بكامل لان الفعل في الصحة يصير كالمعدوم ليسلم نفي الصحة نفي الكمال بخلاف العكس فيكون حطا غير الكامل
من الوجود الاتصافه بالصحة اكثر من حط غير الصحيح وهو واضح غاية الوضوح لان الاصل بقاء ما كان
عليه ما كان والاقرب الحكم ارجح ولانه احوط الى غير ذلك فان قلت ما ذهبتم اليه فاسد لانه ابطال اللغة
بالترجيح لانكم ذهبتم الى انه لو لم يكن فاسدا فيه عرف شرعي والعرف لغوي كان وضعه نفي الصحة لانا نرى
فقد ابتنم اللغة بالترجيح وهو باطل بالاتفاق قلت لانسلم ان ما ذهبنا اليه هو ابطال اللغة وهو كون اللفظ
موضوعا في اللغة لنفي الصحة بالترجيح لسبطل الاتفاق بل ما ذهبنا اليه هو ابطال احد المجازات بعد تعذر الحمل
على الحقيقة بالترجيح وهو جائز بالاتفاق وقول المصنف العرف في مثله لا ينفي ان يحمل على ظاهره وهو ان عرف
اهل اللغة او الشرع في مثل ذلك لما تعذر اسقاط الوضعين بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين ويكون تقدير
كلامه لانسلم انه ابطال اللغة بالترجيح بل هو ابطال احد المجازات بالترجيح لثبوت عرف الاصوليين في مثل ما
نحن فيه والذي يقوي حمله على الحقيقة ونفي مجاز ما ابطال احد المجازات بالترجيح ولم يذكر لكان ذلك
كما قال في المنتهى قلت بل ابطال احد المجازات في مثله العرف شرعي وفي نسخة شرعا محلف
للاحلاف فلو سلم فلا استواء لترجيحه وفي نسخة لترجيحه ما ذكرنا هذه شبهة على ان ما
نحن فيه مجمل بحسب عرف الشارع وتقريرها ان تعارض العرف الشرعي في مثل ما ذكرنا محلف في الكمال والصحة
اي حتى يحمل كل منهما على سواء لان المعنى في عرف ان يقول الصلوة صحيحة او الصلوة كاملة من غير اولوية لاحدهما
في احدهما ولو ادعى اللفظ بعرفه لسعوا ان يقول فيها والاولوية لاحدهما كان مجملا بحسب عرفه والله اعلم
المنتهى بقوله العرف شرعا فيه مختلف على سواء في الكمال بان وفي الصحة لغة يعني لانه ولا لنفي الكمال
بانه مثل الصلوة لجار المسجد الا في المسجد ولنفي الصحة لغة مثل الصلوة الا بطهور وهو ولضعف هذا الاول
ما قاله هنا اما من النسخة الاولى فلانه وان كانت فيها دلالة على الاستواء لقوله شرعا اي استووا على ما قال
الجوهري قوطهم الناس في هذا الامر شرعا اي سواء كرهه وبيكن يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع
لكن لا دلالة فيها على ان المراد من العرف في ان يقول واما من النسخة الثانية فلعكس ذلك لدلالتها على عرف

الشرع

الشرع دون الاستواء اللهم الا ان قيل يجوز ان يكون قد استعمل شرعا في المعنيين مجازا والظاهر ان الاصل
كان بعكس ذا العرف شرعا شرعا محلف للعرف فسقط احد اللفظين من بعض النسخ او اسقط والامر فيه سهل
ووجه الجواب ان يقال لانسلم ان اللفظ محلف الى متعدد من المعنيين لعرف الشرع فيه لان العرف للشرع
فيه سوى نفي الحقيقة الشرعية بالاتفاق العلماء في تقديره ولو سلم ان اللفظ ترددت بينهما بعرف استعمال
الشرع فلا نسلم استواءهما في الاضمار لنرجح اضمار نفي الصحة على اضمار نفي الكمال كما في نحو لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد الا بدليل خاص وايضا ان اللفظ دل على نفي الذات بالمطابقة وعلى نفي الصفات بالالتزام
فصار كالعام بالنسبة اليها فكل العمل به في الاول فعمل به في الثاني وايضا ان معنى قولنا هذا العلاق عود نفعه اليه
يقولنا الاعمال له بعنى لا يعود نفعه اليه وانه يستلزم نفي الصحة لاستواءهما عود النفع اليه معلوم بان الكمال
علق نفي الكمال او لانه مستلزم لاستلزام نفي الصحة نفي الكمال دون العكس واحمل على المشترك او على من احمل على
المشترك ولئن تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال واجيب بان ما ذكرناه اولى لما لزم منه بطلان ولانه لا يلزم منه بطلان ولانه
ولانه على وفق الدليل الاصلي بخلاف ما ذكرتم فيها لوجوب بطلان لانه اللفظ في الحال على الحال على القول بالاعمال
الا ان يسلم الحال واما عدم موافقة الاعمال للدليل الاصلي وظاهر فلانه لا دلالة له على عدم الصحة التي هو الاصل ولو
عرفت ما قلنا فاعلم ان نحو واعلم ان لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات وان لم يكن لنا نفي فيه عرف كما في
الصلوة والصوم فعرف اهل اللغة فرائضه نفي الفائدة والجدوى على الوجه الذي قررناه فلا اجمال فيه انصح خلافا في
لابي الحسين وابي عبد الله وغيرهما من المعتزلة مسئلة الاعمال في نحو السارق والسارقة فاقطعوا
اعلم انا ان البداء المنكب حقيقة هذه خامستها وهي في سائر آية السرقة
غير مجملة وهو مذهب الجمهور خلافا لبعض الاصوليين حجة الجمهور ان البداء المنكب اي حقيقة في جملة العضو
المخصوص من الانامل الى المنكب وهذا واضح اطلاق بعض البد لما دونه اي على ما دون المنكب ولو كان حقيقة في
البعض لاضمر ذلك ولا وهم لنسبي هذا كل البد ولقابل بالرد مع عدم الصحة لجواز كون البد مشتركا
بين البعض والكل باحد الاشتراكين وعلى هذا فصح بعض البد كما يصح بعض الولي على ما من مشروحا في
الاصل الشرعنه ولكن لنا جواب عنه بان الاشتراك الوضعي لا يناسب ولا يصح ايضا ومطلوب السائل
لان الاجمال مع هذا الاشتراك واما اللفظ واذا حمل لكن الحمل على المجاز اولى من الاشتراك لما سبق
مرارا وان البعض حقيقة في ابانة المتصل اي في ابانة الشيء عما كان متصلا به وعلى هذا يكون في قوطع البد ابانة

جملة العضو الى المنكب عنه ولو اكان كذلك فلا اجمال
والمنكب والمرفق لزم الاجمال لجواز انه لو لم يكن لزم المجاز
يكون هذا حجة على نفي الاجمال لكنه لا ينتهض عليه على الوجه الذي ذكره وان تصح ابطالا الاصل المقدمتين
سيجيء تبيين الاجمال في الآية وهو ان اليد مشتركة في الثلث ولو اكان كذلك لزم الاجمال بان يقال
الاحوز ان تكون اليد مشتركة فيها والا لزم الاجمال وهو خلاف الاصل وهكذا لو استدل بان القطع لو كان
مشتركا بين الابانة والجرح لزم الاجمال ولو قال لو كان مجملا لزم الاشتراك لقلنا كل من قال انه مجمل قال
انه مشترك لفظا وهو خلاف الاصل كان معارضة في الحكم لا في المقدمة وتوجيه الجواب ان يقال لو لم
اي لو لم يكن اليد مشتركة بين الثلث لزم المجاز وهو خلاف الاصل ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو لم يكن
مشتركة لزم المجاز لجواز ان يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي سلمناه لكن محذور المجاز اقل من محذور الاجمال
وهو اعلم كثرة المجاز والاتفاق عليه وقلة الاجمال والاختلاف فيكما سبق في المسئلة الاولى وجواب المعارضة
في الحكم ان يقال لو لم يكن مجملا لزم المجاز وهو باطل على جواب المعارضة في المقدمة ولستدل مجمل
وفي نسخة يحمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة احدهما وفرع واحد من اثنين اقرب من واحد معين واجيب
بانه اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا هذه شبهة اخرى وحكمها حكم المقدمة في
انه لا يعارضها على المقدمة وعلى الحكم اما الاول فان يقال اطلاق اليد وكذا اطلاق القطع على كل واحد
يحمل ان يكون على سبيل الاشتراك اللفظي والمعنوي وهو الذي عبر عنه بالتواطؤ وان كان الاشتراك
المعنوي اعم منه وان يكون حقيقة في احد المعنيين مجازا في الباقي لانه اما ان يكون حقيقة في الكل او في البعض والاول
منهم الى الاشتراك اللفظي والثاني هو احد الاقسام الثلاثة وهو احد امرين اما التواطؤ والتجوز في
البعض اقرب من احتمال واحد معين وهو الاشتراك اللفظي وان كان اقرب لكونه اغلب فلا يحمل على انه غير مشترك
اظهر واما الثاني فان يقال انه يحتمل ان يكون مجملا وان لا يكون لكن هذا الاحتمال اقرب لان الاجمال انما حصل
على تقدير الاشتراك اللفظي دون التقديرين الاخرين وفرع واحد من اثنين اقرب من واحد معين فالحمل على
انه غير مجمل اظهر وتوجيه الجواب ان يقال ما ذهبتم اليه وهو كون اطلاق اليد والقطع على ما ذكرنا
من المحامل اما على طريق التواطؤ او التجوز في البعض لا على سبيل الاشتراك اللفظي لكون احد وفق احد
الاولين اغلب وفرع وهو باطل بالاتفاق وايضا يلزم ما ذكرتم ان لا يكون مجمل ابدا اي لفظ يحتمل معنى فاذكرتم

واستدل لو كان مشتركا في الكوع سياق كلامه يقتضي ان

من الدليل وهو ممنوع لانه يمشي في جميع الالفاظ المجملة وانما يمشي في اللفظ الذي يطلق على معان واحد فقط وكونه ظاهرا
او غير ظاهر في شيء منها وامضاء الدليل في الاجمال فهو كذا من الصور لا يستلزم اتفاق الاجمال مطلقا لانه لو ثبت
الاشتراك بدليل يحقق الاجمال ولا مدفع له وهذا الجواب مع ضعفه لا يصلح جوابا عن المعارضة في المقدمة والجواب
الاول عن المعارضة في الحكم ظاهر بالتامل لنرشد الله تعالى فانا لو اطلق اليد على الثلث والقطع على الابانة
وعلى الجرح فثبت الاجمال فلنا لا اجمال مع الظهور هذه شبهة المخالف وتوجيهها ان يقال اليد
اطلق على الثلث يعني على جملة العضو الى المنكب وعليها الى المرفق وعلى الكوع وكذا القطع يطلق على الابانة
وعلى الجرح يعني على الشق من غير الابانة فثبت الاجمال لعدم اتضاح المعنى ونصر الجواب ان يقال لهذا
وان اطلق على تلك المعاني لكن الاجمال انما كان يلزم لو لم يكن ظاهرا في البعض لكن اليد ظاهر في جملة والقطع في الابانة
والاجمال مع الظهور بالاتفاق وما يقال من انه لو لم يكن مجملا لم يحتج الى البيان لكنه بين القطع من الكوع معفو
عنه فمسلك المختار لنشر اللفظ لمعنى بان ولمعنيين
لغير من غير ظهور مجمل لانه معناه هذه سادسها وهي ان اللفظ الوارد من الشارع وغيره
اذا دل على جملة على ما تحته معنى واحدا وعلى ما تحته معنيين ولم يكن ظاهرا في كل واحد من المجملين والاول احدهما
لا يكون مجملا ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه ليس بمجمل فذهب العراقيون وجماعة من الاصوليين الى
انه مجمل وهو اختيار المصنف والله اشار المختار لنشر اللفظ لمعنى بادة اي اللفظ الذي يطلق بازاء معنى بادة وبازاء
معنى لغير من غير ظهور فيها وفي احدهما مجمل وحجته ان كون اللفظ مشتركا بين مجملين من غير ظهور فيها
او في احدهما هو معنى المجمل لانه لا يفهم معناه فيكون مجملا قالوا اظهر في المعنى لكثرة الفائدة
فلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عروض ما ذكر من الحقائق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا لو احتمل اللفظ كالسارق
هما من سبحانه للاكثر من وجه الاول ان يقال الكلام انما وضع للافادة ولا شك كالجمع
الجمع ولا يحصل بما يفيد معنى اكثر من الفائدة بما يفيد معنى واحدا فجعل اعمالا يكون اللفظ ظاهرا فيه
ووجه الجواب انه اثبات اللغة وهو كونه ظاهرا في المعنى بالترجيح وهو كونه اكثر فائدة ولو سلم انه ليس
اثبات اللغة بالترجيح او انه ليس باطلا وهو معارض بما ذكر الحقائق اي الالفاظ الخمسة الواردة لمعنى واحد
اكثر ولا شك ان اللفظ اشتراكه بين الكثير الغالب وتركيبه من الفعل الفاعل ومجمل على الاول اولى لكان للفرد الاعم
الاغلب ان يعني حمله على معنى واحد اظهر الاحتمال لانه لو كان ظاهرا في الواحد لم يكن مجملا فيتأتى في مذهب

المعترض لانه انما يلزم ظهوره فيه لو لم يكن دليل ظهوره فيه معارضا بدليل ظهوره في الاثنين وهذا لا يكون ظاهرا في الاثنين
ايضا ولئن لم يظهر فيه ولا فيهما لزم الاجمال وهو المطلوب وتوجيه الثاني نسبه ان يقال هذا اللفظ يحتمل السلب وهو
الاستراك والتواطو، والتجوز في البعض اي كيد السارق والاجمال انما يحقق على تقدير الاشتراك دون الثلثة
ووقوع واحد من اثنين اقرب فعدم كونه مجملا اظهر وتقرير الجواب على ما مر وقد عرفت ما فيه

مسئلة ما له مجمل لغوي ومجمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلوة ليس بمجمل لثبوت عرف الشارع في تعريف الاحكام ولم
يثبت لتعريف اللغة هذه سابعتها وهي في ان اللفظ الوارد من جهة الشارع لو امكن حمله على حكم
شرعي مجمل وامكن حمله على الموضوع اللغوي هل يكون مجملا ام لا اختلفوا فيه فذهب الغزالي رح الى انه
مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية فذهب غيره الى انه ظاهر في الحكم الشرعي وهو اختيار المصنف
وهو كما مثل وله على اللم الطواف بالبيت صلوة لاحتمال انه اراد به كالصلوة حكما في الافتقار الى الطهارة واحتمال
انه اراد به انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلوة لغة حجة الجمهور ان عرف الشارع هو تعريف الاحكام الشرعية
التي لا تعرف الا من جهته لانه انما بعث لذلك لا لتعريف الموضوعات اللغوية وعند ذلك وجب حمل اللفظ على انه
كالصلوة حكما لما فيه من موافقة مقصود البعثة وعلى هذا فلا اجمال وكلامنا في المتشرعي بشرط ما ذكره ههنا لا يقال
لانه قد ان عرف الشارع ان تعريف الاحكام لا موضوعات اللغة فكانت قرينة تصرف الدلالة والاجمال ايضا
فانا قاطعون بان الشارع لم يضع لتعريف اللغة فكانت قرينة لمراد الحكم والامر فيه سهل

ولم يتضح فلم يتضح في نسخة يتضح كما ذكرناه هذه شبهة المخالف وتوجيهها ان اللفظ صالح
لكل واحد من المجملين ولم يتضح في شيء منهما بل هو موضح في الحكم الشرعي لما ذكرناه من الترجيح فان قيل ما ذكرتموه
من الترجيح معلل بان حمل اللفظ على الحكم الشرعي المجمل مخالف للنفي الاصلي بخلاف الحكم على الموضوع الاصلي قلنا
هذا وان سلم كذلك الا انا لو حملناه على تعريف موضوعه اللغوي كان فائدة لفظ الشارع التاكيد وهو
معروف لنا ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي كانت فائدته التاسيس وتعريف ما لنا به سابقا وفائدة التاسيس اصل
وفائدة التاكيد تبع فاحمل على التاسيس اولى مسئلة الاجمال قد يكون لغويا ومنشؤه الاشتراك

الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي مثل انه قال لا صيام وفي بعض النسخ فلا صيام مثل ان
قال لا صيام لمن لم يعزم بعض ظاهر فيه هذه ثامنتها ومعنى انه قال لا لفظ من ان يكون
وله منشأ لغوي ومنشأ شرعي على القول بالاسماء الشرعية فهل يكون مجملا ام لا اختلفوا فيه الى اربعة فذهب

ذهب القاضي ابو بكر تغريعا على القول بالاسماء الى انه مجمل وفي ذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب ابي حنيفة الى
انه ليس بمجمل بل هو محمول على المسمى الشرعي وهو اختيار المصنف وذهب الغزالي ان ذلك اللفظ ان دل في الاثبات
فالمراد به المسمى الشرعي كقول النبي عليه السلم لما دخل على عايشة رضي الله عنها فقال لها اعندكم شيء فقالت لا فقال
اني اذن لصايم واذا حمل عليه دل على جواز النية نهارا بخلاف ما لو حمل على اللغوي وهو مطلق الامساك وان دل في النهي
كنهيه عليه السلم عن صوم يوم النحر فهو مجمل وقال الآمدي المختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات وظهوره في
المسمى اللغوي في طرف النهي وهو المذهب الرابع الذي اشار اليه بقوله ورابعها في النهي اللغوي حجة ما اختاره المصنف
ان عرف الشارع يقضي ظهور اللفظ في المسمى الشرعي لغة الغالب ان منطقة الشارع لن انما يكون بما ثبت له فيه
عرف غلب الاجمال يصلح لها هذه شبهة من قال بالاجمال ووجهها ان اللفظ

صالح لها اي للمسمى الشرعي والمسمى اللغوي ولم يتضح في شيء منها فيكون مجملا والجواب منع عدم الاتضاح وما لم يكن موضحا
في المسمى الشرعي بالقدم ولكون الجواب وكذا الشبهة معلوما مما ذكر في المسئلة المتقدمة يعرف كونه ههنا
الغزالي في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته واحب ليس معنى الشرعي الصحيح والا لزم في دعي الصلوة الاجمال
هذه شبهة الغزالي رح ولكن صحة في الاثبات هو ما ذكره المصنف لم يذكرها واما في طرف النهي فلتعذر
حمل صوم يوم النحر مثلا على الصوم الشرعي لاستلزام ذلك صحة صوم يوم النحر اي انعقاده لدلالة النهي عنه على تصور
وقوعه في ذلك اليوم لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه بخلاف ما لو حمل على اللغوي فانه لا يستلزم ذلك
ووجه الجواب ان منع استلزام حمله على الشرعي صحته ويسند بان ذلك انما كان يلزم لو كان الصوم الشرعي
عبارة عن الصوم الصحيح وليس معناه ذلك قال في المنهي وانما معناه العبادات المخصوصة ولو كان معنى الشرعي الصحيح
لنفى الاجمال في قوله عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك لتعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته على ما ذكرت وهو باطل
للقطع بان مراد الشارع رح النهي عن العبادات المخصوصة ولذلك فلا اجمال الرابع في النهي تعذر الشرعي
للزوم صحة كبيع الخمر واحب ما تقدم وبان دعي الصلوة للغوي وهو باطل هذه شبهة
الآمدي ووجهها ان يقال لو كان لفظ البيع في نهيه عليه السلم عن البيع الخمر والحر طاهرا في البيع الشرعي لزم ان يكون
ذلك منهيا عنه لاستحالة النهي عما لا تصور له وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع رح فقيها عارفا بالعرف الشرعي
فلا يخفى عليه ما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة في العرف الشرعي او ان يقال هو ظاهر في المسمى الشرعي بتاويل
فيصرف الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل ولانا تعذر ظهوره في الشرعي وتعذر الاجمال لما علم مرارا فلم يبق غير

الظهور في المعنى اللغوي ونفر من الحواب منع استلزامه الصحة على ما مر والا لزم ان يكون دعاء الصلوة اللغو وهو باطل
قطعا لان الكابض غير ممنوع عن الدعاء ولو اعرفت ذلك فاعلم ان حكم اللفظ المتردد بين المجاز المشهور والحقيقة
اللغوية هو حكم اللفظ المتردد بين الحقيقة الشرعية واللغوية لانه كما وجب تقديم عرف الشارع في خطابه على
وضع اللغة كذلك كما تقدم ما انتهى من المجاز الذي صار بحيث لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع اللغوي سواء كان التجوز
بنقل الكلام عن محل الحقيقة الى ما هو تابع له عنه كالغائط او تخصيصه بعض المسميات كالدابة ان العرف الطارئ
غالب على الوضع الاصلي وعلى هذا فالاجمال الظاهر في المجاز الظاهر والمأول الظاهر
الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط والتأويل من آل يؤول اليه امر
وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان الاول لصحة ثبوت بدليل يصيره راجحا الغزالي حمل
بعضهم دليل يصيره اغلب على الظن في الظاهر وزاد ان الاول ليس تأويل بل شرط وعلى عكسه التأويل الوطوط
هذا هو الصحيح المشهور وهو في الظاهر والمأول وفيه مقدمة متضمنة ما في معناها ومسائل
كلها في كونها تأويلات بعدة فلذلك لم نفصل البعض من البعض ولم نرجحها المسائل كائنة في غيره من الاصناف التنبيه
اما الظاهر فهو في اللغة الواضح ومنه يقال ظهر الامر اذا اتضح وانكشف وفي اصطلاح الاصوليين
على ما اختاره الآمدي ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا فقولنا ما دل على معنى بالوضع
الاصلي او العرفي احتراز عن دلالة اللفظ على المعنى الثاني قبل ان يصير عرفيا كالاسد في الشجاع عند اقتران قرينة
تكون بها اظهر في الشجاع منه في الحيوان المفترس فانه وان دل على الشجاع واحتمل الحيوان المفترس احتمالا مرجوحا
لكن لما لم يكن دلالة باحد الوضعين لم يكن ظاهرا وقولنا ويحتمل غيره احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل وقولنا
احتمالا مرجوحا احتراز عن اللفظ المشترك ولما كان الظن هو الاعتقاد الراجح من احد النقيضين لا الاول احتراز
الراجح من احد النقيضين فان بينهما فرقا وكأني قد بينت عليه فيما سلف اختصر المصنف حد الآمدي بان جعل
بدل قوله ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا والاظنية لانه معناها فعلى هذا يكون ما دل هو الجنس وقولنا لا الظنية
احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل لا لدلالة الظنية على الذي احتمال وهو اللفظ المشترك كما ان لفظ
اللفظ المشترك وان احتمل الغير لكنها لا مرجوحا وقوله اما بالوضع كالاسد لانه يحكم الوضع الاصلي طاهر في الحيوان
المفترس او بالعرف كالغائط فانه بحكم عرف الاستعمال ظاهر في الشيء المخصوص وان كان في الاصل اسما للمكان
المنخفض من الارض فصار بالعرف حقيقة في الخارج المخصوص وان كان في الاصل اسما للمكان المنخفض
على المعنى الثاني قبل ان يصير عرفيا وهذا او لما قاله الغزالي لعدم انتهاء الظاهر هو الذي غلب على الظن

فهم

فهم معنى منه من غير قطع فان فهم زيادتين احدهما من غير قطع لان من ضرورة كونه مفيد الظن ان لا يكون قطعيا والثاني
غلب وهذه الزيادة صار غير جامع لانه خرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا لان غلبة الظن
تنافيها اصل الظن وزيادة ولما عرفت معنى الظاهر فاعلم ان التأويل في اللغة مشتق من آل يؤول اذا
رجع ومنه استعمل تأويل اي طلب ما يؤول اليه معناه وفي اصطلاح المتشرعة عبارة عن حمل الظاهر على المحتمل المرجوح
بقولنا حمل هو الجنس وقولنا الظاهر احترازا عن النص والمجمل مشتركا كان او غيره فان صرف اللفظة كمن
احد مدلوليه الى الآخر لا يسمى تأويلا ومن قولنا حمل الظاهر يعلم ان التأويل لا يطرق الى النص ولا الى المجمل الصفة وقوله
على المحتمل احترازا عن حمل الظاهر على ما لا يحتمله فانه لا يكون تأويلا اصلا وقوله المرجوح احترازا عن حمل الظاهر
على محتمله الراجح اعني على معناه وهذا احد المطلق التأويل صحيحا كان او فاسدا وان الاول حد التأويل الصحيح
اي التأويل المقبول المعمول به لقولنا على ما قلنا بدليل يصيره راجحا فقوله بدليل والمراد به مطلق الدليل ليشمل
القاطع والظني احترازا عن التأويل بغير دليل فانه لا يكون تأويلا صحيحا وقوله يصيره راجحا اي يصير المحتمل
المرجوح راجحا على مدلوله الظاهر احترازا عن التأويل بدليل لا يصيره راجحا فانه لا يكون تأويلا صحيحا لعدم
ان يكون الدليل الصارف مرجحا بالنسبة الى ظاهر اللفظ مدلوله لا يكون صارفا والمعول به الاتفاق وسقوط التساوي
بهذه القيود لا حاجة الى عدها على السوية ولا يكون ذلك تأويلا مقبولا مطلقا الا انه قد يكتفى بذلك في العرض لما كان
قصد الاقتصار والدلالة المستدل والاكتفى من المستدل به دون ظهوره ويحتمل ان يكون المعنى بدليل يصير حمله على المحتمل
المرجوح راجحا على حمله على محتمله الآخر وحاصله يرجع الى الاول وقال الغزالي قد يسمى التأويل اذا احتمل
بعضه دليل يصيره اغلب على الظن من الظاهر احترازا عن المعنى الذي غلب على الظاهر وادعى عليه ان نفس الاحتمال
وهو الذي حمل اللفظ عليه واحتمال اللفظ له ليس هو التأويل بل هو شرط التأويل اي شرط نفس التأويل
كما ان كون اللفظ ظاهرا فما عرف عنه شرطها الصحة واما كون الدليل راجحا فهو شرط صحة قبوله التأويل وانما
كان هو المعول به عند اجتماع هذه الشرائط لانه لم يزل علماء الاعصار في كل الاعصار الى زماننا هذا عاملين به
من غير نكير فكان كالاجماع منهم وادله على عكسه التأويل المقطوع به وهو ان صرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى
غيره بدليل قاطع عن ظني خروج عما ذكره لقولنا بدليل يصيره اغلب على الظن والقطع تنافي غلبة الظن وكذا يرد
على عكسه التأويل بلا دليل الا ان يقال مراده بتوقف التأويل الصحيح دون غيره فتوقف ما دل صحيح ودونه بعيدا فتقر للاول وقد يكون متعذرا فيه
وقد يكون قريبا لما فيه من تعرف

التاويل شرح في نفسه و قتله لئلا افسادهم مانه ويكون قريبا فيترجح لقربه باد ني دليل ويكون بعيدا فيحتاج
لبعده الى مرجح ويكون متعذرا فيرد والاصل والمكان القرب والبعيد من الامور الاضافية فاقرب قرب
بالنسبة الى شئ بعيد بالنسبة الى غيره وبالعكس ولم تبات للمصنف ضابط يميز القرب عن البعيد والمتعذر عن
امثلة من التلويحات البعيد ليتنبه المتعلم منها على معنى البعيد ومنه تقدر على معرفة القرب والمتعذر
اذ ما جاوز البعيد فهو المتعذر وما لم يصل الفهم فهو القرب فمن البعيد ما ويل اكتفيته قوله عليه السلام
لان غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن اى ابتدا النكاح او امسك الاوايل فانه
بعيد لمن خاطب بمثله متجرد في الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل تحديد وقط هذا من التاويلات
البعيدة للحنفية وانما احتاجوا الى هذا التاويل لان السابق والمعهود لهم الله وجهوا الى ان الكافر اذا
اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة سواء اسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات وسواء نكحهن معا او على التعاقب فعليه
ان يختار اربعا وان كن الاخريات في صلب العقد من غير تجديد نكاحهن وبه قال نكاح الباقيات متسلسل
بقول النبي عليه السلام لان غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن فانه امر بالامساك وهو ظاهر
في استدامة النكاح واستصحابه واربع عام في اربع كانت فلهذا لم يكون الزوج بالخيار في اختيار اي الاربع شاء
بالنكاح الذي كان ولما كان مذهب ابي حنيفة رح ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع بطلان نكاحهن ان
نكحهن معا وما بعد الاربع ان نكحهن على الترتيب قياسا على نكاح المسلم اول هذا الحديث ماوله عليه السلام
اما له ما الامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا اي انكح منهن اربعا ومعنى فارق سائرهن انكحهن
ولعلهم مانه يحتمل انه عليه السلام امر الزوج باختيار اوايل النسا، لانها اربع شتا، وثالثا لم يذكرها المصنف وهو احتمال
ان يكون نكاح ان غيلان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حرمة الجمع بين الاختين في اربع فكان ذلك واقعا على وجه الصحة
والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حالا وفيها واعلم ان هذين التاويلين
وان كانا متقاربين غفلا انهما معضودان بالقياس غير نافرين هنا من الوان ما عضدت الظاهر وجعلته اقوى
في النفس من دليل التاويل اما التاويل الاول فضعيف من وجوه الاول انه بعد ان يخاطب بمثل اذا
مثل انكح منهن اربعا متجردا في الاسلام من غير بيان شرائط النكاح مع دعوى الحاجة لا موقتها لوقت عهد
بالاسلام الثاني انه لم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح في الصور المذكورة ولو كان معناه الامر بتجديد النكاح
لكان الظاهر من الزوج المامور الامساك الثالث القطع بانه لم سبق الافهم احد من الصحابة عند سماعه

لفظ

ستين مسكينا مصيرا منهم الى ان المقصود من الآية دفع الحاجة والافرق بين دفع حاجة ستين شخصا وبين
دفع حاجة شخص واحد في ستين يوما ووجه بعده انهم جعلوا المعدوم مذكورا اى تقديرا لجعلهم الطعام المعدوم
مفعول المصدر والمذكور وهو ستين مسكينا بعد وما لعدم تعلق المصدر به حينئذ بالمفعولية وصيرورته
المضاف اليه لمفعول المصدر وهو بعيد من فهم الوسط هذا مع امكان قصد البين على اللام للعلة لفصل الى غاية
لقوا على اللام الكاعة بعقة وتركتهم وظاهرهم على الدعاء للحسن وهو الكفر ولعل فهم هذا دليل
ما ان الوجد في الواحد ومنها قولهم في اربعين شاة شاة اى قيمة ما تقدم وهو بعد لانه يلزم
ان الواجب شاة وكل معنى لزم من حكم ابطله باطل هذا ايضا شبيه بما تقدم وهو ليس
الخفية قالوا قوله على اللام في اربعين شاة شاة اى قيمة شاة ما تقدم من ليس المقصود من الحكم وهو وجوب الشاة دفع مطلق
الحاجة وحصوله بالقيمة اقرب وهو ابعد مما تقدم عليه لان ما تقدم وهو اطعام طعام ستين مسكينا ما استلزم دفع
وهو طعام ستين مسكينا وهذا استلزمه لان الواجب لو اكان قيمة شاة لما كان الشاة واجبة بالاجماع وكل معنى
استنبط من حكم وكون بحيث يبطل ذلك الحكم فهو باطل ولما كان كذلك كان هذا المعنى وهو دفع حاجة الفقير مطلقا
المستنبط من الحكم وهو وجوب الشاة باطلا ابطال وجوب الشاة كما قلنا ومنها جعل ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة وباطل اى بؤل اليه غالبا لاعتراض
الولي لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعته واعتراض الاولياء لدفع نقيضه ان كانت فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل
مع ظهور اى مؤكده وتكرير لفظ البطلان وحمله على ما دربعيد كالغزو مع امكان قصده لمنع لسقلانها فما بين
لمحاسن العادات هذا ايضا من ما ولانهم البعيدة وهو انهم ما قولوا قوله على اللام ايما امراة بالصغيرة
مرة والامة اخرى والمكاتبة ثالثة وقوله باطل باطل باطل بؤل غالبا لاعتراض الولي عند ما زوجت المراة غير الكفوات
مالكة لبضعها فكان بيعها كبيع سلعة حتى يكون رضاها هو المعتبر فان قيل لو كانت مالكة لما كان لاعتراض
الولي وجه قلنا الوجه فيه دفع النقيضة ان كانت وهي ليس يكون قد زوجت نفسها من غير كفو وهو بعيد لان
المآل ابطال ظهور قصد التعميم مع ظهور اى مؤكده بما لا ينزل لادوات العموم عند العالمين به وتكرير لفظ البطلان
ثلث مرات الدال على ما كد البطلان وحمل اى وحمل المآل البطلان على ما دربعيد لان حصر العقد لا البطلان
من ابدر معانيه والتعبير باسم الشئ عما يؤل اليه انما يصح لو كان المآل اليه قطعا كقوله انك ميت وانهم ميتون او
غالبا كقولنا اعصر خمرا وما يؤكد كون العقد باطلا قول علي اللام فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فان

لو كان العقد صحيحا لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال وهذا يدفع كون المولاة من الامة لان مهرها ليس لها بل السيد وها
انا ما يدفع الكل على الصغيرة فهو انها لا تتمتع امراة في وضع اللسان واما الكل على المكاتبة فبعد لانها بالنسبة الى الجنس
النساء بالارادة واللفظ المذكور من ادنى مراتب العموم وليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا شانه واراده ما هو في غاية
التدرع والشذوذ وهذا لو قال السيد لعبده وايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما وقال انما اردت بها المكاتبة
كان مقبولا الا ان في القول وهذا الالفاظ ستاتي ايضا عند اطلاق ايما امراة وتفسيرها بالامة للعلة المذكورة
وعلى هذا الحمل قوله وحمله على ان المآل حمل المذكور على ما دربعيد لتسلم حمل البطلان على ما ؤل اليه وحمل المراة على
الامة والمكاتبة هذا مع امكان قصد الشارع بهذا القول منع استقلال المراة فيما يتعلق بمحاسن العادات ومنها عنه
وهو النكاح فيما يخص فانه كسلب العبد اهليته الشهادة على ما سيجئ مشروحا في اقسام المناسب في القياس شارح
افعال ومنها حملهم الاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة
الصيام بنية في النهار فجعلوه كالمغزو في صحة المآل من الظهور وقد طلب اقرب تاويل هذا ايضا
من جنس ما تقدم وانما حملوا الصوم على القضاء والنذر لانه ثبت عندهم صحة الصوم لو لم يكن قضاء ونذرا بينة من النهار
وانما انهم جعلوه كالمغزو لان الاصيام ظاهر في الصوم في كل صوم وصوم القضاء والنذر في غاية التدرع
واطلاق ما هو ظاهر في العموم وارادة ما هو نادر هو الفائز في القول وهذا الوقال السيد لعبده من دخل داري من
اقاربي اكرمه وقال اردت به قرابة النسب دون السبب او ذوات الارحام البعيدة دون العصبات القريبة كان ملغزا
في القول ولو اقتدر الحمل على هذا كالمغزو فلوضح ما ذكره الحنفية من ان المآل من حمل الحادث على ظاهره وهو الموجب
لصحة الصوم منه من النهار وقد طلب تاويل اقرب لما هو كالمغزو على ما هو هو ومنها حملهم والذي اقترض
على الفقراء انهم ان المقصود سد الخلة لا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق
مع الغنى هذا ايضا شبيه بما تقدم وهو انهم حملوا قوله تعالى واعلموا ان ما غنمتم من شئ فان لله خمسه
والموصول الذي للقبيل على الفقراء منى في القرنى نا على ان المقصود سد الخلة لا خلة مع الغنى وهذا اعتبروا
مع القرابة وحكموا بحرمان من ليس بمحتاج منى في القرنى وهو بعيد جدا لما فيه من تعطيل لفظ العموم وقوله فوده
لان القرنى لا يتم كلام مع ظهور القرابة سبب الاستحقاق وان كان مع الغنى لان اضافة الخمس الى كل
وفي القبيل على الاستحقاق مشعرة بان مناط الاستحقاق القرابة اظهارا لشرفها وابانة لخطرها
وحسن رتب الاستحقاق على ذكر القرابة في الآية فان ذلك ايما يليق التعليل بها فلما صير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة

هذا شهرا وحا فهو المسمى بدلالة الاقتضاء وان لم يتوقف عليه فهو المسمى بدلالة الايماء والتنبيه واضافها جميعا على ما سيجئ
في كتاب القياس شرحا ان شاء الله تعالى هذا هو المشهور في هذا المقام لكن المصنف زاد قيدا لم يتم الكلام بعد
منحصرا انه قال وان لم يتوقف يعني صدق المتكلم والصدق الملفوظ لا العقلية ولا الشرعية على ما يلزم مما وضع اللفظ
له وافترق الملفوظ به بقوله الذي على اللام اعتق رقبة كلها وهو جواب قوله الاولى وافقت اهلي في نهار رمضان
عامدا لو لم يكن ذلك الكلام وهو الوقاع عامدا في نهار رمضان لتعلل اي لتعلل الملفوظ به اعني على للاعتاق كان
بعدا اي كان الانسان به من الشارع بعدا وسيأتي زيادة بيان لهذا في القياس فسره واما وهو غير داخل في كل
من الاقسام فلا يحصر دلالة غير الصحيح والعلة وان لم يقصد المتكلم ما يلزم عما وضع اللفظ له فهو المسمى بدلالة الاشارة
ومثاله قوله على اللام السائل ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما نقصان دينهن قال أليس احداهن شطر عمرها
يعني حيضة عشر يوما من الشهر لا تصلي ولا تصوم فان هذا الخبر انما سيق لبيان نقصان دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل
الطهر على ما هو الظاهر من سياق القصة ولكنه يلزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوما واقل الطهر لذلك لانه ذكر شطر الدهر
مبالغة في بيان نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره ولذلك يجيء قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا وقوله وفصاله في عامين يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ ظاهرا ولذا قوله عز
فاسألوا أهل الكتاب ليلة الصيام يلزم منه جواز الاصباح جنبا لان من جامع في آخر الليل لا يدري ان ما آخر غسله الا النهار ولو كان ذلك
مما يفسد الصوم لما احل الجماع في آخر جزء من الليل فهو ذلك لم يقع مقصودا من اللفظ وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود يدل على ما ذكرنا الخ لانه اباح المباشرة ممتدة الى طلوع الفجر
بقوله حتى يتبين ويلزم منه جواز الاصباح جنبا وانه غير مقصود من اللفظ ولما عرفت فاعلم انه قد ظهر ان دلالة
غير المنظوم في الاقسام الاربعة اما ان يعلل بما يلزم من غير المنظوم اما ان يكون مقصودا اولا والثاني هو دلالة الاشارة والاول
اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عقلا او شرعا عليه اولا والاول هو دلالة الاقتضاء والثاني اما ان
يكون مفهوما في محل يتناوله اللفظ مطابقة اولا والاول هو دلالة التنبيه والايماء والثاني هو دلالة المفهوم وقد ذكر ذلك
المصنف ولم يذكر في دلالة التنبيه والايماء القيد الزائد الذي اعتبره ههنا واعتبر في دلالة المفهوم قيدا لم يعتبره ههنا وهو
مقصودا فاجعله من اقسام ما يكون مقصود المتكلم وكلام الآمدي موافق لما في المنتهى فعليك بترجيح ما ترجح لديك
ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ان يكون المسكوت موافقا في الحكم وسمي فحوى الخطاب
ولحن الخطاب لتحرم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف وكالجزاء ما فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره وكتأدية ما دون القنطار من دلالة قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك وكفهم عدم تأدية ما فوق الدينار
وهو المراد من قوله وعدم الاخير من دلالة قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك وهذا ان المراد ان يسيء في التقاضي
كما في التأفيف والجزاء والدلالة في جميع هذه الامثلة لا تخرج عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى كما في المثالين الاولين
والرابع وبالاعلى على الادنى كما في المثال الثالث واليه اشار بقوله وهو اي وهذا النوع من الدلالة وهو تنبيه بالادنى على الاعلى
ولم يذكر عكسه اعتمادا على ذهن المتعلم الظهور فذلك كان في غيره او في اي والاجلوني دلالة الملفوظ بينهما بالادنى على الاعلى
او عكسه كان الحكم في غير الملفوظ وهو السكوت اولى ويعرف يعني مفهوم الموافقة بمعرفة المعنى يعني المعنى المقصود من الحكم
في محل النطق وانه اشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت وذلك كما عرفت من سياق الآية المحرمة للتأفيف
ان المقصود انما هو كف الاذى على الوالدين وان الاذى في الشتم والضرب اشد منه والتأفيف والا فوطء في النظر
عنه لا يلزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب وهذا لصغر الملك لم يأمر الجلاد بقتل ابنه لقوله ان استفتن مناز عته له
في ملكه ونهاه عن التأفيف لكبر القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف فهذا لا يلزم ولا يجاب اعلم المحذورين
باخفهما بل والامر بتحمل لاحدهما تحمل اعلاهما ومن ثم يعلم ومن اجل لو وقف على معرفة المعنى الذي سيق له الكلام
وكونه اشد مناسبة للحكم من السكوت قال فهو قياس جلي ولما انه ليس يقتبس اللفظ بذلك اي

نعم ذلك لغة قبل شرع القياس اى قبل جعل القياس من الادلة الشرعية ولو كان فهمه من الدلالة القياسية من
فحوى الدلالة اللفظية لما فهم قبل شرع القياس ولقائل ان يمنع هذه الملازمة لغة القياس كان ثابتا قبل الشرع
غاية الامر انه ما كان مسمى بهذا الاسم وهو القياس بل باسم آخر وهو المثل او نحوه والجواب انه ان اريد
القياس الشرعي لا طايل تحته ظهرها ان تامل وانما يستدل به على ان مستند الحكم في السكوت هو فحوى الدلالة
لا الدلالة القياسية وهو ان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في التاكيد للحكم في محل السكوت وانما فهموا
التفاوت بالحكم في محل السكوت ولهذا فانهم لما قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على الاخر قالوا الاخر
عاير الكل وهو المؤمن ولهم هذا سابق على ذلك لانه قياس وهو ظاهر ولا يستدل المصنف ايضا بقوله
فاصل هذا قد مندرج في الفرع مثل لا تقطه زيدا ونوجهه ان يقال الاصل في القياس ان يكون مندرجا
في الفرع وجزا منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما حمل فيه اصلا فيه جزءا اما حمل فرعا كما لو قال السيد
لعبده لا تقط زيدا ذان فانه يدل على امتناع اعطاء ما فوق الذرة من ان الذرة منصوصة واخذ فيما زاد عليها

من قوله وانه م

فان قيل هذا منتقض بجواز القياس الجلي مثلا على الذهب على جزه قلت ان الات بالذهب للمفروض نفيه
من قوله مطلق الذهب فلا نسلم انه جزء الجلي وان الات به مطلق فلا نسلم جواز القياس عليه وما يقال
من ان القياس لا شرط فانه ان يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة لعين حكم الاصل اجماعا وهذا
النوع من الاستدلال لا يتم دونه فلا يكون قياسا باطل لان القياس بالطريق الاولى شرط فيه ذلك لوضوح ذلك
فيه لان لا يكون شيء مرجحا لوقوع القياس كقياس العلة وقياس الدلالة وقياس معنى الاصل فانه لا شرط في كل
منها ما لا شرط في مطلق القياس قالوا لو لا المعنى للحكم واحسانه شرط لغة ومن ثم قال

به النافي للقياس

هذه شبهة من ذهب الى انه قياس وتوجيهها انا لو قطعنا النظر عن المعنى المناسب
سوى الكلام له من تاثيف اللفظ عن الوالدين وعن كونه في الغرب اشد منه في الناقص لاقتضينا تحريم الغرب اجماعا
ولما قدمنا ايضا من قصد الملك واسه ولا توقف الحكم على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالناقص وحكم بتحريمه
وفرع كالغرب وعلة جامعة موثرة كدفع الاذى فيكون قياسا فلا معنى للقياس الا ذلك ويكون جليا لكون
العلة موثرة وتقرير الجواب ان يقال انه يعني ان المعنى على الوجه المذكور هو شرط لغة اى شرط لحمل
الخطاب لغة على معنى لم يرد اللفظ صريحا لغة انما يدل على المعنى لو اتصف بالشرط المذكور فيكون هذا المعنى
مدلولا عليه بنحو الدلالة لا بالدلالة القياسية ومن ثم يعني ومن اجل انه ليس بقياس قال به اى بهذا النوع

من

من الاستدلال النافي للقياس سوى من لا يوبه له ولو كان الموجب هذا القياس لما حكم بثبوت الحكم به في الشرعيات

من امثلة القياس حجة ويكون قطعيا كالامثلة وظنيا كقول الشافعي رضي الله عنه في كفارة العهد واليمين الغموس

هذا تقسيم لمفهوم الموافقة وقد قسمه غيرهم قطعي وظني اما القطعي فكما مر من الامثلة
وذكر فيها مشروطا فلا حاجة الى اعادتها واما الظني فكقول الشافعي رضي الله عنه في كفارة العهد وفي كفارة
اليمين الغموس اما الاول فلانه قال بوجوب الكفارة في الفعل العهد والعمد ان لكونه او في بالمواخذة من الخاطي
وذهب عليه الكفارة لقوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة لكنه ليس بقطعي لاحتمال ان لا يكون
الكفارة في الفعل الخطا واجبة بطريق المواخذة بل نظرا للخاطي بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره ومن ثم كان
كفارة وجناية المتعمد فوق جناية الخاطي وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة الاثم لاحتمال الجنايتين ليكون
رافعا للاثم اعلاها وفي حكم الشافعي بانه من مفهوم الموافقة لان القياس ظهر لان جميع صور القياس ما
تعذر او كانوا مردودين بالمفهوم ما سقل الذهن اليه عند سماع اللفظ من غير زيادة تفهم والقياس بخلافه وقد صرح
بعضهم بان هذا هو المراد وقال واحلفوا في تسميه هذا قياسا وبعد تسمته قياسا لانه للاجتهاد فيه الا قرب
واشتراط عليه هذا مع انه يمكن ان يمنع كون جميع صور القياس المذكور هكذا الجواز ان لا يكون حكم اصلها ثابتا باجماع
او نص لا يكون كذلك واما الثاني فلانه انما اوجب الكفارة في اليمين الغموس وهو ان حلف على الماضي كاذبا وعالما بالحال
كان ذلك والله لا اكلت وانما سميت بالغموس لانها تغمس صاحبها في الاثم والنار حلاف لغزمن الائمة مطرا لانها اوجبت
الكفارة بما ليس بحجة وليل لكونه حجة فهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن كما مر مفصلا

مفهوم المخالفة

هو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن والغاية
مثل حتى يطهرن والعدد الخاص مثل مائتين جلدة وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة ولا
جمع محمد العلب مثل اللاتي في حجوركم فان خفتم اما امراة نكحت نفسها بغير ولي بها والسوال والاكال
والعدد في حالة او صفة او غير ذلك ما يقتضي تخصيصه بالذكر

مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت

عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو ينقسم الى عشرة اصناف متفاوتة في الضعف
والقوة الا ان المصنف ذكرهما اربعة اصناف لكونها اقواها وسنشير الى الباقي بعد الفراغ عن الكلام على
هذه الاصناف احدها مفهوم الصفة وهو ان يذكر الاسم العام مقرونا بصفة كقولهم في اللبن في الغنم

السايمة زكوة الثاني مفهوم الشرط كقوله عز من قائل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومنه قوله عليه السلام
اذا اتاكم كريم قوم فاكرموه والثالث مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل لكم من بعد حتى تنكح زوجا غيره والرابع
مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بعلة خاص كتخصيص حد القذف بالرمي واذا عرفت ذلك فاعلم ان شرط
يعني شرط مفهوم المخالفة في دلالته على نفي الحكم عما سواه ان لا يظهر اولويته ولا مساواة في المسكوت عنه والا لكن
كذلك مانعا لانعلم حكمه الحكم المنطوق به اوعلم ولم يكن محققة في محل السكوت او كانت محققة فيه لكنها لا تكون اول
باقتضاء الحكم المنطوق فيه ولا مساويا والا كان مفهوم موافقة يعني على تقدير الاولوية لا على تقدير المساواة فاضا
على ما يشعر به ظاهر كلامه لان شرط مفهوم الموافقة ان يكون المعنى المدرك مناسبة للحكم في المسكوت ومنه يعرف ان
صورة التساوي لا تكون من مفهوم الموافقة ولا من المخالفة نعم لو قيل شرط مفهوم الموافقة ان لا يكون المعنى قيد
مناسبة للحكم في المسكوت دخل فيه المساوي وهو ظاهر وان لا يكون المنطوق فرضا مخرج مخرج الاغلب عادة او
حينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه لكون الباعث على تخصيصه بالذكر هو كونه بهذه العادة لا غير وذلك مثل قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان تخصيصها بالذكر لوقوعه وفقها عادة له الغالب ان الربيبة تكون
في الحجر وهذا لم يدل على جواز نكاح الربيبة التي لا تكون في الحجر وقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به لو الباعث على التخصيص بالذكر هو الوقوع كما ذكر في مثله وهو ان الزوجين لا يتفاديان
يتقاطعان على التجانب والتصافي وانما يسمح المرأة ببذل المال المحبوب وتستبدل عنها ما لا لو اظهرت تعاليا وتشفيا
فلهذا لم يخص المفاداة بحالة الشقاق على ما يشعر به ظاهر الآية ان المدار على حارب او ان الوفاق ايضا ومثل قوله
عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قال الامام في البرهان فيخصص التخصيص
لو اتفق العلماء بالمفهوم ان صحة النكاح ملفوظها لو الفاق اليها وليها ولكن ان في رضوان الله عليها قال انما يروج المرأة نفسها اذا
كانت منبوجة بزنا كاشفة جلباب الحياء عن وجهها حوتة لنفسها الخروج عن ذات الخفرات فاذا زال سبب
وان بقي منها متلفتا الى الاولياء فانها تفوض اليهم امرها فان عضلوا احتمل خاطبها على رفع الامر الى القاضي فيحمل
على حكم الوفاق ايضا وظاهر ذلك كثير في الكتاب والسنة ومعناه ظاهر وحاصل الكلام هو ان مفهوم الغالب ليس بحجة
هو هذه العادة الغالبة لا لغلبة على الظن لنرسه في الحكم عما عداه وان لا يكون المسكوت به فيضع جوابا لسؤال سائل
كما لو سئل عنه عليه السلام في سايمة الغنم زكوة فيقول نعم فيها فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه والا لزم ضع الحادثة
كحفره عليه السلام لغلاف غنم سايمة فيما زكوة فهذا التخصيص لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان الموجب للتخصيص هو الوقوعة

الحاجة

الحاجة او لقصد جهالة بان يكون من يخاطبه النبي عليه السلام عالما بان في المعلوفة زكوة لكنه لا يعلم في السايمة ويكون
النبي عليه السلام عالما بحاله فيخبره ان في السايمة زكوة او خوف وقوعه نظرا وغير ذلك مما يخص بخصصه بالذكر لانه اذا
ثبت الباعث على التخصيص فالاصح التمسك بمفهوم المخالفة حينئذ عند القائلين به الا ان شرطه
فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة
البصري ان كان للبيان كالسايمة او للتعليم كالحالف او كان ما عدا الصفة واخلاقها كالحكم بالشاهدين
احلفت كلمة الا في ان مفهوم الصفة اعني ان الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة
كقوله عليه السلام في الغنم السايمة زكوة هل يدل على نفي الزكوة عن غير السايمة ام لا فاثبته الشافعي واحمد والاشعري
والامام وكثير من العلماء كمالك وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية ونفاه
ابو حنيفة واصحابه والقاضي والغزالي وجماهير المعتزلة وابن سريج والقفال الشاشي وفرق ابو عبد الله البصري
من المعتزلة وقال ان كان الخطاب المذكور وارد البيان كما في قوله عليه السلام في الغنم السايمة زكوة وللتعليم كما في خبر
المخالف عند التحالف والسلعة فانه او يكون ما عدا الصفة واخلاقها كالحكم بالشاهدين لو حول الشاهد الواحد فيها
فانه يدل على نفي الحكم عن عداه ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك المسكوت قال ابو عبد الله هي في لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله
عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله
خبره له من ان تمتلئ شعرا المراد الهجاء وهجاء الرسول عليه السلام لو كان كذلك لم يكن لذكر الاعراض معنى اذ قليله كذلك فالزم
من عدم الصفة المفهوم وقال به الشافعي رضي الله عنه ومما يدل عليه لغة العرب فان الظاهر فهمها ذلك لغة قالوا بنيا على احتمالها وهي
احب ما ان اللغة ثبت بقول الآحاد من اهل اللغة والمدح فيها النحو نزعوض مذهب الاخفش واحب ما لم يثبت
كذلك ولو سلم فيما ذكرناه ادرج ولو سلم فالمثبت اولى هذه حجة المثبتين ووجهها ان قال الواقف
التعليق بالصفة دالة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم اهل اللغة منه ذلك والا لكان باطلا فالعدم مثله اما اللازم منه
ظاهره لاستحالة فهم اللغة من اللفظ ما دلالة عليه واما ملازمة المال فلان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من
اهل اللغة فهم ذلك وقال في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته او عرضه انه يدل على ان لي من ليس بواجد
اي مطل من ليس بغني يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي ملازمته وقال ايضا في قوله عليه السلام مطل الغني ظلم
مثله اي مثل ما قال في الخبر المتقدم وهو انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ونقل الى عبيد المذكور في قوله عليه السلام
ان تمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا المراد من الشعر الهجاء وهجاء الرسول وقال ابو عبيد لو قال

كذلك لم يكن لذلك الاستدلال معنى اى لو كان المراد من الشعر ما ذكرتم لما كان لذكر استدلال الجوف منه معنى لان قليل البكاء كثيره في ذلك ووجه الاحتجاج انه لزم من تقدير الصفة وهي الاستدلال المفهوم لانه فهم ان تعليق الحكم على استدلال الجوف عرف لكل مخالف لما دونه وانما قال من تقدير الصفة لان هنا لم يقيد اسم عام بصفة ظاهرة كالغنم السايمة ولكن لما قيل لابي عبيد ان المراد من الشعر البكاء فقدر الاستدلال صفة للبكاء حتى كانه قيل البكاء الذي يستدل منه الجوف شر من القيح الذي يمتلئ منه الجوف وهذا من حيث المفهوم شعر بان البكاء الذي لا يستدل منه الجوف لا يكون شرا وليس كذلك لقليله وكثيره سواء فلذلك انكر كون المعنى ذلك وانما فهم من تقدير الصفة النفي عما عداها فاطلق تصوير الصفة ولذلك قال في المنتهى فالزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف بصريحها ونقل الامام في البرهان هذه المقالات عن ابي عبيدة معمر المثنى وقال هو امام غير مدافع فان ساغ الاحتجاج بقول الغير جلف فالاحتجاج بقول ابي عبيد اولى والا فالمنقول عن ابي عبيد القسم بن سلام فلعفى وكذلك الشافعي رضوان الله عليه قال به اى بمفهوم الصفة بل بدليل الخطاب وهو ابو عبيد عالما بلغة العرب وهذا اصح الاصح نقول ان في وضع عليه دواوين فالظاهر فهمها ذلك اى النفي عما عداه لغة قال الامام بعد ما نقلنا عنه وهذا المسلك فيه نظر فان الابنة قد تكون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مساكلهم في محل النزاع مطالبين بالدليل والاعرابي منطقه طبعه ومفهم التمثيل منطوقه نظما ونثرا ولا ذكر انشاء المصنف يقول فاقوى النافون بنيا على اجتهادهم ووجهه ان نقول لانسلم ان فهمه ذلك لغة كان لغة لجواز ان يكون بناء على اجتهادهم ولغة ذاك فلا يكون حجة على غيرهم من المجتهدين المخالفين لهم في ذلك ووجه الجواب ان اللغة ثبت بقول الائمة اهل اللغة والقدح فيها تجويزان يكون ما اجتهادهم وهذا الجواب مع كونه على المستند ضعيف لان اللغة انما ثبت بقولهم او نقلوا عن العرب ذلك وليس في كلامهم ما يدل على انه لو كان ذكر ذلك نقلا فالقوم احتجوا به في مثل هذه القاعدة لكونه من اخبار الاحاد وعرضت هذه الحجة بمذهب الاحنفي ووجهها ان نقول لو كان التعليق دالا لغة على النفي لفهمه اهل العربية والتالي باطل لان الاحنفي من ائمة اهل اللغة ولم يعلل بدليل الخطاب على ما نقل عنه ووجه الجواب ان نقول هذا الاصل معارض بما ذكرنا ان هذا المذهب لم يثبت عن الاحنفي كما ثبت خلافه عن ابي عبيد والشافعي ولو سلم ثبوته عنه لثبوت خلافه عنهما فمن ذكرناه من القائلين ابو عبيد ارجح ولو سلم عدم الرجحان فلم يثبت وهو الحجة المذكورة اولى من النافي وهو المعارضة على ما بانى بيانه في القاعدة الرابعة والترجيح ان شاء الله تعالى ☜ وايضا لو لم يدل على المخالف لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فايدة وتخصيص آحاد البلغاء لغير فايدة ممنوع فلشارح اجاد اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفايدة واجيب بانه علم بالاستقراء فلم يكن للفظ فايدة سوى واحدة بعينها وايضا ثبت دلالة التنبيه بالاستعداد انفا فلا حاجة اذا الى اعتراض بمفهوم اللفظ واجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا معنى للمفهوم فيه واعترض بان فايدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بانه يؤدي لك فرع العدم والاقايل به وان سلم فبعضها خرج فان الفرض انه لا نص يخصصه سوى المخالفة واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه واجيب بانه يقدر المساواة خرج والاندرج

هذه حجة لغوي للمبتدئين مع اعتراضات اربع عليها واجوبتها توجيه الحجة ان يقال لو لم يخصص محل النطق بالذكر على المخالف لما لم يكن لتخصيصه بالذكر فايدة والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان تخصيص آحاد البلغاء لغير فايدة ممنوع فلشارح ان يمنع صدور مثله منه اجمالا وهذه الحجة للخص بمفهوم الصفة كالحجة المتقدمة بل يعم الاصناف الاربعة ووجه الاعتراض الاول ان يقال حاصل ما ذكرتم في اثبات دليل الخطاب يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة بالاتفاق ووجه الجواب ان يقال لانسلم انا اثبتنا الوضع بما فيه من الفايدة بالاتفاق بل بانتفاء بالفاعدة الكلية المستقراة من كلام العرب وهي انه لو لم يكن للنطق ظاهرا الا فايدة واحدة بعينها بكل الفايدة ان يكون مدلول اللفظ مرادا منه سلمنا اثبات الدلالة الوضعية بما فيها من الفايدة لكن لانسلم ان اللازم انتفاء دلالة التنبيه بقاعدة ما عن لزوم الاستعداد في كلام الشارع اذ لا يخفى ان دلالة المفهوم حاصلة عن رفع المنع منه اذا وهذا الانتفاء يصح ان يدل على اعتبار القدر الزايد في دلالة التنبيه كما مر ووجه الاعتراض الثاني وهو نقض اجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة لزم ان يكون مفهوم اللقب كقولنا زيد قايم والاعلى ان غير اسم عام لحرمان تلك الحجة بعينها فيه والتالي باطل فالمحصل من المعترض على ما سيأتي الكلام عليه في شاء الله تعالى بعد الجواب ان يقال المدعى ان تخصيصه في الكلام الذي تم دونه مع غيره من الشرط مدار على الحاجة كما في الغنم السايمة زكوة لانه لو اسقط السايمة لما اختل الكلام كخلاف زيد في زيد قايم فانه لو اسقط اختل الكلام والمنفي فيه ما يعضد المفهوم وعلى ما ذكرنا يجب ان يعد عدم اختلال الكلام بحذف محل الصفة من شروط مفهوم اللقب ويخفى ان هذا المثال وان سلم ليس على ما ينبغي لجواز ان يقال تقييد الغنم بالسايمة ما خرج مخرج الغالب ويعضد الاعتراض الثالث وهو منع الملازمة ان يقال لانسلم انه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لما كان لذكره فايدة وحينئذ يلزم ان يكون ذكره عبثا ولانه اللفظ العام كالغنم في مثالنا على ما حكنه كالسايمة والمعلوفة

ليدل توهم تخصيصها بالاجتهاد وتوجيه الجواب وان كان على سبيل المستند ان يقال دفع توهم تخصيصها بالاجتهاد
وان كان فاسدا لكن المقصد بالصفة كالغنم السائمة انما كان لدفع التوهم المذكور ولو دل على الحكم فيها لكن دلالته على
الحكم فيها فرع كونه عاما فيها ولا قائل بعموم الغنم السائمة في السائمة والمعلوفة وهو المراد من قوله واحتمال
ذلك اي بان دفع التوهم المذكور فرع العموم يعني عموم المقيد بالصفة ولا قائل به لانا لا نسلم انه لا قائل به فانا نحن قد نقول
على المسكوت ولو سلم عمومه فلا نسلم دلالته في بعض الصور على ثبوت الحكم في المسكوت كما لو قال اضحوا شاة فانه
قد يتوهم منه انه لا يجزي التضحية بشاة عوراء فاذا قال اضحوا شاة عوراء كان ذلك دليلا على التضحية بالسليمة
بعوراء وذلك لم يقل به احد ولا يقولوا ولا يلزم على العموم لجواز ان يكون النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق
بل قتل ولا يقولوا ولا يلزم خشية املاق ليكون دليلا على النهي في غير حال الخشية فرع على الدليل الذي يخص
ان المفروض انه لا شيء يصلح تخصيصه يعني تخصيص محل النطق بالذكر سوى المخالفة لا على معنى انه لا شيء يصلح
للنطق فيه بل ظاهرا لانه يكفي في مثل بالطهور لكن ههنا شيء اصلح تخصيصه بالذكر وهو الجبسة على ثبوت الحكم
في المسكوت بالطريق الاولى دفعوا بهم من توهم ان حكم الصفة سقط بترتيب اللفظ مخالفة لحكم العموم هذا لانا لا
نسلم دلالة على المسكوت بالطريق الاولى ونعلم منه خروج ما كانت دلالته عليه بالتساوي على ما مر في بيان شروط
دليل الخطاب ويمكن ان نقرر الاعتراض بوجه اخر وهو ان يقال فائدته دلالة العام على محل الصفة ليلا يتوهم
تخصيص محلها بالاجتهاد وجواب الاعتراض في المتن سيكون المراد منه هذا لما ذكرناه اولا لانه قال
واعترض بان فائدته قوة الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بانه لو لا المخالفة للافضي ذلك تخصيص الاخر
بالذكر لان الغرض انه لم يترجح بامر يصلح تخصيصه دون الاخر وعلى هذا لا يصلح الجواب المذكور ههنا وانت ظاهر
ويمكن ان يكاب عنه بان منصب الشرع يجل عن مثله للوقوع فيما هو شائع محذور اما فرضه منه فذلك لا يلزم توهم
تخصيص المعلوفة حينئذ مع ثبوت الحكم فيها بكون افوى من توهم تخصيص السائمة سقط بترتيب اللفظ فان قيل
لا نسلم انه افوى لانه لا فرق بين توهم تخصيص المسكوت حالتي القلة وعدمه في القوة والضعف مع ان توهم
تخصيص المسكوت حال عدم القلة كتوهم تخصيص السائمة حينئذ لنسلمن انه العام الجمع الا فرق الداخلة
تحته سلمنا ه لكن لا نسلم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وتوهم تخصيصه مع جواز ان الحكم فيه وان سلم انه اقوى
لا نسلم مطلقا بل نظر سلمنا شيئا لكن لا نسلم اشد محذورا اما فرضه منه لان ما فرضه منه جواز توهم تخصيص القياس
محل النطق والسكوت وفساده اكثر من فساد توهم تخصيص احد القسمين فقط فلنا الجواب عن الاول

وضع اللغة المعتبرين فتخصيص المسكوت حالة القلة دون عدمه ولو لا الفرق بينهما لما كان كذلك وعن الثاني ان الذي
يخصصه ان المقيد يدل على ان الحكم ليس بعام لفوات عاما لما كان ليخصص محل النطق بالذكر فانا نقول بل كان الشارع ملغزا
بذكرها توهم في المذكور عن المعلوفة وعصيانه في السائمة مع دعوى الحاجة اليه وهو خلاف الاصل وعلى هذا يكون الغرض
من ثبوت الحكم في المعلوفة وعن الثالث امتناع الفرار عن توهم تخصيص القياس امتناع تخصيصها عما توجبه
الاعتراض الثاني وهو ايضا ممنوع الملازمة ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن
ذكره فائدة لجواز ان يكون فائدته تنبيه المكلف ثواب الاجتهاد بالقياس فيه اي في المسكوت على المنطوق ويوفر
دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال والبحث عن الاحكام الشرعية لسد غصة طريقة كما في سائر الاصول المنصوص
عليها من فروعها في الاقيسة ويوجه الجواب ان المسكوت سيقدر كونه مساويا للمنطوق في المصلحة المناسبة للحكم
يخرج عن محل النزاع لان الشرط في مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت مساويا للمنطوق وكذا على تقدير كون المسكوت
اولى يخرج ايضا عن محل النزاع لان نصر حينئذ مفهوم موافقة لا مخالفة وقد تقدم ايضا وانما لم نعرض له لظهوره او لاشتماله
على المصلحة المساوية وزيادة وان لم يكن مساويا ولا اولى والبه اشار بقوله والا اندرج لانها ان بلغت
حد مفهوم المخالفة استحالة القياس حينئذ وامتناع كون المستحل فائدة كذا في الشافية والحق ان هذا الجواب
الاخير لو كان مراد المعترض من القياس قياس المسكوت على المنطوق اما لو اراد به قياس غيره او مطلقا سواء
كان على المنطوق او غيره فلا يتم وهو ظاهر لكنه احتمال في غاية البعد لان من البعيد ان يقال النزاع انما خصص
السائمة بالذكر لقياس المعلوفة على غيرها نعم لو قيل انما خصص السائمة بالذكر لسبيل ثواب الاجتهاد في ان المعلوفة هل
فيها الزكوة ام لا لم يبعد واندفع الجواب

واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك لغة او استنادا

وليس للاشتراك ما يفاق ولو جاز ان يكون عن السائمة فليس محل النزاع وان عنى انه جاز ان يكون الزكوة فيها فالدليل لا يدل على
واحدة منهما

هذا ينبني على دليل الخطاب وقد تقدم الجواب عنها ووجهنا ان يقال لو لم يكن يفيد
العام الصفة كالغنم السائمة للحصر اي لو لم يدل عليه لزم اشتراك السائمة والمعلوفة في الحكم والتالي باطل بالاتفاق
فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة لانه لا واسطة بين الحصر والاشتراك اعني الاختصاص والتعميم فاذا انتفى الاختصاص
بقي التعميم وتوجيه الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لو لم يكن التقييد للحصر انه لو لم يكن لحصر السائمة
اعني لاختصاصها بهذا الوصف من الغنم فالملازمة ممنوعة لتنزل قوله في الغنم السائمة زكوة
منزلة قوله في الغنم زكوة واستدلوا ولكن الاشتراك لكنه غير مفيد لانه ليس محل النزاع

لا تراح في اختصاصها به وان الاتم به انه لو لم يكن لحصر ايجاب الزكوة فيها اي في السايمة فالملازمة ممنوعة ولم
لا لواسطة بين الحصر والاشتراك قلت لانسلم لا تراح في دلالة اللفظ والملزوم من نفي دلالة المقيد على حصر
الايجاب دلالته على اشتراك الايجاب لجواز ان لا يدل على شئ منهما اصلا وان كانا متقابلين بل يدل على
الايجاب الاعم من المختص والمشترك وعلى هذا يكون الضمير في قوله فلا دلالة له عايدا على اسم كان في قوله
لو لم يكن ويمكن ان يقرر على وجه يعود الضمير الى ايجاب الزكوة ان يقال ان الاتم نقول لم لا يكن لحصر
لو لم يدل السايمة على حصر الغنم وتخصيصه بهذا الصنف المخصوص فالملازمة مسلمة لكن ليس محل التراح
لا تراح في اختصاص الغنم بالسايمة عند نقدير بها وان الاتم به انه لو لم يدل ايجاب الزكوة في السايمة على حصر
الايجاب فيها فالملازمة ممنوعة لا لانه لا دلالة له على الحصر ولا على الاشتراك وعلى هذا الملزوم مرافعة دلالة
الحصر ثبوت دلالة الاشتراك لكون اسفيها ما سيأتي اصل الدلالة وبهذا فارق هذه الملازمة الاولى لا اصل الدلالة
ما سيأتي في الغنم السايمة فلهذا اسلمنا ثبوت الاشتراك من اسيأتي الاختصاص لا لا يمكن ان يكون اسيأتي الاختصاص فيها
ما سيأتي اصل الدلالة وهو واضح الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص ودون غيره لانه بمعناه والتالي
معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عنى لفظ السايمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فالملازمة
وكذا بان معناه اللقب وهو باطل هذه شبهة للامام على دليل الخطاب وهي قريبة من المتقدمة
وتوجيهها ان يقال لو لم يفد المقيد بالصفة كالغنم السايمة الحصر لم يفد الاختصاص به اي بهذا الصنف
دون غيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاختصاص به دون غيره معلوم ولا دليل للملازمة اظهر
لا يفيد الاختصاص واما بطلان التالي فلان افادته للاختصاص به دون غيره معلومة ولا دليل للملازمة اظهر
بقوله لانه بمعناه ولان التالي يقول والسايمة معلومة ويمكن ان يقرر هذه الشبهة على وجه لا يختص بمفهوم الصفة
بل يعم الاصناف الاربعة وهو ظاهر وكذا الشبهة المتعلقة عليها ولذلك قلنا بهما شبهتان على دليل
الخطاب لا على مفهوم الصفة فقط على ما شعر به سياق كلام المصنف فتوجه الجواب ان يقال
ان عنيت بقولك انه لو لم يفد الحصر انه لو لم يفد حصر السايمة واختصاصها بالصنف المخصوص فمختار انه لا يفيد
لكنه لا يفيدك لانه ليس محل النزاع كما تقدم مرارا وان عنيت به انه لو لم يفد حصر الحكم المتعلق بها
اي بالسايمة وهو ايجاب الزكوة فمختار انه لا يفيده لكن لا دلالة على الحصر فوله لو لم يفد حصر الحكم فيها لم يفد
الاختصاص بها دون غيرها قلت لانسلم لان معنى الاختصاص بها دون غيرها هو الدلالة على ثبوت

الزكوة فيها دون غيرها وهذا المعنى غير متوقف على دلالته على انحصار الوجوب فيها ثم هذه الشبهة
والتي بعدها منقوضتان اجمالا باللقب لجريانها فيه وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الشبهتين
لدل اللقب على الحصر بعين ما ذكرتم والتالي باطل بالاتفاق والمقدم مثله ولقائل ان يجيب عن
هذا النقض بما اجاب المصنف في الاعتراض التالي كما سبق وكانه غفل او تغافل عنه
واستدل بانه لو قيل الفقهاء الكعبة اتم فضلا لنفرت الشافعية ولولا ان التالي باطل لما نفرت واجيب بان النفور
من تركهم على الاحتمال كما سنؤمن التقدم او لتوهم المعتقدين ذلك هذه شبهة اخرى مزيفة
مختصة بمفهوم الصفة وتوجيهها ان يقال لولا ذلك اي لو لا ان القصد بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداها
لما نفرت الفقهاء الشافعية من قول القايل الفقهاء الكعبة اتم فضلا والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة
فلان الغرض انه لا معنى للتخصيص بالذكر بما تقدم في شروط مفهوم المخالفة والاصل عدم غيره واما بطلان
التالي فيدل عليه الوجوه وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم انه لو لم يدل على المخالفة لما نفرت الشافعية منه وانما
نفرت لتوهم ان تركهم لزيارة الكعبة مع كونها افضل يدل على نقصان فضلها وهو باطل
وتوجيهها ان يقال لو لم يفد القصد بالصفة كالغنم السايمة الحصر لم يفد الاختصاص به اي بهذا الصنف
دون غيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاختصاص به دون غيره معنى الحصر فما لا يفيد الحصر
لا يفيد الاختصاص واما بطلان التالي فلان افادته للاختصاص به دون غيره معلومة ولا دليل للملازمة اظهر
بقوله لانه بمعناه ولان التالي يقول والسايمة معلومة ويمكن ان يقرر هذه الشبهة على وجه لا يختص بمفهوم الصفة
بل يعم الاصناف الاربعة وهو ظاهر وكذا الشبهة المتعلقة عليها ولذلك قلنا بهما شبهتان على دليل
الخطاب لا على مفهوم الصفة فقط على ما شعر به سياق كلام المصنف فتوجه الجواب ان يقال
ان عنيت بقولك انه لو لم يفد الحصر انه لو لم يفد حصر السايمة واختصاصها بالصنف المخصوص فمختار انه لا يفيد
لكنه لا يفيدك لانه ليس محل النزاع كما تقدم مرارا وان عنيت به انه لو لم يفد حصر الحكم المتعلق بها
اي بالسايمة وهو ايجاب الزكوة فمختار انه لا يفيده لكن لا دلالة على الحصر فوله لو لم يفد حصر الحكم فيها لم يفد
الاختصاص بها دون غيرها قلت لانسلم لان معنى الاختصاص بها دون غيرها هو الدلالة على ثبوت

التى ذكرها ووجهه ان قال لو لم يدل التقييد على المخالفة لما فهم النبى عليه السلام ذلك والتالى باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلما روى فى فضائل ابى بكر انه لما نزل فى حق ابى رضى الله عنه
استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان يستغفر لهم سبعين مرة فقال النبى عليه السلام قد خيرنى ربى فوالله لازيدن
على السبعين فعلم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف السبعين وانما قال والحديث صحيح انما قال ذلك
على هذه الشهرة لس من جهة كون الحديث غير صحيح كما منع البعض من هذه الجهة ومنهم الامام على ما قال فى البرهان
ولك هذا اصحيح اهل الحديث اولا ولانا نقول كونه صحيحا الخبر عن الآحاد وحينئذ للخصم ان يمنع
كونها علة لانا نقول لانسلم كونها علة بل هى ظنية اجتهادية وسنزيد هذا زيادة بيان وتوضيح الجواب
ان يقال لانسلم ان النبى عليه السلام فهم وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين لانها سبقت مبالغة فى اليأس وقطع
الطمع عن غفران المذكورين واستغفارهم فتساوى ما زاد على السبعين والسبعون فى عدم وقوع المرجو من
زيادة الاستغفار على السبعين فكيف يخفى ما هذا شأنه عن هو افصح من نطق بالضاد حتى يفهم وقوع المغفرة
عند الزيادة على السبعين اما قوله عليه السلام فوالله لازيدن على السبعين انما قال استمالة لقلوب الاحياء
منهم وترغيبا لهم فى الدين ويمكن ان يجعل هذا سندا لمنع نفى التالى ولانا قال لانسلم انه انما قال لازيدن على السبعين
لفهم وقوع المغفرة بالزيادة عليه لاحتمال ان يكون للاستمالة ولو اذا احتمل واحتمل ولم يتعين احد الامرين ان لم يترجح
فعلكم الترجيح وهو معنا موفقون من هذه الآية ومن قوله سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم
سلمنا انه فهم وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين ولكن لانسلم انه فهم منه اى من دليل الخطاب جواز ان يكون الفهم
بدليل العقل واستحال لان جواز وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين كان ثابتا قبل نزول الآية فلعله
باق على اصله فى الجواز والحق ان فهم ابقاء على الاصل مع فهم المبالغة ما لا سبيل فان وكانه كذلك قال او لعله بادر
الى الفاصلة بالواو الواصلة قال الآمدى تخصيص نفى المغفرة بالسبعين يدل على اسقاط المغفرة بما سبعين
قطعا ضرورة صدق الاخص فى خبره ومن قال بدليل الخطاب فهو قايل بما يدل على بعض حكم المنطوق فى محل
السكوت وعند ذلك فقوله اختصاص السبعين بنفى المغفرة قطعا على وقوع المغفرة بعد السبعين فذلك
اما ان يكون قطعا او ظنا والاول خلاف الاجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين
والثانى ليس بنقيض لنفى المغفرة قطعا بل هو مقابل وهو المقابل اعم من النقيض فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب
وفيه وقفة فليتأمل وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان القايلين بدليل الخطاب قالوا بان ما يدل على

نقض

نقض حكم المنطوق فى محل المسكوت وانما يقولون انه يدل على خلاف ذلك الحكم سلمنا انهم يطلقون النقيض
لكن لانسلم انهم يريدون به النقيض المصطلح وكيف يريدون ذلك مع اختلاف المحل والموضوع فى الحكمين
اى المنطوق والمسكوت الا ترى ان فيما نحن فيه من المثال الحكم المنطوق هو ان المغفرة بعد ما زاد على السبعين
وهما مختلفان فى المحل وهو نفى الغنم السايمة فيها الزكوة والمعلوفة التى فيها ذلك مختلفان فى الموضوع
وهكذا جميع صور دليل الخطاب ابدا وان تختلف الحكمان فيها فى احدهما وعند الاختلاف فلا يكون المراد
من البعض المصطلح بل المخالف سلمنا ان المراد هو النقيض المصطلح لكن لانسلم ان ظن وقوع المغفرة
انما يقضى قطع عدم وقوعها والتخلص فى قبلك جريان ما ذكره على الآمدى فى الخبر لقوله عليه السلام فى الغنم
السايمة الزكوة مان يقال اختصاص السايمة بوجوب الزكوة فيها قطعا ضرورة صدق الاخص على السلم
فى خبره لا يدل على عدم وجوب الزكوة فى المعلوفة وذلك اما ان يكون قطعا او ظنا الى آخره لانا لانسلم
دلالة الخبر على الوجوب قطعا وانما يدل عليه لو علم كونه خبر الرسول عليه السلام وهو غير معلوم لكونه آحادا بخلاف
الآية لو اريد بها فان قيل ليس المراد النقيض الذى يقتضى لنقيض عليه ما ذكرتم بل الذى يقتضى
الظن على هذا يكون نقيض عدم المغفرة قطعا المغفرة قطعا لا المغفرة ظنا قلت هذا الضابط ليس من
غرض الظن لان نقيض عدم المغفرة ما لسبعين قطعا هو المغفرة ما لسبعين قطعا لا المغفرة ما زاد على السبعين
قطعا وعلى هذا لا يختص ما ذكره ما الآمدى بل يعمها والخبر ايضا لان نقيض وجوب الزكوة فى السايمة ظنا
هو عدم وجوب الزكوة فيها ظنا لا فى المعلوفة فان الصحيح حمل النقيض على نفى والغير اللهم الا ان يقال
المراد نقيض الحكم المطروق على ما هو فى الجزئيات ولكن من غير التفات الى محل المنطوق والمسكوت
وعلى هذا الصحيح ما ذكره الآمدى فاعرفه فانه دقيق كما ذكر واستدل بقول ابن عمر لما نزلت
لعلم ما ان نقصر وقد اجنا وقال تعالى فليس عليكم جناح فقال عمر تجبت مما تجبت منه فسأله عليه السلام
فقال انها هو صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهما نفى القصر حال عدم الخوف وامر بالصلوة
وجب كون اتمها مستحبا وجوب الاتمام فلا نعم

هذه شبهة الغزالى

مستضعفة تمسك بها فى مفهوم الشرط الاعلى مفهوم الصفة ووجهها ان قال لو لم يدل على المخالفة
لما فهم ابن عمر وضى الله عنهما المحنى له ولما اقر النبى عليه السلام عمر رضى الله عنه على فهمه ذلك والمقدم كالتالى
باطل اما الملازمة فلان من المستبعد ان يفهم ابن عمر وهو من افصح العرب من قوله عليه السلام فى الغنم السايمة

واما بطلان الثانى فلما روى ان على بن امية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى ولقد اضرتم فى الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فقال عمر عجبت مما عجبت منه
فسألت رسول الله صلعم فقال انها هو صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فنهاهم من تخصيص القصر بحال الخوف مع
حال عدم الخوف والنبى عليه السلام اقر عمر وهم على ما فهم ولم ينكر عليه بل اجاب بما اجاب وتوجيه الجواب ان يقال
انا لم نسلم ان فهمهم نفى القصر وجوب الاتمام حال عدم الخوف انما كان بدليل الخطاب لجواز ان يكون استصحاب الحال
فى وجوب الاتمام حال الامن وعلى هذا فلا نسلم ليس ان يكون الفهم بدليل الخطاب لم لا يجوز ان يكون الحامل على الاستصحاب
بل انا على الاستصحاب اولى دفعا للمعارض بين الدليل المجوز للقصر حال الامن والدليل النافى له اعنى دليل الخطاب
وما يقال فى المنهوم ان آيات الصلوة لاشتمالها على الاتمام ولا نسلم ان الاصل هو الاتمام لقول عائشة رضى الله عنها كانت صلوة السفر
والحضر كل فرض فاقرت صلوة السفر وزيدت فى الحضر لا ندفع احتمال الاستصحاب لجواز ان يكون استصحابهم الحال
بعد الزيادة ولو سلم فلا نسلم ان الاصل هو الاتمام وعلى هذا لا نسلم قول عائشة رضى الله عنها ولئن سلم لم لا يجوز ان يقال
انه بنى على الاستصحاب الحال لا على دليل الخطاب لما كان للمعارض بقوله تعالى فليس عليكم جناح الآية وجه واما حديث
التعارض فيعارض بلزوم التعارض بين الدليل المجوز للقصر حال الامن وبين الاستصحاب وقد قيل فى جواب هذا
ايضا لا نسلم ان تعجبهم انما كان لفهمهم نفى القصر حال عدم الخوف لجواز ان يكون تعجبهم لعدم الوقوف على
قوله ان خفتم مع انه لا جناح فى القصر خفتم او لم تخافوا وقبل هذا الجواب لا يتم الا بان يقال ان عدم
الجواب عن الاول ان يقال ان لا نسلم ان لا يلزم نفى ما دل عليه اللفظ الغرض منه حتى كانه قيل ما فائدة ان خفتم مع جواز القصر
عند الامن فهذا السؤال والتعجب انما يصح ويحسن لو كان التخصيص يقتضى نفى القصر حال عدم الخوف والامر ليس كذلك
وفيه دقة وان الاتمام بما ما يفيده اللفظ اى مدلوله من المعلوم ان معنى هذا النمط من الكلام اما يثبت المشروط
عند وجود الشرط مع انتفائه عند انتفائه وامّا هو مع عدم العوض لجانب النفى بالثبوت والانتفاء فيكون السؤال
عنه خلاف الظاهر فهم احاد اللغة مدلولات الالفاظ المركبة ومعانيها المخصوصة فضلا عن ائمة البلغاء
ومصاقع فصحائهم فان قلت لم لا يجوز ان يكون التخصيص فائدة لكن مع استواء حالتى الامن والخوف فى
السفر لم قلتها قلت الاصل والظاهر ينفيانها وعن الثانى ان يقال لا نسلم انه سئل عن مذهبنا
انى مذهبنا ان المعلق بشئ يكاد ان عدم عند عدمه لو لم يعارضه ما هو اقوى منه وههنا عارضه قول النبى عليه السلام
وفعله فلذا تخلف عنه مدلوله ولئن لم يقدر هذا الجواب يقال ان اطلاق النبى صلعم الصدقة على جواز القصر

فى السفر حال الامن وهو انما يكون صدقة لو كان على خلاف مدلول الآية لجواز ان يكون اطلاق الصدقة عليه لكونه على خلاف
استصحاب الحال فى وجوب الاتمام حال الامن واستدل بانه فائدة اكثر فكان اولى بكونه للفائدة انا
نلزم من جعل بكثرة الفائدة دالا على الوضع وما قيل من انه دور لان دلالة الله سوقف على بكثرة الفائدة وبالعكس يلزمهم
فى كل موضع وجواب ان دلالة الله سوقف على تعقل بكثرة الفائدة عندها لا على حصول الفائدة
بهذه الخطاب
شبهة لعل عامة من جعله حجة جريانها فى الاصناف المذكورة مرتبة مرجحة انها غير عامة الورود على جميع منكرى دليل الخطاب
اما الاول فلان فائدة اعنى فائدة دليل الخطاب لدلالة اللفظ حينئذ على الحكم فى محل التخصيص وعلى نفيه فى محل
السكوت اكثر من دلالة اللفظ على الحكم فى محل التخصيص فكان اولى ان يكون اللفظ موضوعا بازائه وهو الاعلى بكثرة
الفائدة واما الثانى فلان هذه الشبهة انما تلزم اى متوجهة على من يجعل كون الشئ اكثر فائدة دالا على كون اللفظ موضوعا
بازائه اما من ينكر هذا فلا متوجه عليه اصلا وهو ظاهر قيل هذه الشبهة باطلة لانها دايرة وهو ان يقال دلالة الله على
دلالة دليل الخطاب متوقفة على بكثرة الفائدة وهو لكل لقرد دلالة الله سوقف على الوضع بالنعاج والوضع على بكثرة الفائدة لما
تقدم من كون الوضع معللا بكثرة الفائدة مع وجوب تقدم العلة على المعلول لكن بكثرة الفائدة سوقف على دلالة
وهو الدور من قوله وبالعكس وهو لك لان اللفظ لما دل على الحكم فى محل التخصيص وعلى نفيه فى السكوت لاكثر فائدة
سوقف دلالة الله على دلالة الله وهو دور باطل وهو منتقض اجمالا وبتفصيل اما الاول فلانه لو صح ما ذكروه لزمهم فى
كل موضع علل فيه لفظ بفائدة ما فى بعال دلالة الله سوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة
والفائدة سوقف على الدلالة بل فى كل وضع يدعى فيه دلالة لفظ ما فى بعال دلالة اللفظ ستوقف على الوضع المتوقف
على الفائدة لاستحالة ان يضع المخبر لفظا بازاء معنى من غير فائدة لكن الفائدة سوقف على الدلالة فلزم توقف دلالة
كل لفظ على دلالة الله وهو دور باطل فما هو جوابهم عن هذا فهو جواب عن محل التزاحم واما الثانى وهو النقض التفصيلى
وهو ان بعال بكثرة الفائدة هو العلة الغائية للوضع فمتقدم عليه فى العقل ومتاخر عنه فى الوجود كالجلوس على الكرسى
فانه متقدم بالعلية على وجود الكرسى ومتاخر وجوده عن وجوده فعلى هذا سوقف دلالة الوضع والوضع على
بعقل بكثرة الفائدة عندها يعنى عند الدلالة اى على تقدير الدلالة لا على حصول بكثرة الفائدة التى هو المتوقف على الدلالة
فلا يلزم الدور لعدم تكرر الوسط واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن السبع فى قوله عليه السلام طهور اناء احدكم
اذا ولغ الكلب فيه ان غسله سبعا مطهرا ان تحصل الحاصل محال وكذلك حتى يرضى صاحبه من
بهذه
شبهة لغوية مستضعفة ووجهها ان بعال لو لم يكن مخالفا يعنى لو لم يكن السكوت عنه مخالفا فى الحكم للمنطوق به

لزم ابطال دلالة المنطوق والمفهوم كما تقدم اما المسلازمه فلان قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا لو لم يدل على عدم الطهاره فيما دون السبع لم يكن السبع مطهره لورود السابعه على محل طاهر حسبما واستحاله تحصيل الحاصل لكن السبع مطهره بدلاله المنطوق وكذلك قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن لو لم يدل على ما دون ذلك لاحرم لما كانت الخمس محرمه لما مر في الغسلات واجاب عنه ان يقال لانسلم انه لو لم يدل السبع على عدم الطهاره فيما دونها والخمس على عدم الكراهه فيما دونها لورود السابعه على محل طاهر والخامسه على المحرمه لانه يلزم من عدم دلاله السبع على نفي الطهاره فيما دونها والخمس على نفي الكراهه فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعه طاهرا والاقل من ما دون الخمس محرما لجواز ثبوت عدم الطهاره والكراهه بمثل السابعه والخامسه بدليل لغير دليل الخطاب وذلك لان المصنف لم يتعرض للجواب الظهور وفي المنتهى انه سلم يتعرض جوابها الا انه قال بعد قوله ولذلك خمس رضعات يحرمن وهذه الدلاله مختصه بمثل ذلك وهذا اشاره منه الى ان هذه الشبهه ليست عامه الورود بل هي مختصه بمثل هذه الصور

الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي ونقلي الملزوم واجب بمنع استراط التواتر والقطع بتعدد الآحاد كالاصم والخليل اواتى عبيده او بيعهم وفي بعض النسخ بدل اوالفاصله اوالواو الواصله والاول اولى

هذه شبهه للقائلين بابطال دليل الخطاب والثاني قوله ويوجهها ان يقال لو ثبت ان تقدم الحكم بالصفه يدل على نفسه عند نفيها بل لو ثبت دليل الخطاب لثبت دليل والثاني باطل فالملزوم مثله اما الملازمه فللاجماع على امتناع الحكم بثبوت الشئ عن غير مستند الى دليل واما بطلان التالي فلان الدليل للخلو اما ان يكون عقليا او نقليا لا ذاهيك بالاتفاق لكن يمنع ان يكون العلم بان دليل الخطاب يدل على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وصف مستندا الى العقل لانه لا مجال له في هذا النوع من الدلاله وان كان له مجال متسع في دلالتي النص والالتزام وكذا لا النقل الآحاد لانه لا يفيد غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغه لان الحكم على الغه بما نزل عليها كلام ورسوله يقول الآحاد مع جواز الخطاء والغلط عليه يكون مستفادا الى المتواتر وان جاز كذلك لم يثبت ولا سبيل الى اثباته واما اقتصر على قوله لان العقل ولم يذكر بقيه الدليل مفصلا طلبا للاختصار وليس يخل لتقدم مثله في غير موضع مفصلا فتوجيه الجواب ان يقال لانسلم ان استراط التواتر في اثبات دلاله اللغات لان اشتراطه يودي الى باطل فيكون باطلا وذلك لانه لو اشترط التواتر فاما ان يشترط في كل كلمه او في البعض دون البعض والثاني يحكم عليه بعدم الوقوع مع انه لا دليل عليه والاول يوجب اما لتعذر العلم بالكثير من الفاظ الكتاب والسنه لان التواتر لم يثبت الا في اقلها بل يجوز اثبات دلاله اللغات بالآحاد لان المسلك عندنا غير قطعي بل ظنيه مجتهد فيها بنفي او اثبات وغايه ما يجري فيها التخطيه الظنيه دون

القطعيه كما في سائر مسائل الفروع الاجتهاديه ولهذا كان العلماء في كل عصر الى زماننا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعيه المستنده الى الالفاظ اللغويه بقول الآحاد المعروفين بالثقه والمعرفه وتقليم كالاصمعي والاخفش

قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمه لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه وما نقاس ولا سقمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا خلاف الحكم لغة لاحتمال ان يقال لغة فيجري فيه ذلك هذه شبهه اخرى لهم والمشهور في تقريرها

انه لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفه في الامر يدل على نفسه عند نفيها لثبت في الخبر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلاشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفه واما بطلان التالي فلان من قال في الشام الغنم السائمه لم يدل على خلافه اي على عدم السائمه في غير الشام قطعا ولا على عدم المعلوفه والمشهور في جوابه منع نفي التالي اما نفي الملازمه فظاهر واما الاول فان يقال لانسلم عدم دلالته في الخبر على المخالفه فان عند القائلين بدليل الخطاب لافرق في فلس الحكم بالصفه بين الامر والخبر والدليل الاشاره بقوله واجب بالتزامه اي بالتزام انه يدل على المخالفه واما الثاني فان يقال لانسلم انه لو ثبت في الامر لثبت في الخبر وحاصل ما تمسكتم به في اثباته يرجع الى القياس في اللغه وهو باطل على ما تبين في محله والفرق بين الامر والخبر فانه لو قال اذا رايت رطبا جنيا فكل اما الخبر عما شاهده والالزم مشاهدته دلك ان لا يكون قد شاهد ما ليس على هذه الصفه ولو قال اشتر رطبا جنيا مع علمه بان الرطب الذي يباع في السوق ليس كذلك فانه يصدق بذلك القول البيان وتمييز ما اشتراه المامور عما لا يشتريه وكان النفي ملازما للاثبات في الامر دون الخبر واما تقريرها على الوجه الذي يشعر به جواب المصنف بان يقال لو ثبت دليل الخطاب في الحكم الشرعي امر اكان او غيره لا في الامر فقط على ما هو المشهور لثبت في الخبر وهو ليس بملازمه وبطلان التالي كما مر وما كان في الجواب ان المذكوران غير مسلمين عند المصنف اما الاول فلانه لم يثبت عن القائلين بدليل الخطاب الالتزام المذكور واما الثاني فلانه ليس قياسا في اللغه ممنوع بل هو تمثيل لان معنى القياس في اللغه وهو تسميه مسكوت عنه الحاق بتسميه لمعنى يستلزمه بعضهم او عدما عرف من قصد فيما يحتمل فيه على ما مر بيانه في باب القياس وقد كان ذكر في مقدم الملازمه ثبوت دليل الخطاب في الحكم الشرعي من الملازمه بيان الفرق بين الخبر والحكم الشرعي وتحقيقه ان يقال لانسلم انه لو قال في الغنم السائمه زكوه فقد دل بمفهومه على عدم وجوب الزكوه في المعلوفه لجواز ان يكون في المعلوفه ايضا في الغنم السائمه زكوه على عدم وجوب الزكوه نتاج على عدم النتاج في المعلوفه فالمراد الخبر وهو قولنا في الغنم السائمه نتاج وان لم يدل على ان المسكوت عنه وهو المعلوفه مخبر به اي وان لم يدل على ان في المعلوفه

نتاجا لا وان دل على ان المسكوت غير مخبر به وعلى ما قال لانه غير صحيح اذ لا يدل عليه اصلا والا لدل على ما لا يتناهى
لكون المسكوت عنه كذلك فلا يلزم ان لا يكون حاصلا اي النتاج في المعلوفة لان الخبر له امر خارجي وهو متعلقه كثبوت
النتاج في المثال لا يتوقف هو ولا نفيه على الخبر لجواز ثبوته مع عدم الاخبار عنه ونفيه اي عدمه مع الاخبار
بل يتوقف صدق الخبر وكذبه عليه حتى ان وافقه سمي صدقا وان خالفه سمي كذبه بخلاف الحكم اعني خطاب الشارع
كقوله في الغنم السائمة زكوة لانه لا خارجي له اي لا متعلق له كما للخبر فيجري يعني حتى يجري فيه ما يجري في الخبر
وهو عدم لزوم مخالفة المنطوق والمسكوت في الحكم من عدم دلالة منطوق خطاب الشارع على الحكم في المسكوت
لزوم مخالفة المنطوق والمسكوت في الحكم من عدم دلالة منطوق الخبر على الحكم في المسكوت وذلك لان متعلق
خطاب الشارع يتوقف ثبوته ونفيه عليه لانه لا يعلم الا منه على ما سبق بيانه في تحقيق الحكم الشرعي وفي الخبر
ايضا بخلاف متعلق الخبر فانه لا يتوقف عليه كما مر آنفا وليس لقائل ان يقول هذا انما يصح لو كان حكم
المسكوت كالزكوة في المعلوفة لا يعلم الا من ذلك الخطاب المعين وهو في الغنم السائمة زكوة حتى يلزم من عدم
دلالته عليها انتفاؤها لكنه ليس كذلك لجواز ان يعلم من خطاب آخر فاذن حكمه اعني حكم متعلق الخطاب
هو حكم متعلق الخبر من حيث انهما لا يتوقفان على الخبر والخطاب المعينين وان اختلفا في ان متعلق الخطاب
يتوقف وجوده على خطاب ما دون متعلق الخبر لان حاصل الجواب ان يقال لا نسلم انه لو ثبت في الحكم لثبت
في الخبر قوله لاشتراكهما في التقييد بالصفة قلنا العلة في الحكم التقييد بالصفة مع عدم امر خارجي كما ذكرنا
وهذا المعنى غير موجود في الخبر فلا يلزم من الدلالة في الحكم الدلالة في الخبر وفيه دقة ولذلك قال في المنتهى بعد قوله
اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك وهو دقيق نفيس وهو كما قاله قالوا لو صح لما صح اذ زكوة السائمة
والمعلوفة كما لا يصح لا يقال له اف واضربه للتناقض ولعدم الفائدة واجيب بان الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض
في الظواهر هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو صح دليل الخطاب لما صح قول القائل
اذ زكوة السائمة والمعلوفة والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما الملازمة فاما بالقياس على عدم صحة قول
القائل لا يقال له اف واضربه بجامع دفع محذور لزوم التناقض اما في المقيس فلدلالته على وجوب الزكوة في المعلوفة صريحا
بالمنطوق وعلى عدم وجوبها فيها ظاهرا بالمفهوم واما في المقيس عليه فظاهر واما لعدم الفائدة اذ كان يغني عن
ذكرهما والجمع بينهما قوله اذ زكوة الغنم ولقائل ان يقول اذ زكوة السائمة انما تدل على عدم زكوة المعلوفة لو اختصت
السائمة بالذكر لان الكلام في ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه وعند عطف المعلوفة عليها لا ينفي مخصصه

بالذكر

بالذكر فلا يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذ ذاك فلا تناقض فان قيل سلمنا انه لو قال بالواو لم يلزم التناقض
لعدم التخصيص حينئذ لكن لو قال بعد قوله اذ زكوة السائمة اذ زكوة المعلوفة لزم التناقض لما ذكرنا قال
لا نسلم لزوم التناقض بل غاية ما يلزم هو معارضة صريح قوله اذ زكوة المعلوفة لدليل الخطاب وهي غير ممتنعة
فيما نحن فيه وهو دليل الخطاب والقياس على امتناعها في فحوى الخطاب باطل لا لما قيل من انه قياس في اللغة
وهو مسموع لما مر ان معنى القياس في اللغة ليس هذا بل لوجود الفرق وهو ان امتناعها في فحوى الخطاب انما كان فيما
علم لا فيما ظن كما في دليل الخطاب وعلى هذا فلا يلزم من امتناع معارضة المقطوع بالصريح امتناع معارضة
المظنون به وهذا اعني منع استحالة اللازم لا يختص بالافتراق بل يعمه والاجتماع ايضا واما حديث عدم الفائدة
فلا فائدة له اذ المقدم لا مدخل له في الاستلزام اذ كما يصح ان يقال لو صح لما صح لعدم الفائدة كذلك يصح ان
يقال لو لم يصح لما صح لعدم الفائدة فيكون معارضا بالمثل حينئذ نعم لو قيل لو صح لما صح في السائمة زكوة
دون المعلوفة لعدم الفائدة سلم عن المعارضة بالمثل وجواب هذا انه لا امتناع في تظافر القطعيين فكيف بالظاهرين
مع ضعف الاول منهما ثم الشبهة بعد جميع ما فيها لا تصلح متمسكا لجميع المخالفين لدليل الخطاب كالقاضي ابي بكر ومن
وافقه من المخالفين كعبد الجبار في مفهوم الغاية فانهما لو تمسكا بها قيل لهما لو صح ما ذكرتم لما صح قول القائل صم
الى غروب الشمس والى نصف الليل مجتمعا ولا مفترقا للزوم التناقض بعين ما ذكرتم لكنه صحيح عندكم وكل ما هو
جوابكم ههنا فهو جوابنا في محل النزاع هذا واما تقرير الجواب على ما قال المصنف فان يقال لا نسلم عدم الفائدة
بل الفائدة في تخصيصهما بالذكر عدم تخصيصهما بالاجتهاد بخلاف ما لو اتى بلفظ عام لامكان تخصيص كل منهما
حينئذ بالاجتهاد لكون دلالة العام على ما تحته ظنية ولولا هذا الجواب لامكن تفسير عدم الفائدة بما يسلم عن المعارضة
بالمثل وهو صيرورة الكلام عبثا لصيرورة ما دل عليه بمنطوقه وهو وجوب الزكوة فيهما معارضا بما دل عليه بمفهومه
وهو عدم الوجوب في كل منهما واذ ذاك فيصير الاثبات معارضا بالنفي وخرج الكلام عن الافادة وجواب هذا
منع صيرورة المنطوق معارضا بالمفهوم لان المفهوم لاحتياجه في الدلالة الى المنطوق من غير عكس اضعف منه
والاضعف لا يعارض الاقوى ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه لا مفهوم ههنا لان شرطه تخصيص احد الوصفين
بالذكر ولا نسلم لزوم التناقض ايضا اذ لا تعارض في معارضة الظواهر يعني بالصريح لان معارضة الظواهر بها واقعة
ولو كانت تناقضا لاستحال وقوع قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه
وقد ثبت في نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة اجيب بان القاطع عارض الظاهر فلم يقو فيجب مخالفة الاصل

بالدليل هذه شبه لهم ووجهها ان يقال لو كان يعلق الحكم بالصفة والاعلى يفيد عند
عدمها لما ثبت خلافه اعني ثبوت الحكم عند عدم الصفة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللزوم التعارض
بين دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة ولا يلزم من مخالفة دليل الخطاب اضعافا مضاعفة والتعارض
خلاف الاصل فهذا الاصل عدمه ولذا مخالفة الدليل واما بطلان التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في قوله
لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة مع انه ليس كذلك لامتناع اكل الربوا وان لم يكن اضعافا مضاعفة واما قليل
وقد ثبت في نحو لنسهل مثل قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا لثبوت حرمة اكل مال اليتيم والاكراه على الزنا مع انتفاء الاسراف وان اريد التحصن
وقد يقال ان نقول هذه الشبه منتقضة اجمالا لجريانها في جميع الالفاظ التي لم يترتب عليها مدلولها مع
مثل ان يقال لو كان اقتلوا المشركين والاعلى قتل جميع المشركين لما ثبت خلافه للتعارض وقد ثبت قوله
تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فان قيل المشرك كان مشتركا وتفصيلا بانها انما كانت تنهض علينا لو كانت الالف واللام في الاعلى استغراق الجنس
الصفات وليس كذلك لانها دخلت لمجرد الاعلى لان الغالب ان اكل الربوا ومال اليتيم يكون مضاعفا
واسرافا وان الاكراه انما يكون عند ارادة التحصن وجواب المصنف لكن ان نقول على وجهين
احدهما ان نقول ان الالف بلزوم التعارض لزوم تقابل الدليلين منشأه من قوة او ضعف
فيها فالملازمة ممنوعة لان اللازم تعارض قطعي وظاهر لان القاطع وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
عارض الظاهر وهو دليل الخطاب فلم يقو دليل الخطاب قوة القاطع فلا يكون اللازم تقابل الدليلين
في القوة وان الالف به يلزم تقابل الدليلين لما ذكرنا فلا نسلم ان الاصل عدمه قوله لاستلزامه ابطال
احد الدليلين والاصل في الدليل اعماله الا اهماله قلنا لو لم يعارضه ما هو اقوى منه ولذا عارضه الاول
سلمنا والثاني ممنوع لانعقاد الاجماع على تقديم القاطع على الظني والاصل لا في الظاهر مع القاطع اهماله
لا اعماله فهو المراد من قوله وخلاف الاصل وهو ان الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال فيما نحن فيه
وهو فيما نحن فيه الاجماع الدال على اهمال الظاهر واعمال القاطع وما نحن فيه ان يقال ان الالف في قوله
لو كان فيما ثبت خلافه انه لو كان دليلا لما ثبت خلاف ما دل عليه مطلقا ولو لم يقم على خلافه دليل
اقوى منه فان الالف الاول فالملازمة ممنوعة لوجوب مخالفة الاصل بالدليل على الوجه الذي قررنا
وان الالف الثاني ففي التالي ممنوع لان ثبوت خلافه انما هو بدليل اقوى وهو القاطع الذي عارض الظاهر

وهو قوله

وأما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار
والبصري على المنع القائل به ما تقدم وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط واجب قد يكون
سببا دلت احاد ان قتل بالقتل والاصل عدمه ان قتل بالمتعدد او لان الزنى يحصن واجب بالغلب
ومعارضة الاجماع لما فرغ من الكلام على الصنف الاول وهو مفهوم الصفة شرع
في الكلام على الصنف الثاني وهو مفهوم الشرط المعبر عنه في الكتب المشهورة بان الحكم المعلق على شئ
بكلمة ان هل هو عدم عند عدمه ام لا احتلفوا فيه فقال به اي بمفهوم الشرط وهو ان الحكم على العدم
عند عدم الشرط بعض من لا يقول بمفهوم الصفة كابن سريج والمراسي من اصحاب الشافعي والكرخي
وابي الحسين البصري واما القاضيان ابو بكر وعبد الجبار وابو عبد الله البصري فهم على المنع من ذلك وهو ان
الحكم الملزم ان يكون على العدم عند عدم الشرط حجة من قال به اي بمفهوم الشرط ما تقدم في مفهوم الصفة
تمسكا وسؤالا وجوابا الا ان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة على ما بنيت عليه فتاتي ههنا ما قيل
وندفعه مفصلا فلا حاجة الى اعادته ههنا وما يختص به ان اهل العربية فاطبة اطلقوا حرف الشرط
على كلمة ان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون ما دخل عليه شرطا ويلزم من انتفائه انتفاء المشروط
لانتفاء العلم والتركيب ما سيقال الاول والحكمة لكونها شرطين له ولنهم الفصحاء انتفاء المشروط من انتفاء
الشرط لعمر وعلي بن امية رضي الله عنهما على ما مر في آية القصر ولانه لو لم يلزم من نفي الشرط نفي المشروط لما كان
بعده وجوده لكان كل واحد من المختلفين كذلك مشروطا للاخر وهو ممنوع والجواب عن هذه الوجوه
ان يقال ان الالف بلزوم كون ما دخل عليه حرف الشرط شرطا لزم كونه شرطا حصريا فهو ممنوع
وان الالف به لكونه شرطا لغويا فمسلم ولكن لا نسلم لزوم انتفاء المشروط من انتفاء الشرط اللغوي والملزم
من لزوم ذلك في بعض الصور لزومه مطلقا طورا ان يكون ذلك من خصوصية المادة كما ان دخلت
الالف في طالق لانتفاء الطلاق بانتفاء الدخول ولا نسلم هذا بوجوه الطلاق المنجز بعد التعليق من غير
دخول ان المنجز عندنا عند المعلق حتى لو وجد الشرط وهو دخول الدار بعد تنجيز الثلث بانت بنكاح لغو
بعد التعليق والثاني ان هذا الجواب لا يفيد لو كان مدعى المستدل ان عدم الشرط يدل على عدم ماهية
الجزاء وانما كان يفيد لو كان مدعاه ان عدم الشرط يدل على عدم الوجود في الماهية المعلق بالشرط فقيل
لو كان مدعاه هذا لما تبين له الاحتجاج بانه التبين على وجوب العمل بخبر الواحد العدل لانه لا يلزم من انتفاء

التبيين المعلق بنباء الفاسق اسفا ماهية التبيين وما لم ينتف ماهيته لم يجب الاخذ بقول العدول
والا سلم ان فهمها كاف لذلك بل لما مر بيانه من الاستصحاب والالزوم كون كل واحد من المحلفين كذلك
شرطا للاخر لانه لازم من مشاركة بعض المختلفات للشرط فيما ذكروه ان بعضها شرط للبعض فانه
لا مانع من اشتراك المختلفات في بعض الصفات والفرق ان الشرط موكد لحال المشروط بمعنى انه لا يحصل
الشرط الا حين يوجد المشروط عند تحقق مقتضيه بخلاف سائر المختلفات فان قبل الداخل عليه كلمان
شرط لما بينا من اطلاق اهل العربية وليس وكذا اصطلاحا لهم طارئا على اصل اللغة كاطلاقهم الزوج والبعض
والجزء على الحركات المخصوصة لان كون الاصل عدم النقل سلمنا ذلك ولزم من كونه شرطا ان يكون شرطا
بالمعنى المصطلح نفيا للجواز والاشتراك عن لفظ الشرط وعلى هذا يلزم من اسفاه اسفا المشروط
لانحصاره الدليل انا نم لو كان نظم الحكم هكذا هذا دخل عليه حرف الشرط وكلما
دخل عليه حرف الشرط فهو شرط لم يلزم ان هذا شرط نم نقول لعله لك هذا شرط وكل شرط ينتفي
الحكم عند انتفائه ولم نقل كذلك بل اخذت كبرى القياس مهملة وانما في قوة الجزئية فلا نسلم صحة
اطلاق الشرط على ما يكون علامة للشئ ولزومه له لا ما يكون الحكم منتفيا عند انتفائه والاستدلال بالدليل
فوطهم اشراط الساعة والاصل في الاطلاق الحقيقة الواحدة والا لو كان الشرط ما ينتفي الشئ عند
انتفائه لطلقت الزوجة بدخول الدار فيما لو قال الزوج لها ان لم تدخلي الدار فانت طالق وانا ايضا طال الانجواب
عن الاول ما في الكبرى في القياس وان لم يكن كلية لفظا لكنها في قوة فانها بينت ان اللفظ المعين حقيقته
في معنى لزم تحقق ذلك المعنى حيث اطلق وكل اللفظ مطلق الحقيقة مثاله اذا علمنا ان لفظ الانسان
مطلق الحيوان الناطق علمنا تحقق الحيوان الناطق حيث اطلق لفظ الانسان مطلق الحقيقة
وعن الثاني ما في الاشراط جمع شرط بفتح الراء وكلامنا في الشرط بسكون الراء وهو انما يجمع على
شروط لا على اشراط سلمنا لكن اشراط الساعة انما كانت تدل لو لم تنتف الساعة عند انتفائها قبلها
سمت بالاشراط بهذا الاعتبار وقول من قال المانع من ان يجمع فعل بسكون العين على افعال كالوصف
يجمع على اوصاف والقول على اقوال سلمناه لكن الشروط بسكون الراء والشرط مشتق احدهما من الآخر
او هما مشتقان ومالك ان اسم المشتق يعد ذلك والمشتق يجب اشتماله على المعنى ضعيف
اما الاول فلانه وان جاز جمع سكون العين على افعال لكن لم يجمع شرط بسكون الراء على افعال بل على

نعول

نعول اسقوط الحكم على الاشراط بكونها جعلة قياسا على قول واقول واما الثاني فلانا وان سلمنا
لزوم الاشتقاق يجب اشتراكهما في المعنى لكن يجوز ان يكون المعنى المشترك هو كون كل واحد
منهما علامة على الشئ ولزومه له وعن الثالث ان دلالة المفهوم هو بطريق الالتزام ولذا كان
يكون من الكنايات وحينئذ يتوقف وقوع الطلاق بدلالة المفهوم على افراد الشبهة وعلى هذا
فلو اقرت الشبهة بقوله ان لم يدخل الدار لم تطلق منع قوله التالي والا منعت اللازمة على ما ذكرت وان
دل على ان ما دخل عليه كلمان شرط مصطلح لكن مثل قولهم ان نزل الثلج فسافر دل على انه ليس كذلك
واللزوم من اسفاه نزول الثلج اسفاه زمان الشتاء وليس كذلك وفيه نظر هذا ما ورد الجواب على الوجه الذي
واما على الوجه الذي ذكره المصنف فان يقال ان الاتم بالشرط ما دخل عليه حرف الشرط فان سلم انه
يلزم من اسفاه اسفاه مشروطه لجواز ان يكون المدخول عليه حرف الشرط سببا ولا يلزم من اسفاه
اسفاه السبب لجواز تعدد الاسباب وان الاتم به ما هو شرط في نفس الامر فسلم انه يلزم من اسفاه
اسفاه مشروطه ولكن لا نسلم ان المدخول عليه الشرط كذلك والمستند ما مر وليس النزاع في مفهوم
ما هو شرط في نفس الامر اعني الشرط المصطلح بل في مفهوم ما دخل عليه حرف الشرط وتوجيه
الجواب عن هذا الجواب ان يقال لا نسلم عدم لزوم اسفاه السبب من اسفاه السبب لان السبب اما ان
يكون متعددا او متحدا والاول خلاف الاصل لان الاصل عدم التعدد مع تحقق الباقي وهو يفيد تعدد السبب وعلى
هذا يكون اسفاه السبب ما سفاه بدا جدد ولا معارض ما في الاصل عدم الاتحاد ايضا لان ما في التعدد
اقوى من ما في الاتحاد لتوقف التعدد على الواحد ولذا عرفت ذلك فاعلم ان ما عيد البعير والفاكس
عبد الجبار احتجا على بطلان القول بمفهوم الشرط بانه لو صح الشرط من شئون الحكم عند عدمه لصح قولنا
والله هو فيقال لم لا يجوز ان الله تعالى خصص تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن والباقي
اعمال الاكراه على الاباحة على حرمة الاكراه حينئذ فوجه الجواب ان يقال هذا لا يرد علينا لان الكلام في
مفهوم المخالفة والآية ليست منه لان شرط مفهوم المخالفة وهو ان الفرض الفقد مفقود الغلبة وذلك
لان ذكر ارادة التحصن لم يكن لكون الارادة شرط تحريم الاكراه على الزنا حتى يعتبر التحريم باسفاها بل انما كان
لكونها في الغالب شرط الاكراه لان الاكراه على الزنا في حق من هو غير مريد للتحصن اما لكون
الزنا حينئذ غالبا واستماح الاكراه على الحرام وهو الحرام بعينه واحب بالاغلب اي ان في هذا الشرط

خرج مخرج الاغلب فلا يكون مفهوم مخالفه وبوكله قوله في المنتهى و احسب بانه خرج مخرج الاغلب ليس
من قوله هذا ما سبق الى بعض الاوهام من كونه مستندا لمنع الاجماع بان يقال لانسلم انعقاده على الحرة حينئذ
اعني عند عدم ارلاه التحصن لاستحاله الاكراه على البقاء حينئذ لارلاه بين البقاء حينئذ غالبا واستناع
تعلق الكره بالممنوع من الافعال فضلا عن الاجماع عليها لان القول بمفهوم الشرط يستلزم جواز الاكراه بين
عند عدم ارلاه التحصن سواء ارلاه البقاء على ما هو الغالب حينئذ او لم يرلاه واما ذكرانا لصلح مستندا
لمنع الاجماع لهذا لان البقاء لا لم يرلاه فالمستدل لو قال لو كان كما ذكرتم لزم جواز الاكراه لهذا لم يدل
ولا البقاء ايضا والاجماع دال على نفيه حينئذ لم يكن نفي الاجماع ما ذكرومن هذا تطلع على فساد الجواب
المشهور عن هذا الايراد وهو ان الظاهر بعض لم يرلاه الحكم الاكراه حينئذ لكن لا يلزم من انتفاء حرمة الاكراه
جوازه لان زوال الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وههنا كذلك لانه لما لم يرلاه
التحصن فقد ارلاه البقاء والاكراه على المرلاه منع لانسلم انه متى لم يرلاه التحصن فقد ارلاه البقاء
لجواز ان يرلاه الواسطه من عدم ارلاه التحصن وبين ارلاه البقاء وهو عدم ارلاه شئ منهما وكون انتفاء حرمة الاكراه
حينئذ بما يفي صفة الحرمة لا ما سبق ذات الاكراه لكونه غير ممنوع حينئذ وهو ظاهر سلمنا ان الآيه ماضيه فيه
لكن ولكم لم منع الشرط لمنعت الآيه من التحريم اما ان تعنوا به انه لو منع لمنعت مطلقا او لمنعت لما لم يعارضها
دليل اقوى منها كالاجماع والملازمه ممنوعه على الاول ونفي الثاني على الثاني مسلم ظاهر وهو المراد بقوله
واحسب معارضه الاجماع اي لظاهر الآيه سلمناه ايضا لكن لانسلم انعقاد الاجماع على حرمة الاكراه لما
لم يرلاه التحصن لجواز ان لا نهى البقاء حينئذ واستناع الاكراه على المرلاه كما مر ولا يلزم على ما اولنا
المشهور لانا انما لا نعني جواز ارلاه البقاء حينئذ ولا نمنعه البته لا الوقوع كما قالوا فانه ممنوع على ما سبق
فيستدل على الجواب المشهور مذهبيا ان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البقاء ان اردن تحصنا نهى عن قوله تعالى لا يقوين
على البقاء ان لم يردن تحصنا والاكراه على البقاء غير مامور به عند عدم ارلاه التحصن لكونه غير مقصود
الوجود حينئذ فما ذكروه جوابا فما يقتضي الاعتراض واحسب بان مذهبنا ان المعلق بالشرط عدم عند
عدمه والمعلق بالشرط في الآيه هو النهي عن البقاء فيكون النهي منتفيا عند ارلاه التحصن والملزم من عدم النهي
عن الشئ الامر به فقد لا يكون الشئ ماموربه ولا منهيا عنه مفهوم الغايه قال به بعض من القول
بالشرط كالقاضي وعبد الجبار القائل به ما تعدم وما ان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس لغة غيبوبه الشمس ولو نزل

يجب

وجب بعده لم يكن آخرا هذا هو الكلام على الصنف الثالث وهو مفهوم الغايه

واعلم ان العلماء رحمهم الله اختلفوا في ان تقييد الخطاب بغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يعطوا الجزيه
عن يد وهم صاغرون وهل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغايه ام لا فقال به بعض من القول بالشرط
كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار وهو مذهب اكثر الفقهاء، وجماعة من المتكلمين وابي الحسين البصري وجالفهم
في ذلك اصحاب ابي حنيفه وجماعة من الفقهاء، والمتكلمين متمسك القائل به ما تقدم في كون مفهوم الصفه
دليلا وتمسك ايضا بان معنى قول القائل صوموا الى ان يغيب الشمس صارت الغايه وسطا ولم يكن الغيبوبه
تحت ذلك الصوم وغايته وهو خلاف المعطوف والغايه ان يقول لانسلم انه لو وجد صوم بعد الغايه
صار الغايه وسطا ان الاتي به ان غايه الصوم الماموربه اولا بصير وسطا له وانما يلزم ذلك لو كان الصوم بعد
الغايه مستندا الى الخطاب الاول وليس بل هو معتض للحكم فيما قبل الغايه وما بعدها مسكوت عنه غير متعرض له
نفي ولا اثبات وهذا لان الحسن الاستفهام بعد الغايه لعدم دلاله الخطاب الاول عليه ويوقف حسن الاستفهام
على اللفظ دلاله عليه وهذا فان السيد لو قال لعبده اضرب زيدا حتى يتوب لم يحسن من العبد الاستفهام بعد ذلك
بان يقول هل اضربه بعد ان تاب وليس ذلك الا لعدم دلاله اللفظ كما قبل الامر بالضرب وان الاتي به ان
غايه الصوم الماموربه اولا بصير وسطا لصوم لغة بانت بخطاب غير الخطاب الاول فلا استحاله فيه فان
السيد لو قال لعبده اعمل الى وقت الزوال ثم قال لا اعمل الى وقت الغروب فان غايه الاول لا بصير وسطا الثاني من غير استحا له
ومن بعد انعقد الاجماع ايضا على جواز وروده بخطاب فيما بعد الغايه مثل الحكم السابق قبلها بوقف تقييد الحكم
بالغايه الاصلي الحكم فيما بعدها والا لزم منه اثبات الحكم مع نفي ما ناقضه وهو خلاف الاصل

واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابله وقد تقدم وانه فاسد فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد رسول
الله ان لا يكون غيرهما رسولا ظاهر الكفر لما فرغ من الكلام على مفهوم الغايه شرع في الكلام على مفهوم اللقب

وكان مقتضى سياقه ان يتكلم اولا على مفهوم العدد الخاص لانه عده من اقسام مفهوم المخالفه على ما مر وكانه انما
لم يذكره لعدم اختصاصه بحجه تخص به لاختصاص مفهوم الشرط والغايه بل من يانع فيه فالنفع في احتجه
على مذهبه كما ذكرناه في مفهوم الصفه استدلالا واعتراضا وابطالا فعليك بالنظر والاعتبار لكن لا بد ان تتنبه
على محل الوفاق والخلاف لتكون النفي والاثبات واردا على محل واحد فصول الحكم لما قيد بقيد

مخصوص فاما ان يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بالطريق الاولى او لم يدل كذلك فان
دل كما لو حرم الله جلد الزاني في مائة وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لدلالته على تحريم ما زاد
على المائة وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بالطريق الاولى لوجود المائة والقلتين فيما زاد عليهما فالخلاف
في مثله في طرف النقصان وهو انه هل يدل على ان الحكم فيما دون المائة والقلتين على خلاف الحكم فيهما ام لا
وان لم يدل كما اذا اوجب جلد الزاني مائة خبثا بالطريق الاولى بل هو مسكوت عنه ومختلف في دلالته
على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد ومتفق على ان حكم ما نقص كحكم المائة لدخولها تحتها لكن لا مع الاقتصار عليه
واذا نبهناك على مواضع الخلاف والوفاق فلنعد الى ما كنا فيه وهو مفهوم اللقب وصورته
تعليق الحكم اما باسم جنس كالتنصيص على الاشياء الستة بتحريم الربوا او باسم علم كقول القائل زيد قائم او
قام فذهب الجمهور الى انه ليس بحجة خلافا للدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم يعني ان مفهوم اللقب مردود
قال في المنتهى لنا ان المعنى المقتضي للمفهوم مفقود فوجب انتفاؤه والاصل عدم ما سواه وهو اشارة الى ما مر
من انه لو اسقط لاجل الكلام فلا مقتضي للمفهوم فيه وايضا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل
محمد رسول الله وزيد موجود واشباهه ظهور كفر القائل والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله واما الملازمة فلان قوله
محمد رسول الله ظاهر في ان عيسى وغيره من الانبياء صلوات الله عليهم ليسوا رسوله وكذا قوله زيد موجود ظاهر في
ان الاله ليس بموجود وانما قال يلزم ظهور الكفر ولم يقل يلزم كما قال غيره لئلا يمنع الملازمة بناء على ان الكفر انما
يلزم لو كان متنبها لدلالة لفظه ومريدا بلفظه ما دل عليه بمفهومه او نفي التالي بناء على انه لو كان متنبها ومريدا لكان
كافرا بالاتفاق واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة واجيب
بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف ههنا هذه شبهة مستضعفة
على ان مفهوم اللقب ليس بحجة وتوجيهها ان يقال لو كان حجة لبطل به القياس واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلظهور الاصل وهو المقيس عليه في مخالفته للفروع وهو المقيس لان النص او الاجماع الدال
على حكم الاصل وهو المقيس بمنطوقه كقولهم في المضروب زكوة تكون دالا ظاهرا على نفي الحكم في الفرع وهو الحلي
مثلا بمفهومه وعند ذلك لو صح قياس الحلي على المضروب لزم ابطال دلالة النص او الاجماع والتالي
باطل لان الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال فالمقدم مثله واما بطلان التالي فلاتفاق المتنازعين على
صحة القياس وتوجيه الجواب ان يقال شرط القياس مساواة المختلف فيه وهو الفرع الذي

هو محل السكوت للمتفق عليه وهو الاصل الذي هو محل النطق في المصلحة المناسبة للحكم ولهذا قال يستلزم
لاستلزام المشروط الشرط وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة
المذكورة فلا مفهوم مع التساوي لان لنا فيهما ولو كان مفهوم الصفة الذي هو اقوى الاصناف فكيف بمفهوم
اللقب مع انه اضعف الاصناف وتحريره على النظم الطبيعي ان يقال المساواة بين المسكوت
والمنطوق اما ان يكون ثابتة في نفس الامر او لا وعلى الاول يكون الملازمة ممنوعة وعلى الثاني بطلان
التالي وفيه لطف وهذا الجواب اولى مما ذكره الآمدي وهو ان النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم
في الفرع فليس بصريحه بل بمفهومه وذلك مما لا يمنع عند القائلين به من اثبات الحكم بمعقول النص وهو القياس
فلا يفضي الى ابطال القياس بل الى التعارض لالتزامه التعارض الذي هو خلاف الاصل قالوا
لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي يبادر نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ووجب الحد عند
مالك واحمد قلنا من القرائن لا مما نحن فيه هذه شبهة الدقاق ومن يقفو اثره وتوجيهها
ان يقال لو لم يكن مفهوم اللقب دليلا لم يبادر الى الفهم نسبة الزنا من قول القائل لمن يخاصمه ليست امي بزانية
ولا اختي الى ام خصمه واخته والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة اذ لا موجب للتبادر
غير المفهوم واما بطلان التالي فبالاتفاق ولهذا وجب الحد اعني حد القذف عند احمد ومالك
على القائل بعد استجماع غيره من الشرائط وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان التبادر انما هو من
المفهوم وهو ما نحن فيه بل من القرائن والحاصل انه من قرينة حالة لا من دلالة مقالة ولذلك لم يجب عليه
حد القذف عندنا واما الحصر بانما فقيل لا يفيد وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان
زيدا قائم والزائد كالعدم الثاني انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وهو المدعى واما مثل انما الاعمال وانما الولاء
فضعيف لان العموم فيه بغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولاء ظاهرا اختلف الناس
في ان تقييد الحكم بانما هل يدل على الحصر ام لا فذهب اصحاب ابي حنيفة رح وجماعة ممن انكر دليل الخطاب
الى انه لتاكيد الاثبات ولا دلالة له على الحصر واليه الاشارة بقوله فقيل لا يفيد اي الحصر وذهب القاضي
ابو بكر والغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر محتمل للتاكيد واليه الاشارة بقوله
وقيل منطوق اي وقيل ان الحصر بانما من طريق المنطوق لا المفهوم وذهب جماعة الى انه يفيد الحصر من
طريق المفهوم ولهذا انكره بعض منكري المفهوم احتج الاول بان يعني انما زيد قائم ان زيدا قائم

وقيل منطوق صح

والزائد وهو لفظه ما كالعدم يعني في افادته الحصر لا مطلقا فلا خلاف فيه فان افادته زيادة التاكيد فكذلك كثير كالمعدوم مطلقا وفي اتحاد المعنى نظر لما روى ابن الانباري ان الكندي المتفلسف ركن الى البصرة وقال أجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم وانا زيد قائم وان زيدا قائم وان زيدا القائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به والثاني جواب عن سوال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حقق الامام عبد القاهر في دلائل الاعجاز وسحر البلاغة فمن ادلته الاطلاق على فلسراجيها نعم لو قال الاولى بدون الحصر كقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة لانعقد الاجماع على تحريم ربوا الفضل لان ابن عباس كان يخالف فيه لكن يجمع عنه وقع الحصر كقوله تعالى انما الهكم الله فهو اعتقادي كونها للقدر المشترك بين الصيغتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للمجوز والاشتراك عن اللفظ لكن خلاف الاصل لكان قولنا والحصر الثاني بمعنى انما الهكم الله هو ما الهكم الا الله ولا خلاف في ان الثاني يفيد الحصر بمنطوقه وكذا الاول لاتحاد المعنى وهو المدعى وفي هذا مظر ايضا لما قال الامام عبد القاهر في الكتابين المذكورين لم يصغ انما باصل وضعها يدل على خصوص الحكم المذكور ونفي الشركة ليس مفهوما منها بل لازم من لوازمها وصفة ما وانما باصل الوضع يدل على نفي الاشتراك ومطلق الالزام على الاختصاص والحق ما ذكرناه انه الاصح ان يقال ما يدل الامام لا فاعد وصح ان يقال انما زيد قائم لا فاعد ولس السبب فيه الا ان قولك ما زيد الا قائم يفيد بحسب الوضع انك نفيت عنه كل صفة تنافي القيام فيدخل فيه نفي القعود فاذا قلت بعده لا فاعد كان تكريرا وهو ليس جايز لان الواو العاطفة موضوعة لان تشرك بينها ما اوجب للاول لا الان بعد وجب بينها نفي مانفي او الاخلاف وصفة انها فانها انما تدل على النفي بحسب الوضع بل بطريق اللزوم وليس حال ما يدل على نفي الشركة بوضعه كحال ما يدل عليه بطريق اللزوم فلهذا صح الثاني دون الاول قال فثبت ان ما زيد الا قائم دلالته على نفي الشريك اعني من دلالته على اثبات الاختصاص وليس انما زيد قائم دلالته على اثبات الاختصاص اعني من دلالته على نفي الشريك ومع هذا البيان لا يبقى خفاء في عدم اتحاد معنى انما الهكم الله وما الهكم الا الله لان معنى الاول وهو ما يدل عليه بوضعه هو الاختصاص واما نفي الشريك فانما يدل عليه لا بوضعه ومعنى الثاني وهو ما يدل عليه بوضعه نفي الشريك اعني الحصر واما الاختصاص فانما يدل عليه لا بوضعه بل باعتبار دلالته على نفي الشركة والحصر ولكن لا نسلم ان دلالة الاول عليه يكون بمنطوقه اي بالوضع والمطابقة وهو الذي

اللذين هما

نفهم

على ما يشعر به حجة المستدل الاتى انه لا يلزم من اتحاد معنى قوله في الغنم السايمة زكوة وقوله ليس في المعلوفة زكوة ما عتبار دلالتهما على نفي الزكوة في المعلوفة جواز ان يكون دلالة الاول بمنطوقه اصالة فضلا من ان يكون بالوضع والمطابقة اي بالصحيح اذ دلالة المنطوق اعم منه لصدقه على غير الصحيح ايضا كما تقدم في اول المفهوم والاستراك دلالتي المفهوم وغير الصحيح في كونهما دلالة اللفظ على ما يلزم عما وضع اللفظ له وان اختلفا في ان دلالة الاول انما في محل النطق والثاني في محلة مستتبعة الحال في دلالة بعض الالفاظ على ما يلزم عما وضع له انما بطريق المفهوم او المنطوق الذي هو غير صحيح وهذا الاشتباه ما يشعر بان من قال ان لفظة انما يدل على الحصر بمنطوقه انما يدل عليه لا بصحيحه وعلى هذا الوضع ان الزكوة في المعلوفة انتفت حتما وتم مطلوبه مظهرا بالتامل ان شاء الله تعالى وكانه لما كان نفي الشركة لازما معنى انما وتحققه في مظان الظاهر كونه لازما في محل النطق او لا في محله ذهب احد الفريقين الى انه منطوق لكونه لازما في محل النطق وهو اعلم بحقايق الامور وقول من قال لو دلت على الحصر لكانت دلالة هذه غير الحصر على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل باطل لانا نقول من انها لو لم تكن للحصر لكان فهم الحصر في بعض الصور من غير دليل وهو خلاف الاصل لانه انما يصح لو كان دليل الحصر منحصرا في انما وليس كذلك بل لو دلت على الحصر لما صح حمل غيرها عليه والا لكان لغير المعنى لقولهم عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق والمعنى وغير لمن كاتب او باع العبد ونفسه فرجعه ضعيف لان العموم فيه مستفاد من غير الحدث اما مظنة الله فلا يسقم لغة المعنى ولا اطلاقهم الغير عليه كذلك ولا يحمل الخ وهو ان يقال واما الاستدلال على انها للحصر بقولهم عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق مع انحصار صحة العمل في النية والولاء في المعتق ضعيف لان العموم هنا لحصر لتلازمهما لانه لما عمت الشيوع الافعال فقد لحظت فيه وقوع الولاء فيه على غير ما يشعر انها وهو قوله عليه السلام الاعمال بالنيات والولاء لمن اعتق وكلامه في المنتهى يدل على هذا المحمل لانه قال واما انها الاعمال بالنيات وانها الولاء لمن اعتق فالحصر فيهما انما هو لعموم لانه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق خالف ظاهر الولاء لمن اعتق والحق ان للسابل ان يمنع انحصار صحة العمل في غير المنهي دون الولاء لغير المعتق على التقدير الاول وان يمنع انحصار صحة العمل والمنهي والولاء في المعتق على التقدير الثاني

نفهم

فصحت الملازمه واستدروا ايضا بانه لو كان التركيب المخصوص مفيدا للحصر لكان المقدم والتالي جزاء الكلام بغير مدلول الكلمه واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمه فلان دلالة الاصل للحصر حينئذ دون العكس واما بطلان التالي فلانه غير معهود في كلامهم ولقائل ان يقول لانسلم بغير مدلول الكلمه لان الحصر ليس مدلول الكلمه سلمنا ه لكن لانسلم انه غير معهود ونظيره ما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد وما ضرب الا زيد عمرا فان هذه الحصر المفعول والثاني في الفاعل والثالث فيهما على ما حققه المصنف في الامالي واشار اليه في شرحه لنظم الكافيه وهكذا انا ضرب زيدا وانا ضرب عمرو زيدا في كون الحصر في الثاني كانا في المثال الاول الحصر فيما بعد الا وانا نقله على ما حققه الى غير ذلك من شواهد يطول ذكرها ويقرب منه ما وما استدروا حين الاعتراض في ابطال الحصر وهو انه دل العالم زيد وصديق زيد عليه لتناقض قوله العالم زيد وعمرو وكذا صديق زيد وعمرو واللازم باطل اتفاق اهل اللغه وهو عدم الطايل لان التناقض انما كان يلزم لو تجرد القول عما يغيره واما اذا عطف عليه قوله وعمرو صار الكل كالجمله الواحده وكان قول العالم زيد بمنزلة قوله العالم زيد وغير زيد وهذا كما لو قال له علي عشره ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل بل ناقضته للاول ولو قال له علي عشره الا خمسه قبل لعدم التناقض ولو اختلف الدلالة بما احتلف الحال بل كان الواجب ان يقبل مستدلا ومن الصوريين او يقبل فيهما وهو باطل القايل به لم يفده الا جزء الاعم بالاخص

بعذر الجنس والعهد فوجب جعله للمعهود الذهني مثل اكلت الخبز وزيد العالم هو المعروف والصادق منه زيد العالم بعينه ما ذكروه فان زعم انه يجزم بالاعم فغلط لان شرط التكثير وفي بعض النسخ ان شرط جعله التكثير فان زعم ان اللام لتزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتوقف منقطعا عن زيد كالموصول

احتج القايل به وهم المتبعون لافاده التركيب الحصر بانه لو لم يفده لاجزء عن الاعم بالاخص والمقدم كالتالي باطل اما الملازمه فلان اللام في هذا التركيب وكذا الاضافه وان كان اكثر ما ذكروه مراكبين شعر ما خصص الكلام باللام لو لم يدل على الصدق الكامل في الصداقه وعلى العالم المنتهي في العلم على الوجه المذكور لامكن له لو كان له لدل عليه وليس للجنس والعهد الصادق بعذر تركهما كما مر بيانه فتعين ان يكون لهما شيء واللازم باطل لانه ينزل قولنا الحيوان انسان وهو كاذب ولقايل ان يقول الحكم بانه كاذب كاذب لانا لا نذب فيه لان المهمله في قوة الجزئيه على ما بيناه في صدر الكتاب فمعنى قولنا

فيكون الاول اقوى ولا محمل بالثاني وهو ان يقال واما الاستدلال على انها ليست للحصر بقولهم لو افادت ذلك لما صح عمل الا الا في وضعف لان العموم فيه يعني الحصر يغيرانا الى الخبر وعند هذا فلا يبقى للمقدم ملازم مدخل في الاستلزام ويصير الجميع معارضا بمثل ما في يقال لو لم تكن للحصر لما صح عمل الا الا في قولنا على اللام الاعمال بالذات والولا تلمن اعتق لدلالتها على الحصر كما قدرناه واما مفهوم الحصر فمثل صدق زيد والعالم زيد ولا فرق عهد فضل الاشد وصل منطوق وقيل مفهوم والاول لو افاده لافاده العكس لانه فيها الاصح للجنس والمعهود بعينه لعدم القرينه وهو لم يفده ايضا لو كان لكان المقدم بغير مدلول الكلمه اختلفوا في مدلول الحصر اعني حصر المبتدا الخبر في القضيه المهمله التي محمولها شخصي مثل صدق زيد والعالم زيد ولا فرق عهد بعين الصدق والعالم وبغيره عن هذا الخلاف بان يقدم الخبر هل يفيد الحصر ام لا نظرا الى لفظ الذات بالمبتدائيه او الى من الصفتيه بها وعلى العبارتين المراد بالحصر على ما ظهر في اثناء تحقيق الفرض هو ان هذا التركيب اذا خرج هل يدل على ان مفهوم المبتدا فيه وهو المعهود الذهني مقيد بالصيره مطابقا مساويا بالمحمول حتى يكون معنى قول القايل صدق زيد والعالم زيد ان الصدق الكامل الصداقه والعالم المنتهي في العلم اذا عرفت ذلك من الصفات التي ما قرانها مساويا المحمول او الذي هو زيد فيكون خاصة المبتدا وهو الصدق ان هذا التركيب لا يفيد الحصر المذكور اي لا يدل عليه وذهب الغزالي والطوسي من اصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء الى انه يدل عليه الا انهم تحزبوا حزبين فمنهم من قال انه يدل عليه منطوقه ومنهم من قال بل يفهم منه قال الاولون وهم الذاهبون الى انه افاد الحصر لانه افاد عكسها وهو زيد صدق وزيد العالم وكل واللازم باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما الملازمه فلانه لو افاد الاصل الحصر لكان ان صدق والعالم الاصح للجنس لم يكذب قولنا كل صدق وكل عالم زيد والمعهود بعين لعدم القرينه الدالة عليه على ما هو المفروض في اصل المسئله وعند هذا وجب جعله للمعهود الذهني بمعنى الكامل في الصداقه والمنتهي في العلم على الوجه الذي شرحناه حذرا من تعطيل هذا التركيب او تعطيل دلالة اللام والاضافه في صدق والعالم مع انه علم بالاستقراء انه لو لم يكن للفظ فائده سوى واحده حمل عليها والا كثير الاضافه معللة بما ذكرنا لانه هو المتيقن الذي يمكن به في اثبات المطلوب والاصل عدم ما عداه لكن هذا الدليل يعنه جارية في قولنا زيد صدق وزيد العالم لتعذر الجنس لان المعنى على تقدير زيد كل صدق وزيد كل عالم وفساده ظاهر وكذا العهد لان الفرض انه لا قرينه توجب جعله الا لما ذكروه وعلى هذا لفظة الكل ايضا

تفهم

الحيوان انسان بعض الحيوان انسان وهو صادق ومثله في الصدق بعض اصدقائي والعلماء زيد واذا
بطل اللازم فوجب جعله للمعهود كما وصفناه ليدل عليه ويندفع المحذور وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم ان عند تعذر حمل اللام على الجنس والعهد يجب جعله للمعهود على الوجه الذي ذهبتم اليه بل المعروف
المشهور عند التعذر المذكور جعله لمعهود ذهني غير مقيد بصفة مثل اكلت الخبز وزيد العالم فان الخبز
والعالم على ما قال في المنتهى هو للمعهود الذهني البعض باعتبار الوجود وعلى هذا فلا حصر على الوجه الذي
ذكروا ولو قيل لو كان كما ذكروه لزم المجاز لاستعمال اللام في غير الجنس والعهد والذهني الذي
ثبت استعماله فيه لكان قويا وايضا لو صح ما ذكره من الدليل يلزمه ان يكون العالم في قولنا زيد العالم للمعهود
على الوجه الذي ذهب بعين ما ذكر من الدليل وهو غير قايل به فان قلت ما الفرق بين قوله هذا وبين ما
ذكره اولا وهو قوله لو افاده لافاده العكس قلت الفرق ان ما ذكره ثمة ابطال لمذهب الخصم وهذا
ابطال لدليل الخصم فان قال لا نسلم انه يلزمني زيد العالم اذ لا تعذر ان يكون اللام للماهية لانه قد يخبر بالاعم
كقول القائل الانسان الحيوان فغلط لان شرطه يعني شرط الاخبار بالاعم التنكير اي كون المخبر به نكرة
او شرط جعله يعني جعل الاعم مخبرا به التنكير لما اشتهر ان الالف واللام في المحمول يقتضي مساواته للموضوع
كقولنا الانسان هو الضحاك فضلا عن قولنا زيد العالم فان زعم وقال ايضا لا نسلم لزوم ما
ذكرتم اذ لا تعذر لكون اللام فيه للعهد لان اللام في قولنا زيد العالم لزيد لقرينة تقدمه فغلط ايضا لوجوب استقلال
العالم بالتعريف منقطعا عن زيد لكن خبر المبتدا ووجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام
ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه
حينئذ على ما تقدم من قرينة زيد ونحوه لانه لو كان لزيد لكان صفة له واذ ذاك بقي المبتدا بلا خبر هذه
سبعة اصناف من المفهوم واما مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام ومفهوم التخصيص بالاوصاف التي لا تطرا وتزول كقوله عليه السلام في السائمة زكوة ومفهوم
الاستثناء نحو لا اله الا الله ولا عالم الا زيد فانا لم نتعرض له ههنا اعني في التفصيل لدخول الاول في مفهوم اللقب
لان الطعام لقب للجنس والثاني في مفهوم الصفة وتعرضه الثالث في مباحث الاستثناء

النسخ الازالة نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات فقيل
مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج

المباح

المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة نحو صل الى اخر الشهر ويعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن
فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم قديم فلا يرفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت
تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعني بالرفع لما فرغ من الكلام على اصناف دلالتي
المنظوم والمفهوم وتم تمامها الباب الاول فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع من النوع الثاني فيما
يتعلق بالنظر في المتن شرع في الباب الثاني منه وهو فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما
من الادلة وهو النظر في النسخ ويشتمل على مقدمة وسبعة عشر مسئلة اما المقدمة
ففي معناه وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل والريح الاثر والشيب الشباب اذا ازالته اي اعدمته
ومنه زوال المرض والنعمة اي انعدامهما وكذا تناسخ القرون انعدامها والنقل ايضا يعني تحويل الشيء من حاله الى
حاله مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل والعسل اذا نقلتهما من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث والانفس لانتقالها
من قوم الى قوم ومن بدن الى بدن ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل لان تحصيل مثل ما في احد الكتابين
في الاخر يجري مجرى نقله اليه والا فما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصوليين
اختلفوا فيما بينهم فذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى ان لفظ النسخ مشترك بين الازالة والنقل
متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وقد عرفت
في غير موضع انه لا يمكن معارضة هذه المعارضة بلزوم المجاز اما لان المجاز اولى من الاشتراك واما لانه عين ما قيل اولا
وغايته انه بعبارة اخرى لان قول القائل الاصل في الاطلاق والمجاز خلاف الاصل متحدان في معنى وذهب ابو الحسين
البصري وغيره الى انه حقيقة في الاول اي الازالة مستروحين الى انه غير مستعمل فيما سوى النقل والازالة وليس
حقيقة في النقل في نسخ الكتاب لما مر ان ما فيه لم ينقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الازالة تفاديا عن لزوم كثرة المجاز
او لانه حقيقة في احدهما اجماعا والى انه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واذن لا يكون حقيقة في النقل دفعا
للاشتراك والجواب عن الاول بعد المعارضة بالمثل على ما لا يخفى ان نسخ الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب
وبطل ما قالوا وان كان مجازا فلا يكون التجوز به مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابهة له فتعين ان
يكون مستعارا من النقل على الوجه الذي اشرنا اليه لانعقاد الاجماع على امتناع اطلاقه حقيقة على غيرهما
واذا كان مستعارا من النقل كان النسخ حقيقة فيه اذ المجاز لا يتجوز به في غيره بالاجماع ثم وان كان ذلك
مجازا في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل من خلية الى اخرى مع كونها

لاستلزامه

منتقلة حقيقة وعن الثاني انه معارض بمثله والترجيح بان الازالة مطلق الاعدام والنقل اعدام خاص
عدم صفة وحدوث اخرى وجعل اللفظ حقيقة في العام نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ اولى ساقط
لان الازالة ايضا تستلزم زوال الوجود وتجدد صفة العدم واذا تساويا عموما وخصوصا فلا ترجيح
من هذه الجهة والاصل عدم غيرها نعم لو اخذ في حقيقة النقل خصوص تبدل الصفة الوجودية
بالوجودية كان النقل اخص وذهب القفال من اصحابنا وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة في الثاني
اي في النقل محتجين عليه بانه اطلق عليه الى اخر ما ذكرنا استدلالا واعتراضا وهو نزاع لفظي لاحظ
للمعنى فيه واذا عرفت معناه اللغوي فاعلم ان في اصطلاح الاصوليين على ما اختاره عبارة عن
رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم هو الجنس والتقييد بالشرعي احتراز عن العقلي
كالاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي عبر عنها بالمباح بحكم الاصل فان رفعها بدليل شرعي
متاخر لا يسمى نسخا في اصطلاح المتشرعين اجماعا لكونها غير شرعية وقوله بدليل شرعي احتراز عن
رفع الحكم الشرعي بما ليس دليلا شرعيا كالرفع بالموت لا بالنوم والغفلة على ما قال والمرض والجنون على
ما قيل اذ لقائل ان يمنع كون الرفع بها لا بدليل شرعي بل هو بدليل شرعي لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث
الحديث وقوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج الى غير ذلك وقوله
متاخرا احتراز عن نحو صل كل زوال الى اخر الشهر فانه رفع الحكم الشرعي وهو الصلوة عند كل زوال بالغاية التي
هي دليل شرعي لوجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها ومع ذلك لا يقال نسخ لكونه غير متاخر وانما قال نحو
ليتناول كل خطاب متصل بالخطاب الاول كالاستثناء والتقييد بالصفة والشرط كالتقييد بالغاية
وفي هذا القيد نظر لانا لا نسلم ان الخطاب المتصل بالخطاب المتقدم في الذكر رافع لحكم الخطاب الاول بل
بيان واتمام لمعناه وتقييد له بمدة وشرط وغير ذلك ومما يحقق ذلك ان رفع حكم الخطاب الاول انما يكون
بعد ثبوته لكنه لم يثبت اذ لا يثبت بقوله صل كل زوال حكم الا بعد تمام الكلام على ما اختاره في الاستثناء
وبعد تمامه كتقييده بالغاية في مثالنا وبغيرها في غيره لا يكون الخطاب الاول دالا على ثبوت الحكم فيها بعد الغاية
حتى يكون الغاية رافعة له واعتبر غير الغاية عليها وفي كلام الامام اشارة الى هذا المرام لانه قال في البرهان
قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وهو لا يحتاج الى التقييد بالتاخير قال اللفظ الذي ينتظم لقصد التاقيت
ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع هذا لفظه وهو صريح فيما ذكرناه بل هو عين ما قصدناه والعجب

من المصنف انه سلم ورود هذا على الغزالي على ما سيظهر وغفل او تغافل عن وروده عليه فان قيل هذا
الحد غير منعكس لثبوت نسخ الحكم الشرعي بالاتفاق مع امتناع رفع الحكم الشرعي لانه خطابه وخطابه كلامه
وهو قديم قائم بذاته تعالى واستحالة رفع القديم الوجودي بالاتفاق قلنا ليس المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الازلي
القائم بذاته حتى يمتنع رفعه بل يعني به ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان قلت ما الذي يحصل على المكلف
بعد ان لم يكن قلت هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع لا بالتعلق المعنوي كما
مر بيانه في صدر الكتاب في مسئلة تعلق الامر بالمعدوم فانه ازلي بل تعلق تنجيز الكلفة وهو كون المخاطب مكلفا
بالاتيان بالمكلف به عند تعلق الخطاب والخطاب المتعلق بالافعال هذا النوع من التعلق حادث لتوقفه على الفعل
كما مر بيانه في مسئلة شرط التكليف وهو حادث ولهذا لم يكن الوجوب ولا غيره من الاحكام المشروط بالعقل
ثابتا عند انتفائه لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قطعا فالحاصل ان النسخ هو رفع الخطاب المتعلق
بتنجيز الذي هو حادث بعد ان نعلم ان رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب عن المكلف لا برفع نفس
الخطاب والا عاد المحذور فاعرفه فلا يرد على عكس الحد اذن ان الحكم الى الخطاب فلا يرفع لانا لم نعن بالحكم
القديم بل ما حققناه وهو مع وضوحه في غاية الدقة ولدقة معنى الرفع وخفائه انكرت الفقهاء والمعتزلة
تحقق الرفع في الحكم ولهذا تحاشوا في تحديد النسخ عن استعمال الرفع والارتفاع ونحوهما وايضا نحن نقطع بانه اذا ثبت
تحريم شيء بعد ان كان واجبا انتفى وجوبه وما نعني بالرفع سوى هذا النوع من الانتفاء وهو معلوم لكن التحقيق ما قدمناه
والا فلقائل ان يقول لا نسلم انتفاء الوجوب لانه الخطاب وهو لا يرتفع واذا عرفت معنى النسخ فاعلم
ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ فهو ناسخ ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية ومنه فينسخ الله وعلى الطريق المعرف
لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وعلى الحكم كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب
صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اي يعتقد ذلك فهو ناسخ
ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة في ان اطلاقه على الاخيرين مجاز انما الخلاف في الاولين فعندهم حقيقة في الطريق
المعرف لا فيه تعالى وعندنا حقيقة في الله تعالى ومجاز في الطريق والنزاع لفظي واما المنسوخ فهو الحكم المرتفع كالمرتفع
من وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي عليه السلام وحكم التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها
الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل النسخ ولا يطرد فان
لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله صلعم ثم حاصله ان اللفظ الدال على النسخ

لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله هذا حد ذكره الامام رحمه الله
واورد عليه ان اللفظ هو دليل النسخ اي الطريق المعرف للنسخ لا نفسه قال في المنتهى فسر النسخ باللفظ
وهو دليله بدليل ظهور نسخ بدليل كذا واجيب عنه بان النسخ يستدعي ناسخا اي رافعا هو الفاعل
وهو الله تعالى حقيقة كما مر لا خطابه منسوخا اي مرفوعا هو المفعول وهو الحكم المرتفع والرافع والمرفوع
اي الفاعل والمفعول يستدعيان رفعا وارتفاعا اي فعلا وانفعالا والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وهو
لفظه وخطابه والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع وهو نظير فسخ العقد فان الفاسخ
هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله فسخت والانفساخ صفة العقد وهو
انحلاله بعد لزومه فاذن الفسخ هو قول الشارع نسخت ونحوه ولقائل ان يقول لا نسلم ان فسخت هو
الفسخ بل هو دال عليه وكذلك نسخت بالنسبة الى النسخ وعلى هذا فالاشكال كما كان واورد عليه ايضا
ان الحد غير مطرد لوجود الحد دون المحدود وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا فيكون هذا القول لفظا
دالا على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول لدلالته على انتفاء الحكم الاول ظاهرا لكونه لفظ عدل وفي دلالة
ظهور انتفاء الحكم الاول على ظهور انتفاء شرط دوامه واما انه ليس بنسخ فبالاجماع واورد عليه ايضا ان
الحد غير منعكس لوجود المحدود دون الحد لان النسخ قد يكون بفعل النبي عليه السلام فقد وجد النسخ بدون
اللفظ ويمكن ان يمنع عدم اللفظ لان فعله يدل على ورود خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم
اذ ليس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وانما هو رسول ومبلغ عن
الله تعالى ما يشرعه من الاحكام ويرفعه وعلى هذا يكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم
واورد عليه ايضا انه دور لان حاصل الحد يعود الى النسخ هو اللفظ الدال على النسخ وذلك لانه فسر
الشرط اي بينه وخصصه بانتفاء النسخ لا لان المراد قال مرادي من شرط دوام الحكم الاول هو انتفاء
النسخ على ما يشعر به ظاهر كلام المصنف لانه يبعد مثله عن جاهل فضلا عن مثله ولان الخلل حينئذ
يكون في تفسيره لا في نفس الحد بل لاضافته الشرط الى دوام الحكم الاول الذي هو انتفاء النسخ وكانه
قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط انتفاء النسخ والدال على انتفاء شرط انتفاء النسخ دال وان
كان بوساطة على انتفاء انتفائه الذي هو حصوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان دوام الحكم الاول هو
انتفاء النسخ غاية ما في الباب انه ملزومه ولا يلزم من تفسير الشرط بدوام الحكم الاول تفسيره بانتفاء
النسخ

النسخ وان كان شرطا لهما لتلازمهما سلمناه لكن التعرض لقوله وانتفاء انتفائه حصوله مع انه متجوز فيه
لانه ليس عينه بل لازمه صانع لحصول الدور بقوله لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ لكون التقدير حينئذ
النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط انتفاء النسخ وهو دور ولا يمكن ان يقال انما تعرض له
ليستلزم مع الدور فساد اخر وهو كون اللفظ المذكور غير نسخ لان التقدير النسخ هو اللفظ الدال على
ظهور النسخ والدال على ظهور الشيء غير ذلك الشيء لان هذا الفساد لازم من غير التعرض له يظهر بالتامل
وقال الغزالي الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه واورد الثلثة الاول وان قوله على وجه الى اخره زيادة هذا حد
ذكره القاضي ابو بكر واختاره الغزالي قدس الله روحهما فقوله الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
هو الجنس وانما اختار الخطاب على النص ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم وغير ذلك لجواز النسخ
بالجميع وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها وكونها
بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة وقوله بالخطاب المتقدم احتراز عن الخطاب الدال
على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا
ورد الخطاب لحكم موقت نحو قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ثم بعد تصرم ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض
للاول كما لو ورد عند غروب الشمس كلوا فانه لا يكون نسخا لحكم الاول حيث لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن
الاول مستمرا مسها بالغروب وقوله مع تراخيه عنه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد
بالشرط والغاية ونحوهما لانه يكون بيانا لا نسخا واورد الثلثة الاول على هذا الحد ايضا يعني كون الخطاب
دليل النسخ لا نفسه وكونه غير مطرد بلفظ العدل اذ المراد لولاه لكان ثابتا عندنا ولو كان المراد لكان
ثابتا في نفس الامر لم يرد وفيه دقة وغير منعكس بفعل الرسول الا ان فعل الرسول ههنا يبطل العكس من وجهين
احدهما النسخ بفعله مع انه ليس بخطاب وعليه ما مر والاخر نسخ ما ثبت بفعله مع انه ليس فيه ارتفاع حكم
ثبت بالخطاب وهذا اورده ابو الحسين البصري على عكس حد القاضي واورد على طرده ايضا بان
الامة لو اختلفت في واقعة على قولين واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل منهما للمقلد ثم اجمعوا باقوالهم
على احد القولين فان خطاب الاجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الاجماع الاول وليس بنسخ
اذ الاجماع لا ينسخ ويجاب عنه تارة بانا نحد النسخ والنسخ الجائز وهذا الجواب انما يستقيم

على مذهب من يقول بامتناع مثل هذه الصورة لامن يقول بجوازها وفيه دقيقة نظر بالنظر ان شاء الله تعالى واخرى
بانا لانسلم تصورا جماعهم على ما قضيناه اجمعوا عليه اولا ولئن سلمنا ذلك ولكن لانسلم ان الحكم نفيا واثباتا مستند الى
قول اهل الاجماع بل الى الدليل السمعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا يكون اجماعهم دليلا على وجود الخطاب
الذي هو النسخ لان خطابهم نسخ واورد على هذا الحد ايضا ان قوله على وجه لا يتناول زيادة اما القيد الاول فلان بعض
اشياني الواردة بما يخالف حكم الاول الموقت لا يدل على ارتفاع حكم الاول لامتناعه بانتهاء وقته مع ان ارتفاعه متوقف على ورود
لاستحالة ارتفاع المرتفع واما الثاني فلان الخطاب المتصل ليس رافعا لحكم المتقدم في الذكر بل مبين لمراد الخطاب المتقدم
لم يرد بالحكم فيما استثنى وفيما خرج عن الشرط والغاية وهذا هو الذي سلم المصنف ورود هذا الحد عليه فكان ينبغي
عن وروده على حدة وان سلم ان المتصل رافع فالقيد مستغنى عنه لانه لا يكون بعد المتقدم على وجه يجوز عليه
المتصل وراجب عن استدلال الحد على الزيادة بانها غير محللة بصحة وفائدتها المرة من النسخ فالصون الذي
بتفصيل الفائدة وهو مستدل نظره وهنه بادني تامل والاولى ان يقال اللازم من كون بعض قيود الحد غير جائز
زيادته جواز ان يكون من اجزاء ماهية المحدود ووجوب ايراد هذا في الحد الحصني كالخاسر والمخوّل بالارادة وحينئذ
الاثاني لكون احدهما مستغنى عنه باعتبار الاخر لزوم هذا وان احتمل لكنه بعيد في امثال هذه المواقف ان جاز
بل كلها رسوم وجب ان يعلم مع ما قد علمت انه نقل عن العاضي ايضا انه قال النسخ رفع اي هو ازالة المتاخر حكم المتقدم
ونقل عن الاستاذ ابي اسحق انه قال انه بيان اي انتهاء الاول ثم حصل بعد الثاني فقيل هذا شبه الخلاف في بناء
الاعراض فان من قال بفنائها قال الثاني سبق الطريان ضده ثم نزول به ومن قال ببقائها قال اي اصل بعدم
بذاته ثم حصل بعده ضده وبكل الدلايل يفنى واباتا تيه ههنا احتج من اثبت الرفع بان الخطاب يتعلق
بالفعل ولا تعلق به ممتنع ان يكون عدم تعلقه به لذاته والا لم يوجد بل لمزيل وهو الناسخ وانتفاء النسخ بعد
الازالة فكذا في الشرع لان الاصل عدم التغيير ولما سبق في نفي الالفاظ الشرعية فاجاب من انكره عن الاول
بان الخطاب يعني بالفعل لا في كل الوقت فلا نسلم عدمه بعده الى معدوم وعن الثاني ان الظني لا يعارض القطعي وبما
وجوه احدها انه ليس ارتفاع الحاصل بحدوث الحادث اولى من ارتفاع الحادث بحصول الحاصل وليس الحادث
لحدوثه اقوى لعدم الباقي حال بقائه ممنوع لعدم الحادث حال حدوثه وذلك لحدوثه مساو للحادث فلم يرجح الحادث
على الباقي بزوال الامر لانه لو امتنع عدم ذلك الامر وكيفه للباقي امتنع عدم الباقي لامحاله وان لم يحدث مثل
الباقي لحدوثه مع الحادث ولان الاولوية لاحدهما لم يحصل احدهما وبانها حصول الثاني مشروط بزوال الاول

فطلبه دور وبالثاني الحادث ان وجد حال وجود الاول لم ينافه لم يرفعه وان وجد حال عدمه لم يعدمه
لامتناع اعدام المعدوم ورابعها المرفوع ليس بخطابه تعالى القديم ولا تعلقه انه عدمي او قديم والا كان الباقي
على الخلاف قيل وهذا الوجه على القاضي الزم لتعويله عليها في امتناع اعدام الضد بالضد ولمثله ان يقول
على الاول ان سلم عدم الاولوية لفي العلة التامة لعدم الشيء ينافي وجوده وبالعكس ولولا الاولوية لاستحال حدوث
العلة التامة لعدم والاوجه والحاصل ان ما ذكر يستلزم امتناع ان يعدم موجودا او يوجد معدوم فيكون باطلا
وعلى الثاني لانسلم انه مشروط به ولا يلزم من منافاته الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلم بعدم العلول
لنافيها مع وجود العلة ليس مشروطا بزوال عدم المعلول اي بوجوده وعلى الثالث ان اثبات العدم ليس باعدام
المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس لايجاد الموجود وعلى الرابع ان حدوث التعلق لا يوجب كون البقاء محلا للحوادث
وقالت الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده واوله المشبه
بان فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان فروا
لان الارتفاع تعلق بالمستقبل لزوم مع منعه النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لانه ينافي امد التعلق بالمستقبل المطلوب
استحالة فلا بد من زواله هذا حد رذله الفقهاء تاسيا على استعمال الرفع
والارتفاع ونحوهما في حد النسخ لامتناع الرفع عندهم بشبههم التي يتمسك عليها وعلى فساد ما فيها فاستعملوا
الانتهاء بدل الرفع ولفظة الامد وهو بمعنى الغاية كالمستغنى عنها لفظ الانتهاء يغني عنها وقولهم مع التاخير
عن مورده اي عن زمان ورده واوله على هذا ما اورده على نظيره وهو المثله الاول يعني كون النص دليل النسخ
لا بعد وعدم الاطراد وعدم الانعكاس ولقائل ان منع ورود الاخيرين لجواز ان يكون ورودهم بالنص
الكتاب والسنة ويدخل فيها افعاله على اللم واقواله وتقارير ولا يبطل طرده بلفظة العدل لانه ليس بنص
على هذا التفسير والاعكسه على اللم لانه نص كما فسرنا وما سبق ايضا واطلاق النص على هذا المعنى ليس عزيزا
وحينئذ فنحتاج الى استعماله في احد بل مشهور كثير الاستعمال ومن هذا تنبه على انه لو فسر الخطاب بحد
القرافي بانه طلب الشارع وهو ان نقل الفهم من استعمال الخطاب في مثل هذا الموضع كما يدفع باستعمال
العام والارادة الخاص وهو كون مجموع الاستعمال في احدهما سقط ورود لفظ العدل على طرده لانه ليس خطاب
الشارع وارادة الخاص ولقد عرفت ما عرفت فاعلم انه لما كان مغزى الفقهاء هو الاتيان بانتهاء الامد
وهو الفرار من الرفع بين المصنف محامل لفرارهم وبين انه لم يفهم الفرار ذلك الفرار هم من الرفع

لو كان لكون الحكم قديما والتعلق قديما يعني التعلق المعنوي لا تعلق التنجيز كما مر بيانه فلم يجد عليهم بطائل وذلك
لان المعنى من رفع الوجوب مثلا ما ينافي الوجوب على ما كان عليه او بقاء الوجوب على المكلف كما قال في المنتهى
وهو ان انتفاء امد الوجوب على المكلف ينافي بقاءه عليه وعلى العبارتين فالمراد بالمنافاة زوال الوجوب وانعدامه
عند وجود المنافي وهذا المعنى بعينه موجود في انتهاء امد الوجوب لانه ينافي بقاء الوجوب على المكلف اذ لو انتهى
الامد زال الوجوب وانعدم فقده وقعوا فيما فروا منه وقالوا بمعنى الرفع وان حرموا التلفظ به وايضا لو كان فرارهم
لانه لا يرتفع تعلق بفعل مستقبل لان ما لم يوجد يستحيل رفعه والحكم على ما فسر متعلق بالمستقبل فهو مع
بطلانه تفصيلا لان التعلق بالمستقبل ليس فيما لم يوجد بعد فيستحيل رفعه انما الذي لم يوجد هو التعلق لا التعلق
باطل اجمالا اذ لو صح ما ذكروه من امتناع ارتفاع تعلق الحكم بالمستقبل منع جواز النسخ قبل الفعل اي قبل وقته
كما ذهبت اليه المعتزلة فانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل وقت الاتيان به على ما سيجيء بيانه في المسئلة الاولى وايضا
لو كان فرارهم لان النسخ هو بيان امد تعلق الحكم بالفعل المستقبل اعني التعلق المظنون الاستمرار فلا خلاف
في المعنى اذ لا بد من زوال التعلق المذكور اذ بعد بيان الامد لا يبقى ظن تعلق الاستمرار للقطع فانقطاع التعلق وانعدامه
وهو المعنى من الرفع ولا يقال رفع الحكم على ما ذهبت اليه يخالف رفع التعلق الذي الزمت به الخصم لانا
قد بينا ان المراد من رفع الحكم هو قطع تعلق الخطاب عن المكلف المعتزلة اللفظ الدال على
مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على الغزالي والمقيد بالمرة فعل
هذا حد ذكره المعتزلة وهو من طراز حد الفقهاء من حيث تحاشوا عن ذكر المرتفع وذكروا بدله زائل وربما
ابدلوا الزائل وربما ابدلوه بغير الثابت كل ذلك حذرا من الرفع والخفي فيه من الاحتراز بعد اطلاعك على ما سلف
من بيان الحدود المتقدمة وقد اورد على هذا الحد ما اورد على حد الغزالي من الثلثة الاول واشتمال الحد
على الزيادة وان كان هذا الحد مشتملا على زيادة واحدة وحد الغزالي على زيادتين وما يختص به
انه يرد على عكسه المقيد بمرة بفعل اي ما امر بفعله مرة واحدة مدة العمر ثم نسخ فان اللفظ الدال عليه
لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بزائل على وجه لولاه لكان اي مثل الحكم ثابتا لا مثله
هذا ان قرئ الثابت مجرورا صفة للحكم وهو الظاهر وان قرئ منصوبا للمثل فوجه وروده كذلك لانا
لا نسلم ان مثل هذا الحكم ثبت بالنص المتقدم بل الذي ثبت به هو الحكم لا مثله ويجب ان تعلم مع ما قد علمت
ان النسخ والتخصيص وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما

تناوله

تناوله اللفظ لغة الا انهما يفترقان من جهة ان التخصيص يعين ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم مريدا له
لدلالة لفظه عليه وان التخصيص لا يرد على الامر بامور واحد وانه قد يكون بغير خطاب الشارع بالقياس
والعقل وانه قد يكون متقدما على ما خصصه وانه لا يجوز التخصيص حتى لا يبقى شيء وانه غير رافع للحكم المخصص
وانه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة اخرى وانه لا يخرج المخصوص من الاحتجاج به في المستقبل الزمان
لبقائه معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ في هذا كله والفرق على ما ذكره بعض المعتزلة من ان
التخصيص اعم من النسخ لانه تخصيص الحكم ببعض الازمان كما في الغير ببعض الاحوال او الاشخاص محل نظر
لان هذه الصفات الفارقة ان دخلت في مفهوم التخصيص او لزمته خارجة عنه لذاته فلا اعم لامتناع
صدق التخصيص مع تلك الصفات على النسخ مع وجوب صدق الاعم على الاخص مع جميع صفاته
اللازمة لذاته وان لم يلزمه تلك الصفات فروقا بين انواع التخصيص لا بينه وبين النسخ اللهم الا ان يرجع
الى الاصطلاح واطلاق اسم التخصيص على بعض الانواع والنسخ على البعض ولا مشاحة في الاسامي
بعد تحقق المعنى والاجماع على الجواز والوقوع وخالف اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني
في الوقوع لما فرغ من بيان حقيقة النسخ وما قيل من مزيف ومختار شرع في اثباته على
منكريه وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من تلخيص محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فنقول اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا سوى الشمعنية من اليهود فانهم ذهبوا الى امتناعه
عقلا وسمعا وكذا على جوازه سمعا سوى الفرقة المذكورة من اليهود والعنانية منهم فانهم وان جوزوه عقلا لم
يجوزوه سمعا كابي مسلم الاصفهاني فانه ايضا وان جوزه عقلا لم يجوزه سمعا مستروحا الى ان النسخ
ابطال وهو ينافي الكتاب كقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو انه اخص من الدعوى ضعيف
اذ المراد انه لم يسبقه كتاب يبطله ولا يسبق به سلمنا ان المراد انه لا ياتيه باطل لكن لا نسلم ان النسخ ابطال
لانه قطع الحكم الذي يدل عليه اللفظ مع كون المخاطب مريدا لقطعه وهو تحقيق للمقصود لا ابطال وبتقدير
تسليمه فهو يدل على امتناعه في الكتاب خاصة لا على امتناعه فيه وفي السنة الذي هو مدعاه فقوله
والاجماع على الجواز يعني به اجماع المسلمين على الجواز العقلي وعلى الوقوع ايضا وانما اطلق الاجماع
مع انه خولف فيه لما مر في الاجماع من انه لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كان اجماعا وان لم يكن مقطوعا
به وقوله وخالفت اليهود في الجواز ان حملناه على الجواز العقلي كان المراد باليهود الفرقة الاولى

وان حملنا على الجواز السمعي كان المراد بهم الفرقتين لاكل اليهود لان منهم فرقة يسمون بالعيسوية يقولون بجوازه
عقلا وسمعا ويعترفون بنبوته مجمع على اللم لكن الى العرب خاصة الا الى الامم كافة وقوله وابو مسلم في الوقوع
وان اشعر بان نزاعه فيه لكنه في الجواز السمعي وهو اعم منه وايضا قوله والاجماع على وقوعه النسخ يشعر
بان الروافض يقولون به وليس كذلك على ما يشعر به كلامه في المنتهى وهو ان الروافض وان اعترفوا
بوقوعه لكنهم فسروه بالبدآء لكن في هذا الكلام نظر لانهم لا يفسرونه بالبدآء لانهم لما جوزوا النسخ على الله تعالى
وجب ان النسخ لا يكون الا بالبدآء جوزوه على الله تعالى واعتقدوا فيه ما نقلوه عن علي رضه انه قال لولا البدآء
على الله لحدثكم بما هو كائن الى يوم القيمة وعن جعفر الصادق رضه انه قال ما بدا لله في شيء كما بدا له في اسمعيل
اي في امره بذبحه وعن موسى بن جعفر انه قال البداء دين نا ودين آبائنا في الجاهلية وقوله تعالى يمحو الله ما يشآء
ويثبت وفي ذلك قال رشا عن ثم ولولا البدا ما سميته غير هائب وذكر البدا نعت لمن سقطت عنه
ولولا البدا ما كان فيه تعرف وكان كنار وهي يتلهب وكان لضوء شمس في بطيعته وما الله عن ذكر البطاء
ولذا عرفت ذلك فاعلم ان البدآء عبارة عن الظهور بعد الخفآء مرتوضم بداهم الامر اذا ظهر بعد خفيه
ومنه قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما عملوا اي ظهرت وتوقف النسخ على البدآء
عند اليهود والروافض حيث اعتقدوا ان النسخ انما يكون لظهور ما كان وقد خفي من المصلحة او المفسدة وهو
عين البدآء وقعوا فيما وقعوا فلزم اليهود على ذلك انكار جواز النسخ وتبدل شريعة باخرى لما علم من احالة البدآء
عليه تعالى ولزم الروافض وصف العالم بالجهل بجوز وهم البدآء عليه تعالى لذلك تعالى الله عنه علوا كبيرا بقوله تعالى
وهو بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة وما يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين الى غير ذلك من النصوص القطعية والادلة العقلية على ما حققت به الكتب الكلامية
الدالة على انه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السمآء واما ما نقلوه عن اهل البيت فهو من اكاذيب الشيعة والاحاديث
التي اختلقها على اهل البيت فانه كان يمحو الله ما يشآء ويثبت ما اظهر كذبه فيها قال الله تعالى وعند ذلك
غير انه بداله فيه واسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في ترويج اكاذيبه واما الآية فلا استدلال فيها لجواز ان
يكون المراد بمحو المنسوخ واثبات الناسخ في اللوح المحفوظ او محو السيئات بالحسنات كما قال تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات الى غير ذلك من المحامل وجب الحمل عليها جمعا بين الآية والادلة الدالة على امتناع
البدآء عليه تعالى واما ما توهموه من توقف النسخ على البدآء فسيتبين بطلانه عند ابطال شبههم

ن

ان القطع بالجواز وان المصالح قد تقطع ان المصلحة قد تكون في اختلاف الاوقات وفي التوراة انه امر آدم
بتزويج بناته من بنيه فحرم ذلك بالاتفاق — هذا شروع منه في الاحتجاج على
المذهب الجهولي وهو ان النسخ جائز عقلا لانه اعلى الفرقة الاولى من الاولى من اليهود وقد استدل عليه
من وجهين اشار الى تقريرهما بقوله تعالى
من وجهين اشار الى تقريرهما بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لانه على جواز النسخ على الله تعالى شرعا المستلزم
لجوازه عقلا اما بالنسبة الى من خالف في ذلك من المسلمين على ما نقل عن بعضهم انكروا جواز النسخ عقلا وان لم يصح
هذا النقل عن معتبر فظاهر لموافقته على ان الآية من كلامه وهو صدوق وهو لانه اولا عليهم لجماع الامة
على جواز النسخ وان نبوته علم اللم لانه لم يخالف الا بعض النسخ احالوا عن الاول مانه الاجماع مع الخلاف وهو ضعيف
وعن الثاني بجواز مانعت الشريعة المتقدمة الى وقت ورود المتأخرة وهو لا يكون نسخا كان اباحة الافطار
بالليل لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل وقد ثبت في الاصول ان موسى وعيسى عليهما اللم شرائع شرع محمد عليه اللم
واوجبا الجمع الله عندهم وعلى هذا لا يتوقف صحة النبوة على النسخ هذا واما بالنسبة الى اليهود فلما
ثبت بالادلة القاطعة انه رسول الله وصادق فيما ادعيه من الوحي اليه فيكون صادقا في كون هذه الآية من كلامه تعالى
فكانت حجة عليهم في جواز النسخ وقبل في المشهور وجه الاستدلال هو ان صحة التمسك بالقرآن توقفت على صحة
النسخ وقد صح التمسك لصحة نبوته عليه اللم فصح النسخ وان لم يتوقف تمسكنا بالآية المذكورة على جواز النسخ
وان سلم يقول اللزوم من عدم توقف صحة التمسك بالآية المذكورة على صحة النسخ وقوع التمسك بها عليهما
والصحة لجواز ان توقف صحة التمسك بالآية على صحة النسخ على امور اخر غير صحة النسخ والاصل عدم

لقائل

فرض هم

الافتقار الى الغير لان المسئلة علمية لا يكتفى فيها بالظن كالتمسك بان الاصل كذا او كذا هذا ما يدل على الجواز العقلي
عقلا وسمعا اما ما يدل على الوقوع بالنسبة الى منكري ذلك من اليهود فهو انه قد ورد في التورية ان الله تعالى
امر آدم عليه السلم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات من البنين بالاتفاق وهو عين النسخ
ولقائل ان يقول لا نسلم ان آدم عليه السلم امر بتزويج جميع بناته الى يوم القيمة لجواز ان المامور تزويج بناته
اللاتي كن في زمانه وعند ذلك فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر
من بعده به حتى يكون تحريمهم عليه نسخا ولا يكفي في كونه نسخا كون آدم مامورا به والا لكان تحريم ما وجب على قوم
على آخرين نسخا وهو باطل قطعا سلمنا كونه مامورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون امر آدم عليه السلم
مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريم ذلك على من بعده نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول بظهور
شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار بالليل لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل على ما سبق وقد يحل
منتهج هذا الطريق الانفلات عن هذا المنع بان الامر لآدم كان مطلقا اذ الاصل عدم التقييد وهو ضعيف
لكونه على المستند وهو غير مسموع سلمناه لكن لا نسلم ان امر آدم عليه السلم كان مطلقا فمدعيه يحتاج الى
دليل اذ التمسك بالاصل لا يكفي وليس ضعفه لما قيل انه كان مقيدا في علم الله تعالى بظهور شريعة اخرى لانه عين
النسخ فان الله تعالى اذا امر بالفعل مطلقا فانه عالم بانه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده في علمه لا يخرجه
عن حقيقة النسخ ومثل هذا اجاب الآمدي عن قولهم في امتناع النسخ وهو ان الباري تعالى علم استمرار
الفعل الى وقت معين وعلم انه لا يكون مامورا به بعد ذلك الوقت وعند ذلك فيكون الحكم منتهيا بنفسه في ذلك
الوقت ولا يتصور بقاؤه بعده والا انقلب علم الباري جهلا واذا كان منتهيا بنفسه فلا يكون الناسخ مؤثرا
فيه لا في حالة علم الله انه لا يكون الفعل مامورا فيها ولا في حالة علم الله انه يكون الفعل مامورا فيها لما فيه من انقلاب
علمه الى الجهل واذا لم يكن الناسخ مؤثرا فيه فلا يتصور نسخه وقال الامر مطلق والباري علم ان الامر
بالفعل ينتهي بالناسخ في الوقت علم ان النسخ يقع فيه لانه علم انتهاءه الى ذلك الوقت مطلقا او علم انتهاءه
اليه بالمعجز او الموت ونحوهما بل علم انتهاءه بالنسخ فلو لم يكن منتهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا وعلى هذا
فلا يلزم من انتهاء الامر في ذلك الوقت بالنسخ ان لا يكون الامر منسوخا واستدل باباحة السبت
ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح الاصل
ليس بنسخ هذه الزامات احتج بها على اليهود منها اباحة السبت يعني العمل فيه ثم تحريم السبت

الذي به

اي

اي تحريم العمل لانه كان مباحا فيه ثم حرم على موسى عليه السلم وقومه ومنها جواز الختان اذ في شرع ابرهيم عليه السلم
كان جائزا بعد الكبر ثم ايجابه يوم الولادة عندهم لان موسى عليه السلم يوم ولادة الطفل ومنها جواز الجمع بين
اختين لكونه مباحا في شريعة يعقوب عليه السلم ثم التحريم يعني في شريعة من بعده والجواب عن الجميع حرف
واحد وهو ان ما ذكرتم من الصور كان مباحا بحكم الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ بالاتفاق على ما
عرفت عند تحقيق حقيقة النسخ قالوا لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر
هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندي والقطع انه لو كان صحيحا عندهم لقضت
العادة بقوله له صلعم هذه شبهة اليهود على امتناع النسخ وتوجيهها ان يقال لو
نسخت شريعة موسى عليه السلم بشريعة محمد عليه السلم لبطل قول موسى المتواتر وهو ان هذه الشريعة مؤبدة
عليكم ما دامت السموات والارض وقوله الزموا بالسبت ابدا وقوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلدلالة قوله على تابيد شريعته وهو ينافي النسخ واما بطلان
التالي فلكونه حقا صادقا فيما قاله بالاجماع منا ومنكم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه متواتر اذ شرط
التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو مفقود فيما نحن فيه اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن
بختنصر بل هو مختلق مفترى على موسى عليه السلم من قولهم اختلق الكذب اي افتراه وقيل اول من
وضع لهم ذلك ابن الراوندي به دعوى الرسالة من محمد عليه السلم واقرب قاطع في بطلانه انه لم يقله احد
لرسول الله صلعم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك عندهم صحيحا لقضت العادة بقوله للنبي عليه السلم
سلمنا صحة ما نقلوه لكن لا نسلم انه اراد من التابيد الدوام لجواز ان يكون المراد منه المبالغة كما جاء
في التورية لفظ التابيد من غير ارادة دوام كقوله ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة
فان ابى العتق فليثقب اذنه وليستخدم ابدا وكقوله في البقرة التي امروا بذبحها هذه سنة
لكم ابدا في قصة ذم الفصح حيث امرهم ان يذبحوا الحمل وياكلوا لحمه ملهوجا اي غير ناعم النضج
ولا يكسروا منه عظما ويكون لكم سنة ابدا ثم زال التعبد بذبح البقرة والحمل عنهم وكقوله
في السفر الثاني قربوا لي كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية قربانا دائما لاحقا بكم
سلمناه لكن يجوز انه اراد بقوله مؤبدة ما لم ينسخ بشريعة اخرى سلمنا انه اراد التابيد مطلقا
لكن يحتمل انه اراد بالشريعة التوحيد فان قيل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر قلنا

دعواه
يحب الحمل عليها دفعا للتعارض بين قول موسى عليه السلم وما ظهر من المعجزات الدالة على صدق النبي عليه السلم في
الرسالة ونسخ شرعه من تقدم هذا واما العيسوية فمنع عليهم بعد تسليم صحة رسالته وصدق دعواه
بما اقترن بها من المعجزة القاطعة بكذبه فما تواتر عنه وهو دعوى البعثة الى الامم كافة لقوله بعثت الى الاحمر
والاسود وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان الفي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وتؤكده نزول الخبر
بذلك وهو قوله عز من قائل قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله وما ارسلناك الا كافة للناس وما اشتهر
عنه وتواتر من دعايته لطوائف اليهود والاكاسرة وتنفيذه الى اقاصي البلاد وطلب الدخول في ملته والعمال
لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته فالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم يكن طاهره فهو البداء
والا فهو عبث واجب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء
في وقت او حال وضرره في اخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن هذه شبهة الفخر للبيهودي على امتناع
النسخ عقلا وتوجيهها ان يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه البداء او العبث والملزوم كالملازم
باطل اما الملازمة فلان نسخ ما امر به لم يخل من ان يكون لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة حالة الامر او لم تكن كذلك
وعلى الاول يلزم البداء وعلى الثاني العبث ولما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبداء الذي هو الظهور بعد
الخفاء على الحكيم العالم الذي علم كل شيء في الارض والا في السماء وتحرير الجواب ان يقال لانسلم لزوم العبث
لو لم تكن لحكمة ظهرت وانما يلزم ذلك لو وجب لاعتبار المصالح في افعاله تعالى وهو غير لازم لابتنائه على مسئلة التحسين
والتقبيح وقد عرفت حالها وبعد تسليم اعتبار المصالح فلا نسلم انه لو لم تكن لحكمة ظهرت له لزم العبث لجواز ان
يكون لحكمة وهي علم ان لا انها تكون عند نسخه لقوله لا يسئل عما يفعل وهو يسئلون والاول استلزام الامر بفعل
للمصلحة في وقت معين واستلزام نسخه للمصلحة في غير ذلك الوقت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت وضرره في اخر وعلى هذا فلو نسخ في الوقت الذي علم نسخه فلا نسلم تجدد
الظهور ما لم يكن ظاهرا فان قيل لا يلزم من النسخ العبث ولا البداء فبطل ما قالوه قالوا ان كان
مقيدا فلس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل النسخ لما تقدم انه موبد ليس بموبد ولانه تؤدي الى تعذر الاخبار
بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وكل الى جواز نسخ شرعنا واحسن ان يقيد الفعل الواجب
بالتابيد لانسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم نسخ قيد هذا اجدر وقوله صم رمضان ابدا ينفي
يوجب ان لا يقع معلق الوجوب والا يلزم الاستمرار فلا نسلم نقض كالموت وانا نمنع ان الخبر بان في الوجوب باق

ابدا ثم نسخ هذه شبهة الفخر ايضا وتوجيهها ان يقال لا نسلم ان الخطاب المنسوخ
حكم على المكلف من لم يكن دالا على التاقيت او على التابيد وعلى التقدير بن يسلم ان الخطاب المنسوخ
هو الاول والثاني لا نسلم انه لو كان الخطاب المنسوخ مقيدا الى وقت معين فلان ارتفاع
الحكم بعد الغاية ليس بنسخ لانتهاء بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ على ما علمت غير مرة ان يدل
الدليل ان الخطاب الدال على التاقيت يسوغ ان يقبل النسخ لا سيما شرطه حينئذ واما على الثاني
والدليل ان يقوله وان دل على التابيد اي وان دل الخطاب المنسوخ على التابيد فكذلك لم يقبل الخطاب
النسخ لانه لو قبل يلزم التناقض للاخبار بانه موبد غير موبد ويؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد لانه لا يبقى لنا
طريق الى معرفة التابيد سقوط ارادة التابيد وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد وهو
محال ويؤيده ايضا اعني جواز النسخ مع ان اللفظ للتابيد الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما بنى على جواز النسخ
والتزام ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ولا بشيء من الظواهر اللفظية والا خفى ما فيه من
اخلال الشريعة واتجاه قول الباطنية وايضا يؤدي ذلك اعني الجواز مع انه للتابيد الى جواز نسخ شرعنا
وانتم لا تقولون به وتوجيه الجواب مع محاذاته ما في الكتاب ان يقال لانسلم انه لو دل على التابيد لامتنع
من قبول النسخ وذلك لان تقييد الفعل الواجب بالتابيد كقوله صم رمضان ابدا لا يمنع النسخ كما لو كان الوقت
معينا مثل صم رمضان وابدا اجدر ان ينسخ قال في المنتهى يصح ان يقال صم رمضان ابدا ثم ينسخ الا ترى انه يصح صم
رمضان معينا ثم ينسخ فهذا اجدر والا ثبت الوجوب لمعين مستقبل ثم استمر وهو معنى النسخ وهذا
التعليل غير واضح في كونه اجدر والاولى ان يقال انا كان صم رمضان ابدا اجدر بجواز النسخ من صم رمضان
معينا جاز كون النسخ فيها لدفع الحرج مع ان الحرج في التابيد اكثر فلكون نسخه عنه اجدر وله وجه آخر سيأتي
بيانه في المسئلة الثانية فوهم هو مناقض للاخبار بانه موبد وليس بموبد قلنا لانسلم وذلك لان الامر
شيء في المستقبل وان كان بصيغة التابيد كقولهم صم رمضان ابدا وجب بدلالة النقض ان جميع الرمضانات
كذلك شاملة المطلوب للمتعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فانه لا يلزم من صم
رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم موبدا مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ النقض فانه لا نقض
وذلك لان الموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف بدل على ان جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب
لا انه استمر الوجوب معه مائة سنة ولذلك لا يلزم النقض عند تبين عدم الاستمرار بالموت وانما الممتنع

ان يخبر الشارع بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ لان عند النسخ لا يسمى الوجوب مكذبا للاخبار بان الوجوب باق ابدا
فان قيل الوجه كون الشئ متعلق الوجوب دائما من حيث الدلالة اللفظية مع عدم استمرار الوجوب يعد من
التلبيس لاعتقاد المكلف دوام الحكم وتاييده مع انه لا يكون كذلك وهو جهل قبيح ومما يلزم منه القبيح فهو قبيح
وهو لا يجوز عليه تعالى عنه علوا كبيرا لانا كما قال ابو الحسين البصري من ان ذلك يفضي الى جهل المكلف لو لم
يقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك بناء على مذهبه فلزوم وجوب البيان الاجمال في المنسوخ
لا ما نقول هذا غير واجب لما مر سابقا في مسئلة تاخير البيان لاوقت الحاجة قلنا دلالة الخطاب على
التابيد لا تنافي التابيد مع القول بجواز النسخ فلو اعتقد المكلف التابيد فالجهل يكون من نفسه لا اعتقاده التابيد
لا في محله لامن قبل ما يقتضيه الخطاب لانه الواجب في مثل هذا الخطاب ان لم يعتقد تابيده بشرط عدم النسخ
سلمنا ه لكن متى يكون جهل المكلف قبيحا لانا لا نسلم مصلحة تربو على مفسدة جهله ولانا لم نكن كذلك الاول
ممنوع والثاني مسلم وسيان لزوم المصلحة الزائدة نافية مرجاية الثواب لاعتقاده دوام ما امر به والعزم على فعله ابدا
لتضاد الاوامر والنواهي سلمنا كونه قبيحا مطلقا لكن امتناعه على الله مبني على قاعدة الحسن
والقبح وقد عرفت ما فيها واما توجيه الجواب على النظم الطبيعي فان يقال لانسلم ان الخطاب لو كان مقيدا بوقت
لا يقبل النسخ لجواز ان يكون موقتا وينسخ قبل وقته على ما سياتي بيانه في المسئلة الاولى سلمنا ه لكن لانسلم انه لو
دل على التابيد لم يقبل النسخ قوله للزوم التناقض قلنا لانسلم ووجه التقضي عنه ما مر قولهم
يفضي الى تجهيز الوقت فممنوع لجواز ان يخلق الله العلم الضروري بذلك اعني بالتابيد وما ذكروه من تفويت الوثوق فغير لازم
لانه ان لم يحمل اللفظ الدال عليه فالوثوق حاصل وان كان ما يحتمله فحسب ما يقتضيه
الظاهر لا قطعا وهو غير مستحيل واما ما ذكروه في الاخير فمشترك الجميع لانه هو عدم الطائل لان لا نسلم جواز
نسخ شريعتنا عقلا وانما منعه شرعا لورود خبر الصادق بذلك عندنا وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله
عليه السلام الا انه لا نبي بعدي والخلف في خبر الصادق محال وهو ظاهر فانا لا نحيل عقلا ان يكون ذلك الخبر مشروطا بتابيد
والله اعلم بحقيقة الحال

قالوا الواجب لكان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده
باطل وهو احد اقسام المستحيل النفي والاثبات قلنا المراد ان التكليف الذي كان زال كما يموت لان الفعل يرتفع
بهذه شبههم لعنهم الله وتوجيهها ان يقال لو جاز النسخ الذي هو رفع لكان رفعه اما قبل وجوده
او بعد وجوده او مع وجوده والثالث باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لا واسطة بالفرض واما بطلان الثاني

فلان ارتفاعه قبل وجوده وكذا بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فاجدر بالبطلان
لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شئ واحد لانسلم انه كونه موجودا او معدوما في حالة وهو محال وتوجيه الكون
ان يقال المراد من رفع الحكم ان التكليف الذي كان اي ثبت بعد ان لم يكن الا الذي كان في الازل فانه لا يزول
بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب فقطع تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلقه عنه
ايضا وليس المراد من الرفع ان الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع لينتهض ما ذكرتم من التقسيم
واما ان يكون البادي علم استمرار ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلت الى الوقت المعين الذي علم انه ينسخه
وعليه بارتفاعه بالنسخ امتنع النسخ هذه شبهة لعنهم قربة مر الجواب عنها الثالثة وتوجيهها
انا لو لم نقل ببقاء الحكم بعد ورود الناسخ ان يكون قد علم استمرار الحكم المنسوخ ابدا او علمه الى وقت معين وعلى التقديرين فلا نسخ
فانا نقول ه باطل اما على التقدير الاول فلاستحالة وقوع خلاف ما علم الله تعالى والا انقلب علمه جهلا فلا نسخ لان
كونه خلاف المعلوم واما على التقدير الثاني فلانتهاء الحكم نفسه حينئذ لكون الوقت المعين غاية وقد علمت ليس بنسخ وتقرير
الجواب ان يقال لانسلم انه لو كان الى وقت معين علم الله تعالى انه ينسخ الحكم فيه فانه لا يكون نسخا لان علمه تعالى بارتفاع
الحكم بالنسخ لا ينفع النسخ على ما سبق مشروحا وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة
لما خالفها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالموارث في الكل كثير هذه حجة على من انكر وقوع النسخ
اوجوان من المسلمين لان الوقوع في الشرع دليل الجواز وزيادة وهو سند الوقوع اجماع الصحابة والسلف رضي الله عنهم
لان الخصوم يسوقون هذا الاجماع فيكون حجة عليهم واجمعوا ايضا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس
باستقبال الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث وفي الكل كثير كنسخ صوم عاشوراء بصوم
رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى
عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله ان يكن منكم عشرون
صابرون الآية بقوله الآن خفف الله عنكم الآية الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة قال قلت لانسلم نسخ وجوب التوجه
الى بيت المقدس لانا لم نزل بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشكال او العذر فيكون ذلك تخصيصا لا نسخا وكذا
وجوب التربص حولا كاملا لانا نضم لم نزل بالكلية لبقايه عند مالو كانت مدة حملها سنة واما تقديم الصدقة
فانما زال لزوال سببها وهو استيناس المنافقين حيث كانوا لا يصدقون غير الموسر لاستبانتهم وعدم تميز

احد الفريقين من الآخر الاسقام الصدقة عند المناجاة قلت لاخلاف انه كان يجب التوجه له حالة عدم
والعذر وقد زال ذلك بالكلية فكون نسخا ثم التوجه له عند الاشكال والعذر ليس بمثل بيت المقدس
لمساواة غيره اياه فيه وبه خرج الجواب عن آية التربص لا خلاف من اهل المسلة ان الواجب من التربص
كان حولا كاملا سواء كان مذه الجملة سنة او لم يكن وقد كان ما وقع بالكلية ثم تربص السنة عندكونها من الجملة
ليس لعين السنة بل لكونها مذه الجملة لمساواة غيرها اياها فيه واما دعوى زوال السبب فهي ممنوعة لان الاصل
بقاوه ثم لا نسلم ان الامر بالتقديم انما كان لمعاذ المنافق عن غيره حتى لو احصل هذا الغرض لابقى الامر والا لكان
من لم يصدق من الصحابة منافقا وهو مما لا يقال لم تصدق احدا منهم سوى علي رضي الله عنه على ما نقله الواحدي
عليه قوله تعالى اأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقة فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم

مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل نجوى هذه السنة خلافا لقوم ومنع المعتزلة والصيرفي
هذه اولى المسائل وهي مترجمة بالنسخ قبل الفعل قال الامام في البرهان وفي هذه الترجمة
خلل من حيث ان كل نسخ رافع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فالنسخ لا يتعطف على متقدم
سابق ثم قال والغرض من المسئلة لو فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال
الامر به ومن يسع الفعل المامور به ولو اعرفت ما في الترجمة والغرض من المسئلة فاعلم ان القائلين بجواز
النسخ اتفقوا على جواز نسخ الفعل بعد التمكن من الامتثال يعني بعد انقضاء زمان يسع للعبادة المامور بها
من وقتها اقدم فيه على امتثالها او لم تقدم وليس المعنى بنسخه عنه مع مضي وقت امكان لو اتاه ان ينسخ عنه
ايقاعه في الماضي لانه غير واجب على المكلف لامتناعه ولان يومر بايقاع تركه فيه لظاهر بطلانه لاستحالة
الامر بما لا وجود له بل المراد نسخه ما تقدر وقوعه من افراد ذلك الفعل عنه في المستقبل كما قال الامام واحتلفوا
في جواز قبل التمكن من الامتثال اي قبل انقضاء الزمان المذكور من وقت اتصال الامر به اعني من وقت المامور به
وهو ينقسم قسمين احدهما ان ينسخ قبل دخول الوقت كما لو قال فعلوا هذه السنة ثم قبل وقته اعني
قبل يوم عرفة قال الاكثرون وابو هاشم ان نسخ بعد دخول الوقت وقبل انقضاء الزمان المذكور من اوله كما لو قيل
لذابح ولدك وقت كذا فشارفت فيه الى احضار اسبابه فقيل لك قبل احضار الكل وبعد الاشارة
الى الذبح ولدك فهمت قد نسخ عنك قبل وقت يسع الذبح فيه لان المفروض انك ما تراخيت عن امتثال الامر
في اول الوقت وما توانيت في احضار اسبابه وذهبت الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي والكثير

الى جوازه فيهما ومنع منه جماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد
لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت والضد فكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت
وبعد نسخه لها ان حجتنا على المذهب الجمهوري توجيه الاولى ان نقال
ثبت التكليف بالفعل قبل وقت الفعل لجاز نسخه قبل وقت الفعل لكن المقدم حق والتالي مثله اما الملازمة
فلانه لو ثبت التكليف بالفعل قبل وقته لجاز رفعه بالموت قبل وقته لعدم القايل بالفصل ولو جاز رفعه بالموت
قبل الوقت جاز رفعه بالنسخ كذلك لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف وان اختلفا في ان احدهما من
فعل المخاطب والآخر من فعل المخاطب واما حقيقة المقدم فلما مر بيانه في المسئلة الثانية من القاعدة الاولى فوجب
لان جواز رفعه اي رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالنسخ حينئذ كما جاز رفعه بالموت كذلك وتوجيه الثانية
ان قال كل نسخ كذلك اي هو قبل وقت الفعل فهو كذلك لان الفعل اعني التكليف بالفعل كما قال في المنتهى ان كلا من
النسخ وهو رفع الحكم لا يرفع الفعل بعد مضي وقته ومع وقته ينسخ اما بعد الوقت فانا ان التكليف بذلك الفعل
المامور به بعد مضي وقته بشرط انتفاء شرطه وهو الوقت ولذا اسقي فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم واما التكليف
بالفعل الذي هو من ان يكون ذلك الفعل المامور به في وقته ام لا فان فعل اطاع وان ترك عصى وعلى التقديرين فلا نسخ واما
مع الوقت فلامتناع الجهل بالمامور به حينئذ لعصمتهم امتهم عن الاقرار على الخطأ والاثبات حينئذ على شئ واحد
في زمان واحد على ما مستقصى في تقرير شبههم ولذا امتنع النسخ بعد وقت الفعل وهو وقته فتعين ان يكون قبل وقته
وهو المراد واستدل ابراهيم امر بالذبح بدليل انه فعل ما تومر به والاقدام على المامور به يدل على التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب بان ذلك لا ينفع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان
الامر باق وهو الذي عندهم وبانه لو كان موسعا لمضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما دفعهم
مثل هذا الامر والنهي بهم اوامر عقدمات الذبح فليس بشئ اولا ذبح وكان يلزم عقيبه او جعل صحيفا خاسا او جديدا
فلا يسع ولكون نسخا قبل التمكن وفي بعض النسخ قبل التمكن هذه القصة فاشتمل بها بعض الاصحاب
في جواز النسخ قبل وتوجيهها ان يقال ان ابراهيم علم انه امر بالذبح اي بذبح ولده اسمعيل ونسخ عنه قبل التمكن
اما المقدمة الاولى فلاوجه اربعة الاول ما روي انه تعالى قال لابراهيم اذبح ولدك وروي اذبح
واحدك والثاني قول اسمعيل له قال يا ابتي اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل
ما تومر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وجه الاستدلال ان قوله ما تومر يجب حمله على شئ والذبح مذكور

سابقا فيعود اليه فان قيل ما تؤمر مضارع فلا يعود الى ما مضى في المنام والا لقيل افعل ما امرت به ان كان
ذلك بل الى ما تحقق من الامر في المستقبل فكانه قيل ما يتحقق من الامر فيه قلت قوله افعل ما تؤمر وان لم يكن
ظاهرا في الماضي لكنه قد يراد به الماضي وهذا فانه لو قال قايل وقد امر في السلطان بكذا فانه يصح
ان يقال له افعل ما تؤمر اي ما امرت وجب الحمل عليه ضرورة اقدام ابرهيم على الذبح لما استبان انه اخرج
اسمعيل الى الصحراء واخذ المدية واضجع وتله للجبين اي صرعه واضاض ورة تروية الولد
ذكرنا وكل ذلك مما يحرم من غير امر بالذبح واذن فيه فاما الوجهان الاخران فهما الاقدام والتروي
المذكوران واما المقدمة الثانية وهو انه نسخ عنه الذبح قبل التمكن فلم نبينه اما انه نسخ عنه
فلانه نسخ عنه بذبح الفداء بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واما ان النسخ كان قبل التمكن اي قبل دخول رمان
وقت الذبح او بعد دخوله وقبل مضي زمان يسع للذبح من اوله لا قبل فعله على ما قدمناه في المذهب
لان المعتزلة يجوزون النسخ قبل الفعل كما لو امر بالصلوة بعد الزوال موسعا فلم يفق للمكلف الاقدام
على بعضها فانهم يجوزون النسخ حينئذ بشرط ان يكون الماضي من اول الوقت ما يسع للصلوة المامور بها
فعلى هذا الالزم تسليمهم للنسخ قبل الفعل تسليمهم محل النزاع فلانه لو كان بعد التمكن لعصى بتاخيره
المامور به عن اول زمان الامكان فان قيل لا نسلم انه لو كان بعد التمكن لعصى وانما يلزم ذلك
لو كان وقت الامر مضيقا لاحوز التاخير عنه وهو غير معلوم بل ممنوع لجواز ان يكون الوقت موسعا وكان
النسخ بعد مضي زمان يسع للذبح من اوله وعلى هذا لا يلزم العصيان ولا كون النسخ قبل التمكن قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول ان ذلك يعني كون الوقت موسعا لا نسلم من رفيع تعلق الوجوب
بالمستقبل اي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله لكونه قبل دخول وقته وذلك لان الامر باق على
المكلف في الوقت الموسع لو لم يات بالمامور به ولو اذا كان الامر باقيا عليه في الوقت الموسع وبقاء الامر
عليه هو المانع عند الخصوم من جواز النسخ حينئذ ظنا منهم بلزوم مواردة النقوض والابيات لهذا الكلام
من وضع نسخ الامر بالشيء على شيء واحد في زمان واحد فمانع النسخ حينئذ في جميع ذلك منه الموسع
بناء على شبهتهم الا على انه مذهبهم لانهم يجوزون النسخ بعد انقضاء زمان يسع للعبادة المامور بها
ان كان الوقت موسعا ولو اسلم نسخ الذبح في وقته الموسع وكذا بعد الوقت بالاتفاق وقد سلم
نسخه فكم وقته وهو المطلوب ونحن نعترض هذا الجواب بوجه لغوي وهو ان يقال كونه موسعا

انع من كون النسخ قبل التمكن لانه لو كان موسعا والماضي لا نسخ لما علمت حرانا ولا الحاضر لان الامر باق عليه
فلا نسخ لزوم التواتر فتعين نسخ المستقبل لكنه لم يمض منه ما يسع للفعل فيكون النسخ قبل وقت الفعل ولفظه
في المنهاج دال عليه لانه قال ولانه لو كان موسعا فالماضي لا نسخ وفي المستقبل لم يمض منه ما يسع الفعل
فقد نسخ قبل الوقت وما ذكرناه اولا هو الوجه لو قال يسلم ان يقول على الثاني لا نسلم انه لم يمض من
المستقبل ما يسع الفعل ولئن سلمنا ه فلا نسلم ان النسخ حينئذ يكون قبل الوقت لان المراد من الوقت
هو الوقت الذي اوجب فيه الفعل فعلى هذا لو كان الوقت موسعا ومضى منه زمان يسع الفعل لم ينسخ
فانه جايز بالاتفاق وهو نسخ في الوقت لا قبله ويدل على الجواب الثاني ان يقال لو كان الوقت موسعا
لفصت العادة بتاخير ابرهيم عليه السلام الذبح رجاء نسخه اي نسخ الذبح عنه او موته لعظمه اي موت ابرهيم
لكبر سنه او لعظم الامر وهذا اظهر او موت اسمعيل لعظم الامر لاحتمال اللفظ كلا منها ولقايل
ان يقول لا نسلم انه لو كان موسعا لفصت العادة بتاخيره سلمنا ه لكن لا نسلم انه ما اخر لجواز ان لا يكون
زمان استعداده بالذبح هو اخر وقته الموسع والاخفى على كون هذين الجوابين على المستند والكيفية
المنفي عنه لما عرفت في مواضع واما دفع الخصوم والاستدلال بهذه القصة مثل قولهم ان ابرهيم لم يؤمر
بل كان هو الامر وهذا قال اني ارى في المنام اني اذبحك ولا اصل للمنام حتى يثبت به الامر ولئن
سلمنا انه امر ولكن لا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء واخذ المدية
والجبل وتله للجبين وهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو امر بالذبح لصدق بعض الرؤيا فليس بشيء اما الاول
فلان منام الانبياء فيما تعلق بالاوامر والنواهي وحي مقول به والكذب في الوحي الى الانبياء كان مطبقا
عليه على ما ان وحيه سنة اشهر كان في المنام وهذا قال الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة
الى زمان الوحي كان ثلثا وعشرين سنة ونسبة ستة اشهر الى ثلث وعشرين سنة على نسبة واحد الى
ستة واربعين وتوكيده قوله عليه السلام ما احتلم نبي قط يعني ما يتشكل له الشيطان في المنام على الوجه
الذي يتشكل لاهل الاحتلام وهذا لو انه لو كان خيالا لا وحيا لما جاز لابرهيم العزم على الذبح المجمع
على المنام الاصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى البداء واما الثاني فلانه لو كان مامورا بالمقدمات
ولا فعل الذبح سيقول ان بناء الامر الصابر ان لا فائدة في فعله وحواز كون تسمية الكبش وداء
الامر الموقع لاعلى الامر الواقع وكون قوله بلاء مبينا وكذا قوله الذبح بناء على ابهام عاقبة الامر بالمقدمات

ضرر

ان م

عليهما مع انه اظهر لهما ان عاقبته الذبح مدفوع على اصول الخصوم لمافيه من توريط المكلف في الجهل حتى اوجب عليه ما
منه الامر بالذبح والامر واما دفعهم بمثل قوله سلمنا انه كان مأمورا بالذبح ولكن لانسلم انه نسخ عنه بل ذبح وكان
لتمام عقبه وهذا فاسد تعالى قد صدقت الرؤيا سلمنا ان الذبح حصل لكن قد روى انه تعالى مسح من الذبح الى
جعل على عنق ولده صفيحة من نحاس او من حديد مانعة له من الذبح لان ذلك كان مطيقا للنسخ فلا يسمى
الاتمام فلانه لو صح ذلك لاستهى وكان ذلك من ايات الظاهرة وحيث لم ينقله سوى بعض الخصوم دل على صعفه واختلاقه
منهم وقوله قد صدقت الرؤيا معناه انك قد عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا بقلبه واما حديث الصفيحة فلا
لانه لا صح من المعتزلة لكونه تكليفا بما لا يطاق ولانه لو كان كذلك لاستهى كونها من المعجزات العظيمة ولانه يلزم ان يكون
نسخا قبل التمكن لا بمعنى كونه ناسخا قبل مضي وقت يسع الذبح بل بمعنى كونه نسخا قبل التمكن من الامتثال والاتيان بالمأمور
لانه لا يمكن من الذبح مع وجود الصفيحة المذكورة ولقد اضحى النسخ قبل هذا النوع من التمكن صح قبل التمكن الشامل
لعدم القابل بالفصل وفي الشق الثاني ما يمكن تنزيله على ما قلت لانه قال ثم بعد ذلك يكون نسخا قبل التمكن وهو بعينه ولا محل
آخر يظهر بالتأمل **قال** قالوا ان كان مأمورا به ذلك الوقت تولاه الفعل والاتيان وان لم يكن فلا نسخ وجب
لم يكن بل قبله وانقطع التكليف به كالموت **اقول** هذه شبهة للمخالف وقد اشرت اليها في اثناء
الكلام ووجهها ان يقال الفعل المنسوخ ليس مأمورا به ذلك الوقت اي قبل حلول وقته او بعده وقبل انقضائه
رفان يسع للفعل المأمور به ولو لم يكن مأمورا فلا يكون رفعه نسخا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلانه لو كان
مأمورا به حينئذ ونسخ اي نهي عنه لزم تولاه الفعل والاتيان على محل واحد في وقت واحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز
الشهيد على النسخ مطلقا لان الفعل المنسوخ لا يكون مأمورا به في وقت النسخ والا لزم التولاه ولو لم يكن مأمورا به حينئذ
فلا يكون رفعه نسخا وعلى هذا فالاخذ بالمسكين بها مرتفعا على الفعل بالنسخ وتوجيه الجواب ان يختار انه لم يكن مأمورا به
ذلك الوقت بل كان مأمورا به قبل ذلك الوقت وتبين انقطاع التكليف عنه ذلك الوقت بالنسخ كما تبين انقطاع
التكليف بالموت وان كان مأمورا به قبل الموت من غير لزوم محال **قال** مسئلة اجمعوا على جواز نسخ مثل صوموا
ابدا خلافا لقوم واجب مستمر ابدا الى ان يرد على صوم غد ثم نسخ قبله قالوا لو اسقط وجب ولنا الاسقاط رفع
من ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبل كالموت **اقول** هذه ثانيتها وهي في بيان ان حكم
الخطاب لو كان بلفظ التأبيد كقوله صوموا ابدا هل يجوز نسخه ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى جواز
نسخ خلافا لقوم نسخ مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا الى ان نسخ هذا يؤدي الى التناقض وهو ظاهر على ما عرفت

من قبل خلاف نسخ مثل صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين حجة الجمهور ان الخطاب لو كان بلفظ التأبيد
فلا شك ان كون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه لا نزاع مع ذلك ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا
ثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص ولو لم يسغ ذلك لم يسغ ورود التخصيص
العرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لكان يلزم عنه محال فكان جائزا فان قيل لفظ التأبيد جار
مجرى التنصيص على كل وقت مراد فان الزمان لخصوصه ولو اجرى مجراه وهذا لا يجوز نسخا بالاتفاق فكذا ذاك
قلنا لانسلم انه يجري مجرى التنصيص على كل وقت بعينه بل بحسب العرف قد يطلق للمبالغة كقول القائل لازم
فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا الى غير ذلك ومن هذا العرف ما وعدنا ببيانه من كون صوموا ابدا اجدر بجواز النسخ
من صوموا رمضان بعينه لان دلالة الاول على المنسوخ ظني لكونه كالعام بالنسبة الى الاشخاص بخلاف دلالة الثاني
فانه قطعي ولئن سلمنا انه جار مجراه لكن الخفاء ان صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص عليه
على قولنا صم غدا وكما جاز نسخ هذا قبل الغد لما اسلفناه من البيان كذلك يجوز نسخ الاخر بشبهة المخالف ان حكم
الخطاب لو كان بلفظ التأبيد لسلزم التناقض لان التأبيد معناه انه دايم والنسخ يقطع الدوام فيكون
دائما غير دايم وهو متناقض وجوابه ان انه لا منافاة بين تأبيد الفعل الذي يتعلق به التكليف وبين انقطاع التكليف
عنه كالموت والوقت بعينه لو لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله بالنسخ كانقطاعه عنه
قبله بالموت وقد تقدم هذا مرة فلا حاجة الى الاطناب فيه **قال** مسئلة الجمهور على جواز النسخ من غير بدل
لنا ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك واحسن فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم لحوم الاضاحي
اقول هذه ثالثتها وهي في انه يجوز عقلا او شرعا نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا للاولين حجة
الاولين على الجواز العقلي ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك اعني في نسخ الحكم من غير بدل بهذا ان قلنا برعاية
الحكمة في افعاله تعالى وان لم نقل بها فظاهر وهو اظهر لان رفع حكم الخطاب بعد ثبوته حسنا لا يكون ممتنعا لان الله تعالى
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولان لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل والاصل الجائز عقلا اسوى
هذا وانصاف الوقوع في الشرع فانه دليل الجواز وزيادة وذلك كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم
لحوم الاضاحي فانه نسخ من غير بدل وهو المطلوب **قال** فالموانات يخير منها او سلمنا
وجب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن نخصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خير المصلحة علمت
والوسلم انه لم ينفع فمن ان لم يجز **اقول** هذه شبهة الاولين وتوجيهها ان يقال انه تعالى اخبر بقوله

منسخ من آيه او ننسها ات بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الآ بدل والخلف في خبر الصادق محال وتوجيه الجواب
ان يقال الخلاف انما هو في جواز نسخ الحكم لا الى بدل لا في جواز نسخ اللفظ لا الى بدل وما ذكروه انما يدل على لزوم
البدل في نسخ لفظ الآية لا في نسخ حكمها سلمنا دلالته على لزوم البدل في نسخ الحكم لكنه عام يقبل التخصيص
وقد خصص بما ذكرنا من الصور فلا يتم كل حكم سلمنا عدم تخصيصه لكن قد يكون نسخ الحكم من غير بدل
خيرا للمكلف لمصلحة علمت في الازل انها في الوقوف دون الاثبات ولو سلم انه لم يقع شرعا فمن لم يحرف قال
قال مسئلة الجمهور جواز النسخ بالثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء
برمضان والحبس في البيوت بالجلد اقول هذه رابعتها وهي في بيان ان القائلين بالنسخ بعد اتفاقهم
على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ الاكل بعد النوم في ليلة رمضان الى حله والى بدل مماثل كنسخ وجوب
التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة واختلفوا في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب اكثر اصحابنا
وجمهور المتكلمين والفقهاء الى جوازه خلافا لبعض الشافعية وبعض الظاهرية ثم منهم من منع شرعا لا عقلا احتج
الجمهور على اكواز العقلي بما تقدم من ان مصلحة المكلف قد تكون فيه وعلى الجواز الشرعي وقوعه في الشرع
فمن ذلك انه تعالى اوجب في ابتداء الاسلام صيام رمضان مخيرا بينه وبين الفدية بالمال ثم نسخ التخيير
وجوب الصوم وهو انتقال من الاول ومنه انه نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وهو انتقال وكذلك نسخ
الحبس في البيوت الذي كان حدا للزناة في ابتداء الاسلام بالجلد وهو التغريب بسياط والتغريب عن الوطن
في حق البكر والرجم بالحجارة في حق الثيب وكونه انتقالا من الاول ظاهر قال
قلنا يلزمكم في ابتداء التكليف ايضا وقد يكون علم الاصلح في الانتقال كما سيتبين بعد الفحص وتضعيفهم بعد
القوة قالوا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا سلم عموم فيما قالوا في
تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تتمة للشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم الفور لخصوص
ما ذكرناه كما خصت ثقال التكليف والابتلاء بالانفاق قالوا نسخ الشيء يخرجه عن كونه
واجبا انه خبر باعتبار الثواب اقول هذه شبهة ملتفت للتي قبلها توجيه الاول وهي مبنية على
العقل الى الانتقال ابعد والمصلحة لكونه اضرارا في حق المكلف لانهم انما فعلوا التزموا المشقة الزائدة
وان تركوا استحقوا بالعقوبة وهو غير لائق بحكمة الشارع توجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم علينا
هو لازم عليكم في ابتداء التكليف لثقل الحكم في الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وايضا فقد يكون

الباري عز شأنه وبهر برهانه قد علم ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما سيتبين من الصحة الى السقم ومن القوة الى
الضعف وهو ايضا من صور النقل الى الاشق فما هو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا في محل النزاع وتوجيهه
الثاني وهو من جهة السمع ان يقال لو جاز النقل الى الاثقل لزم الخلف في خبر الصادق لدلالة قوله يريد الله بكم اليسر
وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر على ارادة التخفيف واليسر ونقل الاخف الى الاثقل يدل على ارادة
الثقيل والعسر وجوه الجواب ان يقال التسليم عموم الآية ولا نسلم دلالتها على ارادة التخفيف واليسر في كل شيء في المآل
بتخفيف الحساب وتكثير الثواب او في الحال ولكن بالمجاز تسمية للشيء وهو الاثقل فيما يخص فيه بعاقبته وهو التخفيف
وهو ما يؤدي اليه باعتبار ما يحصل للناس من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب الآية
لما كان مآل الولد والبناء الى الموت والفناء جعلها الغاية ومثله قوله عز من قائل فما اصبرهم على النار وقوله انا كلنا
في يطونهم نارا ودلالة السياق على احد الامرين لو قرينة مردودة الا بعض آراء او هو من حيث موقف صدق المتكلم
على اضمار تقدير سلمنا ارادة التخفيف واليسر في كل شيء في الحال لخصصه والية اشار بقوله وان سلم الفور يعني
ارادة المذكورين وهما التخفيف واليسر في كل شيء حالا وعاجلا لا مآلا واجلا لكن الآية مخصوصة بما ذكرناه من
الدلالة الدالة على الوقوع جمعا بين الادلة كما انها مخصوصة بالاتفاق بثقال التكاليف المبتداة وبالابتلاء في الدنيا
في الاموال وفي الانفس وتوجيه الثالث وهو سمعة ايضا ان يقال الاشق ليس بخير للمكلف والناسخ خير له فالناسخ
ليس اشق اما الصغرى فبديهة واما الكبرى فلقوله عز من قائل ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها المعنى
ان خيرا منها لكم والا فالقرآن لا فضل فيه وتوجيه الجواب ان نسخ الصغير ولسنا ان الاشق خير باعتبار الاول
لما ان اشق اكثر ثوابا ولهذا قال لعائشة رضي الله عنها ثوابك على قدر نصبك وقال افضل الطاعات احمزها وان قل
اي اشقها على النفس ومنها قوله عز من قائل الا الذين صبروا وعملوا الصالحات ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الا كتب لهم به عمل صالح
وسئل ان يختم ام الله له خير في الثواب مرتقبة الا ان اللفظ باللام المفخمة لكونها بكل اللسان اشق من اللفظ
باللام الرقيقة لانها من طرف اللسان وعن ههنا نودي في التوراة يا موسى اجيب ربك بكل قلبك لتكون اشق وله اجر
في الثواب وكل نسخ الكبرى ايضا وسندها ظاهر لانا لا نسلم ان الناسخ مطلقا خير من المنسوخ لقولنا او مثلها
سلمنا انه خير مطلقا لكن لا نسلم ان المعنى خير منها لكم واما ان القرآن لا فضل فيه فلا يخفى ضعفه قال
مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا الخطاب بالجواز وايضا
الوقوع عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول عن عائشة

كان فما انزل عشر رضعات محرمات والاشبه جواز نسخ المحرم بالمنسوخ لفظه **اقول** هذه خامسها
وهي في سان لرالجمهور سوى فرقة شاذة من المعتزلة اتفقوا على جواز نسخ التلاوة دون الحكم اي نسخ اللفظ
دون المعنى وعلى جواز العكس وهو نسخ المعنى دون اللفظ وعلى جواز نسخهما معا محتجين عليه بالمعقول والمنقول
تلاوة الآية حكم لانها عبادة ولهذا يثاب عليها بالاجماع ولقوله عليه السلام من قرا القرآن واعربه فله بكل حرف منه عشر
حسنات وكذا ما يترتب عليها من الوجوب والحرمة وغيرهما حكم ولو اكانا حكمين جاز ان يكون احدهما مصلحة
في وقت ومفسدة في اخر فجاز ان يكون في اثبات احدهما مصلحة دون الآخر ولو اكان كذلك لجاز رفعهما معا
ورفع احدهما دون الآخر والمعقول انتفى الدال على الوقوع المسلم لجواز العقل وزيادة واما ما دل على
نسخ التلاوة دون الحكم فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله ورسوله وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال نزل في قتلى بير معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا
فرضي الله عنا وارضانا وعن انس بن مالك رضي الله عنه كنا نقرا الا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما ما دل على نسخ الحكم دون
التلاوة فهو نسخ حكم آية الاعتداد بالحول وهو قوله عز من قائل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج واما ما دل على نسخهما معا فهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان
فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة واذا عرفت ذلك
فاعلم ان الاصوليين تردد وا في ان المنسوخ لفظ سوا كان منسوخ المعنى ام لا هل يجوز ان يسمى المعنى وهو
الجنب والاشبه الجواز عند المصنف والمنع عند الآمدي **قال** قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم
العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا سفكان واجب تبع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم اذ الاصل
فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا ايضا التلاوة يوجب بقاء الحكم فهو في الجهل وزوال فاعل القرآن
فلم يبق على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرانا يتلى
اقول هاهنا سبحانك للخالف توجيه الاول وهو انه لكون احدهما دون الاخر ان يقال
تلاوة الآية مع حكمها تنزل منزلة العلم مع العالم والمفهوم من المنطوق وكما لا سفكان العلم من العالمية والمنطوق من المفهوم
فكذلك التلاوة والحكم لا سفكان وتوجيه الجواب منع العالمية اي منع كونها مغايرة لقيام العلم بالذات قال في
المنتهى واجيب بمنع المغايرة في الاول فان العالمية قيام العلم بالذات ولو لا المغايرة فلا لزوم فان قلت الكلام ليس في
تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات لمنع ما ادعاه قلت لا نسلم ان الكلام ليس في

تلازمهما لان نفس العلم من غير اعتبار قيامه بالذات لا يستلزم عالمية تلك الذات فان مسلزم العالمية لو سلم هو قيام العلم
بالذات لكنه غير مسلم لاتحادهما ومنع المفهوم يعني منع نفس المفهوم او ملازمته للمنطوق وهذا هو الاظهر وقد صرح به الآمدي
ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه لان العلم والمنطوق علة العالمية
والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتدا لا دواما اي في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فاذا نسخ اللفظ لم ينتف
المدلول لان اللازم مرا سفا الامارة في طرف الدوام اسفا ما دلت عليه وكذلك العكس لان اللازم مرا سفا الحكم لدليل دل عليه
اسفا الامارة الدالة عليه وتوجيه الثاني وهي تختص بامتناع نسخ الحكم دون التلاوة ان يقال لو جاز ذلك لزم
تجهيل المكلف والعبث واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلان بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فهو قع المكلف في الجهل
ونزول فاعل القرآن اضافة العرفية عن الحكم انقاصا حسد فيلزم العبث واما بطلان اللازم فانه مبني على التحسين العقلي
وقد سبق الكلام عليه في صدر الكتاب سلمناه لكن لا نسلم الملازمة اما لزوم الجهل فلانه لا جهل مع الدليل يعني دليل النسخ
لان الناظر ان كان مجتهدا عرف دليل النسخ وان كان مقلدا يرجع اليه لان فرضه تقليد المجتهد العارف بدليل
النسخ واما لزوم العبث فلانه مع الاغماض عن الفائدة وهي كونه معجزا وقرانا تتلى بثواب ولو سلم بقاء التلاوة مع نسخ
الحكم وما العكس عرى عن الفائدة وهي الاعتقاد بنفي الحكم لنسخ التلاوة وثبوته لبقائها وهو عبث وتجهيل قبيح عرفا والشارع
كان كالمجيب الاول في اسناح نسخ احدهما دون الآخر والجواب ان ايهام بقاء الحكم او نفسه انما يلزم لو لم يوجد مع بقاء
التلاوة الدليل الرافع او كان يلزم مرا سفا الدليل اسفا المدلول لعدم ثبوته وهما ممنوعان واما فائدة بقاء الحكم دون التلاوة
وبالعكس فظاهرة فلا عكسه فدفعت **قال** مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بعضه خلافا
للمعتزلة واما نسخ مدلول خبر الاصغر فباطل والمشعر كما ان زيدا كافر فمنسلة خلاف بعض المعتزلة واستدلالهم مثل انتم
مامورون بصوم غد فاسخ يرفع الخلاف **اقول** هذه سادسها وهي في سان نسخ الاخبار وصورته
النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاعلم انه لا خلاف من العاقل في جواز النسخ في جواز نسخ
تلاوة الخبر ماضيا كان او مستقبلا وفي جواز نسخ تكليف بالاخبار بشيء عقلا كان او شرعيا او عاديا
فان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فسخ عنا التكليف بذلك الاخبار سوا كان ما نسخ تكليف الاخبار به ما لا سفر بدليل
كالاخبار بوحدانية الله تعالى او سفر كالاخبار بكفر زيد وايمانه لكون كل منهما حكما شرعيا وجواز ان يكون مصلحة في وقت
مفسدة في اخر لكنهم اختلفوا في جواز نسخ تكليف بالاخبار عما لا سفير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه فمنعت المعتزلة
منه لكونه كذبا والتكليف به قبيح وهو عندهم متصور من الشارع وهو لا بتنايه على فاسد اصولهم في الحسن والقبح باطل

فلانه يجتمع من النسخ التجهيل
والعبث وجوابه الجواب
ان يقال النسخ يطلان اللازم

وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالاخبار بنقيض الحق لان الاصل عدم غرض المانع والباقي قوله بالاخبار الاول متعلقة بالتكليف وفي الثاني بقوله بنسخ ومعنى كلامه انه يجوز نسخ تكليفنا بالاخبار بشيء على اي وجه كان بالاخبار بنقيضه اي بنقيض ذلك الشيء خلافا للمعتزلة لانهم لم يجوزوه في جميع الصور لا انهم لا يجوزونه في شيء من الصور على ما يقتضيه اطلاق كلامه لما علمت ان الخلاف ليس في الكل بل في البعض المذكور وان كان الثاني اعني ان كان النسخ لمدلول الخبر فلا يخلو المدلول اما ان كان مما لا يتغير كمدلول الخبر بوجود الاله وحدوث العالم او ان كان مما يتغير فان كان الاول فقد اتفق الكل على امتناع نسخه والا لاساءه تقوله وباطل اي اجماعا وان كان الثاني وهو المدلول المتغير كاتيان زيد وكفره فقد اختلفوا فيه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى امتناع رفعه وهو مختار المصنف لتقدير كلامه ان نسخ المتغير مثل نسخ مدلول خبر لا يتغير الى مثله فيكون باطلا لما لا اجماع كبطلان القسم عليه لانه محلف فيه ولانا قبل هذا ان نسخ الخبر يوهم الكذب ويستلزم جواز قوله اهلكت عادا واما اهلكتهم لانا نخبر عن الاول بان الكذب انما يلزم لو لم يمكن حمل النسخ على ما ذكرناه من الخبر الاول وبان نسخ الامر يوهم البداء فان قلت النهي دال على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلت والنسخ ايضا دال على ان الخبر لم يتناول ذلك الصدق وعن الثاني ان اهلاكهم لم يتكرر فان اراد باهلاكهم اهلاك بعضهم كان ذلك تخصيصا بل لما قال في المنتهى وهو قولنا انه ان كان نصا او علم القصد اليه فالخبر الثاني يقتضيه وهو باطل وان كان ظاهرا فالثاني تخصيص وبناء على ما اوجب المدلول المنسوخ الخلو عن ان يكون قد تغير كونه مرادا من ذلك الخبر نصا فيه لكن قد علم القصد الى ذلك المدلول بالقرائن وغيرها فالخبر الثاني يكون نقيضه وهو باطل تنزه عنه منصب الشارع او لم يكن قد تبين كونه مرادا منه بان كان الخبر ظاهرا فيه وعلى هذا يحتمل ان يكون الخبر الثاني ناسخا لمدلول الاول ويحتمل ان يكون تخصيصا له لاحتمال ارادته وعدمها ولو احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو بنا لما تقدم من ان التخصيص اولى من النسخ لكونه اغلب والى النسخ رفع بعض الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والرفع اهون من الرفع الى غير ذلك من المرجحات ولو لا النسخ على التقديرين في احدهما فلا نسخ لمدلوله مطلقا سواء كان ماضيا او مستقبلا وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فان قيل لا نسلم ان الخبر الثاني يكون نقيضا لامكان حمله على ما لا ينافي الاول قلنا هذا لا يضرنا لانه لو كان كذلك كان حمله على التخصيص اولى والى هذا اشار بقوله ان مدلول الخبرين اما ان يناقض او يتنزه منصب الشارع عنه او لا وحينئذ يتعين حمل الثاني على التخصيص

غيره

بان كان الخبر

وذهب بعض المعتزلة كابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري الجواز ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي كالاخبار بوجود زيد وجوزه في المستقبل واختاره الآمدي جوازه مطلقا اي في الماضي والمستقبل والوعد والوعيد الى غير ذلك فما كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما نحو قوله عمرت نوحا الف سنة والاعدن الزاني ابدا واوجبت الحج كذلك واستدل عليه بانه لو كان الخبر كالوصف امكن ان لا يكون النسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المدلول بعض ذلك المدلول كما في الاوامر والنواهي وهو باطل لما قبل من انه انما صح في الاوامر والنواهي لانه يوهم فيها الايهام الكذب بخلاف الخبر نحو اهلكت زيدا ما اهلكته لان لهم ان يقولوا هذا غير واقع لان مدلوله غير متكرر والفرق ان المتكرر يمكن رفع بعضه وبعضه بخلاف غير المتكرر كاهلاك زيد فانه يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه مع الاخبار عن ايجاده لكان كذبا لاتحاد المثبت والمنفي بل لما قلنا من ان احتمال التخصيص راجح على احتمال النسخ واستدلالهم على استدلال المجوزين بجواز نسخ الخطاب الذي يكون مدلوله حكما شرعيا تكليفيا نحو انتم مامورون بصوم كل رمضان وامرتكم بكذا ونهيتكم عن كذا واوجبت عليكم الى غير ذلك يرفع الخلاف بينهم وبين المانعين لانهم انما يجوزون نسخ معللين الجواز بان الخبر اذا كان كما وصفنا كان في معنى الامر والنهي ولهذا جاز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الامر والنهي وقول الآمدي انهم اريد به ان يكون في معناه ان صيغته كصيغته فهو خلاف الحس وان اريد به انه في هذا الباب كالامر فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون هو هو لجواز ان يلزم من اشتراك مختلفين في لازم اتحادهما ضعيف لجواز ان يكون معناه افادة الثواب والتحريم فقط على وجه يحتمل الصدق والكذب والنسخ عن كونه خبرا والكلام فيه وايضا لو كان الغرض حصول المطلوب لان يجوز نسخ حكم الخبر لو اكان كذلك واجاب الآمدي لتحاد هما لم يمنع والاظهر ما قال في المنتهى قالوا لو قال انتم مامورون بصوم كل رمضان جاز نسخه قلنا لانه يعني صوموا فلانسلم تخريجه ان هذا القول يرادان به ان كان ايجاب صوم كل رمضان وصدر بكونه خبرا فالنسخ يكون للخطاب الموهم الخبر وان كان ابتداء كان انشاء للايجاب الصوم بمعنى الامر بل امرا لفوق بمرتبتين في الشاهد اوجب عليكم الصوم وصدر في كونها امرا لفوقه صيغة افعل عرفا لانه على ما سبق في الاوامر وقس النهي عليه ورد كونه اظهر الاخفى واما استدلالهم ايضا بجواز انا افعل ابدا ثم قوله الا الوقت عشرين سنة فعدم الطائل له لخصم محقق بالاتفاق وليس تقدير كلام المصنف ما سبق له او هام بعض القاصرين وهو ان مراده ان نسخ المتغير مثل نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه اي مثله في ان المختار جواز نسخه لان ما نقتضيه كلامه في المنتهى وسياق كلامه هنا

كذا

من توسيط قوله واما نسخ مدلول خبر الاعرابي فباطل بما ذكرناه والذي يدل على ذلك الاطلاق على النافي منهما بعد ان احتلت علما بما ذكرناه **قال** مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعرتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد ففيه الاكثرون خلافا لتخصيص العام كما تقدم لنا فيه فلا نطيل بالاعادة **اقول** هذه ثلاثة اقسام وهي في ان القائلين بالنسخ اتفقوا قاطبة على جواز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما للعلم ووجوب العمل وهو لكل كالنسخ الا عتدلا بالاول بالربعة اشهر وعشرا اليه الاشارة بقوله كالعرتين وعلى جواز نسخ الخبر المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد وهو لكل انه كاروي عنه عليه السلام انه قال في شارب الخمر فان شرب الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك روي عنه انه جلد في شرب الرابعة فلم يقتله وعلى جواز نسخ الآحاد بالمتواتر واما عكسه وهو نسخ المتواتر بالآحاد فان الاكثرين على جوازه عقلا واختلف في جوازه سمعا ففيه الاكثرون وائمة الاقلون وتمام الكلام عليه وسنعته وهذا الخلاف بخصص العام المتواتر بالآحاد فان الاكثرين على جوازه كما تقدم في المسئلة الخامسة التي في تخصيص العام بالمنفصل والفرق ان النسخ يرفع ما ثبت بخلاف التخصيص والمذهب المرضي في هذا الفصل رفع ما ثبت قبوله ما يرفعه وكان المصنف انما اشار الى ذلك لتدفع اقوال بعض الخصوم ممن يتوهم جواز النسخ على جواز التخصيص بحامل رفع الغرر المطلوب لقوم قيام الفرق القادح في القياس وكذلك ان الفرق ان القياس انما تعتبر في الامور الظنية فلم قالوا ما ان ما نحن فيه من هذا القبيل وهذا اولى مما اجيب به المتوهم عن القياس وهو ان الصحابة رضي الله عنهم فرقت بين النسخ والتخصيص لان هذه التفرقة عنهم تنوعت عندهم على ان القياس لو سلم لا تم مطلوب الخصم لان القياس لا يدل الا على الجواز والنزاع في الوقوع ان قيل من القائلين بالجواز عقلا وشرعا والاحناف في الوقوع حجة الجمهور ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والمظنون لا يقابل القاطع بالاتفاق فعلى هذا يجب العمل بالمتواتر تقدم او تاخر او جهل التاريخ فان قيل لا نسلم ان المظنون لا يقابل القاطع مطلقا بل لا يقابل هو مظنون السند والمتن لقطوعيهما اما مظنون السند مقطوع المتن كخبر الواحد اذا كان نصا فقد تقابل وترجح على مقطوع السند مظنون المتن او ساواه كالمتواتر اذا كان ظاهرا وهو لكل لان الظن الحاصل من الخاص اذا كان نصا آحادا اقوى من الظن من العام اذا كان متواترا الا ان مطلق الضعف الى الواحد حجة لذيه واحتمال غلطه والى العام وجهة تخصيصه واحتمال مطلق التخصيص الى الواحد اكثر من مطلق الكذب لا العدل فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى وهذا جوز الاكثر تخصيص العام بخبر الواحد سلمنا انه ليس اقوى فلا اقل من المساواة وهذا توقف بعض الافاضل كالقاضي ابي بكر في جواز

تخصص

تخصص القرآن بخبر الواحد على ما مر في المسئلة الخامسة المذكورة سلمناه لكن لا نسلم ان المتواتر قاطع والا لقطعنا بكذب الواحد وليس كذلك الا ان يجوز صدقه قلت اجاب الاول ان المتواتر الذي عارضه خبر الواحد لو لم نقل بقبوله كان ظاهرا كان عاما متلوا او خاصا خرج عن محل النزاع الا سابع حمل خبر الواحد على كونه ناسخا حينئذ لوجوب حمله على كونه مخصصا لان الجمع بينهما ممكن والجمع بالادلة بقدر الامكان واجب ولما مر ان التخصيص اولى من النسخ واسناع الحمل على المجموع مع وجود الراجح وعلى التعذرين ولا تقابل المظنون القاطع اي النسخ مطلقا ان القاطع اما ان يكون نصا او ظاهرا وعلى التعذرين يسمح نسخ بالمظنون لما ذكرناه وهو الثاني وهو قول الغزالي منع تجويز صدق خبر الواحد حينئذ اعني عند كون المتواتر معارضا له وفي المنتهى بالمنع لما منه ما ذكرت الا نقال والمختار ان كان المتواتر نصا فالعمل به تقدم او تاخر او جهل لتناول النص قاطع فلا تقابل المظنون وان كان ظاهرا وامكن الجمع بينهما وجب كما ذكر في تخصيص العام وكانه سقط في كلامه في المنتهى من قوله او جهل ومن قولنا هذا واما ان كان ظاهرا وجب الجمع بينهما او ما هو بمعناه **قال** قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه عليه السلام الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد علموا بالقرآن لما ذكرناه وقالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتداة ناسخا حتى احب الا ان يكون مما ذكرناه فعلم بالقرآن لما ذكرناه قالوا قال الاجداسخ شيء عن كل ذي باب من الصبا فاخبر احدا حتى اما سمعه او معنى لا احد الآن ونحرم حلال الاصل ليس بنسخ **اقول** هذه ثلاثة اسئلة الخصوم وهم الظاهرية وقد تمسكوا بها على الوقوع وهو صحيح ودليلا على الجواز ان كان التراخي فيه بوجيه الاولى ان يقال ان اهل مسجد قبا لما سمعوا مناديه اي مناديه صلى الله عليه وسلم نادى الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا واخبر الواحد وهو المنادي ولم ينكر النبي عليهم علم ان وجوب التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة وكان اهل قبا يصلون الى بيت المقدس بناء عليها لا لوحي الكتاب فاستدل عليه ووجه الجواب ان يقال هذا لا احتجاج فيه لجواز ان يكون تحولهم بقوله لعلمهم بصدقه بسبب قرائن احفت بخبره واوجبت العلم بصدقه من قولهم مسجد الرسول وسماعهم ضجة الخلق في ذلك فكان ذلك بازاء منزلة المتواتر فان قيل لو فتح هذا الباب لانسد باب التمسك بخبر الواحد قال الغزالي قدر الله روحه لا يمكن تقدير قرائن معرفة يكون محل الصحابة بناء عليها الا على اخبار الآحاد قلت لا نسلم لزوم الانسداد لو سلم لزوم اليوم من تقدير قرائن يوجب العلم فيما نحن فيه وهو تعارض المظنون والقاطع تقديره في كل موضع لان ما تقدر للضرورة تقدر بقدرها وذلك قال علموا بالقرآن لما ذكرناه يعني من كون المظنون لا يقابل القاطع ولم يعتبروا على قوله علموا بالقرآن

لندفع عنه الشبه المذكورة و توجه الثاني ان يقال كان النبي عليه السلام يرسل الآحاد الى النواحي والاطراف
لتبليغ الاحكام المجردة مطلقا ومبتدأ وما نسخ مرة فرق بينها وكانوا يتلقون اخبار الآحاد بالقبول وكان
ناسخة وهو المطلوب و توجه الجواب ان نقال المنسوخ فما ذكرتم من الصور لا يخلو اما ان يكون متواترا
او آحادا فان لم يكن متواترا فلا ينتهض الشبه علينا حينئذ لان الكلام في نسخ المتواتر وان كان فلا نسلم ان علمهم
كان بمجرد خبر الواحد بل يجب ان يحمل على علمهم بصدقه بالقرائن لما ذكرنا من ان القاطع لا يقابله المظنون
ويقدر كلامه ان يقال واجب ان ما ذكرتم من الارسال والقبول صحيح الا ان يكون الخبر بما ذكرتم وهو
كونه ناسخا لمتواتر فانه يعلم بالقرائن حينئذ لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابله المظنون و توجيه الثالث
ان يقال قوله عز من قائل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم
نسخ نهيه عليه السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع ولو اجاز نسخ القرآن بخبر الواحد فاخبار المتواتر
بجواز نسخه اجدر و توجيه الجواب الاول وهو قوله واجب منعه ان يقال لا نسلم انه نسخ لجواز ان يكون
معناه الوحي الى زمان النبي فقط فلا نسخه بعد سلمنا انه نسخ ولكن لا نسلم انه نسخ بنهيه لجواز ان يكون
نسخ القرآن بسخ رسمه و نفي حكمه موافقا لحكم الخبر سلمنا انه نسخ به ولكن لا نسلم انه نسخ الخبر اجدر
فهذه محامل ثلثة يمكن حمل منعه على كل منها لكن لقائل ان يقول المحمل الاول يستلزم امتناع الحكم
بالنسخ لجريانه في كل المنسوخات والثاني امتناع تعين ناسخ ابدا وعلى الثالث سلمنا انه ليس اجدر ولا الاقل
من المساواة فيها حصول المطلوب ويمكن ان يجاب عن الاول والثاني بحرف واحد وهو انه الملزم من تعذر احد
المحملين المذكورين دفعا للتعارض سر المظنون والمقطوع لا على ما مر تقريره بعد ذلك فما لم يلزم التعارض
المذكور لا وجب الضرورة فانا سعذر بتقدرها والثالث الجواب عنه فعلى هذا يجب حمل كلامه على احد المحملين
الاولين لا على الثالث و توجيه الجواب الثاني وهو قوله واما المعنى الى آخره ان يقال لا نسلم ان النسخ
لجواز ان يكون المراد من الوحي الى زمان النبي فقط لا الى الآن وبعده اي لا احد الآن غير المذكورات محرما على طاعم يطعمه
وعلى هذا يبقى ما عداها على حكم الاصل وهو الحل والاباحة ولو ذاك كان نهيه عن اكل كل ذي ناب
تحريما للحلال الاصلي وقد تقدم ان تحريم حلال الاصل ليس بنسخ ان النسخ انما يكون لحكم الشرعي وهو ليس
كذلك هذا مع ان الشبهة قد تسلم ما فيها لانعقاد مطلوبهم وهو الوقوع على ما قال في المنتهى واحتج في وقوع

نسخ

نسخ المتواتر منها لاحاد لان غايته ما يدل على قولهم ولو اجاز نسخ القرآن بخبر الواحد جاز نسخ المتواتر به
بالاجماع وعن الناسخ تعلم بآخره او بقوله صلعم هذا ناسخ او ما في معناه مثل كنت نهيتكم
او ما اشبهه ولا يثبت بقول الصحابي لانه قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين ولا ثبت بقبليته في
المصحف ولا الصحابي والتاخر اسلامه ولا موافقته الاصل ولو لم يعلم ذلك فالوجه الوقف لا التخيير
هذا فصل في معرفة الناسخ والمنسوخ يعرفان في الكتب خانه كتاب النسخ وقد سبق بها الصنف وفي المنتهى
الوجه هناك اما ان يكون من كلامه او لا فان كان فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او مختلفين والاول
والثاني اما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر او اقترانهما او لا يعلم شيء من ذلك فان علم التاخر فذلك اما بالتاريخ كما سنا
في اول احدهما لا شيء متقدم كقوله هذا كان في غزوة كذا و هذا في غزوة كذا او احدهما معلوم التقدم على
الآخر او كان هذا في الخامس من البجرة و هذا في سادسها واما بقوله عليه السلام هذا ناسخ و هذا منسوخ او بما
في قوله هذا ناسخ كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها لما في اللفظ ما يشعر بكونه لنهي
متقدم او باجماع الامة على ذلك فتعين المتاخر لكونه ناسخا والمتقدم لكونه منسوخا وان علم اقترانهما مع تعذر
الحكم بهما بان يكونا مقطوعي السند والمتن او مظنونيهما من غير ترجيح فذلك غير متصور الوقوع من الشارع
وان جوازه فهم وسقدر وقوعه فالواجب الوقوف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن وكذا الحكم فيما لو
لم يعلم شيء من ذلك هكذا ذكره المصنف في المنتهى والآمدي في الاحكام وههنا اخبار على انه لو لم يعلم ذلك
فالوجه الوقوف لا التخيير والظاهر اختصاص الوقف بما لو كانا معلومين واما الثالث وهو ان يكون
احدهما معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب تقدم او تاخر او جهل الحال ويكون ناسخا ان تاخر
والا فلا وان لم يكن من كل وجه بل كان من وجه دون وجه بان يكون بينهما عموم من وجه كقوله عليه السلام من
بدل دينه فاقتلوه فانه خاص في البدل وعام في النساء والرجال وقوله عليه السلام نهيت عن قتل النساء خاص
في النساء وعام في البدل وغيره فالحكم فيها كالوتسافيا وكل وجه وعلى بالاعتبار هذه في اطلاق الصحة
في امارات النسخ ومعرفة الناسخ وليس من الطرق الصحيحة فيه قول الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ لانه قد يكون
على اجتهاد له او لغيره والا لما قال هو منسوخ خلافا للكرخي حيث ذهب الى قبول هذا دون الاول
مصيرا منه الى انه لو لا ظهور دليل ما اطلق القول بانه منسوخ وهو ضعيف فلعله قال لقوة ظنه الخطاء
والمراد من قوله والا يثبت يعني التاخر تعين الصحابي وفي ثبوت التاخر تعين الصحابي احد المتواترين

ذلك كان قال هذا قبل ذاك نظر وكان ذلك التعارض دليل قبول قوله ذ دلك المنع منه اما دليل المنع فهو انه مضمن
نسخ المتواتر بقبول الواحد واما دليل القبول فهو ما قاله القاضي عبد الجبار وهو ان قوله مقبول في ذلك وان لم يقبل ابتدا
ع نسخ للمتواتر كما انه يقبل شهادته الشاهدين في الاحصان مع انه يترتب عليه الرجم دون الزنى ويقبل شهادته النساء والاطباء
مع يترتب النسب عليها دون النسب قال ابو الحسين البصري وهذا يعضد اجراء العقلي والبعض الوقوع لانه لازم من
ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة مع احدى المرتين وان كان النسب لا يثبت بقولها ابتدا
مثل ذلك هيهنا اللهم الا ان يتبين لزوم احد الحكم مع الاخر والا يثبت المتقدم والمتاخر بقبيله احدهما والمصير عن تعارضهما
ع الترول بل ربما قدم المتاخر والاحداث الصحابي ايضا وهو ان يكون راوي احاد الصحابة لانه قد سقط عن درجة
صحته وان رويا عن النبي عليه السلام من غير واسطة فلجواز ان يكون رواية متقدم الصحابة متاخره والمتاخر اسلامه ايضا
وهو ان يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الاخر لما ذكرناه في رواية الحدث وكذلك كون احدهما متجدد الصحبة
انقطاع صحبة الاخر لما ذكرناه ايضا والموافقة الاصل ايضا وهو ان يكون احد المتضمن على وفق مقتضى العقل
والبراءة الاصلية والاخر على خلافه لان ما قدم الموافق لمقتضى العقل والبراءة الاصلية اولى من المخالف لهما
بالعكس اولا ولو تامل حق التامل في هذا لالزم ان يكون قوله عليه السلام لا وصية لوارث منسوخا بالنار متقدما على الحال الوصية
فيما مسته النار لئلا يلزم ان يكون قد اوجب ثم نسخ مسلك الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن والمخالفون قالوا
لما وسع لكان لغوا والاصل عدمه وايضا التوجه لاية المحدث السنة ونسخ بالقرآن وما المباشرة بالليل لذلك
ويوم عاشوراء واجب جواز نسخ السنة وفق القرآن واجب ما ذكر لكن منع تعيين ناسخ ابدا
هذا ما منتهى وهو في ما جواز نسخ السنة بالقرآن على ما ذهب اليه الجمهور من الاشاعرة والفقهاء احد ما نسب
في احد قوليه معتمد الجمهور انه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لكان لغيره لان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد الوحيين غير ممتنع
لذاته وانما الفرض خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة لما لزم عنه لذاته محال عقلا فان لو امتنع لكان
لغيره والاصل عدم الغير وايضا الوقوع فانه دليل الجواز وزيادة فمنه ان التوجه لاية المحدث كان السنة لما لم يجعل
في الكتاب حائلا عليه والحال انه علم من الكتاب لقوله عز قائلا انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
الحيات والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وهو غير معلوم الكتاب وقد نسخ بالقرآن لقوله عز قائل فول
وجهك شطر المسجد الحرام ومنه ان المباشرة بالليل كانت محرمة على الصايم بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن

وكذا صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة ونسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الى غير ذلك من الصور لمصالحة التي
علم الله تعالى انها لكذا عام الحديبية بالسنة على ان مرجانه مسلما رده فجاءت امراة فانزل الله تعالى فان علمتموهن مومنات
فلا ترجعوهن الى الكفار ونسخ به بنت بالسنة وجواز تاخير الصلوة الى الخلاء القتال الثابت بالسنة وهذا قال
يوم الخندق وقد اخر الصلوة حتى الله قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلوة وقد نسخ ذلك الجواز بآية صلوة الخوف فان قيل
الحكم ان الحكم فيما ذكرتم من صور النسخ ثابت بالسنة فجواز ان يكون بنوته بقران نسخ رسمه وبقي حكمه سلمنا بنوته بالسنة
لم لا يجوز ان يكون نسخه بالسنة ووافقها القران قلنا لو فتح هذا الباب امتنع تعيين منسوخ ابدا لانه ما من منسوخ
الا ويحتمل ان يكون ذلك الحكم الاخر ومن ناسخ بعد الاول ويحتمل ان الناسخ غيره وفيه خرق الاجماع
المنعقد على ان ما وجد صالحا لاثبات الحكم كافعال النبي عليه السلام واقواله وتقريراته فناسخ فيه هو المثبت وان ما وجد
صالحا لنسخ الحكم كالايات المذكورة في السؤال هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غيرها ظهر عدم الظفر به
عند البحث التام عنه ومن ههنا نعلم ان قوله في المسئلة المتقدمة واحتمل ما منع يجب حمله على المحمل الاول من المسئلة
المذكورة هناك لان الثالث لا نضر المستدل والثاني يضمن خرق الاجماع فيه فيعين الاول قالوا
ليس والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى لسلمنا ولو سلم فالنسخ اضا بيان ولو سلم فان نفي النسخ قالوا منقوض
بما علم انه مجمل فلا نقض هاتان شبهتان لاحد قولي الشافعي رضوان الله عليه توجيه الاولى ان يقال
السنة سان للقران لقوله عز قائلا لتبين للناس ما نزل اليهم ولانه على كون السنة سانا للمنزل والمنسوخ لا يكون سانا
للناسخ اتفاقا بل الامر بالعكس وذلك لان النسخ رفع المنسوخ بالناسخ لا سان الناسخ بالمنسوخ لاستحالة كون المعدوم
بيانا فالقران لا يجوز ان يكون رافعا للسنة هذا تقرير الشبهة مع محاذاة ما في الكتاب وقد تقرر بانه جعل السنة بيانا
بالاية فلو نسخ لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها ذكره الآمدي وقد تقرر ايضا بان الآية تفيد كون كلامه بيانا للقران
فلو كان القران ناسخا للسنة كان بيانا لها فيكون كل منها بيانا للاخر ذكره في الكتب المشهورة وعلى التقديرين ففي
غاية الضعف وبين ضعفها مما سبق على المسئلة الرابعة في تخصيص السنة بالقرآن وتوجيه الجواب ان يقال
سلمنا دلالة الآية على كون السنة سانا لجواز ان يكون المراد بقوله لتبين ليتبلغ لانه حمل السان على الابلاغ اولى من حمله
على بيان المراد تعاونا عن لزوم الاجمال والخصص فما انزل اليهم لان الابلاغ عام فيه بخلاف سان المراد لاختصاصه
ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ لا غير لكن
فلا نسلم ان النسخ سان لانه اضا بيان ولقائل ان يقول هذه مغالطة لان المستدل نفى كون المنسوخ بيانا

الناسخ والمعترض اجاب بكون الناسخ بيانا فى المنسوخ نعم لو كان الاستدلال بهذه الآية على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان النسخ رفع لا بيان على ان رفع الناسخ المنسوخ لكونه اعداما له ينافى كون الناسخ بيانا للمنسوخ لسقط هذا الجواب لكن الشافعى نفى ان هذا الجواب المقرر انما يفيد امتناع نسخ القرآن بالسنة لا السنة بالقرآن الذى كلامنا فيه نعم لو كان احتجاج الشافعى بقوله و نزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شئ لافاد هذا التقرير فى امتناع نسخ السنة بالقرآن مظهرا بالتامل لكن الشافعى لم يقل ولو سلم ان النسخ ليس ببيان فلا نسلم دلالة الآية على نفى نسخ السنة بالقرآن وامتناعه وانما كانت تدل عليه لو كانت على كل سنة بيانا وليس كذلك بل غاية ما تدل عليه ان السنى عالم بما فى سنى ما انزل اليهم لانه لا يأتى الآية وعلى هذا لا يلزم من نسخ السنة بالقرآن كون المنسوخ بيانا لجواز ان لا يكون السنة المنسوخة بالقرآن بيانا للسنى منه وتوجيه الشافعى ان نسخ السنة بالقرآن منفر للناس عن السنى عالم وعن طاعته لانها مما ان الله تعالى لم يرض بسنة الرسول وهو مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وتوجيه الجواب منع لزوم التنفير وكيف لا فالمعجزة دالة على الصدق انه مبلغ وان المجموع عند الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فلا نفرة لذلك

مسئلة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعى رضى الله عنه لنا ما تقدم من ان الوصية لوارث نسخ بالوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض

هذه ثمانية وهى فى سان جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من الاشاعرة ومن المعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابى حنيفة وابن سريج خلافا للشافعى والكثير من اصحابنا والكرخى المعتزلى ولاحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه الامتناع عندهم ثم القائلون بالجواز اختلفوا فى وقوعه على معتمد الجمهور على الجواز هو ما تقدم فى المسئلة المتقدمة وهو انه لو امتنع نسخ القرآن بالخبر المتواتر لكان ذلك لعدم دلالة الكتاب والسنة وحى من الله تعالى الى آخره ما مر واستدل على الجواز ايضا بالوقوع فانه دليل الوقوع الجواز وزيادة وبيانه ان قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث نسخ آية الوصية وهو قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين والمعلوم من حال الشارع ان قوله هذا لا يصلح ناسخا للوصية لآية الميراث لان الجمع بينهما ممكن فرجح الميراث لامتناع الوصية للوارث بدليل صحة الوصية للاجانب وايضا ان الرجم للمحصن الثابت بالسنة نسخ جلد الزانى الثابت بقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتوجيه الجواب عنها على ما قال المصنف حرف واحد وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من الصورتين نسخ المعلوم وهو الكتاب بالمظنون وهو خبر الواحد لان قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث وزجم المحصن آحاد لانه لو تواتر النقلان متواترين لكنا الآن لا نعلمهما قطعا لافتقارنا فى ذلك الى معرفة احوال الرواة

مفروض فى نسخ القرآن لا بالآحاد وما ذكرت يدل على الثانى لا الاول لهذا هو السابق الى الفهم من ظاهر كلامه وهو ضعيف بان المجيب قد سلم ان النسخ بها لكنه منع افادته للمطلوب وفيه نظر لانه اذا سلم ان النسخ بها فقد جوز نسخ القرآن بالآحاد ولم يجوز يلزمه كون نسخ القرآن بالمتواتر الذى هو مدعى المستدل بالطريق الاولى فان قيل لا نسلم انه مدعاه بل المدعى وقوع نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعلى هذا فالجواب صحيح لقد علمناه ان ما ذكرت غير محل النزاع لانه نسخ القرآن بالآحاد لا بالمتواتر ولا يلزم من وقوع الاول وقوع الثانى بخلاف ما لو كان المدعى الجواز كما سبق قلنا سياقه كلامه على ما علمنا لدلالتها على اتحاد مدعى قوليه لنا واستدل على ان المدعى ما ذكرناه بما سيأتى والتوضيح فى الجواب لقوله بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لبقايه كما لا يخفى فى الجواب على ما ذكرتم لحصول الاكتفاء حينئذ بقوله واجب بانه خلاف الفرض يدل على ان المدعى ليس ما ذكرتم فالاولى ان ينزل كلامه وان كان فيه تعسف على الجواب المشهور وهو انه نقض ما ذكرتم من نسخ الاسر بالخبر بن لزم جواز نسخ القرآن المعلوم لتواتره بالخبر المظنون لما مر وهو خلاف الفرض اى المجمع عليه المفروض لانعقاد الاجماع بيننا وبينكم على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد وفى المشهور احتج به على الاستدلال على وقوع نسخ القرآن بالخبر المتواتر مما ذكرنا والا يتم لنا ان نقول بالخبر بن وهما متواترتان وفيه استدراك لان حاصله ان سلم انه نسخ بهما والا يلزم المحال لانها غير متواترتين وفيه منع التواتر الكفاية مع ان منعه اسهل مراثيات كونها غير متواترتين وقد اجيب فيه ايضا عن ان الميراث لا يمنع الوصية بان كون الميراث حقا للوارث لا يمنع صرفه الى الوصية واجاب الآمدى عنه ايضا بانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث ان يكون ما نعا من الوصية لغير الوارث وفيهما نظر اما الاول فلان كون الميراث حقا للوارث انما يمنع صرفه بالوصية الى غير الوارث لا الى الوارث الذى يدعى ان الميراث لا يمنع صرفه بها اليه واما الثانى فلانه يلزم بالطريق الاولى كون الميراث حق الوارث وقد اجيب فى المشهور ايضا بجواز نسخ آية الجلد لآية الرجم المحصن بل بقرآن نسخ السنة وهو ما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال لولا ان يقال زاد عمر فى القرآن ما ليس منه لاثبتت آية الرجم فى القرآن ما ليس منه لاثبتت الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة على حاشية المصحف ثم ان الشيخ والشيخة لم يتواتر ونسخ المتواتر بالآحاد ممنوع سواء كان ذلك قرآنا وسنة لانا نجيب عن الاول بان نسخ تلاوته يكفى فى صحة قول عمر انه ليس من القرآن اى المتلو والا يلزم منه ان يكون قرآنا اصلا وعن الثانى انه معارض بمثل ما تقدم ان رجم المحصن لم يتواتر ايضا واعلم ان قول المصنف خلاف الفرض محال الخ وهو ان يكون جوابا عن الجواب حتى كانه قيل للمجيب لا نسلم انه يلزم مما ذكرتم نسخ المعلوم بالمظنون انما يلزم ذلك لو لم يكونا متواترين وهو خلاف فرض المستدل لان المستدل قال انهما متواتران وقد نسخ بهما وتقدير كلامه

وفى رواية للكشة

وهذا الوجه خلاف ما فرض المستدل الكلام فيه وحاصله ان الجواب غير متوجه لهذا الجواب اما منع كون النسخ بدا او منع تواترها لكن فيه بعد مر حيث انه لا اشعار فيه بكونه ردا على الجواب والا لكان الجواب جوابا لما عرفت على الاصل بقوله واستدل بل بقوله لنا على ما هو نظم كتابه فالوانات بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك والا فالانات والضمير لله واجيب بان المراد الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وضعفت بان الجمع المحلى عندهم قالوا ما يكون ذلك ان ابدله قلت ظاهر في الوحي وفي بعض النسخ وكذا في النهاية ظاهر في الرسم ولو سلم فالسنة بالوحي بها ما في سبحانه عن ان في رضوان الله على توصيه الاولى في غير المنقول ان قوله عز قائلا ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شئ قدير يدل على ان الآية الناسخة الاية فالانات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه مر حيث البدل اما المثل وظاهر واما الخير فلان قول القائل لا آخذ منك درهما الا وانا تيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير منه لكن ليس كذلك لانها ليست خيرا من القرآن واشرفها ولا من جنسها والانات وهو يدل على ان الآتي بالمثل والخير هو الله لان الضمير له فكذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لا سنة وتؤكده قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شئ قدير لاشعاره بان الآتي هو الله وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم ان السنة ليست كذلك لقوله ما ننسخ حكمها الا نأت بمثلها فكانه قيل ما تأت بحكم خير من حكم الآية المنسوخة اللفظ خير من لفظها الوصف بالبدل بالخير والقرآن خير كلها لاشتمال بعضه على بعض بحسب اللفظ بل باعتبار الحكم وحكم السنة الناسخة قد يكون خيرا او مبدا الحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف او مساويا بالنظر باعتبار الثواب وعدمه واما انه ان الاحكام من جنس واحد فيرد ان المقال المذكور معارض بما خر وهو قول القائل لعمري وشافهته بخير منه وان كان ذلك مجة وعطاء ولقائل ان يمنع عدم تفاضل القرآن بحسب اللفظ فانا لو قلنا ان المراد بنسخ رسم الآية جواز ان يكون المراد بنسخ حكمها فان قيل ظاهر الآية يساوي نسخ رسمها والاصل تنزيل اللفظ على حقيقته وحمله على نسخ الحكم صرف الى المجاز وهو خلاف الاصل من ان التراخي انما وقع في نسخ الحكم لا في نسخ الرسم قلت لانسلم ظاهرها ذلك سلمنا لكنه كلام على المستند فلا يستحق وانت قد عرفت في غير موضع انه كيفية النقض عن سند الدليل فلا حاجة الى الاعادة وانا صح قوله مات والم تعلم لان الجمع اي جمع التراخي فان كان او سنة وعنده تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقد احسنه الكشف المحمود عن الآية بجواب عام وهو انها لا تفيد ان الخير هو الناسخ لانه ربما لا يتيسر به على نسخ الآية فلو كان الخير هو الناسخ لم تنسخ الآية على الاطلاق

به وهو دور باطل وقس المثل عليه ولقائل ان يقول غاية ما يلزم منه ان الخير والمثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل سببا لغفلة الناسخ فحصل بعد حصول النسخ على ما صرح صاحب هذه الطريقة به وهذا ان كان لو كان يدعي المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل يدعي انه يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل من المنسوخ والا لما دل على ان بدل المنسوخ خيرا ومثل فان قيل كيف يتسلل الآية هكذا قوله ما نسخ لعمومه متناول منسوخ اللفظ دون الحكم على مسئلة الجمهور وجوزه فوجه عليهم امتناع كون ناسخ السنة دالا على كون ناسخه خيرا منه بحسب اللفظ لانه المنسوخ لا غير لكن السنة ليست كذلك قلت للجمهور ان يمنعوا كون السنة ليست خيرا او مثلا للمنسوخ لفظه وتوجيه الملازمة وهو من المنقول ايضا ان قوله تعالى الذي ارجوه لقائلي ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القرآن لا ينسخ الا به وتوجيه الجواب انه ظاهر في تبديل الوحي والمعنى ليس لي ان ابدل ما يوحى الي بعضها بعض لفقد تبديل رسم الآية وتعيين الفاظها لا في تبديل حكم الآية الذي هو محل النزاع وان سلمنا انه غير ظاهر في تبديل الوحي او الرسم وان المراد انه ليس لي ان ابدل حكم الآية بغير الذي يوحى الي فالسنة بالوحي ايضا لما تقدم فجوز نسخ حكم الآية مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ نص قاطع او اجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ غيرهما فاما بعد العلم بتقدم القاطع هذه عاشوراؤها وهو ظاهر وان علم الناسخ والمنسوخ ما لم يعلم التاريخ ام لا اختلفوا فيه فالبقية الاقلون ونفاه الاكثرون وهو المختار وقولنا لانه لو نسخ الاجماع يعني الناسخ به نص قاطع سواء كان كتاب او سنة او اجماع قاطع كان الاجماع الاول خطأ لمعارضة القاطع اياه وهو باطل لان الآية محصونة عليه كما سبق في قولنا الاجماع ولو نسخ بغيرها كالنص الظني والقياس والاجماع الظني وهو المنقول بالآحاد والاجماع السكوتي ونحوها فلا بعد في الصواب للعلم بتقدم القاطع على غير القاطع فلو جوز نسخ الاجماع بما ذكر من الامور لزم تقدم غير القاطع على القاطع وهو خلاف المجمع عليه وقد سبق ان ذلك يستلزم تقدم غير القاطع على القاطع وهو خلاف المجمع عليه وقد سبق ان ذلك يستلزم تقدم غير القاطع على القاطع وجواز ان لا يكون الاجماع المنسوخ قاطعا فانتم لو كان المدعى ان الاجماع القاطع لا ينسخ سقط عنه هذا المنع والمنع المسقوط شئ على جواز كون القياس الناسخ للاجماع القاطع مسقوطا عنه بتخصيص ان يقع على علته مثلا وعلى هذا الا يلزم تقدم غير القاطع على القاطع وهو كذلك لقرينة العقد ان لم يكن قاطعا لكن القياس مسقوط عنه واندفع المنع وان كان قاطعا لزم كون الاجماع خطأ لان التخصيص على الحكم

كالتنصيص على الحكم فيؤل حاصله الى نسخ حكم الاجماع القطعي بنص قاطع وقد تقدم استحالته لاستلزامه
كون الاجماع خطأ مع ان الآية مصونة عنه قالوا اجمعت الامة على قولين فاجماع على انها
احتهاد فلو اتفق احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت هذه شبهة
الاقلين ووجهها انه لو اجمعت الامة على قولين اي لو اجتهدت الامة في المسئلة على قولين واستقر
خلافهم فهو اجماع منهم على ان للمسئلة اجتهادية يجوز للمجتهد المصير الى ما ادى اجتهاده اليه منهما وللمقلد
الاخذ باي القولين شاء، ولو اتفق بعد ذلك على احدهما كان نسخا لحكم الاجماع ما الاجماع لاجماعهم بانا
على خطر ما اجمعوا اولا على تجويزه ووجه الجواب ان نسلم انه نسخ لكن لا نسلم جواز انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في
المسئلة الخامسة عشرة في مسائل الاجماع انه ممنوع وان اختار المصنف انه بعيد ولئن سلمنا جوازه فلا نسلم
لزوم النسخ الا ان الاجماع بعد اكماله لا يرفع حكم الاجماع على جواز الاخذ بكل القولين لان ذلك الاجماع بعد حصوله
الى وقت ورود الاجماع الثاني لما تقدم في المسئلة المذكورة ان الاجماع الاول مشروط بما سيأتي القطع وقوعه قد عدم
اي هذه الشبهة او هذه المناقضة او كلتاهما مسئلة المجتهد على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان نسخ فنص قاطع
النسخ وان كان عن غير نص والاول قطعي فالاجماع خطأ او ظني فقد زال شرط العمل به وهو ظنه
هذه هي المسئلة الحادية عشرة وهي ان الاجماع هل ينسخ به ام لا احلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان الاجماع
لا ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان محتجين بان الاجماع لا بد له من مستند والا كان خطأ لما تقدم
في مسائل الاجماع وعلى كل المستند اما ان يكون نصا او قياسا فان كان الاجماع عن نص والنص هو الناسخ
لا الاجماع نعم هو دال عليه وان كان الاجماع عن غير نص وهو القياس فالاول وهو مستند الحكم
المنسوخ لا الاجماع اما ان يكون قطعيا او ظنيا لا جائز ان يكون قطعيا والا كان الاجماع خطأ وان كان
ظنيا فالنسخ حكمه لتوقف نسخه على ثبوته وهو غير ثابت لزوال شرط العمل به اي الاول وهو المستند الظني لحكم
المنسوخ والشرط زواله على القياس الذي هو مستند الاجماع وانما قلنا ان هذا الشرط منتف لانه لو ثبت
لكان الاجماع خطأ لكون مستنده مرجوحا والوجه المفصل ان يقال دليل الحكم المنسوخ اما نص وحينئذ
مستند الاجماع ان كان فهو النسخ وان كان قياسا فلا يكون مرجوحا عن القياس الاول الا ان الاجماع على
المستند المرجوح خطأ، لا لاجماع فيمكن ان يكون راجحا على القياس الاول اما ما ثبت له وعلى التقدير ان كان
معضد القياس الاول ثابتا لان شرط ثبوته زوال معضده وقد ثبت فلا يرفع ولا نسخ

قالوا

قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف الام ما خوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها
قومي يا غلام فلنا انما يكون نسخا ثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقرير النص والا كان
الاجماع خطأ، هذه شبهة المخالف وتقريرها ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن السدس بالاخوين
قال له ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجب الام عن السدس باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها وهو لك دليل النسخ بالاجماع وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم دلالة القصة على جواز النسخ بالاجماع لانه لا نسخ فيما نحن فيه لان النسخ رفع الاجماع
وذلك لانه انما يكون حجب الام عن السدس باخوين نسخا لو ثبت المفهوم قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان
لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل السدس للاب وثبت ان الاخوين ليسا اخوة قطعا لو لم يثبت احدهما كذلك لالتزم
النسخ وهو ظاهر لكنها لم يثبتا كذلك على ما تقدم في مسائل العموم والمفهوم ولو ثبتا كذلك فحجب بقدر النص الدال على
الحجب والا كان الاجماع على الحجب خطأ وعلى هذا لا يكون الناسخ هو النص لا الاجماع مسئلة المختار
ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعا لم ينسخ بالمظنون وان
كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو ظنه لانه ثبت معدما كان المصيب واحدا او لا وفي بعض النسخ او لا يكون
واما الثاني فلان ما بعده قطعا او ظنيا تبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فنسخ المقطوع في حيوته واما بعده
فتبين وفي بعض النسخ فتبين وفي البعض فتعين انه كان منسوخا هذه هي المسئلة الثانية عشرة
وهو في كون القياس ناسخا ومنسوخا واعلم ان الامة احلفوا في كونه ناسخا على ثلثة اقوال بالمنع جوازه لذلك
بالقياس الجلي دون الخفي وهو اختيار الآمدي ومن تابعه والثالث من اثبته وفعله وكذلك احلفوا في كونه منسوخا فمنهم من منع ذلك
مطلقا كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في قول مصيرا منهم الى ان القياس لو اكان مستنبطا من اصل فالقياس
بان بقاء الاصل فلا تصور رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز ذلك في القياس الجلي وهو الذي علم الله دون
ما وجد بعده كابي الحسين البصري مصيرا منه الى ان الموجود في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف حكمه في الفرع والقياس
بان نص على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس اقوى اما الاول فكالنص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا ضلا
وبعد الناس بقياس الارز عليه لكونه ماكولا امارة دالة على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز متفاضلا
واما الثاني فكالنص على اباحة بيع المأكولات متفاضلا وبعد الناس بقياس الارز عليه لكونه ماكولا اقوى بامارة م
من الامارة الدالة على ان تحريم بيع البر بالكيل وعلى المقدرين بلزم بنسخ تحريم بيع الارز متفاضلا اللازم والقياس

الاول واما بالقياس الموجود بعد وفاته فذلك بان يكون قد اجتهد بعض المجتهدين واداه القياس الى تحريم
شيء بعد البحث عن الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص او اجماع متقدم او قياس
ارجح من قياسه يلزم منه رفع حكم قياسه الاول وان كان ذلك لا يسمى نسخا قال هذا كله انما يتم على
القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس الاول مقيدا به فلا يكون منسوخا
هذا جامع ما ذكره ابو الحسين وقد قلده بعض اصحابنا وزاد على كلام ابي الحسين في القياس الموجود بعد
النبي عليه السلام انه نسخ من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والمختار ما ذهب اليه المصنف وتقريره ان القياس
لا يخلو اما ان يكون مظنونا او مقطوعا به فان كان مظنونا فذلك بان يكون علته مستنبطة بنظر المجتهد
فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله اي ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به لا يخلو اما
ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا ينسخ بالقياس المظنون للاجماع على تقديم القاطع على غيره
وان كان ظنيا فلا نسخ لتبين زوال شرط العمل بذلك الظني لانه اي لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت مقيدا
يعني مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه سواء كان المصيب واحدا او لم يكن اذ لو ترجح عليه قياس آخر
بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم وتبين من القياس ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا
لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما الثاني وهو ان القياس المظنون لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس المظنون
قطعيا كان او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظني المتأخر عنه
ايضا ولا لما صلح النسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له ولا رفع ولا نسخ على ما مر مرارا وان كان القياس
مقطوعا به فذلك بان يكون العلة الجامعة في القياس منصوصة عليها فلا يخلو اما ان يكون في حيوة النبي عليه السلام او
بعد وفاته فان كان الاول فيجوز نسخه بالمقطوع نصا كان او قياسا في معنى القياس المنسوخ حكمه لان حكم هذا
القياس مثل حكم النص لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم وقد تقدم جواز نسخ حكم النص بنص
آخر او بقياس كما ذكرنا وان كان الثاني فذلك ذهب الى مثل هذا القياس ذاهب بعد النبي عليه السلام لعدم اطلاعه
على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ
فلا يكون نسخا متجددا بل يتبين انه كان منسوخا ولا يخفى الفرق بين الامرين واما النسخ بالقياس المقطوع فانما
لم يتعرض له المصنف صريحا لتضمن قوله واما المقطوع فنسخ بالمقطوع ذلك وان لم يتضمنه فانما تركه لظهوره لانه
في معنى النص فيجوز النسخ به كما جاز بالنص وقوله واما المقطوع فنسخ بالمقطوع ليس على ما ينبغي وكان الاولى

نسخ

نسخ او يجوز نسخه وامثالها قالوا صح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر
الواحد هذه شبهة في جواز النسخ بالقياس المظنون وتقريرها انه صح التخصيص بالقياس المظنون
اجماعا فيصح النسخ به لان ما جاز التخصيص به جاز النسخ به لانه احد البيانين كالتخصيص وتوجيه الجواب
وهو نقض اجمالي ان يقال لو صح ذلك لزم جواز النسخ بالاجماع والعقل وخبر الواحد يجوز التخصيص بها
وهو باطل ثم كيف يتساويان والنسخ رفع وابطال والتخصيص بيان وتقرير وعلى هذا فلا يلزم من قبول القياس
المظنون فيما لا يقتضي رفع ما ثبت قبوله فيما يقتضي رفعه وربما استروح المخالف الى ان قوله تعالى الآن خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله اوجب نسخ
ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا وانما هو منبه عليه وهو نفس نسخ حكم الواحد للعشرة مستفادا من القياس
وليس كذلك لانه مستفاد من نفس مفهوم اللفظ مسئلة المختار جواز نسخ اصل الفحوى دونه
وامتناع نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب
وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن مستفادا منه هذه هي المسئلة الثالثة عشر وهي فيما يتعلق
بنسخ الفحوى وقد اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب لفظية
كانت الدلالة او عقلية على اختلاف المذاهب فيه وعلى جواز نسخ حكمه مع حكم الاصل وانما اختلفوا في جواز نسخ
حكم اصل الفحوى وهو تحريم التأفيف دون حكم الفحوى وهو تحريم الضرب في غيره من انواع الاذى وفي جواز نسخ حكم
اصل الفحوى دون حكم اصله والمختار عند المصنف جواز الاول خلافا للاكثرين وامتناع الثاني خلافا للقاضي
عبد الجبار في بعض اقواله لان قوله يرد فيه فجوزه تارة نظرا الى انه جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف فتحريم
الضرب وكانه قيل لا تقل لهما اف ولا تضربهما برفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الآخر وسيأتي جوابه ومنع منه اخرى
ووافقه على المنع ابو الحسين البصري مصيرا منهما اي ان الغرض من تحريم التأفيف انما كان اعظاما للوالدين فاذا
ابيح ضربهما كان ذلك نقضا للغرض من تحريم التأفيف فيمتنع مع حكم المنطوق قال الآمدي وهذا ضعيف
لان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر بينهما بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد
الغرضين ابطال غرض الآخر ومنهم من منع منهما حجة المصنف على الدعوى الاولى هي ان جواز التأفيف بعد تحريمه
لا يستلزم جواز الضرب فعلى هذا يجوز نسخ تحريم التأفيف الذي هو حكم اصل الفحوى دون تحريم الضرب الذي هو حكم
الفحوى وعلى الدعوى الثانية هي ان بقاء تحريم التأفيف يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم

بقاء

التأفيف لكنه معلوم فيه بالاتفاق وان اختلف في جهة الدلالة عليه فعلى هذا يمتنع ان ينسخ تحريم الضرب الذي هو
حكم فحوى الخطاب دون تحريم التأفيف الذي هو حكم اصله ومن هذا يعرف ضعف تضعيف الآمدي وضعف
شبهة عبد الجبار على الجواز المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام
هذه شبهة من جوزها وتقريرها ان دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة
الفحوى وهما دلالتان مختلفتان وعلى هذا يجوز رفع حكم كل واحدة من الدلالتين دون رفع حكم الاخرى وتوجيه
الجواب ان ذلك انما يجوز لو لم يكن وجود احدهما يستلزم وجود الاخر لكنه ان الامر كذلك لما بينا
المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة للحكم والدلالة باقية هذه شبهة للاكثرين
على امتناع نسخ حكم الاصل دون نسخ حكم الفحوى وتقريرها ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق واذا
ذاك فيرتفع حكم الفحوى بارتفاع حكم متبوعه وهو حكم المنطوق لاستحالة بقاء التابع دون المتبوع وتوجيه
الجواب ان الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا لحكم المنطوق ودلالة المنطوق باقية بعد نسخ حكمه كما كانت
قبل نسخه فاذن ما هو اصل دلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا لدلالة الفحوى وعلى هذا لا يلزم من
انتفاء حكم المنطوق انتفاء دلالة الفحوى ولا حكمها وهو المطلوب مسئلة المختار ان نسخ حكم الاصل
القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع هذه هي المسئلة الرابعة عشر
وهي في ان نسخ حكم القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا اختلفوا فيه فذهب بعض الحنفية الى ابقائه والباقون
الى امتناعه وهو المختار وذلك لان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت
المستنبطة منه غير ان يكون معتبرة في نظر الشارع فبطل ما كان تابعا لاعتبارها وهو الفرع لانتفاء العلة فلا
فرع اذن قالوا الفرع تابع للدلالة للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة
فزوال الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء
علته هاتان شبهتان للمخالف توجيه الاولى ان يقال الفرع تابع لدلالة الاصل على علة
الحكم لا حكم الاصل كما ان الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته كما
لا يلزم من انتفاء حكم المنطوق انتفاء الفحوى وتوجيه الجواب انه يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة ويلزم
من زوالها زوال الحكم مطلقا حتى في الفرع لانتفاء الحكمة للزوم انتفاء التابع لانتفاء المتبوع فان قيل
انما يلزم ما ذكرتموه ان لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام علته وهو غير مسلم ولهذا قلنا فان اسلام الولد الطفل

فعلل

فعلل باسلام ابيه ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلام الولد وان لزم ذلك فحاصله يرجع الى نسخ حكم الفرع
بالقياس على حكم الاصل وهو باطل لما تقدم من ان امتناع النسخ بالقياس المظنون قلنا الجواب عن الاول
انه لا خلاف في افتقار الحكم في دوامه الى دوام احتمال الحكمة المعتبرة وان وقع الخلاف في دوام ضابطها حتى
لو انتهت حكمة الحكم المعتبرة قطعا امتنع بقاؤه بعدها لكن نسخ حكم الاصل بزوال اعتبارها وانتفى ما لا بد منه
في دوام الحكم وهو احتمال الحكمة المعتبرة فوجب رفع الحكم وعلى هذا فقد اندفع النقض لانا لا نسلم ان اسلام
الاب علة موجبة لاسلام الابن حتى يلزم من انتفاء اسلامه احتمال دوامه ليلزم من انتفائه انتفاؤه وعن الثاني
منع كون رفع الحكم في الفرع بالقياس على رفع حكم الاصل والا افتقر الى علة جامعة نافية لهما وليس كذلك بل رفع
الحكم مستند الى ما سنذكره في جواب الشبهة الثانية وتوجيهها ان يقال حكمتم على انتفاء حكم الفرع
بالقياس على انتفاء حكم الفرع انما كان بالقياس على رفع حكم الاصل ليحتاج الى علة جامعة نافية لهما بل انما حكمنا
بانتفاء الحكم لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين انتفائه بالقياس مسئلة والمختار
ان الناسخ قبل تبليغ جبريل وهو اتفاق هذه هي المسئلة الخامسة عشر والمشهور في ترجمتها
انه اذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبره قوما فهل يثبت النسخ في حقهم قبل ورود الخبر عليهم لكن المصنف اقتدا بالآمدي
ترجمها بما هو اعم تناولا من الاول وهو ان الناسخ اذا ورد الى النبي عليه السلام فقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه
في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ اليه عليه السلام اختلفوا فيه فذهب
بعض الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل وهو المختار وذلك لانه لو ثبت حكم الناسخ
في حق المكلف قبل علمه لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاتيان
بالمنسوخ المنهي عنه فرضا اذ الكلام في نسخ الامر بالنهي يكون حراما لثبوت حكم النسخ مع ان الاتيان به واجب للقطع
بانه لو ترك الاول وهو المنسوخ عصى واثم فعلى هذا يلزم ان يكون واجبا غير واجب حراما غير حرام وهو باطل محال
بالاتفاق ولو تمسك في لزوم الاثم بترك الاول بالاجماع على ما نقله الآمدي لكان اولى من التمسك بالبديهة وفي كلام
الغزالي اشارة الى الاجماع ايضا لانه قال ان من امر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط
الامر عمن هو في اليمن في الحال بل هو مامور بالتمسك بالامر السابق ولو ترك عصى وان بان انه كان منسوخا ولا يلزم
استقبال الكعبة بل لو استقبلها لعصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وايضا لو عمل المكلف قبل علمه بالناسخ
بالثاني وهو حكمه كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ الناسخ اليه لعصى اتفاقا ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به عن العهدة

ولما لم يفعل ما خوطب به والحال لو لم يكن مخاطبا به لما لزمه قضاء الصلوة لما عرف النسخ لان لزوم القضاء لا يعرف
بدليل من نص او قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كما في الحائض فانها لو صامت عالمة بحيث لو انها تجب
عليها القضاء فكذلك يجوز ان يعلم هذا الواجب قبل الكعبة يعصي ويلزمه استقبالها في القضاء وكما يقول في العالم
والمغمى عليه لو افاق استقط او افاق يلزمها قضاء ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم للخاطب وانما يلزم من علم
النسخ في حق المكلف قبل بلوغ جبريل الناسخ الى النبي عليهما السلام قال في المنتهى لانها سواء اي الصورتين في عدم
علم المكلف به وهو يعني عدم اللزوم اتفاق قال الآمدي لا نعرف خلافا من الامة في ان الناسخ لا يكون ثابتا قبل
علم الامة ولم يزل ما الى النبي صلعم لم يثبت لحكم في حق المكلفين وقد تمسك في اثبات المطلوب بوجه آخر وهو ان
النسخ لوازم وهو ارتفاع الحكم السابق واسناح الخروج عن العهدة بفعله اولا ولزوم الاثم بالواجب الناسخ
والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم مستنبطة فلزوم اسف الملزوم اما ان الحكم السابق لم يرتفع فلان
الفعل قبل ما يبلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا والنبي عليه السلام اعتد بالركعات التي
اتوا بها بعد نزول الناسخ قبل علمهم ولم ينكر عليهم واسف باقي اللوازم على ما مر ويمكن تنزيل كلام المصنف على هذا
الوجه ان يفسروا قوله حكمه باللوازم نظرا الى الاستدلال ان يقال لو بقي الناسخ في حقهم لكان
ما خوطبوا به اولا موقعا مقدورا فعله والاثم بتركه وبالعكس في الفعل الذي ورد به الناسخ وهو خلاف الاجماع
قالوا احكم فلا اعتبار علم المكلف قلت لا بد من اعتباره لكن وهو مستف هذه شبهة اخرى لقائل ان يقول
ان يقال الحكم الناسخ حكم متجدد فلا بد من اعتباره في حق المكلف علمه به كسائر الاحكام المتجددة فانها واجب عليه وان
لم يعلمها ويتصل الجواب ان نفي ثبوت الوجوب عليه دون علمه به وسنده انه لا بد في الايجاب عليه من اعتبار تمكنه
من الامتثال والا لزم تكليف المحال لكن المكلف مستف الامتثال شرط امتثال الحكم وهو المنسوخ لعدم العلم بدليله الناسخ
عليها هو الفرض وبهذا يندفع ما يتوهم ان يقال المنسوخ حكم وهو حق الناسخ فلا اعتبار في اسقاط
عن المكلف علمه به كما في عزل الموكل الوكيل عن التصرف الموكل فيه الذي هو حق الموكل فانه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك وان
لم يعلم تعزله لكذا المكلف متصرف باذن الشارع في المنسوخ الذي هو حق الشارع فلزم رفعه برفع الشارع له قال
لم يعلم المكلف بالرفع كالطلاق والعتق والابراء وكما باحة الانسان لثمرة بستانه لكل واحد بعضه وكما قال ابو حنيفة
ان رجعت بعد قوله في فانت طالق ثم قال لم اعلم انها رجعت لا يعلم فانه يرتفع المنع والوقع الطلاق بعد الرجوع وانما لم يعلم
المكلف بالنسخ ستة والعلم غير موقوف عليه فيكون بالنسخ فقط صفت عند تحققه وهذا التقرير وان كان اشكل في

الوقوع

يوجد هذه الشبهة لكن الجواب الذي ذكره المصنف مناسب التقرير الاول لانه في تطبيقه على هذا التقرير
عسر او تعذر فالاولى ان يجاب عن الاول بمنع عزل الوكيل بتقدير عدم علمه وعن الثاني بانه لا فائدة من
اشتراط العلم في النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما ذكروه من الطلاق والعتاق والابراء اذ اشتركت
مع النسخ في عدم اعتبار رضا من اسقط عنه وعن الثالث والرابع بمنع الحكم وهو اباحة الثمرة وعدم وقوع
الطلاق فيما ذكروه ليقال بها حراما ووقوع الطلاق وعن الخامس بان العلم شرط الامور وجب ليتعلم
مع ما قد علمت ان الامام لم يحكم الخلاف الى اللفظ بل رفعه من الوسط لانه قال في البرهان ان اريد بثبوت النسخ
في حق من لم يبلغه الخبر انه يجب عليه الاخذ بحكم الناسخ قبل فهو الزام المحال وتكليف ما لا يطاق وهو مستحيل في
تكليف الطلب عند الفريقين وان اريد به ان الخبر لما بلغه توجه مدارك امر حتمي فهذا مما لا اسناح فيه ولهذا اطلق
المذاهب المطلقة في النفي والاثبات الى هذا التفصيل لم يبق للخلاف محصل وفيه نظر لانه الملزوم من عدم الاسناح
في الشق عدم النزاع فيه فان اكثر المسائل التي حكموا فيها بالاسناح فيها مع وجود الدليل نعم ان الالزام يتوجه
فيما لا اسناح فيه اي لا نزاع والظاهر ان هذا مراده صح ما قالوه فاعرفه

مسئلة العبادات

المستقلة ليست بنسخ وعن بعضهم صلوة سادسة نسخ واما زيادة حرف مشترط او زيادة شرط او زيادة ركن
مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ ومثل الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار
بحيث لو كان لعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وكعتين على القذف وكعبر في ثالث بعد اسس نسخ وقال الغزالي
ان الخمس لو كعة في الفجر نسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ لانه حقيقته وما خالفه ليس نسخ هذه هي المسئلة السادسة عشر وهي مبنية على ان الزيادة
على النص هل يكون نسخا ام لا فلنخل ما قيل فيها ونقول اتفق الكل على ان الزيادة لو كانت عبادة مستقلة
ان مفهوما مغايرا عن العبادة المزيد عليها اما لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما نقل عن بعض الروافض انهم قالوا
ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخا مصيرا منهم الى انها تزيل وجوب المحافظة على الوسطى العود
الى محافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى
وهو باطل ان كونها وسطى امر حقيقي للشرع فلا يكون رفعه نسخا الا ان النسخ انما يكون للحكم الشرعي ولانه يلزم
عليه انه لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان يكون كل نسخا للحاج
العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة والحاج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع واختلفوا

في غير هذه الزيادة وذلك كزيادة حرف مشترط ومثالها زيادة تكرار غسل عضو من اعضاء الوضوء ان قرأنا
الجزء مضافا الى المشترط ويكون تقدير كلامه واما زيادة جزء ما هو مشترط اي شرط لشيء كالوضوء للصلوة
وزيادة ركعة على ركعات صلوة واحدة ان قرأنا الجزء منونا لا مضافا فهذا اولى لانه اعم لصدقه على جزء الشرط
ايضا او كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة او زيادة رفع مفهوم المخالفة كقوله عليه السلام في المعلوفة زكوة بعد قوله
في السائمة زكوة فذهب الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابي هاشم الى انها لا تكون نسخا وذهب
الحنفية الى انها تكون نسخا ومنهم من فصل ثم القائلون بالتفصيل اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال ان كانت
الزيادة رفع مفهوم المخالفة فهو نسخ والا فلا واليه اشار بقوله وقيل الثالث نسخ ومنهم من قال ان غيرت الزيادة
المزيد عليه حتى صار وجود المزيد عليه كالعدم شرعا على معنى انه لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة وجب استئنافه
كان نسخا والا فلا وذلك كزيادة ركعة في ركعتي الفجر لارتفاع اجزاء الركعتين وكزيادة عشرين على ثمانين
حد القذف لارتفاع اجزاء الثمانين وكتخيير في ثالث بعد تخيير في اثنين وذلك كما لو خير الشارع في الكفارة
بين الاطعام والصيام ثم زاد الاعتاق فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهو مذهب القاضي
عبد الجبار ومنهم من قال ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال منهما
كزيادة ركعة في ركعتي الفجر فنسخ وان لم يكن كذلك كزيادة عشرين في حد القذف فلا وهو اختيار الغزالي
قال وليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعات لان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن
نفسها بخلاف الصلوة وفي الفرق دقة فليتأمل والمختار عند المصنف ان الزيادة ان رفعت حكما
شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لان رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر حقيقة النسخ على ما تقدم
في حده والباء في قوله بدليل شرعي متعلقة برفعت لا بثبوته على ما يشعر به ظاهر كلامه والا لزم التكرار
المنافي للاختصار لان ثبوت الحكم الشرعي لا بد وان يكون بدليل شرعي وان لا يتحقق النسخ الذي هو المطلوب
لانه لا يتحقق الا وان يكون الرافع دليلا شرعيا واما كونه متأخرا ولم يحتج اليه على ما نبهناك عليه في حد
النسخ فمستفاد من قوله بعد ثبوته ومعنى كون الزيادة رافعة بدليل شرعي ان يكون دليل اثباتها شرعيا
لا ان يكون دليل اثباتها مما يجوز بمثله نسخ حكم النص على ما دل عليه صريح كلام الآمدي لان اللفظ لا اشعار له به
مع انه لا يجوز التعرض له لانه شرط النسخ لو سلم والشرط لا يورد في المعرفات ولانه مهما ثبت رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متأخر ثبت النسخ لصدق الحد عليه واما ان الرفع يحصل ببعض الادلة الشرعية كالكتاب

والسنة

والسنة ونحوهما دون البعض كالقياس وخبر الواحد ونحوهما فليس ههنا موضع بيانه وانما وقع الآمدي لانه
اختار طريقة ابي الحسين البصري في ان الزيادة لا بد وان يرفع شيئا واقله عدمها فذلك الرفع يسمى نسخا ان كان
المرفوع حكما شرعيا والزيادة متراخية والا فلا وفي انه لا يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس ونحوهما
حيث يكون الرفع نسخا لكنه لم ينقلها على الوجه لانه قال ان كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة
لحكم شرعي وان كان دليل الزيادة مما يجوز بمثله نسخ حكم النص فهو نسخ فجعل ما هو في كلام ابي الحسين غير داخل
في التفصيل داخلا فيه ولذا تحقق ما ذكرنا فلنعد الى تفسير ما في كلامه وهو قوله وما خالفه يعني وما خالف ما
ذكرنا وهو ان لا يكون المرفوع حكما شرعيا او كان حكما شرعيا لكن الزيادة لا تكون متأخرة عنه او كانت متأخرة
عنه لكن دليل اثباتها لا يكون دليلا شرعيا فليس بنسخ لانه لا يتحقق بدون الامور الثلثة فينتفي بانتفاء كل منها
هذا هو حظ البحث الاصولي في هذا المقام لان النظر في هذا آحاد المسائل الفروعية موكول الى نظر المجتهدين
كما سبق بيانه في مواضع لكن جرت العادة منها بالنظر فيما يتفرع على هذه المذاهب والكشف عن وجه الحق
في كل واحدة منها تتمة للمقصود وقد ذكر المصنف منها تسعا فلنشرع في حكاية الفاظه ثم في شرحها
فلو قال في السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا
هذا هو الفرع الاول وتقريره انه لو قال الشارع في السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ
ان لم يقل بالمفهوم لان نفي الزكوة عن المعلوفة حينئذ يكون بناء على حكم العقل الاصلي لا على دليل الخطاب ولذا ذاك
فلا يكون رفعه بقوله في المعلوفة الزكوة نسخا لانه ليس حكما شرعيا وان قلنا بالمفهوم فان تحقق انه مراد الشارع
فيكون قوله في المعلوفة الزكوة نسخا اي لما اقتضاه دليل الخطاب وان لم يتحقق فلا يكون نسخا اما لكونه تخصيصا
لاحتمال ان لا يكون مرادا والحمل على التخصيص اولى لما عرف في غير موضع واما لعدم تحقق كون نفي الزيادة عن
المعلوفة حكما شرعيا حينئذ واعلم ان الخلاف الذي سبق في نسخ فحوى الخطاب دون اصله جار ان قيل
النسخ فيما نحن فيه وهو دليل الخطاب ولكن ظاهر كلامهم يشعر باختصاص الخلاف بفحوى الخطاب دون دليل
الخطاب مع ان الادلة من الطرفين لا تختص بشيء منهما على ما يظهر بالتأمل ان شاء الله تعالى ولو نذر
ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل منفي بحكم الاصل قلنا
هذا لو لم يثبت تحريمه هذان فرعان وكانه ان لم يفصل بينهما لاشتراكهما في اتجاه سؤال معين
وان كان لفظه يشعر باختصاص السؤال بالثاني دون الاول فليفصل هذه الجملة ونقول لو زيد ركعة

على ركعتي الصبح حيث صارت صلوة الصبح ثلث ركعات كان نسخا لتحريم الزيادة على الركعتين ووجوب
تقدم التشهد ايضا لانه قد ثبت تحريم الزيادة على الركعتين وان لم يكن تحريم الزيادة من مقتضى دليل وجوب
الركعتين لانه انما يكون كذلك لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك لان
ثبت تقدم التشهد اى وجوب الجلوس بعد الركعتين ثم وجوب الزيادة عليهما ووجوب اخر التشهد بدليل يثبت
فيكون نسخا للتحريم والتقدم وليس نسخا لنفس الركعتين لعدم تعلق النسخ بالافعال كيف وان الركعتين قد ادتا
ولا لاحرابهما لفظ الامر لسوي الخروج حسبما الاتيان بهما عن عهدة الامر ومعنى انه لا يجب مع فعلها شئ آخر
كالقضاء ونحوه وذلك من مقتضيات النفي الاصلي وليس بحكم شرعي فيكون رفعه نسخا فان قيل الزيادة
على الركعتين مع حكم الاصل وهو البراءة الاصلية واما التشهد فلم يرفع ولم يغير عما كان انه كان واجبا
آخر الصلوة وهو كما كان بعد التغيير هو آخر الصلوة انه كان بعد الركعتين وقد صار بالزيادة بعدهما ليس
الجواب عن الاول ان هذا لا يمنع كون الزيادة على الركعتين منفية بحكم الاصل انما يسقم لو لم يثبت تحريمها
شرعا قبل الزيادة وليس كذلك وعن الثاني ان التشهد كان واجبا بعد الركعتين وقد زال ذلك بالزيادة
فكان نسخا وزيادة الثوب على حد الزنا في غير المحصن وهو مائة جلدة وكذلك اى نسخ لتحريم الزيادة
ثم وجوبها فان قيل الثوب منفي بحكم الاصل اجب بما قلنا ويحمل قوله فان قيل منفي على فان قيل الزيادة
منفي لا فان قيل الثوب منفي ليشمل الركعة والثوب ولا يحتمل الثوب واعلم ان زيادة عشر جلدات على
الثمانين في القذف نسخ ايضا لثبوت تحريم الزيادة ثم وجوبها لانه قبل الزيادة كل جلدة واجب وغيرها منفي
النفسي وقد انتهاه وارتفاع كل ذلك بالزيادة لان يجب عن الاول ان معنى كونها كل الواجب انها
واجبة وغيرها ليس بواجب ووجوبها لم يرفع وعدم وجوب الغير من مقتضيات النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا
وعن الثاني ما سبق في اخراء الركعتين وعن الثالث منع تعلق النفسي وقد انتهاه ما ثبت من الحد
او عن الجميع ان كل ذلك توابع نفي وجوب الزايد الذي هو فعل فلا يكون رفعه نسخا وهذا الكلام ضعيف
فلو خير في الحج بوجوب الغسل فنسخ للتخيير بوجوب الوضوء هذا هو النوع الرابع وهو انه لا
الشارع غسل الرجلين على المسح ثم خيره بينه وبين المسح على الخفين فانه يكون نسخا لتعين غسل الرجلين
لسوق التخيير بوجوب الوضوء على التعين وهذا خلاف ما لو خير بين الاطعام والصيام ثم زاد الاعتاق في التخيير
فانه لا يكون نسخا اذ معنى التخيير بينهما ان الواجب احدهما وان غيرها لا تقوم مقامها ووجوب احدهما لا يمنع

والربع

والربع وهو كون غيرها لا تقوم مقامها ثابت بمقتضى النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا ولو قال ان يستشهدوا
شهيدين ثم نسخ الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ لان الرفع لشئ ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين
فليس فسخ الحكم بغيره هذا هو الفرع الخامس واعلم ان الحنفية الزموا الشافعية
ومن يقول بدليل الخطاب ما ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل
من حيث المفهوم كما هو مذهبكم على انحصار الحكم بشاهدين والحكم بالشاهد واليمين بالنص يعني بخبر الواحد على ما تقدم
من انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين رافع لهذا الحصر فلو جاز الحكم بالشاهد واليمين على ما ذهبتم اليه لزم النسخ بخبر
الواحد وهو باطل اجماعا احتج الغزالي وتبعه الامدي بما ان مفهوم الآية جواز الحكم بالشاهدين وان شهادتهما
حجة وليس فيما يدل على امتناع الحجة لغير ما لم نظر لا المفهوم ولا حجة في المفهوم عندهم وان كان يرفع المفهوم
بعض مفهوم اللفظ ثم من الجائز ان يكون ورود خبر الشاهد واليمين قبل نزول الآية وعلى التقديرات فلا نسخ وفيه
نظر لان قوله والحجة في المفهوم عندهم انما كان مع لم يكن ابرازهم طريق الالزام ومن هذا الوجه تمسك الخوارج
بالمذكورة الكتب المفهوم وهو ان مدلول الآية هو الحصر من استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين
زيادة في الحصر وهي نسخ وانه لو كان الحكم بالشاهد واليمين ثابتا بهذه الآية كان الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى
فان لم تجدوا ماء فتيمموا اما الاول فلانهم يقولون مدلولها التخيير على سبيل الانحصار وعدم قيام غيرها
مقامها شئ على مذهبكم في دليل الخطاب ولو ثبت الانحصار ثبت النسخ واما الثاني فلانه ان يلزمهم ما ان
مدلول قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا هو انحصار الطهورية في الماء والتراب لانهم لا يقولون بدليل الخطاب وكذا قوله
ورفع المفهوم رفع بعض مفهوم اللفظ لا نسلم انه اذا سلم رفع البعض ثبت النسخ ايضا ولكن لدليل الخطاب
وان سلم ان نحاب عنه بان حمله على الحصر احتمال لا يكون مفهوم دليل الخطاب مرادا ان يجعل اولى
كما سبق في الفرع الاول واما تجويز ورود الخبر قبل نزول الآية فسقم لو كان التاخير للتخيير في النسخ التاخير في
نفس الامر ولما كان حال هذه الاحوبة على ما علمتها اجرم جنح المصنف عنها وشئ انه الرفع لشئ
وانت مفهومه اى مفهوم قوله فاستشهدوا ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين له ليس فيه اى في مفهوم الآية
منع الحكم بغيره اى بغير المذكور فيها رجلان ورجل وامرأتان بل الذي يدل عليه من حيث المفهوم هو انحصار الاستشهاد
في المذكورين لا انحصار الحكم بهما وفيه دقة مظهر بالتامل واما الامدي فقال ان كان المفهوم حجة كان رفعه
نسخا والا فلا لكن انما يكون رفعه نسخا لو كفى ان المفهوم مرادا على ما علمت ولو تيمم في الوضوء

استراط غسل عضو فلس بنسخ انه انما حصل وجوب مباح الاصل فلو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة
فلس معنى مجزئة امتثال الامر بفعلها ولم يقع والمرفع عدم توقفها على شروط لغوة فكل مستند الى حكم الاصل
وكذلك لو زيد في الصلوة ما لم يكن محرما هذا ان فرعان اما الاول وهو سادس الفروع
فهو انه لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو زايد على الاعضاء الستة فلا يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الاعضاء
الستة ولا اشتراطها لبقاء ذلك بعد الزيادة والعدم وجوب غسل ذلك العضو لان اكتساب مباح الاصل ليس بنسخ
على ما عرف في غير موضع قالوا انه نسخ لاجزاء الطهارة لانها قبل الزيادة كانت مجزئة وبعد الزيادة صارت
غير مجزئة فلس معنى كونها مجزئة قبل الزيادة وامتثال الامر بفعلها والخروج عن العهدة من غير توقف
امر آخر لكن امتثال الامر بفعلها لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفها على امر آخر فليس بنسخ الا ان ذلك على عدم
التوقف مستند الى حكم الاصل العقلي وقد علمت ان رفعه ليس بنسخ شرعا واما الثاني وهو سابعها
فكما لو زيد في الصلوة امر لا يمكن الاتيان به محرما قبل الزيادة لو كان محرما ثم النسخ اعني نسخ تحريمه كخلاف
ما لو لم يكن محرما فانه لا يلزم النسخ بمعنى ما ذكرناه الفرع المتقدم استدلالا واعتراضا وفصلا
مسئلة لو انقص جزء العبادة او شرطها نسخ للجزء او للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان
جزء الشرط لانه لو كان نسخا لوجوبها امتنع لدليل ان وهو خلاف الاجماع هذا في المسئلة
عشرة وهي في ان الامة بعد الاتفاق على ان نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس والوقوف
على يمين الامام لا يكون نسخا لكل العبادة اختلفوا في ان نسخ ما توقف عليه صحة العبادة جزءا كان كالركعة
من صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن ماهيتها كالوضوء هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب
الكرخي وابو الحسين البصري الى انه لا يكون نسخا لكل العبادة بل يكون نسخا للجزء والشرط لانتفاء وجودها وهو
ظاهر وهذا اختيار المصنف وذهب جماعة من المتكلمين الى انه يكون نسخا وابه الاثبات قوله وقيل
للعبادة ومنهم من فصل بين الجزء والشرط فقال ان كان المنسوخ جزء العبادة لزم نسخها وان كان شرطا
فلا وهو مذهب القاضي عبد الجبار وابي علي الجبائي لانه صرح وجزم ان نسخ الجزء يكون نسخا للعبادة
وتردد في نسخ الشرط لكن ظاهر كلامه يشعر بانه لا يكون نسخا لها تحقيق المختار انه لو كان بعض جزء
او شرطها نسخا لوجوبها اي لوجوب اصل تلك العبادة على ما يعترف به كل من يقول بان العبادة غير العبادة
الاولى فهو المعنى عندهم من نسخ وجوب اصل العبادة الاولى ولو كان كذلك امتنعت العبادة الاولى ولو كان

كذلك لامتنعت العبادة الباقية وهي الركعتان في نسخ الاربع في نسخ الشروط في وجوبها الى دليل ان اي الى ورود
امر يدل على وجوبها لكونها عبادة لغوي غير الاولى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة وظاهرة لما قلنا
واما بطلان التالي فلكونه خلاف الاجماع لانعقاده على ان الباقي لا يتوقف في وجوبه الى دليل وكيف يفتقر
الى دليل اخر مع بقاء وجوب اجزاء والمشروط على ما كان اما بقاء وجوب اجزاء فلان الصلوة لو كانت اربع
ركعات كل ركعة منها واجبة لبقاء الدليل الدال على وجوب كل واحدة من الاخريين لكن نسخ وجوب الاخريين
لا يوجب نسخ وجوب الجزء الاخر لسابق لاحقة التخصص واما بقاء وجوب المشروط فلان المشروط والشرط
عبادتان منفصلتان فلا يلزم من نسخ احدهما بدليل مقصور عليها نسخ الاخرى وما ذكرناه في بطلان
قول من زعم ان الباقي في نسخ الجزء ليس جزءا من العبادة الاولى والا لكان من صلى الصبح اربع
ركعات بالواحد وزيادة كما اذا تصدق بدرهم فتصدق بدرهمين بل هو عبادة لغوي وكان ذلك نسخا
لنفس العبادة الاولى لانا نقول ان الاولى ان لا تكون الركعتان عبادة لغوي غير الاولى انها بعضها والبعض غير
الكل مسلم وان الاولى انها ليست بعضها ممنوع مسلم وقوله لو كانت بعضها لزم ما ذكرتموه عارضناه بانها لو لم تكن
بعضا لتوقف الدليل الدال على الغير ما ذكرنا وحينئذ لم تصح صلوة الصبح عندهم ركعتين لانها كانت في الاصل جزءا من
الصلوة فيها ومن هذا يطلع على ضعف فهم على ما نقل عنهم في السهو فانهم قالوا كانت الاربع كلها واجبة لوجوب
الاقتصار لانهم ان ارادوا بهذه الشبهة ان اجزاء الاربع مدار بعضها فيكون نسخا فهو بين البطلان لما تقدم من ارتفاع
الاجزاء لاستناده الى النص الاصلي ليس بنسخ وان ارادوا بها ان الاربع ما تقدم صار للاخرى ولو كانت الركعتان
الباقيتان بعض الاربع لتعقب بعض اجزاء الاربع بعد نسخ الركعتين لما مر في مثال التصدق فاكتفوا عنه انه لو بقي
اجزاء بعد الاتيان بالصلوة منها لوجوب الاقتصار على الباقي فالواجب بغير طهارة ونفي
الركعتين لم تثبت جوازها ووجوبها بغيرها فلئن الفرض لم تتحد وجوب هذه شبهة حصار
الى لزوم نسخ اصل العبادة نسخ الجزء والشرط وتقريرها انه قد ثبت تحريم الصلوة بغير طهارة وكذا تحريمها
بغير الركعتين ثبت جواز الصلوة بغير الطهارة ووجوبها بغير الركعتين فقد ارتفعت احكامها وهي حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر فيكون نسخا لاصل العبادة ويوجه الجواب وهو معارضة ان يقال ما ذكرت وان دل
على نسخها فعندنا ما يدل على عدمه لانه لو نسخ اصلها لتجدد وجوب الباقي لما مر من الدليل لكن الفرض انه لم تجد
وجوب لانعقاد الاجماع على انه لا دليل متجددا على الوجوب وقال في المنتهى واحب ان هذا ليس

نسخا للعبادة فانها لم تكن حراما وجوهه ان يقال الكلام في نسخ وجوب اصل العبادة وما ذكرتموه انما يدل على نسخ
الكراهة لكن نسخ الكراهة ليس نسخا للعبادة لانها لم تكن حراما بل هو نسخ لبعض احكامها المغايرة لذاتها فسمي نسخا
نسخا لذاتها وهذا كلام في المنهو عن شبهة المخالفين وهي ان بعض الشرط والركن يرفع عدم اجزاء الصلوة
بدون الطهارة والركعتين يرفع ناقضا اعني نقصان الجزء وجوب تاخر التشهد الى ما بعد الاربع فيقال بعد ذلك احكام
لذاتها فنسخها مغايرة لذاتها فسمي نسخا عن نسخ ذاتها بهذا يمكن ان يقال ان اللازم به وجوب القضاء فهو نسخ لكن لا نفس
العبادة لما مر **قال** مسئلة المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وفرع
الحسن والقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للعنبري لنا احكامها لغيرها قالوا الاسفل عن وجب
معرفة الناسخ والناسخ واجب بانه يعلمها وسقوطها وغيرها **اقول** هذه هي المسئلة الثامنة عشر
وهي في بيان ان العلماء بعد اتفاقهم على جواز رفع جميع التكاليف بما عدا العقل الذي هو مناط التكليف وعلى استحالة
النهي عن معرفة الله عند من يجوز تكليف المحال لان العلم بنهيه سيدعي معرفته وهو في تحريم معرفته على معرفته تجوز
باطل اختلفوا في امرين احدهما انه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره من سائر المحرمات والظلم
وكل ما قبل يوجبه حسنه وتحريمه لقيام الادلة والمختار جواز خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى استحالة ما علل
فاسد اصولهم في الحسن والقبح واعتلالهم ان الفعل لوجب بهذه الاحكام وغيرها صفات ذاتية للكون
عليها للزم التسلسل والغير وقد تبين فساده في صدر الكتاب وثانيهما انه هل عند نسخ جميع التكاليف
بعد ان كلفه الله تعالى مع قيام العقل وسائر شرائط التكليف ام لا والمختار جواز لانها احكام كغيرها فجاز نسخها
خلافا للعنبري حيث حصر امته لا انه السفلي اي لم يسبق عنه عدم وجوب معرفة الناسخ والناسخ وهو الله تعالى والدليل المنقول
فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه بل هو باق الى قيام الساعة وتوجه الجواب ان يقال لا نسلم امتناع النسخ لكن
وان قلنا ان النسخ لا يصح في حق المكلف دون علمه بالناسخ والناسخ فلا نسلم بقاء نسخ جميع التكاليف في حق عند علمه
بالناسخ والناسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة الناسخ والناسخ وان سلمنا لزوم كونه مكلفا بمعرفتهما فهو لتعلقهما بما سقط التكليف
وغيرها وبرفع جميع التكاليف عنده **قال** **القياس** القياس في الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه ولزوم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين
الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وان اريد الفاسد قيل تشبيه **اقول** هذا هو الاصل
الخامس وهو القياس ويشتمل على حقيقته وحجيته وشرائطه وانواعه اما المقدمة ففي تحقيق معناه

وبيان اركانه اما معناه فهو في اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها وهو
يستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة وهذا قال والمساواة ومنه يقال قاس النعل بالنعل اي
حاذاه مساواة ويقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس فلان اي يساويه ولا يساويه وعليه قول الشاعر
خف بالكرم على عرض يدنسه ... فكل سيفيه لا يقاس بكا ... وان قيل في الشرع قاس عليه لدلالة
على الثاني فان يقال الصلة للتعدي وفي اصطلاح المشرعة عبارة عن مساواة فرع الاصل في علة حكمه
اي فيما هو علة لحكم الاصل في نفس الامر وهو حد القياس الصحيح فقط عند المخطئة القائلين بان المصيب واحد
وقوله فرع الاصل يجوز ان يضاف الفرع الى الاصل ويكون مفعول المساواة وهو الاصل محذوف لدلالة الكلام عليه
ويكون التقدير مساواة فرع الاصل وان يكون عوضا عن المضاف اليه فنصب الاصل لكونه مفعول المساواة
وقدر الكلام ما مر وهذا اظهر وفي تعريف القياس بالفرع والاصل ايهام دور لعسر معرفتهما دون القياس
وهذا عدل الكثيرون عن التعريف بهما الى معلوم وامر ونحوهما واما المصوبة القائلون بان كل مجتهد
مصيب فلزمهم ان يسندوا على الحد زيادة على نظر المجتهد ويقال القياس هو مساواة فرع الاصل في
علة حكمه في نظر المجتهد وانما لزمهم ذلك لان القياس الصحيح عندهم هو ان يكون المساواة فيما هو علة الحكم
في نفس الامر على ما تقوله المخطئة لان اشتراط المساواة فيما هو علة الحكم في نفس الامر ساقط القول بان كل
مجتهد مصيب ولذلك قال بخلاف المخطئة والمعنى ان الصحيح عند المصوبة هذا بخلاف المخطئة فان الصحيح
عندهم هو ما ذكرناه اولا وان اريد بتجريد القياس على وجه يتناول القياس الفاسد مع ما ولد فالصحيح حمل القياس
تشبيه فرع الاصل في علة حكمه على مذهب المخطئة وهو زيادة في نظر المجتهد على مذهب المصوبة وانما شمل القسمين
على الاحتمال ان التشبيه قد يكون في المساوي فيما هو علة الحكم في نفس الامر او عند المجتهد وقد يكون في غيرها
وعلى الاول يتناول الحد القياس الصحيح على الاحتمال وعلى الثاني يتناول الفاسد على كذلك **قال** واركانه
اربعة اصل وفرع وعلة وحكم الاصل **اقول** هذا اشارة الى اركان القياس الدالة فانه لا بد لكل فرض عليه واجب اتيانه غير مراد واما بانتفاء المساواة فيها
ان حد القياس غير منعكس وتقريره ان قياس الدلالة وهو ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على
الحكم في الاصل لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا عليها لا مؤثرا فيها وقولنا كالجمع بين النبيذ والخمر
بالرائحة الشاذة المسكرة المطربة فيما لا نزاع في ان الحد ينطبق عليه لان المساواة فيما هو العلة على
الوجهين لا شرط لنا لم نذكره علة كما ذكرت وقد احترزنا عنه بوجهين احدهما انه غير مراد على معنى انه

ليس بالقياس المحدود وهو لك ان الخارج من القياس قد يكون قياسا حقيقة او لا يسمى قياسا مجازا كقياس الدلالة وقياس العكس على ما سنذكره امورا عن خاصية القياس واما انها وان كانا قياسا بالحقيقة لكن القياس حينئذ كل واحد منهما وعن غيرها والمسئولة تحديد غيرها ولو اكتفى كذلك فتحديد احدهما بخاصيته المنقض بالمعنى الاخر المخالف له في خاصته وان كان معنى باسمه كان تحديد العين الباصرة بخاصيتها المنقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وما سمعت ان قياس الدلالة غير المساواة فيها اي في العلة لملازمة الحاصل اياها وهو الصحيح عندنا لقوله في المنتهى واجب تارة بانه ليس بالقياس المحدود وتارة بانه لا يدل الدلالة على المساواة فيها وان لم يفرح وهو الصحيح وفيه نظر لان اشتراك اللوازم لا يدل على اشتراك الملزومات نعم لو ادعى بالمراجعة الفاتحة الملازمة للمساواة لحكم كونها ملزومها استقام **قال** اولا قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب ان لا يجب بالنذر عكسه الصلوة لم يجب فيه بالنذر بيان الملازمة ان الصوم لما وجب بالنذر في الاعتكاف لكونه جزأ منه وكون الصلوة ليست كذلك لم يجب بالنذر فيها **اقول** هذا ايضا ادلال على عكسه وتقريره ان قياس العكس وهو حصل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لما وجب الغسل بصغيره المثقل لم يجب بكبيره دليل عكسه في المخفف وهو انه لما وجب بكبيره الجامع وجب بصغيره قياس بالاتفاق مع ان الخارج منه لا ينطبق عليه لان الافتراق في العلة نافي المساواة وتقريره مثال الصنف وهو قولك الحنفية انها في وجوب استراط الصوم في الاعتكاف ان قال لما وجب بالاجماع الصيام في الاعتكاف بالنذر وهو ان يعتكف صياما وجب الصيام فيه بغير نذر دليل عكسه في الصلوة وهو انها لما لم تجب فيه اي في الاعتكاف لعاما بالنذر وهو ان يعتكف مصليا لم تجب الصلوة فيه بغير نذر فالاصل في هذا المثال الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه يكون شرطا في الاعتكاف وقد افترقا في العلة لان العلة التي لاجلها لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن فيه شرطا لحال النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف في حال النذر بالاجماع وقد اجيب عنه باجوبة ثلثة الاول هو الاولى للجوابين عن ادلة قياس الدلالة وهو انا لا نسلم ان المقصود من هذا التالف هو مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم مساويا ان امكن لافتراقهما في نفس الامر وانما يمنع انهما شيئا فاخ وجدنا بينهما فارقا وانما تعرض لذكر الصلوة لبيان ان النذر الذي هو

كون فارق ملغى لو قيل لا نسلم عدم الفارق وهو النذر واجب بانه ملغى لفوات اثره في الصلوة ولم يؤثر فيها اتفاق وهذا الجواب لم يعرض له في المنتهى الثالث ان المقصود قياس الصيام بالنذر على الصلوة بالنذر ولكن يتوجه من وجهين احدهما ان المقصود هو ان النذر لا يوجب الاشتراط في الاعتكاف قياسا على الصلوة فان نذرها لا يوجب اشتراطها في الاعتكاف اجماعا لكن وجدت اشتراط الصيام في الاعتكاف حالة النذر اتفاقا فكون النذر هو الاعتكاف وعند ذلك يجب اشتراط الصوم في الاعتكاف مطلقا الذي هو المدعى وبانهما ان المقصود قياس الصيام بالنذر على الصلوة بالنذر لا يتم المقدمة الشرطية للقياس الاستثنائي وتقريره ان يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا لها بالنذر لان ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا لها بالنذر اجماعا فكذلك لا يكون شرطا لها مطلقا لكن مراده في الوجهين هو الاول لان ظاهر كلامه في المنتهى وهو قوله واجب بالاول وان المقصود انه لا يصح اشتراطه بالنذر كالصلوة وقد دل على انه لكونه اعتكافا نذر عليه وهذا وان امكن حمله على الجواب الثاني لكن فيه تعسف والاكتفاء بالجواب الاول هو تصادق المحدود والثاني والثالث مع عدم انطباق الحد لكون القياس حينئذ قياس الطرد لا العكس وفي جوابي قياس الدلالة على ما ذكرنا وانما لم يرد النقض على القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي على عكس الحد ايضا كما اورده هما غيره وعبر عن الاستثنائي باللازم وعن الاقتراني بالمعدة والنتيجة لان الاصوليين الفوا كونهما قياسا لانه عندهم عبارة عما ذكرنا والمساواة الاحمل الا عند شبيه صوت بصوت وليس الامر كذلك في الاقتراني والاستثنائي والمكن مساواة النتيجة الحقة من في المعلومة لمسئلة قياسا على قاطن والا كان اثبات الحكم بالنص وغيره قياسا لان النسل باي دليل فرض يحمل المطلوب مساويا له في المعلومة والاقايل به فان رام احد توقف القياس على ما ذكرتم فجميع الاقسام فلنقل ما قاله الاوايل وهو ان القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر وهذا اشار المصنف الى قوله في صدر الكتاب الا انه فرق من لم يكن عنه وسنلزم لنفسه وعدم الكلام عليه **قال** وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم العلم عن نظر موجود بالنص والاجماع وبان البذل حال القايس والعلم ثمرة القياس **اقول** هذا حد لمنة للقياس ذكرها الاوايل وهي مزيفة اما الاول وهو قولهم القياس بذل الجهد في استخراج الحق فلانه غير مطرد لوجود الجد في بذل الجهد في استخراج الحق في رد النص والاجماع دون المحدود وان البذل

للقياس

في اشتراط الصوم لدى الاعتكاف بالنذر والمراد انهما ص

وهو هم

حال القياس لا نفس القياس وقول من قال انه غير منعكس لوجود المحدود وهو القياس في تعدية الحكم
المنصوص على علته في الاصل منه الى الفرع بشهادة الحس بتلك العلة فيه دون الحد اذ لا يلحق المكلف بذل
جهد في معرفة علته لكونهما منصوصتين ولا في معرفة وجود العلة في الفرع لكونها محسوسة باطل لانه وان
لم يلحقه بذل جهد في المعرفتين فلا بد له من معرفة صحة البعض ان كان احادا وعدم كونه منسوخا ان كان
متواترا وفي ان العلة في الاصل هل لها معارض ام لا وان لم يكن فهل وجد في الفرع مانع او فوات شرط ام لا
وان سلم انتفاء الاجتهاد في تلك الصورة مطلقا فلا نسلم ان ثبوت الحكم في الفرع يكون حينئذ بالقياس بل
بالاستدلال على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو قولهم القياس هو الدليل الموصل الى الحق
فلانه غير مطرد بالنص والاجماع وغيرهما من الادلة واما الثالث وهو قولهم بالقياس هو العلم الواقع بالمعلوم
عن نظر فلانه غير مطرد لوجود الحد وهو العلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والاجماع دون المحدود لان
القياس لا يفيد العلم بل الظن وان سلم افادته العلم فهو ثمرة القياس لا نفسه **قال** ابو هاشم حمل
الشيء على غيره باجراء حكمه عليه فيحتاج بجامع **اقول** هذا حد للقياس ذكره ابو هاشم ويحتاج
الى زيادة وهي ان يقال القياس حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه بجامع ليطرد لان الحمل بغير
جامع ليس بقياس والى تبديل الشيء بالامر والمعلوم ونحوهما مما يعم الممتنع وغيره ليعكس لان الفرع الممتنع
لذاته ليس بشيء اتفاقا فيخرج عن الحد القياس الذي فرعه كذلك فيبطل عكسه **قال**
وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما
حسن الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما تعالى ليس به وبجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع
القياس فتعريفه به دور اجيب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس
فرعا له **اقول** هذا حد ذكره القاضي ابو بكر ووافقه عليه اكثر اصحابنا وهو مشتمل
على قيود خمسة اما الاول وهو قوله حمل معلوم على معلوم فانما ذكره ليشمل ما اذا كانت صورة المحمول
والمحمول عليه عدمية ممكنة كانت او ممتنعة اذ لو قال حمل موجود على موجود يخرج عنه المعدوم ولو قال
حمل شيء على شيء يخرج الممتنع ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم الدور كما سبق واختصاصه بالموجود
ايضا من حيث يظن ان الفرعية والاصلية من الصفات الوجودية وهي لا تكون صفة المعدوم وانما تعرض للمعلوم
الثاني لان القياس نسبة تستدعي منتسبين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير

مستفاد

مستفاد من القياس او كان معللا بعلة غير معتبرة فيكون بمجرد الراي والتحكم وهو ممتنع واما الثاني وهو قوله
في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما فانما ذكره لان حكم الاصل وهو المحكوم عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا
واما الثالث وهو قوله بامر جامع بينهما فانما ذكره لان القياس لا يتم الا به والا كان حمل الفرع على الاصل في حكمه من
غير دليل وهو ممتنع واما الرابع وهو قوله من اثبات حكم او صفة لهما فانما ذكره لان الجامع قد يكون حكما شرعيا
كما لو قيل في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قيل في النبيذ مسكر
فكان حراما كالخمر واما الخامس وهو قوله او نفيهما عنهما فانما ذكره لان الجامع من الحكم والصفة قد يكون اثباتا
كما ذكرنا وقد يكون نفيا اما في الحكم فكما لو قيل في الثوب النجس اذا غسل بالخل غير طاهر فلا تصح الصلوة فيه كما لو
غسل باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قيل في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون فان قيل هذا الحد
مدخول من سبعة اوجه الاول ان المراد من الحمل اما ان يكون اثبات مثل حكم احد المعلومين للاخر او
شيئا اخر والاول باطل لان الاثبات ثمرة القياس لا نفسه وان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما حينئذ تكرار فلا
فائدة والثاني لا بد من بيانه الثاني ان اثبات الحكم فيهما اي في الاصل والفرع فعا ليس به اي بالقياس والمراد لم يثبت
به لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل فرعا على القياس على ما دل عليه
القيد الثاني كان دورا والثالث ان قوله بجامع كاف لان المعتبر في ماهية القياس هو الجامع من حيث هو
جامع لا اقسامه لانفكاك ماهيته عن كل منها وما ينفك عنه الماهية لا يدخل في حدها ولانه لو وجب ذكر اقسام
الجامع لوجب ذكر اقسام الحكم والصفة الجامعة والا كان الحد ناقصا وهذه الثلثة ذكرها المصنف والاول
لا يختص بحد القاضي لوروده على حد ابي هاشم ايضا وكانه انما لم يذكر هناك لانه يعلم من ههنا وروده عليه لكن لو
عكس لكان اولى الرابع ان الصفة ايضا تثبت بالقياس كقوله الله عالم فله علم كما في الشاهد فان اندرجت
الصفة في الحكم تكرر قوله بجامع حكم او صفة والا نقض التعريف الخامس ان كلمة او للترديد والتحديد للتعيين
فيتنافيان السادس ان القياس الفاسد خارج عنه لان الجامع متى حصل صح القياس وقد اعتبر
اتحاد حصوله فيه في نفس الامر فكان الواجب ان يقول بامر جامع في ظن المجتهد ليعم القياس الفاسد الذي
لم يحصل الجامع فيه في نفس الامر السابع والظاهر انه للآمدي ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع
على القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا يكون ركنا له لما فيه من الدور فاذن يلزم من
احد اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حده ان يكون ركنا فيه وهو دور ممتنع وقد اخذه في حده حيث قال

في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل واليه اشار المصنف بقوله قولهم ثبوت حكم الفرع
القياس فتعريفه به دور قلنا الجواب عن الاول ان المراد من حمل معلوم على معلوم تشبيه احدهما
بالاخر وليس هو ثمرة القياس والا كان مشترك الالزام لقوله وان اريد الفاسد معه قيل تشبيه وكذا قوله
في المنتهى الا ان حمل ان اريد به التشبيه فجاز مشترك الالزام لوروده ايضا عليه ومن هذا يعلم ان المصنف
لو قال وان اريد الفاسد معه قيل مشابهة لكان اولى وبهذا خرج جواب عن السادس لان التشبيه يتناول
الفاسد على ما مر تقريره ولا تكرار اذن على ما قيل لانه لو اسقط قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما دخل
التشبيه في غير الحكم الشرعي كالصفة وغيرها من الاحكام العقلية لان المحدود هو القياس الشرعي في
مصطلح اهل الشرع ولا يكون ذلك الا فيما يكون حكم الاصل فيه شرعيا وعلى هذا فخروج القياس العقلي
على الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره وعن الثاني وهو اقوى الاشكالات
الواردة عليه على ما قيل ان نقول لا نسلم ان الحكم فيهما معا ليس به اي لم يثبت به لان الحكم في الاصل وفي الفرع
معا اي في المجموع من حيث هو مجموع لا في كل واحد على انفراده انما هو بالقياس اذ لولاه لما ثبت فيهما معا
وهو غاية الوضوح وليس القياس فرع ثبوت الحكم فيهما معا ليلزم الدور فان قلت المجموع امر ليس
اعتباري فلا يتصور ثبوت الحكم فيه سلمنا لكن لو كان ثبوته فيه بالقياس لاحتاج الى الاصل سلمنا عدم الاحتياج
لكن لا يلزم من ثبوت الحكم في المجموع بالقياس ثبوته في الفرع به الذي هو المطلوب اذ لا يلزم من ثبوت مجموع
شيء ثبوت جميع اجزائه به قلت المعنى بثبوت الحكم في المجموع بالقياس انه لولاه لما ثبت فيهما معا وهذا
المعنى معقول متصور ولهذا خرج الجواب عن الثاني واما الثالث فالجواب عنه ان ثبوت الحكم في المجموع
بالقياس ملزوم لثبوت الحكم في الفرع به اذ لا يجوز ان يكون ثبوته في المجموع بالقياس ثبوته في الاصل به
والا في الهيئة الاجتماعية اذ لا معنى له فتعين ان يكون ثبوته في الفرع بالقياس وهو المطلوب وهذا
اولى مما قاله الآمدي وهو انا لا نسلم ان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما مشعر باثبات حكم الاصل
بالقياس حتى يلزم منه الدور لان القياس على ما علم مركب من الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع بين الاصل والفرع والحكم في الاصل غير مستند في ثبوته ولا في نفيه الى مجموع هذه الامور اذ هو غير متوقف
على الفرع ولا على نفسه وانما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم
في الاصل الا بناء عليه ولهذا قال الحاد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما والوصف الجامع

في غير ذلك الاصل في غير الحكم الشرعي وهو ليس بقياس وبهذا خرج جواب عن الرابع لانه احتراز عن التشبيه صح

ركن

ركن في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة وليست هي نفس القياس
وانما الثابت والمنفي بالقياس هو حكم الفرع لا غير وكذا ما ذكره غيره وهو ان قوله في اثبات حكم لهما لا يتضمن ثبوت
حكم الاصل بالقياس فان الحمل في الاثبات غير الاثبات ويجوز ان يخلو غير الاثبات فان المفهوم منه هو التسوية في استحقاق
الثبوت لا غير ثم اذا دل الدليل على تحقق الثبوت فيما هو الاصل لزم الثبوت فيما هو الفرع وفاء بمقتضى التسوية
ووجه الاولوية لا يخفى على من له ادنى تمييز او تامل حق التامل وعن الثالث ان ذكر اقسام الجامع لم يكن
لتوقف القياس عليه حتى يقال بقصور التعريف لو لم يستيقن الجميع بل لزيادة البيان ولئلا يتوهم كون الجامع
صفة ثبوتية كما في العلل العقلية وذلك مما لا يخل بالحد ولا يلزم من ذلك الاستيفاء بذكر اقسام الحكم والصفة
لعدم وجوبه وعن الرابع انه مبني على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم والمثال المذكور
قد ابطل صحة القياس فيه في الكلاميات سلمنا تصوره في غيرها لكن لا نسلم ان الصفة لو اندرجت في الحكم تكرر
قوله الجامع حكم او صفة لان لفظ الحكم يتناول كل حكم وان كان صفة حقيقية فكونه صفة لا يخرجه عن كونه حكما لكن
هذا عند الاطلاق فاما اذا استعمل في المقابلة اختص باحد القبيلين واعتبر لفظ الفعل والنص والمفهوم في
تناول القول والظاهر والمنطوق عند الاطلاق واختصاصها بغيرها عند المقابلة سلمنا انها لو اندرجت
لزم التكرار لكن لا نسلم انها لو لم تندرج نقض التعريف لما سبق في الجواب عن الاول وعن الخامس ما مر
غير مرة وعن السادس بعد ما مر في الجواب عن الاول ان الجامع اعم من كونه موجبا للاجتماع في الحكم ومن ان لا يكون
فان كان موجبا فالقياس صحيح والا ففاسد هكذا ذكره الغزالي قدس الله روحه ثم لا يجوز ان يزاد في ظن المجتهد
والا خرج الجامع المعلوم الثبوت والانتفاء ولهذا قال المصنف في نظر المجتهد دون ظنه وعن السابع والظاهر
انه للآمدي ايضا ان المحدود انما هو القياس الذهني يعني ماهية القياس وهي متوقفة على ثبوت اي على تصور
ثبوت الحكم الفرع الخارجي لكن تصور ثبوته ليس فرعا له اي للقياس الذهني بل للخارجي فلا دور وانما زاد الفرع
الذهني وان كان الجواب يتم بالفرع الخارجي جوابا عن سؤال سائل يقول مسلم ان القياس الذهني لا يتوقف على
الفرع الخارجي لكن يتوقف على الفرع الذهني فيكون الدور بحاله فاجاب بانه لا يتوقف عليه ايضا وانما
استحسن المصنف هذا الحد لضعف الاشكالات الواردة قال واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما يبتني
عليه غيره فلا يقدر في الجميع وكذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع اقول لما فرغ من تحقيق ماهية

القياس

شرح في بيان اركانه وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فهو ثمرة القياس لا توقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال اما الاصل فقد يطلق
على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم من وجه وعلى هذا اختلف العلماء في قياس
النبيذ على الخمر مثلا بعد اتفاقهم على ان العلة في تحريمها وهي الشدة المطربة هي الاصل فذهب الاكثرون
وهم الفقهاء وغيرهم كالنظام الى انه محال الحكم المشبه به كالخمر في مثالنا على ما اشتهر وبه سابهم لان الحكم في
الاصل والاوصاف العلة فيه يبتنون به المحل لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومستفادا اليه وهو انما
دليله يتحقق في نفس الخمر فذهب المكثرون الى انه حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي يبتنى
عليه التحريم وذهب طائفة الى انه دليل حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم يتوصل
الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لان المحل لانه لا يسفر حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها
ولا في النص والاجماع لو لم تصور العلم بالحكم في الخمر ومنها امكن القياس ولانه لو كان النص هو الاصل لكونه طريقا
الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق الاولى انه اصل النص وهو باطل بالاتفاق فتخصيص الحكم هو
الاصل واعلم ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منهما لكن حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه يثبت
اولا الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا فلا منع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا وكذلك قال البعض
ولا بعد في اجتماع كل من الامرين ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون انه اصل بالتفسير الاول
فظاهر واما بالثاني فلان افتقار الحكم دليله الى المحل ضروري من غير عكس لان المحل غير مفتقر
الى الحكم والى دليله والاصل المطلوب هنا الاصل الذي تفاعل الفرع به كما ذكر القياسي ولا شك انه هذا الاخير
هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس وكما يمكن تفسيره بالدليل والامارة والعلة وهو ظاهر مما ذكر
وكذلك فحواه ويكون الاصل ما يبتنى عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لكونه مستنبطا من محل الحكم المنصوص عليه
وهو تبع المحل والحكم ودليله واصلا للفرع لكون المتنازع فيه في الشدة مبنيا عليه وتسمية الجامع في الفرع اصلا
للاتفاق عليه ولكونه موثرا او من تسمية محل الوفاق اصلا للاختلاف فيه وعدم كونه موثرا وكذا من تسمية الدليل
والحكم اصلا لما ذكرنا واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والبعض الى انه الحكم
وهو التحقيق وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا
سموا المحل الاخر فرعا ثم تسمية محل الوفاق اصلا اولى من تسمية محل الخلاف فرعا لان الاول اصل الاصل

وهذا

وهذا اصل الفرع لا فرعه هذا تمام الكلام على المقدمة **قال** ومن شرط وفي بعض النسخ
ومن شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع وان يكون غير فرع خلافا ف
الحنابلة والبصري لنا ان اتحدت قدر الوسط ضايع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا
كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لان الاول لم يثبت اعتبارها والثاني ليست في الفرع
كقولنا في الجذام عيب يفسخ به البيع ففسخ به النكاح كالرتق والقرن ثم يقيس القرن على الجب لفوات
الاستمتاع فان كان فرعا خالف المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية النفل الى ما ابوبه فسخ كفرضه
الحج فاسد لانه يتضمن اعتراف ما بخطائه في الاصل **اقول** هذا هو الباب الاول
وهو في شروط القياس وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة المذكور فمنها ما يعود الى الاصل
ومنها ما يعود الى الفرع وما يعود الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته فلنرسم في كل منها قسما
القسم الاول في شرايط حكم الاصل وهي ستة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا
لان الغرض من القياس الشرعي هو توقف الحكم الشرعي في الفرع فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان
لغويا او عقليا فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس حاصلا الشرط
الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا بل ثابتا لكن بنا الفرع عليه لان الحكم انما تعدى من الاصل الى
الفرع بنا على اعتبار الشرع للوصف الجامع وهو متوقف على ثبوت الحكم المرتب على وصف في الشرع
فاذا زال الحكم بالنسخ امتنع التعدية لزوال اعتبار الجامع عند الشرط الثالث ان حكم الاصل
غير فرع اي لا يكون متفرعا عن اصل آخر وهو مذهب اكثر اصحابنا والكرخي خلافا للحنابلة واي عبد الله
البصري لنا ان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه كقول
الشافعي في السفرجل مطعوم فيكون قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح في تحريم الربوا على البر
بواسطة القطع الصادر الوسط وهو التفاح ضايع لانه مطعوم غير مقدر وان لم تتحد العلتان
كقولهم في الجذام وهو علة لرد المبيع عيب يفسخ به البيع ففسخ به النكاح قياسا
على الرتق وهو ارتتاق محل الجماع باللحم والقرن وهو غلظ في الفرج يمنع الجماع ويدعا الحم يثبت فيه
وهو مسكن الرآء في كتب اللغة والفقهاء لكونه ثم قاسوا القرن عند توجه المنع ما ان يقال الاسلم
ان القرن فسخ به على الجب بجامع فوات غرض الاستمتاع والبانه وهي التي بين الاصل واصله

فسد القياس والصحيح وذلك لان العلة الاولى
وهي التي بين الفرع المتنازع فيه
وبين الاصل اي بين الجذام والقرن
وبين كونهما مما يمنع اعتبارا
تصور الحكم والقرن فيهما
اتفاق وهو ظاهر الاستمتاع

اى بين القرن والجب وهى فوات الاستمتاع ليست فى الفرع وهو المجذوم فذلك ظاهر هذا كله فيما
اذا كان الاصل فرعا مقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض فان كان بعكس ما تقدم وهو ان
يكون الاصل كفريضة الحج فى مثالها فرعا يخالفه المستدل اى لا يقول به فانه اذا كان عليه فريضة الحج
ونوى النفل يسقط عنه الفرض عند الشافعى دون الحنفى ولو قال الحنفى فى مسئلة تعيين النية عندنا اذا نوى
النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج فسد لانه متضمن اعترافه اى اعتراف المستدل بالخطاء فى الاصل
لوجود العلة فيه مع عدم الحكم وعند هذا فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه ان ذكره فى معرض
التقرير لماخذ من هو منتم اليه فهو ممنوع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الامامة باثباته الحكم على وفقه
وبالقياس على الاصل الذى لا يقول به الامامة لا يعرف ذلك وان ذكره فى معرض الزام الخصم بان يقول
فى الاصل المقيس عليه عندك هذا وهو موجود فى الفرع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا لزم انتقاض
التعليل به لتخلف الحكم عنه من غير معارض ويلزم منه امتناع الحكم به فى الاصل وهو ايضا باطل لان للخصم
ان يقول الحكم فى الاصل عندى معلل بغير ما عللت به ولا وجود له فى الفرع ويجب تصديقه اذ الظاهر صدقه
لعدالته ولكونه اعترف بماخذه وبتقدير تعليل حكم الاصل بما ذكره المستدل من الجامع فلا يفيد ايضا لان
حاصله يرجع الى تخطية الخصم فى الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الاصل وليس هو اولى من العكس
وهو تخطيته فى تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه فى حكم الفرع والآمدى جعل هذا شرطا آخر
لا فى الاحكام بل فى مختصره وهو منتهى السول فى علم الاصول وقال الشرط الخامس ان يكون حكم
اصل القياس مما يقول به المستدل بذلك القياس حتى يكون العلة معتبرة على اصله وان ذكر بطريق
الالزام فهو غير لازم الى آخر ما ذكر وكان المصنف انما عبر عن فريضة الحج بكونها فرعا لانه غير مجمع عليه
ولا منصوص وفيه تجوز لان اطلاق الفرع عليها انما يكون حقيقة لو كان حكمها متفرعا عن اصل
قال ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير
الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة اقول
ومنها يعنى ومن شروط حكم الاصل وهو الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس
لتعذر التعدية حينئذ لان منه ما يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة
خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة او كان مبتدا به كاعداد

الركعات

الركعات ومقادير الحدود والكفارات ونصب الزكوات فانه وان كان غير معقول المعنى لكنه غير مستثنى عن قاعدة سابقة
ومنه ما شرع ابتداء ولا نظير له فى الشرع اى ولم يوجد ما يساويه فى العلل التى شرع الحكم لاجلها على ما حققه الغزالى
وفصله سواء كان معقول المعنى كترخص المسافر برخص السفر والمسح على الخفين لدفع المشقة او غير معقول المعنى
كخمسين يمينا فى القسامة وضرب الدية على العاقلة وامتناع جريان القياس فى القسم الاول لعدم تعقل المعنى وفى الثانى
لعدم النظير فى جميع اقسامه وللعدمين فى البعض كالقسامة وانت تعرف من قوله ومنها ان ما فى بعض النسخ وهو قوله ومن
شروط حكم الاصل اولى مما فى النسخ المشهورة وهو قوله ومن شرط حكم الاصل قال ومنها ان لا يكون
ذا قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم فى الاصل مع منعه على الاصل او منعه وجودها فى الاصل فالاول مركب
الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق
وان بطلت منع حكم الاصل فيما ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل الثانى مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال زنيت التى اتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة عندى مفقودة فى الاصل فان صح بطل الالحاق
والا منع حكم الاصل فيما ينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع الاصل ولو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة
انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو اثبت الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل
مقدمة يقبل المنع اقول ومنها يعنى ومن شروط حكم الاصل وهو الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل
ذا قياس مركب والمراد انه لا يكون غير منصوص عليه ولا مجمع عليه اذ القياس المركب هو ان يستغنى يعنى المستدل
عن اثبات الحكم فى الاصل لا بسبب نص او اجماع بل بسبب موافقة الخصم له فيه مع منعه يعنى منع الخصم على الاصل بان
يقول لا نسلم ان الحكم فى الاصل معلل بتلك بل بهذه او منعه وجود العلة فى الاصل مع تسليمه ان العلة فى الفرع وهى لما كان
من شرط القياس المركب عن حكم الاصل عن النص والاجماع قال بموافقة الخصم ليعلم ان علة الاستغناء عن اثبات
حكم الاصل هو موافقة الخصم لا النص والاجماع فالاول وهو ان يعين المستدل علة فى الاصل ويجمع بها بينه وبين فرعه
فيعين الخصم فيه علة اخرى ويقول الحكم عندى ثابت بهذه العلة لا بتلك يسمى مركب الاصل ولم يسم مركبا لاختلاف
الخصمين فى علة حكم الاصل فقط على ما ظنه بعض الاصوليين والا لكان كل قياس اختلف فى علة اصله
وان كان منصوصا عليه او مجمعا عليه مركبا وهو اتفاق بل لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم على العلة فى الاصل
فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهى فرع له والمعترض يزعم ان الحكم فى الاصل فرع
على العلة ولا طريق الى اثباته سواها وكذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها وبطلانها وانما سمى مركب الاصل

انه فى علة الحكم الاصل ومثاله مالك قال الشافعى فى ان الخز لا يقتل بالعبد فلا يقتل به الحر قياسا على المكاتب فانه
غير منصوص عليه والاجماع عليه لاختلاف الناس فى وجوب القصاص على قاتله فاذا كان حرا لكن عدم وجوب
متفق عليه من الامامين مفقود الحنفى اعلم ان العلة المانعة من جريان القصاص فى المكاتب هى البعضية بل
هى جهالة المستحق لاستحقاق القصاص من سيد المكاتب وورثته المكاتب فاذا صحت يعنى عليه اجماله بطل
الالحاق فخلو الفرع عنها وان بطلت عليتها مع الحكم وهو الحنفى فى المثال حكم الاصل لانه انما ثبت عند وجود
العلة وقد بطلت والاحذور فى نفى الحكم لاسفاء مدركه لانه لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع على ما هو المفروض
فى المكاتب فاسفل يعنى هذا القياس عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل وعلى التقديرين تمنع القياس
واعلم ان قوله منع الحكم الاصل ليس على اطلاقه لانه انما يصح لو كان الحكم الناظر مجتهدا فانه لو اظهر خطؤه
ابطال المدرك الذى بنى عليه الحكم فى الاصل فله منع حكم الاصل وعند ذلك فلا يكون القياس مستقيما
بالنسبة الى الحكم واما لو كان مقلدا فليس له منع الحكم فى الاصل وتخطئته اما فيه بناء على عجزه عن تتبع الكلام
المستدل لاحتمال ان لا يكون ما غيبه المعترض المقلد هو الماخذ فى مظان امامه وتقدير ان يكون ذلك فلا يلزم
من عجز المقلد عن تقدير عجز امامه عنه لكونه اكمل حالا منه واعرف بوجه ما ذهب اليه وعند هذا يجب على المعترض
تصويب امامه فى الاصل وان لزمه تخطئته فى الفرع على ما ظن من انه لا بد من تخطئة امامه اما فى حكم الاصل او حكم
الفرع لانه وان صح ذلك فتخطئته فى الفرع اولى لوقوع الخلاف فيه اما فى المستدل والمعترض بخلاف حكم
الاصل على ما ظن لانه كان الخلاف واقعا فى الفرع من الامامين كذلك هو واقع فى الاصل من الامامين لكن الفرع
اضعف حالا من الاصل اولان تخطئته فى الاصل يستلزم تخطئته فى الفرع من غير عكس فاذا حاصل
كان سؤال المعترض بقوله منع حكم الاصل ان كان مجتهدا قال الآمدى فى منتهى السول الشرط الثالث انه اذا كان
مدرك حكم الاصل الاجماع فمنهم من قال انه لا بد ان يكون الاجماع من الامة ومنهم من اكتفى باجماع الحصم المناظر
دون غيرهما والمختار فى ذلك انه ان كان الحكم المناقض للمستدل مجتهدا فلا يصح القياس بخلاف ما لو كان
مقلدا لامكان منع حكم الاصل ان كان مجتهدا والا كذلك لو كان مقلدا وهو صحيح بما لا حاجة الى اعادته الا ان
ومنه يعلم ان هذا الشرط وهو ان لا يكون حكم الاصل وفاقا ليس وجها مختلفا فيه هذا تمام الكلام على الاول
واما الثانى وهو ان يجمع المستدل بعلة منع الحكم وجودها فى الاصل فيتم تركيب الوصف انما تتميم تركيبى
فلم نر فى احدا فيها فى ترتيب الحكم على العلة من حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والحكم مخالفه

واما مسلك الوصف فلوقوع الخلاف فى وصف المستدل من كونه موجودا فى الاصل ام لا لا فى عليته لحكم الاصل
ومثاله مالك قال الشافعى فى مسلمان يعلق الطلاق بالنكاح كما لو قال ان زوجت زينب فهى طالق لا يصح حتى لا يقع
الطلاق بعد التزويج باتفاق الامامين فقط فقول الحنفى العلة عندى وهى التعليق مفقودة فى الاصل لانه بخير
فان صح منى عدم وجود التعليق فى الاصل بطل الالحاق لاسفاء الجامع والامنع يعنى الحكم وهو الحنفى حكم الاصل وهو قول
يصح ووقوع الطلاق بعد النكاح كما فى الفرع ولا يلزم محذور بمنعه حكم الاصل لم لا ينقض عليه ولا اجماع
والحق اشتراط كون الحكم مجتهدا لصحة منع على ما مر تما سفل بهذا القياس عن احد الامرين وهو اما عدم العلة فى الاصل
او منع حكم الاصل وعلى التقديرين فلا قياس وقد وقع فى بعض النسخ والامنع حكم الاصل او عدم العلة فى الاصل
فاسفل عن منع الاصل وهو تقدم وتاخر من الناسخ لو سلم الحكم وهو الحنفى انها العلة اى ان علة المستدل وهى التعليق
فى الفرع فى الاول وان علة المستدل وهى التعليق فى الثانى موجودة فى الاصل او ابنت اى المستدل ان العلة الموجودة
فى الاصل فى الثانى وفى الفرع فى الاول كما ينتفض القياس عليه اى على الحكم لاعترافه بعليته وصف المستدل ووجود العلة
فى الاصل فى الثانى وفى الفرع فى الاول كما ينتفض القياس عليه لو كان مجتهدا اى ناظرا فى المسئلة بطريق الاجتهاد
ان كان بنفسه فيها او وجه ظنه فكذلك فيما لو كان مناظرا مجتهدا وانما فسرت كلامه ما دكون فيه اشعار بكون المناظر
مجتهدا او صح قوله منع حكم الاصل على اطلاقه وكذلك اى ينتفض الدليل على الحكم على الاصح لو ابنت معنى المستدل
حكم الاصل بنص وان لم يخص بذلك الاصل خلافا لطائفة شاذة ذهبوا الى انه انما جوز القياس على اصل لو كان الدليل
الدال على حكمه نصا كان او اجماعا خاصا به اولم يقم دليل خاص على جواز القياس عليه خلافا لعيسى بن ابان حيث
ذهب الى انه لا يجوز القياس على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه لان مدرك الاجماع القياس
هو اجماع الصحابة وقد علمنا من متتبع احوالهم فى مجارى اجتهاداتهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن
بعدم ما ظن انه علة فى الاصل فى الفرع من غير وقوف على دليل خاص بكل صوره من صور الاصل وعلى دليل
دال على جواز القياس عليها كما فى قوله انت حرام حتى حمل بعضهم على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم
على اليمين ولم ينقل نص خاص ولا اجماع على القياس على تلك الاصول ولا على جواز تعليلها ثم ابنت المستدل
العلة بطريقها اى بطريق اثبات العلة على ما سياتى مرسان طرق اثباتها وان لم يقم على عين تلك العلة ولا الاجماع
على كون حكم الاصل معللا خلافا للمرتضى حيث شرط احدهما وللكرخى حيث شرط احدهما او كون القياس
عليه موافقا للقياس على اصول الغير وانما ينتفض الدليل عليه ان الحكم لو لم يقبل المقدمة الممنوعة وهى عليه

خلافا للحنفى تعليق للطلاق
فالاصح قبل النكاح قياسا على
قوله زينب التى اتزوجها طالق
فانه لا يقع الطلاق بعد التزويج

المشترك او جواز القياس عليه وان لم يقم دليل خاص بعد اثبات المستدل اياهما بالدليل لزم ان لا يقبل مقدمة
قابلة للمنع وان اقيم عليها الدليل اذ ليس ههنا على الغرض غير كونها تقبل المنع ولو كان كذلك وجب ان لا يقبل
الا البديهيات لكنه يقبل غيرها ولو جعل قوله على الاصح متعلقا بجميع ما تقدم وان كان فيه تعسف علم منه
ان هذا الشرط مختلف فيه كما سبقت الاشارة اليه **قال** ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا
لحكم الفرع **اقول** ومن شروط حكم الاصل وهو السادس ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع
اذ ليس جعل احدهما اصلا للآخر حينئذ اولى من العكس كما لو قال السفرجل مطعوم فيجري فيه الربوا
قياسا على البر ثم يستدل على اثبات كون الطعم علة تحريم الربوا بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الى آخره وقد
زيد في الكتب المشهورة وكذا في المنتهى والاحكام شرط آخر وهو ان يكون دليل ثبوت حكم الاصل شرعيا وانما لم يذكره
ههنا لاستلزام الشرط الاول ذلك لان ما لا يكون دليله شرعيا لا يكون حكما شرعيا وقد اشترط كونه حكما شرعيا فيكون
دليله شرعيا فلهذا اسقطه من البين **قال** ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملة
على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم كان دورا **اقول**
هذا هو القسم الثاني وهو في شروط علة الاصل وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف
الظاهرة الجلية العرية عن الاضطراب سواء كان الوصف معقولا كالرضا والسخط او محسوسا كالقتل
والسرقة او عرفا كالحسن والقبح وسواء كان موجودا في محل الحكم كما مر من الامثلة او ملازما له غير موجود فيه
كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد واختلفوا في الشروط فلنذكر المختار منها وهو اربعة وعشرون شرطا
الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث والمراد ان يكون مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة عن الباعث لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم
الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة
مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور ومن كون الامارة المجردة لا فائدة سوى
تعريف الحكم لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع **قال** ومنها ان يكون وصفا ضابطا لحكمة
لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح **اقول** هذا هو
الشرط الثاني وهو ان يكون علة الاصل وصفا ضابطا لحكمة او مشتملا على حكمة مضبوطة كالعلة في الترخص
في السفر وهي دفع المشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين وهو مذهب الاكثرين لا ان يكون علة الاصل

الاصل صح

متفرعا صح

نعلم بطلان التعليل بها صح

حكمة مجردة اي عن الضابط كدفع المشقة مطلقا وان كانت خفية غير منضبطة على ما جوزه الاقلون لانها اذا كانت
خفية غير منضبطة فمع لزوم الحرج للمكلف بالوقوف عليها لخفائها المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج يلزم من صحة التعليل بها جواز الترخص للجمال المشقوق عليه في الحضر بما يزيد على مشقة المسافر المترفه
لاشتراكهما في المشقة الموجبة للترخص في حق المسافر وان لم يشتركا في الضابط وان يكون الاجماع على صحة
التعليل بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكمة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان
للزجر والجبر وصحة البيع بالتصرف الصادر من الاهل في المحل للانتفاع وتحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لدفع
المفسدة الناشئة منه والنظر الى ضوابط تلك الحكم غير محتاج اليه اذ لا فائدة فيه للاستغناء باصل الحكم
عن الضابط لها مع ما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة وعن ضابطها والكل ممتنع نعم لو امكن اعتبارها
يعني اعتبار الحكمة المجردة عن الضابط وذلك بان كانت ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها على الاصح
خلافا للاكثرين حيث ذهبوا الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقا والحجة عليه انا اجمعنا
على ان الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها صح التعليل به وان لم يكن هو المقصود
من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية واذا كانت العلة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية لا وصف في
الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل بها فقد تمحض مما ذكرنا ان المذاهب ههنا ثلثة وان مذهب المصنف جواز التعليل
بالحكمة الظاهرة المنضبطة سواء كان انضباطها بنفسها او بوصفها الضابط لها وامتناع التعليل بالخفية المضطربة
فان قيل ظهور الحكمة وانضباطها بنفسها من النوادر فصحة التعليل بها تستلزم نوع حرج في البحث عنها والتوسل
الى معرفتها في آحاد الصور لا يلزم مثله في التوسل الى معرفة الضوابط المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم غالبا
وهو منفي بالآية واذا كانت خفية وان لزم الحرج من التعليل بها بالبحث عنها فذلك مما لا بد منه وان كانت مضبوطة
بوصف منضبط ضرورة كونها علة لكون الضابط لها علة اذ لولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم
يكن بد من معرفتها في جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة للعلة امكن ان يجعل علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها
للزوم الحرج على كل من التقديرين وحيث لم يقض بالترخص في حق الجمال في الحضر فغايته امتناع تعليل الرخصة
بمطلق المشقة بل بالمشقة الخاصة بالسفر ولا يلزم منه امتناع التعليل بالحكمة مطلقا وصحة التعليل بضابط الحكمة
انما كانت لسهولة الاطلاع عليه فلم يكن عريا عن الفائدة **قلنا** الجواب عن الاول ان الكلام مفروض
فيما اذا كانت العلة ظاهرة منضبطة في بعض الصور لا فيما لم يكن وعند ذلك فالبحث عنها لا يزيد على البحث

فمنع لزوم الحرج

عن الضابط المشتمل على الحكمة في تلك الصورة بل نقل عنه لما فيه من البحث عن شيء واحد ثم عن شيئين وعن
الثاني انها اذا لم يكن لها ضابط فلا بد من البحث عن اصلها وعن كميتها حتى يأمن من اختلافها في الاصل
والفرع فاذا كان لها ضابط فلا يحتاج الى اكثر من البحث عن اصل احتمالها وذلك هو الموجب لاعتبار الضابط
وما ذكروه على الالزام الاول فهو اعتراف بعدم الاكتفاء في التعليل بالحكمة المضطربة الخفية وما ذكروه على الالزام
الثاني موجب لامتناع التعليل بالحكمة منفردة لما فيه من اهمال الفائدة المطلوبة من التعليل بالضابط لما فيه من تأخير
اثبات الحكم الشرعي الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة مع امكان اثباته بالضابط في اقرب زمان وهو ممتنع قال
ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدما لكان مناسبا او مظنته وفي بعض النسخ او مظنة وتقرير الثانية
ان العدم المطلق باطل والمختص بامر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع
وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا
بعين نفسه فان كان خفيا فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة الخفي وان كان فوجوده كعدمه اقول هذا
هو الشرط الثالث وهو ان لا يكون علة الحكم الثبوتي عدما خلافا لطائفة جوزوا ذلك لنا ان الوصف الجامع
للحكم الثبوتي لو كان عدما مناسبا لذلك الحكم او مظنته اي مظنة المناسب والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة
فلان الكلام في العلة بمعنى الباعث وهو لا يخلو عن كونه مناسبا للحكم وهو كل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا
من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة او مظنة المناسب وهو ما يلازم
الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا او منضبطا كالسفر فانه مظنة مشقته التي هي خفية غير مضبوطة بنفسها وسيأتي
بيان انحصار الباعث فيهما واما بطلان التالي واليه الاشارة بقوله وتقرير الثانية فلان العدم اما ان يكون مطلقا
اي غير مختص بامر او مختصا بامر ويسمى عدما مضافا اما العدم المطلق فباطل ان يكون مناسبا او مظنة المناسب
لا لما قيل من ان العلة ثبوتية لكونها نسبة وهي ثبوتية فيمتنع اتصاف العدم المطلق بها لانه باطل لكونها من
الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الاذهان وعلى هذا فلا امتناع في اتصاف العدم المطلق بالعلية
وليس بطلان كونها ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية وهي ممكنة لافتقارها الى الموصوف لافتقرت الى علة اخرى والكلام
في صفة العلة كالاولى وهو تسلسل ممتنع ولما صح وصف الامر العدمي بكونه علة لكنه يصح وصفه بكونه علة للامر
العدمي كما يقال انما لم افعل ذلك العدم الداعي اليه لان الاول مشترك الالزام للزوم التسلسل على تقدير
كون وصف كون العلة اي صفة العلية عدميا ضرورة افتقاره الى موصوفه وعند هذا فالجواب يكون مشتركا

كان صح

لكان صح

صفة صح

الثانية صح

والثاني

والثاني غير مسلم لانا لا نسلم ان وجود الداعي الى الفعل علة له حتى يكون عدم الداعي علة لعدم الفعل لجواز ان يكون
شرطا ويكون ادخال لام التعليل عليه بطريق التجويز لمشابهته للعلة في افتقار الاثر الى كل واحد منهما كما يقال
في صورة تعليق الطلاق والعتق بدخول الدار طلقت الزوجة وعتق العبد لدخول الدار بل لما نقول
وهو ان العدم المحض لا اثبات له الى الحكم الثابت بخطاب التكاليف لتحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة
او تقليلها والا لكان مقدورا للمكلف في ايجاده واعدامه لان ضابط مثل ما ذكرنا من الغرض لا بد وان يكون كذلك
والا لما كان شرع الحكم مفيدا لذلك الغرض لعدم افضائه اليه لكن العدم المحض غير مقدور للمكلف فلا يكون مناسبا
ولا مظنته ومنه يعلم امتناع التعليل بالوصف الوجودي الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله كالشدة المطربة والطعم
ونحوهما ولان العدم المطلق لو كان علة لحكم او مظنة له لعم ذلك الحكم جميع الصور اذ لا صورة الا وهناك عدم خاص
مشتمل على العدم المطلق وكان قوله في المنتهى وتقرير الثانية انه ان كان عدما مطلقا فنسبته الى كل حكم سواء اشارة الى هذا ولان
العدم المطلق ليس من سعي الانسان واذا كان كذلك فلا يترتب عليه حكم لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى
واذا لم يترتب عليه حكم فلا يكون مناسبا ولا مظنته واما العدم المضاف وهو المختص بامر فلا يخلو من ان يكون
ذلك الامر منشأ مصلحة او مفسدة او لم يكن كذلك وحينئذ اما ان يكون وجوده ينافي وجود المناسب او لا ينافيه
فهذه اقسام اربعة يجب ان يبين امتناع ان يكون عدم ذلك الامر في شيء منها مناسبا او مظنته ليصح نفي
التالي على كل تقدير من التقديرات الاربعة فيتم الدليل ولا يلتفت الى ما يشعر به ظاهر كلامه وهو ان العدم
المختص على التقديرين الاولين لا يكون مناسبا وعلى التقديرين الاخيرين لا يكون مظنته لانه غير مفيد لجواز ان
يكون مظنة المناسب على التقديرين الاولين وان لم يكن مناسبا ومناسبا على الآخر وان لم يكن مظنته فنقول
اما القسم الاول وهو ان يكون وجوده اي وجود ذلك الامر الذي يختص به العدم منشأ مصلحة للحكم الثبوتي فباطل
ان يكون عدمه مناسبا او مظنته لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا شيء في المناسب ومظنته كذلك ولا يقال
يجوز ان يشتمل عدمه على مصلحة ارجح من الغائية وحينئذ يصح ان يكون مناسبا او مظنته لانه لو كان كذلك لكان
وجوده حينئذ منشأ مفسدة والتقدير بخلافه واما القسم الثاني وهو ان يكون وجود ذلك الامر منشأ مفسدة فلان
ذلك الامر يكون حينئذ مانعا من الحكم لانا لا نعني بالمانع من الحكم الا ما يكون وجوده منشأ مفسدة واذا كان كذلك كان عدمه
عدم المانع وهو ليس علة اي ليس مناسبا ولا مظنته بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجوده اي وجود ذلك
الامر ينافي وجود المناسب فلانه لو كان كذلك لم يصلح عدمه اي عدم ذلك الامر مظنة لنقيضه اي لمقابل ذلك الامر
وهو ما ينافيه اعني المناسب وكانه قال لم يصلح عدمه مظنة للمناسب وذلك لانه اي لان المناسب ان كان

حكم صح

ف

ظاهرا معنى للعلة نفسه من غير احتياج الى مظنة لانها انما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا وعلى هذا لا يكون عدم ذلك الامر
مظنة المناسب وكذا ان كان المناسب خفيا وذلك لانه اذا كان خفيا فمقتضاه اى بعض ذلك الامر وهو معنى بعدم تحقق
ذلك الامر خفيا حينئذ لكونه مقابلا للخفى واستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الآخر وكون عدم الخفى خفيا ينافى
تعقل عدم الخفى عليه والخفى وهو عدم ذلك الامر لا يصلح مظنة الخفى وهو المناسب لان شرط كون الشئ مظنة الشئ ان
يكون ظاهرا منضبطا كالسفر للمشقة ويمكن ان نقرر بانه اذا كان خفيا فمقتضاه اى مقتضى المناسب اى معلوله وهو ذلك
الامر الخفى واذا كان ذلك الامر خفيا كان عدمه خفيا فلا يصلح مظنة لكن الاول اولى لظهور العلل ان شاء الله تعالى **قوله**
ان يقول هذا الرد مدفوع لانا لا نسلم ان المناسب لا بد وان يكون ظاهرا وسنح ان يكون خفيا فان قيل الصفة ذو المناسبة لا بد ان
تكون ظاهرا لان العود الى المناسب يستلزم ما ذكرت بل الى الوصف الجامع فكانه قال لانا لا نسلم ان الوصف الجامع اما ان يكون ظاهرا او خفيا بل
لانسلم ان الوصف الجامع لو كان ظاهرا تعين لكونه مناسبا وانما لم يتعين له لو كان ظاهرا منضبطا الى الظهور ما ذكرناه من المناسب
فان قيل المراد انه لو كان ظاهرا منضبطا كما ذكرنا قال لانسلم انه لو لم يكن ظاهرا كذلك لكان خفيا لجواز ان
يكون اسفاره ولا ما سفار الظهور بل للانضباط او غيره من الصور سلمناه لكن لانسلم استحالة كون احد المتقابلين
خفيا دون الآخر وانما يستحيل لو كان التقابل يقابل التضايف ولم لا يجوز ان يكون ذلك الامر ضد المناسب حتى
لا يخلو عن احدهما ويكون عدمه مظنة المناسب لانا نلزم من خفاء احد الضدين خفاء الآخر وكيف وقد ذكرت عند
الدليل من قولك فان كان وجوده منافيا لوجود المناسب ان يقال وجوده يقابل التضايف قال فعلى هذا لا نسلم انه لو
يقابله تقابل التضايف كان وجوده كعدمه سلمنا لكن غايته ما يدل عليه بعد تسليم ما فيه ان عدم ذلك الامر انما يصح ان يكون
المناسب وهو لا نعلم ما سمى له به لا يصح الا ان يكون مناسبا وعامة ما يمكن ان يقال في انه ليس مناسبا هو ان غيره مناسب منه
هذا انما يصح عند من لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بعلتين لكن المصنف يجوز ذلك على ما سياتي واما القسم الثاني وهو
ان لا يكون ذلك الامر منافيا لوجود المناسب والمشار اليه بقوله وان لم يكن بعدي وجوده منافيا فلان وجوده ويكون كعدمه لا يكون علة
ذلك الحكم لان العدم ان وجوده ليس مناسبا مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب ولذا كان وجوده كعدمه لا يكون علة
مناسبا للحكم ولا مظنة المناسب والا لما كان عدمه كوجوده بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالسببية منه وهذا
الدليل يدل على انه لا يجوز تعليل الحكم البوتي بالعدم مطلقا كان او مضافا وعلى ان النزاع في امتناع التعليل بها
وفي كلام الآمدي ما يشعر بان النزاع انما هو في امتناع تعليله بالعدم المحض لانه قال فان قيل سلمنا ان العلة اليست عدمية
على الحكم التكليفي لا بد وان يكون مقدورا للمكلف ولكن لانسلم ان ما وقع التعليل به امر العدم غير مقدور له فانا لا نعقل بانه
اتفق بل بالعدم المقابل للوجود وهو مقدور لكون مقابله وهو الوصف الوجودي مقدورا اذ لا معنى لكونه مقدورا الا

لجواز ان يكون في وجوده وجوده لتقابل التضاد وعلى هذا الاكثر وجوده كعدمه

انه مقدور عادة واعدامه فاذن العدم المقابل للوجود مقدور مع كونه ظاهرا منضبطا لمقابلته للوصف الوجودي
الذي هو كذلك ويستلزم ايضا على مصلحة او مفسدة لاشتماله على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي منهما وعلى
هذا يصح التعليل به كما يصح بالوصف الوجودي فلم حاصله راجع الى التعليل بالاعدام وهو امر وجودي والاعدام
والنزاع انما هو في العدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه وعلى هذا الا ولا كما هذا على المصنف احسن مما ذكر في النزاع في
التعليل بالعدم والاعدام وجودي **قال** والصحيح سمع احد يقول العلة كذا والعدم كذا **اقول** هذا
دليل اخترعه على انه لا يجوز التعليل بالعدم مطلقا كان او مضافا لانه لم يسمع من احد من اهل العلم يقول العلة لحكم الفلاني
كذا او عدم كذا لكن عدم السماع لا يصلح دليلا على امتناعه والا لامتنع التمسك بدليل او تاويل لم يسمع من احد من
اهل العلم التمسك به وقد سبق ابطاله في المسئلة الرابعة عشر من الاجماع **قال** واستدل ان العلة عدم
وجود وفيه حصاد ذكر وقد تقدم مثله **اقول** هذه شبهة احتج بها على امتناع التعليل بالعدم وتقريرها
ان العلة عدم اتصاف بعض العدمات بالوجود واذا كان العلة عدما كان نقيضه وجودا
لان احد النقيضين لا بد وان يكون وجودا واذا كان العلة صفة وجودية امتنع اتصاف العدم بها وفيه حصاد ذكر لان
لانسلم اتصاف بعض العدمات به ومستندها ما سبق في تفسير قولنا في مسئلة الحسن والقبح الحسن عدم ما يكون
قبيحا واذا كان كذلك فلا نسلم كون العلة عدما الا اذا بين ان العلة وجود وهو حصاد ذكر وقال في اول الكتاب
وجود ور والامر فيه قريب قال في المنهى واحب ما قال انا ننتقض لو ثبت ان العلة وجود محض حسا او سوت
العدم اما اذا كان امرا اشتركا في اسم الجمع فلا ومعناه ظاهر وانما قررنا الجواب هكذا لانه قرر الاستدلال هكذا
واستدل ايضا على نقيض العلة ليس لعدم لانه سلب وجود او سوت وبعض السلب ليس لعدم لانه سلب عدم لان
بعض عدم وهو باطل وقد تقدم مثله يعني في المسئلة المذكورة مستقصى فعليك بالالتفات اليه فالنقل لا يهمنا
قال والواضح تعليل القرب بالسفار الاحتمال قلنا بالكف **اقول** هذه معارضة وتوجيهها ان
يقال ما ذكرت وان دل على امتناع تعليل الامر الوجودي بالعدم فعندنا ما يدل على صحة تعليل القرب الذي
هو امر وجودي بالسفار الامساك الذي هو عدمي لم يصح ان يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمسك امره الى غير ذلك من
الاقطار وكيف يستقيم ذلك ولانا لانه لم نسلم عليه وجه الجواب ان يقال لانسلم ان القرب معلل بكف النفس بالسفار
الامساك لانه غير مناسب لا فعل الشخص فلا يحسن جعله علة للعقاب لا عقلا ولا شرعا بل هو معلل بكف
النفس عن الامساك وهو وجودي واعلم ان الخلاف في ان العدم اذا كان جزء علة هو كالخلاف في انه لا يكون علة

والوجه في الاعتراض والانفصال على ما تقدم وخصصه اعتراض آخر وهو ما **قال** قالوا انما تعارضه
المعجزة جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزوه عدم قلنا شرط الجزو **اقول** نمنع ان يقال
العدم يجوز ان يكون علة للامر الوجودي لانا سنبين، معارضة المعجزة مثلها جزء من المعرف لكونها معجزة لانا متى
لم نثبت انتفاء المعارضة لم نثبت كونها معجزة مع ان كونها امرا وجوديا وكذلك الدوران فانه يدور على العلة للامر
التي هي وجودية مع ان احد اجزاء الدوران العدم مع العدم ويوجه الجواب ان يقال لانسلم ان العدم في
كونه موصوفا بالاستناد جزء من المعرف بل هو شرط وكذا جميع ما يتوقف عليه الحكم الثبوتي من الاوصاف الوجودية
يكون شرطا اجزاء وان يقال ايضا لانسلم ان كونها معجزة ولا العلة امر ثبوتي لانها من الاعتبارات النسبية
التي لا وجود لها في الاعيان وانت تعلم ما ذكرناه امتناع التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها اعداما والا
لكانت الاضافات من المقتضيات والمقدم والمتاخر وجودية ويلزم من ذلك اتصاف العدم بالوجود ان احد
المتكافئين ما ذكرنا لابد وان يكون معدوما ومنه يعلم ايضا امتناع التعليل بالوصف العرفي والتقدير لما ذكرنا في
الخارج لكونها اعتبارية **قال** وان لا يكون للمعدة المحل والا جزاءه لامتناع الانفكاك كما ان القاصرة
اقول هذا هو الشرط الرابع ومدفوع في النسخ بين قوله قلنا في الكف وبين قوله قالوا انما المعجزة وهو
متقدم وتاخر من الناسخ وفي المنهي ذكره في اول شروط على الاصل وكانه انما نقله في هذا المختصر لانها يشبه بحث
القاصرة ومقول من شروط على الاصل ان لا يكون محل حكم للاصل والا جزاءه يعني جزاء ضابطه لان الكلام
اعني على الاصل متعدية لامتناع الانفكاك حينئذ وهو لا يستحيل تحقق محل حكم الاصل والاجزاء الخاص في الفرع
والاتحاد الاصل والفرع وهو باطل بخلاف ما لو كانت علة الاصل قاصرة فانها يجوز ان يكون المحل او جزاءه الخاص
لقولا بعدة قول ان يقع حرمت الربوا في البر لكونه برا او جزاءه الخاص بهم نعوف مناسبة الحرمة والمساواة
قيدنا الجزاء بالخاص لجواز التعليل بالجزاء المشترك بين الاصل والفرع وجواز استلزامه لجملة وانما يمتنع
الحكم كاستلزام الاوصاف العامة لمحلي الاصل وهذا آخر ما ذكره في لسان الاصوليين ان التعليل بجزاء المحل في
العلة القاصرة ما لخص وفي المتعدية بالمشترك والا لصارت القاصرة متعدية والمتعدية قاصرة قلنا لو كان
محل الحكم علة له لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل لان الفاعلية والقابلية معنيان متغايران
ضرورة انه بالاعتبار الاول مفيد وبالثاني مستفيد فان كانا او احدهما داخلين فيه كان مركبا وكان
المحوج الفاعلية غير المحوج القابلية فلا يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا ولانها تشبه سر الماهية وغيرها فتجعل

ان

ان يدخل شيء منهما في نفس الامر وان كانا خارجين عنه كانا معلولين له لكونها الاحقين به وكل لاحق معلول او يعلل
الكلام في ان المفهوم من كونه علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاخر وكون في هذين المفهومين كذا في الاد
يلزم التسلسل والا في نسبة القابلية الى الامكان ونسبة الفاعلية بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بهما واجب
ما ذكر في الكتب العقلية انهما متغايران وفيه نظر اما السوال فلانا لا نسلم انه لا تكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا وخلافه لان المراد من الشيء هو المحل وهو قابل وفاعل وان كان قابلية احد جزويه وفاعلية للاخر والا
ما صح ان يقال الانسان مخير مدرك لان تخيره احد جزويه والادراك للاخر واما الجواب فلانه قد بين في الكتب
العقلية ايضا ان القول بانهما متغايران باطل لانه لا مغايرة فيهما **قال** والقاصرة منقوضة واجماعا
صحة ما اتفق والاكثر على صحتها نعني بها كتعليل الربوا في النقدين بجوهريتهما خلافا لابي حنيفة يدل ان الظن
حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها **اقول** هذا شروع في حكم
العلة القاصرة وهو الوصف المحض بالاصل ومنه نظم شرط آخر لعلة الاصل وهو الشرط الخامس واعتبره لكل
فيما جرى عادة فانه لم يصرح بالشروط في الكتب وان كان في عرض بيان الشرط لكنه ذكر مسايل في علة الاصل احلف
فيها واختار منها اختار فما اختار فهو الشرط عنده فلنكن هذا على ذكرك ان الاتجاه العادة ولما عرفت
ان الكل مما علم بالفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة علة القاصرة الثابتة بنص او اجماع
واختلفوا في صحة العلة القاصرة المثبتة بغيرهما اي بغير النص والاجماع من مسالك العلة عليه ما سيجي
في موضعه ان شاء الله تعالى وهو القاصرة المستنبطة وذلك كتعليل الشافعية حرمة الربوا في النقدين بجوهريتهما
والمنهي بجوهريته الثمنية والاكثرون كالشافعي واصحابه واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار
وابي الحسين البصري واكثر الفقهاء والمتكلمين على صحتها نعني بها خلافا لابي حنيفة واصحابه وابي عبد الله البصري
والكرخي لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها اي لاجل ذلك القاصرة على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت
الحكم عليها وفقدانه عن غيرها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن وذا احصل الظن بصحة القاصرة ان المعنى بصحة
العلة حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل انه لا معنى لصحة القاصرة المنصوص عليها الا ذلك وهو حصول الظن
بان الحكم لاجلها فان **قيل** المعنى بصحة العلة حصول الظن المذكور مع كونها منصوصة او مجمعا عليها قلنا
هو باطل والا لخرج العلة المستنبطة المتعدية لعدم صحتها على هذا المفسر وهو باطل بالاجماع فان **قيل**
المعنى بصحة القاصرة حصول النفس بان الحكم لاجلها قلنا هذا وان سلم حصوله في المنصوصة فلا نسلم في المجمع عليها

تقدم في صدر الكتاب ان الاجماع لا يفيد النص **قال** واستدل لو كان صحتها موقوفة على عدم

لم يعكس للدور والباقي ظاهر اتفاق واحسب بانه وقف معنى **اقول** هذه شبهة التي نفس

وتوجيهها ان يقال لو كانت القاصرة المستنبطة صحيحة لكانت مفيدة والتالي باطل فالمقدم

مثله اما الملازمة فلان ما لا فايدة فيه لا يمكن القضاء عليها بالصحة بالاتفاق واما بطلان التالي

فلان فايدة العلة انما هي اثبات الحكم لان الحكم في الاصل ثابت بغيرها وهو النص او الاجماع لانها

لاستنباطها من الحكم فيكون فرعا عليه فلو كان مثبتة له لكان فرعا عليها وهو دور باطل والا

فرع حتى يثبت الحكم لمصور وعدم تعديتها وتوجه الجواب **اقول** لعمري ان ما ذكرت بعض

جار في المنصوصة القاصرة فما هو جوابك عنه فهو جوابنا في محل النزاع وتفصيلا ان يقال لم لا يجوز

ان يثبت الحكم في الاصل هو النص والاجماع بل المثبت هو العلة والنص او الاجماع دليل الدليل

وهو العلة لكون الحكم الثابت بالنص او الاجماع هو الوصف الحكم فيكون النص دليل الدليل لا الاصل

فيكون دليلا على ما ثبت به الحكم لا على ما ثبت به الحكم سلمنا لكن لا نسلم انحصار فايدة العلة في اثبات

الحكم بل لها فوايد اخر لعرفة الباعث المناسب وفيها فايدتان احداهما ان يكون الحكم حينئذ

معقول المعنى لاعلى الى القبول كان اقضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم وهو من اعظم فوايد

والثانية انه لا اقدر وصف آخر يتعدد به لكان يظهر في محل القاصرة وصف كذلك لم يتعد واسقط فايدة

الحكم به الا الدليل يدل على استقلال الوصف المتعلق بالعلة وعلى ترجيحه على القاصرة وهو من الفوايد

الجليلة في بعض ما ذكرنا ان شرط كون الوصف علة للحكم في الاصل ان يدل عليها مسلك من مسالك العلة

وان كانت قاصرة **قال** وفي المنع وجوه المدعى عدم تخلف الحكم بانها تحدث في المنصوصة

المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها جوزه في المستنبطة وان لم يكن بانع وفي شرط والمختار ان كانت

مستنبطة لا بانع او عدم شرط لا بانها لا ثبت عليها الا بيان احدهما ان انتفاء الحكم لو لم يكن لذلك

لعدم المقتضي وان كانت منصوصة فظاهر عام فيخص بمخصص كعام وخاص وجب وفي بعض النسخ

وجب تقرير المانع لئلا لو بطلت لبطل المخصص وايضا جمع بين الدليلين ولبطلت الفائدة لجعل القصاص

والجلد وغيرها **اقول** احلفوا في النقض وعبر عنه بحصر الدفع العلة وهو وجه الدفع

علة تخلف الحكم عنه لاستة مذاهب سادسها وهو مختار المصنف هو الشرط السادس

اولها الجواز مطلقا على معنى ان التخلف لا يقدح في العلة منصوصة كانت او مستنبطة وهو مذهب

بعض اصحاب ابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل وثانيها المنع مطلقا على معنى انه يقدح فيها على اي

وجه كانت وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي وقيل انه منقول عنه وان لم يذكرها هو صريحا لدلالة قوله وثالثها

وما يجري عليها لانه لما قال ومالك المذاهب وكذا الرابع الى السادس وفي بعض التفصيل على منه ان الاول

والثاني هو الجواز والمنع مطلقا وقد تقدم مثله في مواضع وثالثها يجوز بعض التخلف في المنصوصة لا المستنبطة

بمعنى انه يقدح في علة المستنبطة دون المنصوصة ورابعها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة

لا المنصوصة وخامسها جوز في المستنبطة وان لم يكن اي التخلف بانع ولا عدم شرط اي

معلوم من ظاهر وهو اشارة الى مذهب من شرط في جواز التخلف في المستنبطة ان يكون التخلف

لاحدهما على ما اختاره ومن هذا التاكيد يعلم ان مذهب الرابع هو انه يجوز في المستنبطة لفوات مانع

او عدم شرط ولقائل ان يقول فرق بينه وبين الخامس وسادسها وهو المختار اما ان يكون العلة

مستنبطة او منصوصة وان كانت مستنبطة لم يجز اي تخلف الحكم عنها لا لانتفاء مانع بعني في محل

التخلف او عدم شرط لانها اي لان المستنبطة لا تثبت عليها لا لبيان احدهما بعني في وجود المانع او عدم

الشرط واعلم ان هذا الكلام يقتضي وجوب احدهما ان تخلف الحكم عن المستنبطة لو كان

لاحدهما لقدح في علتها ولم يستدل عليها والدليل عليه انه لو كان كذلك كان في تعليل ايجاب القصاص

على القاتل بقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه في الاب والسيد بانع الابوة والسيادة فان ذلك

القدح في علتيها والا لكون مبطلا لها فما وراء صوره المخالفة لان دليل الاستنباط قد دل على العلية بالمناسبة

والاعتبار والمثل احاله تعليل الحكم على المانع لا على القابها وجب ان يكون عليه جميع الدلائل الدال على العلية

والدال على ما نفيه المانع فانه اولى من ابطالها على ما يلزم من ابطال العلة تخلف الحكم او جميع الدليل

الدال على العلة والدال على عدمها فانه اولى من ابطال الكلية احدهما فان قيل لا نسلم انتفاء الحكم لانتفاء

الحكم بما تقدم دليل العلية بل من الاطراد لم سلمت لكن لا نسلم صحة تعليل انتفاء الحكم بالمانع لمنافاته تعليل المتقدم

بالمتاخر لان انتفاء الحكم في صوره التخلف كان متحققا قبل وجود المانع قلنا الجواب عن الاول ان

حاصل الاطراد يرجع الى السلامة عن النقض المعارض لدليل العلة فلا يكون واحدا في دليلها وعن الثاني ان

العلل بعضها بالمانع هو الحكم الذي صار بسبب وجود المعرض بوصية الثبوت اما كان منتفيا قبل وجود المانع

انه لو لم يكن التخلف باحدهما لقدح في علتيتها واستدل عليه بان انتفاء الحكم لو لم يكن ذلك اي وجود المانع
او عدم الشرط يكون لعدم المقتضي وذلك لان علة المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع اياها بثبوت
الحكم على وفقها وهو وان دل على اعتبارها غير انه لم تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون مستند التخلف
مدل على انتفائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فتساقطا ان وبقي الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم
يكن قبل ذلك علة فكذلك بعده وان كانت منصوصة لشرط جواز التخلف عنها ان يكون المنصوص عنها
بظاهر عام والدليل الاشارة بقوله بظاهر عام واحترز بالظاهر عن القاطع وبالعام عن الخاص
وسياتي بيان فائدة الاحتراز عن القاطع واما عن الخاص فظاهرة لامتناع التخلف حينئذ عن الكلام
فمه ولذا كان النص ظاهرا عاما فان امكن تاويله بحمل على ان الوصف المنصوص بعض العلة او على حكم الخبر
عن الحكم المترتب عليه وجب تاويله بذلك جمعا بين الدليلين اولا تاويله وهو دليل ابطال العلة مثال الاول تعليل مالك
الطهارة بالخارج من السبيلين لقوله عليه السلام الوضوء مما خرج فانه لو تخلف عنه الوضوء في الجاده وجب
اخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة الامكان تاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج
المعتاد ومثال الثاني قوله تعالى فخربوا بيوتهم بايديهم واهل المؤمنين بعملا بقوله ولكل ما نهى عنه شائبة ان
ورسوله فانه يجب حمل الاكثر على اخفاء وجدا ولم يوجد لانه ليس كل من شاقها يخرب نفسه وان لم يكن
ما وله وجب تخصيصه اي بالنص الدال لحكمها في صورة التخلف وجب تقدير المانع فيها لما سنذكره والعمل
في غير صورة التخصص كما لو اوله عام وخاص مخالفه فان ما دل على العلة عام وما دل على
عدمها خاص وانما ذكرت هذا التفصيل وان كان كلامه دل على ان النص على العلة لو كان ظاهرا
عاما وجب تخصيصه مطلقا لانه قال في المنتهى وان كانت منصوصة بظاهر عام فان امكن ابطال
مقصد اول لعود النقض كما لو جاء الخارج النجس ناقضا ثم بت ان القصد الاعفو فحمل على الخارج من
السبلين والا فلا عام خصص وحكم بقدر المانع ولا بطل دليل العلة بغير بين والاخفى ان اطلاقه غير جيد
لانا في بفصلهم فاعجب وقال الآمدي في كتابه المختار ان تخلف الحكم عن العلة الظنية ان كان لفوات
الاستثناء كتخلف الربوا مع وجود الطعم في العرايا ونحوه فهو جايز بالاجماع وفي غير صورة الاستثناء
لقيام الدليل عليها سواء كانت منصوصة او مستنبطة والاستثناء مقدر بها لا ولو ان كان التخلف الذي
معوض الاستثناء فان امكن تاويل النص بحمله على ان الوصف بعض العلة او على حكم لغير عن الحكم المرتب

عليه بحكمه وجب تاويله بذلك جمعا بين الدليلين والا وجب العمل بالعلة في غير صورة التخصص لانها
مع الحكم والنص لا يزول دلالته مطلقا عارضه في بعض الصور هذا حاصل المذاهب على الوجه
الذي ذكره المصنف والآمدي ذكره بوجه اخص وهو انه قال اختلفوا في جواز تخصص العلة المستنبطة
فجوزه اكثر الحنفية ومالك واحمد ومنع منه اكثر اصحاب الشافعي وقالت المعتزلة بالجواز اختلفوا
فيما اذا لم يوجد في محل التخصص مانع ولا فوات شرط فمنع منه الاكثرون واتفقوا على جواز تخصص المنصوصة
والعلة المعتزلة بالمنع احتلفوا في جواز تخصص المنصوصة ومنه يعلم اكثر المذاهب التي ذكرها المصنف وان الجواز والمنع
مطلقا هو مذهب بعض من الطائفتين الاكثر هما وان العالم بالمفصل من هم ولقد عرفت ذلك فاعلم ان
المصنف احتج على ان تخلف الحكم عن المنصوصة بظاهر عام ابطل علتيتها وانه يجب تخصيص العام والعمل
بها فيما وراء صورة التخصص بوجوه مثله الاول انه لو بطلت اي المنصوصة فيما وراء صورة التخلف لبطل التخصص
اي العام المخصوص فيما وراء صورة التخصص والتالي باطل لما سياتي في المسئلة السادسة من مسايل العموم ان العام
بعد التخصيص حجة واما الملازمة فلاشتراكهما في كونهما عامين لان المنصوصة في معنى النص وفي ان التخلف فيها معارض
ولذلك قال ووجب تقرير المانع لانه لجزء الجامع في هذا القياس عن قياس بطلان المخصص على بطلان المنصوصة
وانما وجب ان التخلف اما ان يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع والاول مستنكف فيما كان فيه بوجود النص الدال
عليه بنفس العلة ويمكن ان يعكس البيان ويقال كما ان تخلف حكم النص عنه في صورة لمعارض لا يوجب ابطال العمل به
في غير صورة المعارضة فكذلك العلة المنصوصة لكونها في معنى النص وكون تخلف الحكم عنها لمانع والثاني ان تخصيص
العام الظاهر والعمل بالعلة فيما وراء الصورة المخالفة جمعا بين الدليلين وهو النص الدال على العلة والعلة والدال
على عدمها باحالة التخلف على المانع لا على الفاتها وهو اولى من ابطال الدالة النص بالكلية والثالث انه لو
بطلت المنصوصة المذكورة للتخلف لبطلت العلل المقطوع بها كعلل القصاص والجلد وغيرها لتخلف الحكم عنها
في بعض الصور ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه العلل قطعية لاستحالة تخلف الحكم عن العلة القطعية لان
التخلف ان لم يكن بدليل ظاهر وان كان بدليل ظني فهو المعارض للقطع وان كان قطعيا فمحال لاستحالة تعارض
قاطعين فان اريد بكونها مقطوعا كونها متفقا عليها اندفع عنه هذا ولا نسلم الملازمة بانه لا يلزم من كون
التخلف موجبا لبطلان المظنونة كونه موجبا لبطلان المقطوع لكونها اقوى انه موجب بالطريق الاولى لان
الاقوى اشد مناسبة لعدم التخلف قال ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع وانتفاء شرط فتبين ان

يقتضيه من الاول فلا نسلم ذلك من الباعث ونصر التراخي لفظيا **اقول** هذه شبهة الاي الحسين وهي شبهة بين المانع مطلقا ووجهها ان يقال النقض ينافي صحة العلة لان ما هو العلة لا ينقض وما هو المنقض فهو جزء العلة لا هي وما نسلمه ان النقض وهو تخلف الحكم مع وجود المدعى علته لزمه وجود مانع في محل التخلف او انتفاء شرط لما مر من ان نقض او النقض أي تقتضيه اي يمنع كل واحد من وجود المانع وانتفاء الشرط وهو عدم المانع ووجود الشرط من الاول اي من جملة العلة الاولى التي لوقوع انها علة الا ترى انه لو ثبت مع جميع الحدود ما حدد منتفضا لكونه موجودا تام على جميع الوصاف المرخاص مع كونه موجودا تاما لكونه امر على ان منع جميع الحدود ما حدد انما كان لكونه موجودا تاما غير منتقض وظهر ان ما هو العلة صحيحة غير منتقضة وما هو المنتقض هو بعضها ووجه الجواب ان يقال لك ان العلة الاولى بمعنى الباعث فلسنا ذلك بمعنى يمنعه وهو عدم المانع ووجود الشرط والعلة بهذا المعنى ان عدم المانع ووجود الشرط شرط في اتيان حكم الباعث لا داخل في مفهوم الباعث وهو الحكم وان الوقت ما العلة الاولى ما منع الحكم وهو العلة التامة لا الغاية صح ان ذلك داخل فيها ورجع النزاع لفظيا لان احد الخصمين يقول النقض ينافي الغاية والاخر يقول هو ينافي صحة التامة **قال** قالوا لو صحت للزم الحكم واجب ما ذكرتها باعتبار لانه لو وجد الحكم فانه مشروط **اقول** هذه شبهة لغوي للمانعين مطلقا ووجهها ان يقال بعض العلة مع النقض للزم الحكم اياها ولم يتخلف عنها ان اللزوم من لوازم الصحة بل هو عينها وهو ظاهر لوقوع التخلف ولوجود الحكم مع العارض قال في المنتهى لو صح مع النقض مع العارض ولزم حصول الحكم مع العارض ووجه الجواب ان يقال صحة العلة عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها باعثة عليه اللزوم الحكم لها ان لزوم الحكم لها مشروط بعدم وجود الشروط وانتفاء الموانع وما كون وجود الشيء مشروطا بعدم الشيء او كونه في نفس الشيء **قال** قالوا تعارض دليل الاعتبار دليل الا هدار فلم يبق الا هدار فلم يبق انتفاء النهاية **اقول** هذه شبهة لغوي ونقريرها ان يقال الصحيح العلة مع النقض وذلك لانه تعارض دليل اعتبارها وهو حصول الحكم عقيبها ودليل اهدارها اي ابطالها وهو انتفاء الحكم عقيب بعضها وتساقطا لتنافيهما وعدم اولوية احدهما وبقي الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم يكن جزء العلة فكذلك بعد الاعتبار وتوجيه الجواب ان يقال لانسلم تنافيهما وذلك لان ما ينافي النهاية اي نهاية حصول الحكم عقيبها بانها علة وهو دليل الاعتبار وهو انتفاء الحكم للعارض وليس الكلام فيه وانما الكلام في انتفاء الحكم لعارض على ما اختاره ولذلك قال في المنخول ويجب ايضا وجب بقدر المانع

والانتفاء

والانتفاء للعارض لا ينافي الشهادة يعني دليل الاعتبار وهو الصحة فلا نقض لانه لا ينافي صحة العلة المستنطة والمنصوصة المذكورين **قال** قالوا لو فسد كالعقلية واجب بان العقلية بالذات وهذه بالوضع **اقول** هذه شبهة لغوي لهم وتقريرها ان يقال العلة الشرعية لو فسد تخلف الحكم عنها والاصح عند تخلف الحكم عنها والاصح كالعلة العقلية بجامع كونها علة وهو الدليل على تعليل الحكم بها ووجه الجواب ان يقال انا لم نسلم ان فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها انما كان لكونها علة او لانه الدليل على تعليل الحكم بها حتى يلزم ما ذكرتم بل انما كان لكونها علة بالذات اي مقتضية للمعلول بذاتها وهذا غير محقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم في الفرع بمعنى انه يمكن ان يمنع استناد تخلف الحكم عن العلة العقلية بناء على ما بين في الكتب الكلامية وان ذلك جائز عند فوات القابل لحكمها **قال** المجوز في المنصوصة لو صحبه النقض لكان لحق المانع والاحق الاعدمها فكان دورا واجب بانه دور معية والصواب ان استواء الطرفين عند العلة يوقف على المانع وحق المانع يوقف على ظهور الصحة فلا دور كما عرفت في الفقرة السابقة فان لم يوجد الطرف يوقف الطرف فان تبين مانع عاد والا زال **اقول** هذه شبهة ذكرت على امتناع استناد تعليل الحكم في صورة تخلف المانع لتوقفه على كون العلة فيها مقتضية والا لكان الاستناد المقتضي الا وجود المانع وتوقف كون العلة مقتضية ممنوع لكن المصنف جعلها شبهة لصاحب المذهب الثالث وهم القائلون بصحة المنصوصة مع النقض وان لم يكن مانع بالطريق الاولى وتوجيهها ان يقال لو صحت مع النقض لكان لحق المانع والا لما صحت العلة لانعدام سائر ما ذكرتم باطلة عند استناد ذلك وعند هذا يوقف صحة المستنطة مع النقض على لحق المانع في صورة المانع الحلف لكن تحقق الحكم بالمانع على وجود المقتضي والا لكان استناد الحكم الى المقتضي لا لوجود المانع ولا لتوقف كل واحد من صحة العلة وحق المانع على الاخر كان دورا باطلا وتوجيه الجواب ان يقال اولا لانسلم ان المانع يوقف على صحة المقتضي لان الحكم يستند الى المانع مع وجود المقتضي معارضا فلان يستند اليه مع عدمه يكون اولى سلمناه لكن لانسلم ان صحة المقتضي يوقف على المانع لان للمقتضي طرقا يعرف بها مراتبه والاعتبار وجوده لكن فيحكم به عندها والمانع قبل العارض فان ترجح اسناد حكم المقتضي مع بقاية مقتضيا كغيرها مع الاولية الا انه لو لم يثبت للمانع في المستنطة كان الحلف معارضا لاصلها فلذلك لم يعمل بها سلمنا توقف كل منها على الاخر ولكن لانسلم لزوم الدور لانه انما يلزم ان لو كان دور تقدم وهو ممنوع لانه دور معية كما في المتضايفين

ولا استحالة فيه ثم لما كان في القول بانه دور معية تسليم توقف كل من الصحة او المانع على الاخر وان كان
توقف معية ولم يكن عنده كذلك اشار الى ان الصواب في الجواب ان يمنع اصل التوقف بان يقال ما
يتوقف على تحقق المانع وهو استمرار الظن بصحة المستنبطة عند التخلف غير ما يتوقف عليه تحقق
المانع وهو ظهور الصحة فلا دور اصلا واستشهد عليه بمثال وهو ان من اعطى فقيرا شيئا فظن انه انما
اعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا اخر توقف الظن بكون العلة هي الفقر والا زال الظن بالكلية فتحقق ان
استمرار ظن صحة العلة عند التخلف يتوقف على تحقق المانع واما توقف تحقق المانع في صورة التخلف
على ظهور الصحة فلما مر **قال** قالوا دليلها اقتران فقد تساقطا وقد تقدم **اقول** هذه شبهة اخرى
لهم على ان المستنبطة لا تصح وذلك لان دليل المستنبطة اي دليل كونها علة هو اقتران الحكم بها وكما
شهد الاقتران بانه علة شهد انتفاء الحكم وتخلفه عنها في صورة النقض بانها ليست بعلة فيتعارضان ويتساقطان
ويبقى العلة على ما كانت قبل الاقتران من كونها غير علة وقد تقدم هذا الدليل بجوابه حيث قال قالوا
تعارض دليل الاعتبار والا هذا فلا حاجة الى اعادته مستقصى فعليك بالالتفات الى ما مر **قال**
المجوز في المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل واجيب ان كان قطعيا فمسلم وان
كان ظاهرا وجب قبوله **اقول** هذه شبهة للصائرين الى المذهب الرابع المجوزين
لصحة المستنبطة مع النقض اذا كان بمانع وبطلان المنصوصة مع النقض وان كان التنصيص علة
بظاهر عام وتقريرها ان دليل المنصوصة هو نص عام اما كونه نصا فظاهر والا لما كانت
منصوصة واما كونه عاما فلانه لو كان خاصا لما تصور تخلف الحكم عنها مع ان الكلام فيه فوجب
ان لا يقبل النص التخصيص لانه مبطل للتعميم وهو خلاف الاصل اذ الاصل تنزيل الالفاظ العامة على حقائقها
واذا لم يقبل النص التخصيص فلا يقبل العلة وهو المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال
النص العام اما ان يكون قطعيا او ظاهرا فان كان قطعيا فمسلم انه لا يقبل التخصيص كغيره
من القواطع لكنه ليس محل النزاع وذلك لانه انما يجوز تخصيص المنصوصة بشرط ان يكون
التنصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كذلك ولهذا قلنا فيما تقدم وان كانت منصوصة فبظاهر عام
احتراز عن ذلك ولان العام لو كان قاطعا مع تخلف الحكم عنه لاستحالة ان يكون المفهوم منه علة
والا كانت قاطعة لكون النص الدال عليها كذلك لكن تخلف الحكم عن العلة القطعية محال سبق بيانه

وان

وان كان ظاهرا وجب قبول التخصيص لكونه جمعا بين الادلة وغيره من الادلة الثلثة المذكورة على وجوب تخصيص
المنصوصة **قال** الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض
الظاهر واجيب تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين
يوجب الشك في الاخر **اقول** هذه شبهة القائلين بالمذهب الخامس وهو ان تخلف الحكم عن المستنبطة
وان لم يكن بمانع لا يقدح في عليتها وتوجيهها ان يقال المستنبطة علة بدليل ظاهر وهو مناسبة الوصف
واقتران الحكم به او غيرها من طرق الاستنباط فيكون علة ظاهرا وتخلف الحكم عنها مشكك اي يوجب الشك في
كونها علة لتقادم احتمال تخلفه لفساد العلة او وجود المعارض على السواء وذلك لان احتمال التخلف لفساد
العلة وان كان على وفق الاصل بالنسبة الى احتمال تخلفه للمعارض دفعا لمحذور المعارضة لكنه على خلاف دليل
العلية وهو خلاف الاصل ايضا وتخلفه للمعارض وان كان على خلاف دليل الحكم وهو خلاف الاصل فهو على
وفق الاصل لما فيه من موافقة دليل العلية ولما كان كل من الاحتمالين موافقا للاصل من وجه ومخالفا له من
وجه مقاما على السواء والتقاوم موجب للشك في فساد العلة في صورة النقض فلا يعارض الظاهر الدال على محل
التعليل لان الشك لا يعارض الظاهر بوجه فاذن المستنبطة تكون علة ظاهرا وان تخلف الحكم عنها لا لمانع
وهو المطلوب وتوجيه الجواب وهو معارضة بالمثل ان يقال تخلف الحكم يعني مع وجود الوصف
ظاهر اي دليل ظاهر انه ليس بعلة اي على ان الوصف ليس بعلة وانما اسقط لفظة على لان حروف الجر يجوز حذفها
عن ان وان قياسا مع انه انسب للاختصار والمناسبة يعني مناسبة الوصف للحكم مع اقتران الحكم به او غيرها
من طرق الاستنباط واليه الاشارة بقوله والاستنباط مشكك اي يوجب الشك في التعليل بالوصف في محال
الاعتبار لتقاوم احتمال كون التعليل به او بغيره فيها على السواء وذلك لان توقف الحكم به وان كان على وفق الاصل
لما فيه من موافقة دليل العلية غير انه على خلاف الاصل لما فيه من مخالفة دليل الفساد وثبوت الحكم بغيره وان كان على
خلاف الاصل مع عدم الظفر به الا انه على وفق الاصل نظرا الى دليل الفساد والتقاوم يوجب الشك فلا يعارض
الظاهر قال في المنتهى والمناسبة والاقتران مشكك وهو اولى من قوله والمناسبة والاستنباط من وجه وهذا
من ذاك من وجه ووجه الاولوية فيهما لا يخفى على من له ادنى بصيرة ولما كانت هذه المعارضة جدلية غير متعرضة لتعيين المقدمة
الفاسدة اراد التنبيه عليها والاشارة الى الجواب الحق فقال والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الاخر لامتناع وقوع الشك في احدهما مع ظهور الاخر كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو والشك في موت زيد مع

ظن حجته ولذا كان كذلك لزم من وقوع الشك في صحة العلة الشك في فسادها وبالعكس لتقابل الصحة والفساد
فاذن يمتنع ان يكون صحة العلة ظاهرة مظنونة وفسادها مشكوكا كما قال المستدل وبالعكس كما قال
المجيب فان قلت لو كان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر لكان شك النجاسة يوجب
شك الطهارة وبالعكس لتقابلهما والتالي باطل لانا اذا شككنا في الطهارة فقد حكم بالنجاسة نظرا الى النجاسة
السابقة فقد تحقق شك النجاسة مع ظن الطهارة وعكسه قلت لانسلم اجتماع الشك مع الظن وانما
يكون كذلك لو جامع النظر الى الاصل وليس كذلك اذ عند النظر اليه يرتفع احتمالي الشك على الآخر
فلا يبقى الشك محققا حتى لو تحقق الشك في النجاسة بالطهارة مع النظر الى الاصل لم يبق الشك معمولا به وهو خلاف
ما مر منه فان الشك انما وقع في فساد العلة في صورة النقض مع النظر الى دليل العلة والا النظر اليه لكان الظاهر
تخلف الحكم الا ترى ان العلة اذا كان كذلك فلا يكاد يتحقق الشك في فسادها لظهور العلة مع ان تعارض الاحتمال انما كان
بالنظر الى دليلها والجواب المختار ان يقال متى يوجب الشك في النجاسة الشك في الطهارة وبالعكس
مع قطع النظر لا غير او مع النظر اليه فان الاول فالملازمة مسلمة ولكن لم قلت ان الثاني فالامر بالعكس وهو ظاهر قال
الاول الثاني فالامر بالعكس وهو ظاهر قالوا التوقف كونها امارة على ثبوت الحكم في
محل آخر بالعكس وكان دورا او تحكما واجيب بانه دور معية والكثير ان استمرار الظن كونها
امارة يتوقف على الظن او ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها امارة اقول هذا مبني على ما ذهب اليه
هم وتوجيهها ان يقال تخلف الحكم عن المستنبط بالفتح في كونها امارة على الحكم والتوقف
كونها امارة على ثبوت الحكم بها في محل آخر غير محل الاقتران وهو كل محل وجد فيه الوصف والا لما حصل
انه لو توقف كونها اي كون المستنبط مطلق امارة على ثبوت الحكم بها في محل آخر بالعكس اي يتوقف
ثبوت الحكم في محل آخر على كونها امارة وكان دورا لتوقف كل منهما على الآخر او لم يتعاكس وكان تحكما لعدم
اولوية احدهما على الآخر ودون عكسه هذا القول الشنيع محاذاة ما في الكتاب والاحق بالرد
يقال كون الوصف المستنبط امارة على الحكم في محل ان لم يتوقف على كونه امارة على ذلك الحكم في محل
آخر فهو المطلوب وان توقف فاما ان يتعاكس ويلزم الدور او لا ويلزم التحكم وتحصيل الجواب ان يقال
انا لم نسلم لزوم الدور وانما يلزم ذلك لو كان توقف كل واحد منهما على الآخر توقف تقدم وليس كذلك
لانه توقف معية وهذا لا يستلزم تقدم ولا تأخر ولا يقول انه دور معية ثم لما كان في تسليم دور المعية تسليم توقف كل منهما

على الآخر ولم يكن حقا عندهم اشار الى ان الحق ان الموقوف على ثبوت الحكم بعض انحاء وجود الوصف وهو استمرار الظن
بكون المستنبط امارة على الحكم عند ما يتوقف عليه الثبوت وهو ظهور كونها امارة فلا دور اصلا لتغاير ظن
كونها امارة واستمرار الظن وانما لم يقتصر على قوله استمرار الظن بكونها امارة توقف على ثبوت الحكم
هو على ظهور كونها امارة مع ان المطلوب يحصل منه بل قال توقف على الظن او ثبوت الحكم لئلا يمتنع
التوقف عليه عينا اذ يتوقف على احدهما وفي الشبهة المذكورة المجوز في المنصوصة انما تعرض للتخلف
لم يحتج الى ذكر احد الامرين ولهذا قال هناك الصواب ان استمرار الظن بعضها عند التخلف يتوقف
على الظن ولم يرد عليه او على ثبوت الحكم انما وجد الوصف والا لخرج جريان مثل هذا الجواب المذكور ثم ههنا
فاعتبره قال وفي الكسر وهو وجود الحكم المنصوصة مع تخلف الحكم المختار ابطال كقول
الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيرخص كغير العاصي ثم سن المناسبة المشقة فعورض بصغره شاقة في الحضر
لما ان عدة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه اقول اختلفوا في الكسر وهو
تخلف الحكم المعلل عن بعض العلة وهو الحكم المنصوصة مع تخلف الحكم ولم يقل هو وجود العلة مع تخلف الحكم
وذلك لان الصحيح ان الكسر هو النقض على جملة العلة دون ما يطابها والخلاف هو انه هل يبطل العلة
ام لا والمختار وهو مذهب الاكثرين انه لا يبطلها ومنه يعلم ان عدم الانكسار ليس شرطا عندهم
وهو سابع الشروط عند الاقلين ومثاله قول الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فيجوز
له الترخص يرخص السفر لغير العاصي ثم بين المناسبة التي من جهتها السفر لترخص بها فعورض المشقة
بصغره شاقة في الحضر بان يقول ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة بوجودها
في كالحمال وعندهم من ارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع انتفاء الرخصة وحينئذ يحتج المختار
بالعلة مع السفر الذي هو مظنة الحكم لعدم الانضباط لاختلاف المشقة باختلاف الاشخاص والازمان
والاحوال لان المشقة لعدم انضباطها وباب الشارع فيها هذا شانه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية
دفعا للعسر والحرج عن الناس والحط في الاحكام على ما قال وما جعل عليكم في الدين من حرج ولم يرد
النقض على السفر الذي هو المظنة فالكسر لا ينقض العلة بل الحكمة وهو الاظهر قال قالوا الحكمة هي المعتبرة
فالنقض نقضها فالجواب قلت قد ترد الحكمة المتساوية في محل النقض مطردة ولعلة لعارض والعلة في الاصل موجودة قطعا
فلا عارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر وقطعا وان لم يبطل الا ان يثبت حكم آخر اليق بها

كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فان الحكمة ازيد لو قطع فنقول يثبت حكم الله انها تحصل
وزيادة وهو القتل **اقول** هذه شبهة الاولين وتوجيهها ان يقال الحكمة هي المعتبرة قطعا دون
ضابطها للحكمة التي في صورة التعليل في صورة النقض مع التخلف فيلزم بطلانها ولقائل ان يقول الحكمة وان
كانت مقصودة لكن على وجه يكون مضبوطة بنفسها او بضابطها لما سبق وما فرض من الحكمة في صورة النقض
مجردة عن الضابط فامتنع كونها مقصودة قال الآمدي في منتهى السؤال في هذا المقام المقصود هو الحكمة
المضبوطة لا مطلق حكمة لما بيناه حتى انه لو كانت الحكمة مضبوطة بنفسها غير مضطربة وكانت موجودة في
صورة النقض كان الحكم فيها على ما سبق في تخصيص العلة بمعنى النقض وهذا الكلام يشعر بان الكسر في
مثل هذه الصورة هو حكم النقض مطلقا فعليك بالاعتبار فان قيل لا نسلم ان الموجودة في النقض مساوية
للموجودة في الاصل لجواز ان يكون انقص منها واذ ذاك فلا نقض لعدم التخلف عما هو العلة قلنا هذا وان
كان محتملا لكن احتمال كون الموجود في النقض من الحكمة مساوية لما في الاصل ارجح من احتمال النقصان لان
اشتمال النقض على ما يساوي حكمة الاصل يكون على تقدير اشتماله على ما يساويها وعلى ما يزيد عليها ايضا
والاخفى ان ما يحصل على تقديرين اغلب على الظن مما لا يحصل الا على تقدير واحد وتوجيه الجواب بعد
ما مر ان يقال قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون لان الكلام فيه اما ان كان مقطوعا
فنتكلم عليه واذا كان مظنونا فيحتمل ان لا يكون موجودا فيه والا كان مقطوعا وبتقدير ان يكون موجودا فيه
فلعله يعني ولعل تخلف الحكم عنه لمعارض وقول المستدل بحثت عن محل النقض فما وجدت ما يصلح ان يكون
معارضا فدل ان انتفاءه لانتفاء العلة معارض بقول المجيب بحثت عن محل التعليل فما وجدت ما يصلح ان
يكون علة سوى ما ذكرت فدل على ان التعليل به ايضا بحثي راجح لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء العلة لا
هو الاصل نفيا للتعارض ومعارض لما في بحث المجيب من موانع دليل العلة والعلة في الاصل موجودة قطعا
وكذا اقتران الحكم بها فيه فاذا ما ينتهي عليه دليل العلية وهو المناسبة والامران قطعي والظن لا يعارض
القطع فالكسب لا يبطل العلة وان كانت هي الحكمة نعم لو قدرنا يعني في محل النقض وجود قدر الحكمة او
اكثر قطعا وان بعد هذا التقدير لبعد تخلف الحكم عن الحكمة المقطوع بوجودها في الفرع وبالتعليل بها في الاصل
ابطل يعني الكسر كونها علة لكونها ملغاة شرعا لتخلف الحكم عنها مع تيقنها خلافا لبعض اصحابنا حيث ذهب
الى انه لا يبطلها مصيرا منه الى انه لا التفات الى الحكم لان المتوسل الى معرفتها في آحاد الصور فما يلزم منه نوع

وقوله صح

عسر

عسر وحرج فكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة
على احتمال الحكم في الغالب وهو باطل لان المقصود الاصلي من اثبات الاحكام انما هو الحكم والمقاصد
وعلى هذا فلو لم يحكم بالغاء الحكمة عند الحكم بها مع تيقنها لزم منه اثبات الحكم بها مع الضابط في غير صورة
التعليل مع كونها ملغاة قطعا ونفي الحكم في الصورة المفروضة مع وجود حكمته يقينا ولا شك ان هذا
المحذور اعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في آحاد الصور فاذن الكسر عند
تيقن الحكم في النقض يبطل كونها علة اللهم الا ان يثبت في البعض حكم آخر التي بها اي بتلك الحكمة
المتيقنة وذلك بان يكون ذلك الحكم وافيا بتحصيل اصل الحكمة وزيادة ولو رتب عليها في النقض
الحكم المعلل كان فيه الاخلال بتلك الزيادة في النقض وعند هذا يجب تخلف الحكم المعلل بها عنها واثبات
الحكم اللائق بها لان رعاية اصل المصلحة والزيادة عليها اولى من رعاية اصل المصلحة والغاء الزيادة
وهذا التخلف لا يدل على الغاء الحكم وانتقاضها بل اعتبارها باصلها وصفتها وذلك كما لو علل
المعلل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فيعتبره والمعترض بالقتل العمد العدوان فان حكمة الزجر ازيد
لو قطع ومع ذلك فلا يجب القطع فقد تخلف الحكم عن الحكمة المتيقنة الزائدة على ما في محل التعليل فنقول
المعلل الحكمة في البعض وان كانت ازيد منها في محل التعليل لكن قد ثبت في النقض معها حكم التي بها تحصل
اي تلك الحكمة به اي بذلك الحكم وزيادة وهو القتل فلا يلزم النقض **قال** وفي النقض المكسور
وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة
العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم
تاثير كونه مبيعا كان كالعدم فيصح النقض والا فيفيد مجرد ذكره دفع النقض **اقول** اختلفوا في النقض
المكسور وهو نقض بعض الاوصاف يعني نقض بعض اوصاف العلة والمختار وهو مذهب الاكثر انه
لا يبطل العلة وعند الاقلين يبطلها فلذلك شرطوا عدم انتقاض بعض الاوصاف وهو ثامن الشروط
عندهم ومثاله قول الشافعي في مسئلة بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح كما لو قال
بعتك عبدا فيعترض الحنفي بان هذا ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد
ومع ذلك فان النكاح صحيح حجة المختار ان العلة المجموع يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة لا مجهول
الصفة فقط لترد المنكوحة فلا نقض لما هو العلة نعم ان بين المعترض عدم تاثير كونه مبيعا مفردا ومضموما

الصورة

والالغاء لما مر صح

كان والمنع كالعدم فصح النقض لاسقاطه ما هو العلة لكون وهو كونه مجهول الصفة فان قيل الوصف المحذوف
وان لم يكن مناسبا والا ما تاثير في اثبات الحكم المعلل لا بانفراده ولا مع ضمه الى غيره فلا منع اخذه في التعليل
لفائدة الاحتراز به عن النقض لقولنا الفائدة منحصرة في المناسبة والتاثير وانما خرج عن التعليل و
تعلق عن الفائدة بالكلية قلنا ان فائدة الاحتراز عن النقض وامكانه موقوف على كونه من
اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن منها لكانت العلة ما وراءه والنقض لوذاك يكون واردا على العلة وكونه من اجزاء
العلة موقوف على امكان الاحتراز به وهو دور والله الاشارة بقوله والاعتذار مجرى ذكره يعني ذكر الوصف
الذي عدم التاثير دفع النقض قال في المنتهى ولا ذكر بجهة الاحتراز عن النقض لانه لو لم يكن له تاثير
كان كالعدم قال واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل
الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ويعني بانتفاء العلم او الظن لانه اللازم من انتفاء الدليل على الصانع
اقول العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى الخر واخره الى الاول واصله شد راس البعير بحقب
الى ذراعه وفي اصطلاح الحكماء مامر في قسم المنطق في صدر الكتاب وفي اصطلاح المشترعين من الفقهاء
والاصوليين مطلقا باعتبار احدهما مامر في صدر كتاب القياس كقولنا الحنطة لما وجب القتل
بصغر المقتول وجب بكبيره مدلل عكسه في الحدة وهو انه لما وجب بكبره وجب بصغره وليس يتوضح
لك الامام من وجوب القصاص بكل جارح وخصص المقتول بالكبير والثاني انتفاء الحكم لانتفاء
العلة وهو المراد بالكلية فيه ههنا فانهم اختلفوا في اشتراط العكس بهذا المعنى في صحة العلل الشرعية فانبه
قوم وهو الشرط الناسع عندهم ونفاه اصحابنا والمعتزلة والحق ان اشتراطه مبني على تعليل
الحكم بعلتين فان لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين انه القول باضمار علة الحكم في واحدة ومنه اشتراط
الانعكاس لانتفاء الحكم حينئذ عند انتفاء دليله لانه لا بد الحكم لابد له من دليل والدليل على هذا التقدير لا يخلو
في واحد من اثنين انه والمراد من انتفاء الحكم عند انتفاء دليله هو انتفاء العلم او الظن بالحكم لانتفاء نفس الحكم
لانه اللازم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه واما من جوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فلا يلزمه القول
باشتراط الانعكاس لانه لا يلزم من انتفاء بعض العلل انتفاء العلم او الظن بالمدلول من وجود دليل اخر وهو
ولما كان الاشتراط وعدمه مبنيا على جواز التعليل بعلتين وعدمه شرع في بيانه فقال وفي تعليل
الحكم بعلتين او علل كل مستقل بانها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة وابى عكسه ومختار الامام

يجوز

لانها اوجبته

يجوز ولانه لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي تثبت بكل واحد
منها الحدث والقصاص والردة ست بكل واحد منها القتل فوهم الاحكام معللة والمدلول منتف
قبل القصاص وسقط الاخر وبالعكس قلنا اضافة الشيء الى احد دليليه لا يوجب التعدد والا لزم
تعدد حدث البول بحدث الغائط والنقض وامنع لانتفاء تعدد الادلة اقول اختلفوا في
تعليل الحكم الواحد في صور واحد بعلتين او علل كل واحد منها مستقلة الى خمسة مذاهب
احدها الجواز مطلقا سواء كانت العلل منصوصة او مستنبطة وهو اختيار المصنف
وثانيها المنع مطلقا ومنا معلوما ان من قوله وما بعدها على ما مر مرارا وهو اعني الثالث مذهب
القاضي ابي بكر فانه جوز في المنصوصة لا المستنبطة والمميل الغزالي والرابع عكسه وهو المختار
في المستنبطة دون المنصوصة وخامسها انه يجوز مطلقا ولكنه لم يقع وهو مذهب الامام
فخر الجواز مطلقا هو انه لو لم يجز لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
ان ما لا يجوز يمتنع وقوعه واما بطلان التالي فلانه قد وقع ذلك لوقوع الحدث وهو حكم واحد اللمس
والبول والغائط والمذي وقع كل واحد منها موجبا مستقلا لكل منها في ايجاب الوضوء
وكذلك القتل حكم لان ابطال حياة الواحد واحد وكذا الاذن فيه ودفع القصاص والردة
يمكن قتل واحد منها استقلال كل منها في ايجاب القتل لانه ثبت بكل واحد منها اجماعا
فان قيل العلة وان كانت متعددة لكن الاحكام معللة ايضا وعند هذا فلا نسلم التمثيل بهذه
الامثلة المطلوب وبيان علة كل منها غير قتل القصاص كقتل الردة وكذلك نمنع قتل القصاص بالعفو
ومنع الاخر وهو قتل الردة لعدم عوده الا الاسلام وبالعكس لو اعاد الى الاسلام ولم يعف عنه فانه حينئذ
يمنع قتل الردة ومنع قتل القصاص ولو لا تغاير القتلين لما كان وما ذكرتم لا يفيد تغايرهما ان الاول حق
الله تعالى على الخلوص ومبني على المسامحة والمسامحة لذلك يمكن من العفو والاسقاط اما
والثاني حق الله تعالى ومبني على المسامحة والمساهلة من حيث انه تعالى لا تتوفر دواعي حقه بخلاف الاول
فهو لكونه مقصودا في شيء واحد قلنا اضافة الشيء وهو القتل في مثالنا الى احد دليليه وهو القصاص
او الردة لا يوجب تعددا في ذلك الشيء والا لزم تعدد حدث البول بحدث الغائط وهو باطل واما القتل
فلا تعدد فيه بل في اسقاطه ولهذا كان الزائل بالعفو هو استحقاق القتل العدواني والزائل بالاسلام

ولم يزل

هو استناده الى الوقوه الا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يتعلق بما عليه ولقائل ان يقول لانسلم ان
حال البول والغائط وهذا لو سلم دفع احدهما لا يرتفع الآخر فهو سلمناه لكن النزاع انما هو في استناد
تعلل الحكم الواحد بالشخص يتعذر على ما صرح به الآمدي الخ الواحد بالنوع وعلى هذا فلا يفيد التمثيل
بشيء من هذه الامثلة والتمثيل لو تم لزم اجتماع ابن زوجة اجنبي وابن اخت وابوين الرضعة
دفعة فانها حرم عليك انكحها وعمها مع ان الحرمة حكم واحد يعلل بالاخوة والعمومة لا يمكن ان يقال
الى احدهما دون الاخرى وان سلم في المشهور انه لا بد عليه شيء من الامور لانا نمنع كون الحكم
في شيء مما تمثل به من الصور واحدا بالشخص بل الحدث وحل القتل وحرمة النكاح كل منها معلول نوع
نعم لو كان الترتيب في استناد تعلل الحكم الواحد بالنوع يتعذر انتفضت هذه الصور دليلا على
المانعين وهو في غاية الوضوح وانقضت لو امنع تعلل الحكم الواحد يتعذر لا منع تعلله بالعلة على
واحد والى باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانها نعني العلل لقوله انقضت لكونها علة على الحكم
العلل بها وللقائل ان يستفسر ويقول ان اردت بالحكم الواحد الواحد بالنوع فلا يفيد المطلوب
لان الترتيب في الواحد بالشخص وان اردت بالحكم الواحد الواحد بالشخص فالملازمة ممنوعة وسند المنع ظاهر
ان الواحد الذي هو محل الكلام واحد بالشخص **قال** الثاني لو جاز لكانت واحد مستقلة

وفي بعض النسخ ان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا انفردت ثبت الحكم بها صح

ان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وفي بعض النسخ ان معنى استقلالها انها لو انفردت لاستقل بالحكم بها فاذا
تعلقت ناقضت واحسن ان معنى استقلالها انها لو انفردت استقلت فلانا نفرض العلة
لو جاز لاجتمع المثلان فسلم التضمن لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب يحصل الحاصل
فلسنا نسلم العلل العقلية واما ما قول الدهلي فلا قالوا لو جاز لما تعلق الامة بعلة الربوا مالرجحان ان من
ضرورة صحة الاستقلال واحسانه نفوضوا للابطال الا نسلم ولو سلم فللاجماع على الغاء العلة منها
والا لزم جعلها لغوا **اقول** هذه شبهة مثلث للاثر مطلقا نقضه الاول لو جاز تعليل الحكم
بعلتين او علل كل مستقل لكانت كل واحدة من تلك العلل مستقلة في التعليل غير مستقلة به والتالي
لكنه منتقض باطل فالمقدم كذلك واما الملازمة فلان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم بها
دون غيرها ومن هذا علم ان هذه النسخة خير الاخيرين ولو اكان كذلك فاذا تعلقت العلل المستقلة
بهذا القدر تناقضت لا يلزم من استقلال كل واحد منها بهذا القدر استقلال

استلزام عليه كل بهذا التفسير عدم علته الغير فضلا عن استقلالها وتوجه الجواب ان يقال
لانسلم ان معنى استقلال العلة ما ذكرتم وهو ان الحكم يثبت بها لا غير ولو اكان كذلك فلا يناقض التعدد
بمعنى تعلق العلل المستقلة بهذا المعنى لو انتقض انما كان يلزم لو كان معنى استقلالها انها لو انفردت
ثبت الحكم بها لا غير ولا يقال فعلى هذا خرج عن محل النزاع لان الكلام في اجتماع
العلل المستقلة وهنا لم يجتمع لانا نقول لانسلم انها لم تجتمع بل اجتمعت مستقلة لكن معنى
استقلالها ما ذكرنا لا ما ذكرتم ومن هذا يعرف ان جواب الآمدي عن هذا الجواب بان الكلام مفروض
في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد غير مانع وهذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة لكنه يجعل النزاع
لفظيا لان احد الخصمين يجوز اجتماع مستقلين بتأثير والآخر يمنعه بتأثير لغو وتوجيه الثالث
ان يقال لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل مستقل لزم اما اجتماع المتضادين او تحصيل الحاصل
والعدم كلا شيء باطل اما الملازمة فلانه لو جاز تعليله بهما فاما ان يكون التعليل بهما معا او على الترتيب وفي
الاول اجتماع المتضادين لانه لو جاز التعليل بهما معا لاجتمع المثلان لوجوب وجود المعلول عند وجود
علته مع ان كل واحدة منهما مقتضية لمحلها مثل ما تقتضيه الاخرى واجتماع المثلين مستلزم اجتماع
المتضادين لان المحل يعني محل التعليل يكون مستغنيا من كل واحدة منهما لان وجوب حكمه باحدهما
يجب الاستغناء عن الاخرى غير مستغن عن شيء منهما لافتقار المحل الى ما علل به حكمه وان المفروض
ان التعليل بهما فلا استغناء عن شيء منهما عند استغنائه عن كل واحدة منهما وهو جمع بين المتضادين وفي الترتيب
تحصيل الحاصل وذلك لان اذا وجدت احدهما وجد الحكم وحصل فاذا عاقبتها الاخرى
وجد الحكم الذي حاصل ضرورة ان استقلالها وهذا تحصيل الحاصل واما بطلان التالي فواضح وتوجه الجواب
ان يقال لزوم ما ذكرتم من احد الامرين مسلم ومعلول العلل العقلية اي المستقلة اضافة ما يكون
معلولا للملك كالحكم الشرعي الذي هو معلول التعليل لانه اي العلل لانه اي معرفات للحكم واما رات
عليه فلا نسلم انه لزوم شيء مما ذكرتم والاتفاق المعرف بوجب الوقف فدعوى الحذف
اجماع موقوف على اثر واحد فلزوم ما لزوم في العقلية لانا نقول الوقف نوعان وهو يحصل
بعض حروفه بعلة وبعضها باخرى كالحرارة فانها معلولة النار والشعاع الا بعد ذلك مرارا وما

اجماع

الحران والاستحالة في العلل المستقلة على المعلول النوعي اتفاقي وهذا مدخوم ملزومات الحران كالنار والشعاع والحركة معا مع انها علل مستقلة لها وانت تعلم من هذا الجواب ان من يعتقد ان الوقف معلول نوعي بالمعنى المذكور كيف يسلم ان حرمة المرضعة المذكورة وغيرها مما مثل بها من الصور معلولات شخصية مع جريان ما ذكرناه من تفسير المعلول النوعي فيها وهذا لا يشفي عليهم الاسترواح اليها كما سبق ولقائل ان يمنع كون تلك الملزومات عللا مستقلة للحران لانا نقول ان حرارة النار كذلك فهي اما علة لها او لها مدخلية في وجودها والا فاما ان يكون للحران مدخلية في وجودها او لا يكون فان لم يكن لها مدخلية في وجودها امكن انفكاكها عنها وان كان لها مدخلية في وجودها فقد مت عليها لانه نقول لا نسلم امكان الانفكاك لو لم يكن لشئ منها مدخلية في وجود الاخر منها لكن لا نسلم لزوم المطلوب على تقدير تسليم المقدمات لان اللازم ان لكل واحد من النار والشعاع والحركة مدخلا في وجود الحران واللازم منه اجتماع العلل المستقلة على شئ واحد بل ولا اجتماع العلل لجواز ان يكون شرطا واعلم ان هذا السؤال لا يتضح الجواب بل بالمثال المذكور للمعلول النوعي ويمكن ان يقرر الجواب كما يكون نقضا اجماليا وتوجيهه ان يقال انا نلتزم ما ذكرتم في العلل العقلية اما في معلول الشرعي الذي هو مدلول العلل فلا نسلم ذلك والا لامتنع تعدد الدلالة على ما ذكرتم والجواب بالمعارضة كما سبق وتوجيه الثالثة ان يقال لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل او علل كل منها مستقل لما تعلق الامر في علة الربا بالطعم بعض من يرجح عليها من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض كما هو المشهور من المذاهب والمثال المعلل فالمقدم مثله اما المثال فانه قد اتفق انهم ان لم يتفقوا بالرجحان فقد ذكر عن بعض الشافعية لزوم تعليل الحكم الواحد بعلل لولا امتناع عدم رجحان البعض على البعض بل جواز والكثير من المسلمة عدم الاصل عدم غيره من انواع الربا مع صحة استقلال كل منها بالعلية لان صحة الاستقلال عرضة وانما يفرض الرجحان لو لم تعارض والمعارض مراعى الا ان يكون احدهما في قوة صاحبه او فوقه بما هنه فعلى هذا يلزم ان لا يصح استقلال كل بالعلية لما رجحوا قال في المنتهى لان فرضه انه لو قدرت كل علة منفردة والمعنى فرضه الرجحان حصول الشرط يعني شرطه وهو كون كل واحد منها في قوة صاحبه لو قدرت كلا منها علة على حيالها لانه لو لم يقدر كذلك لما امكن الرجحان لانتفاء شرطه لو قدرت كل علة منفردة كما استغنى عنه

وقوله

الزوم

حصول الشرط

الجمع

وقوله

لما قال في المنتهى واجب بانه لا بعد ان ثبت الحكم عند كل واحدة منفردة اما اذا ثبت الحكم بها

٢١٧

هذا اسقطه ههنا واما بطلان التالي فما الاتفاق لانه لم يذهب احد الى الجمع بين القوت والطعم والكيل الا على ان المجموع علة واحدة والا فان كلا علة مستقلة بل رجح كل واحدة على غيرها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انهم يعرضوا للطعم او الكيل مثلا لترجيحه على الاخر حتى يلزم صحة استقلالها بالعلية بل انما تعرضوا لما تعرضوا لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم يعرضوا للاشياع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد العلة ههنا يعني في حرمة الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة ههنا بكون علة والالتزم جعلها اي جعل علل الربوا المختلف فيها اجزاء لعلتها والاقايل به قال في المنتهى والالتزم جعل كل منها جزءا وهذا اوضح ان في مجموع ضم جعلها نعسفا قال القاضي العلة في المنصوصة واما المستنبطة فستلزم الكرسنة لرفع الحكم فان غلب بالنص بعلت منصوصة واجب انه بثبت الحكم في محال افرادها فستنبط اقول هذه شبهة القاضي ودافعها ان يقال لا بعد في تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل منصوصة لان العلل الشرعية امارات ولا بعد في نصب علامتين على شئ واحد واما العلل المستنبطة فمنع تعليل الحكم الواحد بها لانا لو جوزنا لزم احد الامرين وهو اما كونها احرازا العلة او كونها منصوصة لا مستنبطة والتالي باطل فالمقدم ان انها علل ومستنبطة واما الملازمة فلان تلك العلل اما ان لم يعتبر بالنص كونها عللا او عتبت فان لم يعتبر لزم الكرسنة اي كونها اجزاء العلة لرفع الحكم انه ليست احديها بالعلة او في مرأى انه ان المناسبة والاقتران اعني اقتران الحكم كما دلا على ان الطعم مثلا علة لحرم الربوا كذلك دلا على انه الكيل او غيره وعند هذا فلو لم يحمل على الكرسنة لزم الحكم وان عتبت بالنص بعلت منصوصة وهو المطلوب وان قال او لا نسلم لزوم الحكم وانما كان يلزم لو لزم من عدم الحمل على الكرسنة الحمل على ان بعضها علة دون البعض وهو غير لازم ان يحمل حينئذ على ان كل واحد علة وعلى هذا الاحكم والاجزية ثابتا ما قال المصنف لانسلم لزوم الحكم وانما يلزم لو لم يثبت الحكم بها في محال افرادها اما كل منها منفردة فيتبط بالمناسبة والاقتران حينئذ انها العلة وعند هذا فلا يلزم التحكم كلاف ما لو ثبت الحكم بها مجتمعة ثم استنبط فانه يلزم بالضرورة لو لم نقم الى احديها لما قال في المنتهى واجب بانه لا بعد ان ثبت الحكم عند كل واحدة منفردة ما رجحها استدل الكل في المناسبة والاقتران مع الاشياع وعند الانفراد لا جماع فلا تحكم

لما قال في المنتهى واجب بانه لا بعد ان ثبت الحكم عند كل واحدة منفردة اما اذا ثبت الحكم بها صح

وهذا الجواب اولى من الاول لمعارضة الاجماع له قال في المنتهى واما المستنبطة فجوزان يكون
جزء علة فيحتاج في التعيين الى النظر فيوجد منصوصة واجب بانه لا بعد ان يثبت الحكم عند كل واحدة
منفردة فمستنبط وهذه العبارة اوضح وتقريرها لا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قال العاكس
المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد تتساوى الامكان وجوابه واضح اقول
هذه شبهة العاكس الصائرة الى جواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة ووجهها
ان يقال المنصوصة قطعية لتنصيص الشارع عليها ولو كانت قطعية فمنع اجتماعها كما في العلل
العقلية واما المستنبطة فوهمية لا لان كونها علة مقصور على ما اشعر به قوله وهذه سلب لان
كونها علة غير متيقنة لابتنائها على المناسبة وهو الاقتران وهو ظنية وعند كونها ظنية فقد تنتفي الامكان
اي صحة كون كل واحد منها علة ولو تساوت عليه لهذه مع علة ذاك فلا يكفي لنزال الجعل شيء منها علة لبقاء
الحكم بلا علة والا ان يجعل العلة واحدة لعدم الاولوية للتساوي والا ان يجعل الكل علة واحدة لبطلان
الاستقلال في محال افرادها بمعنى ان يجعل كل منها علة وجواب واضح بمعنى ما تقدم وهو قول العاكس
الابعد في المنصوصة وذلك لان كون المنصوصة قطعية لانتفاء اجتماعها لما بينا انها امارات وانه لا يعلم
اجتماع امارتين على شيء واحد وكان ما ذكره القاضي في المنصوصة انهض على العاكس كوذكر ما ذكره العاكس
في المستنبطة انهض على القاضي قال الامام وقال انه النهاية المنصوصة وفق
الصحيح في الوضوح بولم يكن منعا شرعا لوقوع عادة ولو ندرة لان امكانه واضح ولوقوع لعلم ثم الكل
تعدد الاحكام فيما تقدم اقول يعني حجة الامام وقد اثنى عليها في البرهان بانها
النهاية القصوى في المنصوصة وفق الصحيح في الوضوح وتقريرها واضح وهو انه لو لم يمتنع
التعليل بعلتين او علل كل مستقل منعا شرعا لوقوع عادة ولو على طريق الندرة لان امكانه
في نفس الامر واضح لان لا امتناع في نصب علامتين على شيء واحد ولو وقع لعلم ثم لادعى نفي الامام
تعدد الاحكام فيما تعدد من الصور التي لا دعى اجتماع العلل المستقلة فيها على الحكم الواحد
بان يترتب قتل القصاص مثلا مغايرا لقتل الردة بالنقض وان كان مثله في النوع وهذا ما وكد
ما ذهب اليه ان الاستدراك الخ يعني هذه الصور المجمع عليهم بطل والنقض بطلان اللازم

لزم

لزم من الامكان الوقوع سلمنا ه لكنه مدفوع على ان التعليل بعلتين مستقلتين ممنوع ومذهبه انه يجوز ولكنه
لم يقع ويمكن ان يعتذر عن هذا بان مذهبه الجواز عقلا لا شرعا وقد نص عليه في البرهان حيث قال
حسن نقول تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممنوعا عقلا وتسوغا ونظرا الى المصالح الكلية
لكنه ممنوع شرعا وانه ذلك ان امكانه من طريق العقل في نهاية الظهور فلو كان في هذا بنا شرعا
لما كان يمنع وقوعه على حكم الندور والنادر لابد ان يقع على حد الظهور فاذا لم يقع وقوع هذا
لا سيما ولم تتشوف الى طلبه طالب لاح كفلق الصباح لان ذلك ممنوع شرعا وليس ممنوعا عقلا ولا سيما عن
المصالح ء وهذه نهايته لا يتعدى في هذا الفن هذا لفظه رضي الله عنه فاعتبره قال والقائلون
بالوقوع لما احتجوا فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا عينها لنا لو لم يكن كل علة
لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للتحكم وايضا لا يمتنع اجتماع الادلة
اقول احتلف القائلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل مستقله فمنهم من
احتج وقوعه كالمس والمس والبول والمذي فذهب الاكثرون منهم وهو اختيار المصنف الى ان
كل واحدة علة وذهبت طائفة منهم الى ان كل واحدة جزء علة وذهبت طائفة منهم الى ان العلة واحدة
لا عينها حجة المختار وهي انه لو لم يكن كل علة لكانت كل واحدة جزء العلة او كانت العلة واحدة والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان الحكم اما ان يثبت بالمجموع من حيث هو مجموع اولا وعلى الاول
يلزم اكرشد وعلى الثاني يلزم كون العلة واحدة بعينها او لا بعينها والامتناع لزوم اتحاد العلة على الثاني بناء
على جواز كون العلة العشرة واحدة كاثنتين من ثلث ولو ذاك فلا يلزم من نفي المجموع ثبوت الاتحاد لانه باطل
بالاتفاق لو لا قايل به ولتوزم التحكم ايضا لتعلق اثنتين من ثلث وعلى هذا فلا حاجة الى النقض للاتحاد
بل عال لو لم يكن العلة المجموع يلزم التحكم هو في غاية الوضوح واما بطلان الخبر الاول من الثاني
فلمنع الاستقلال لان الكلام فيما لو اجتمع على كل مستقل واما بطلان الخبر الثاني فللزوم
التحكم المخصص لو الاولوية وايضا لو لم يكن كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد والمقدم كالتالي
باطل اما الملازمة فلان العلل ايضا ادلة على الاحكام مع ان اجتماع العلل يخرجها عن الاستقلال
على تقرير الخبرة وعن العلية على تقرير كون العلة وكذا اجتماع الادلة يستلزم كون كل منها جزء الدليل
وهو باطل لثبوت الاستقلال بدليل نفسها مفترقة او كون الدليل واحدا بعينه او لا بعينه وهو ايضا

باطل للزوم التحكم بمنع الاجماع لان واما بطلان التالي فبالاتفاق **قال** القائل بالجواز لو كانت
كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجب
ثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية **اقول** بهاتان شبهتان للصامرين الى كون كل واحد منهما
جزء العلة عند الاجتماع توجيه الاولى ان يقال لو كانت كل مستقلة عند الاجتماع لاجزاء
لاجتمع المثلان في محل واحد والتالي باطل فالمقدم مثله وقد تقدم ما في المثالين ونفي التالي والجواب عنه في
الشبهة الثانية للمانعين لانها هي لكن هذه الشبهة لا تصلح لاثبات الجزئية لانا لا نلزم من بطلان الاستقلال
كون المجموع علة بل نلزم الخروج عن جواز ان يكون العلة واحدة وانما تصلح لابطال كون واحدة علة مستقلة
نعم لو ضم اليها انه لا يجوز ان يكون العلة واحدة للزوم التحكم صحت لاثبات الجزئية وتوجيه الثانية
ان يقال لو كانت كل مستقلة عند الاجتماع لزم التحكم وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم واما الملازمة
فلان التحكم ان ثبت بالجميع اي بجميع العلل فهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لنفوذ بواحد حينئذ واما بطلان
التالي فواضح لاستلزامه الترجيح من غير مرجح وللخصم ان يعد الشبهة ايضا لا بعد المطلوب الا بعد ضم ما
ذكرناه اليها ولو جعل مقدم الملازمة عدم كون الحكم بالجميع وقال لو لم يثبت الحكم بالجميع لزم التحكم لكان اظهر
واولى على ما لا يخفى لكن سياق كلامه يدل على ان عدم الملازمة هو لو كانت كل مستقلة لزم التحكم واخواه
على التقديرين واحد وهو ان يلزم لزوم المنع على تقدير ثبوت الحكم بالجميع ان الحكم انما ثبت بالجميع بمعنى ان كل واحد
دليل مستقل لا ان كل واحد جزء الدليل كما لا يخفى والسمعية لا تصلح على هذا التقدير **قال** القائل
لا نعني بها ذلك لم يلزم التحكم او الخروج **اقول** هذه شبهة من ذهب الى ان العلة عند الجماع
واحد لا نعني بها ذلك لم يلزم التحكم او الخروج لانا نقول لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن غير معتد لزم اما التحكم او الخروج والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن غير معتد لكانت متعينة وهو اما واحد او الجميع والاول
يستلزم التحكم والثاني الخروج واما بطلان التالي فلما مر والجواب منع لزوم احدهما ان كانت
العلة الجمع كما في الادلة العقلية والشرعية او منع لاستحالة التحكم ان العلل تكون العلة واحدة لا بعينها
ستعلمه كما سبق سابقا وعلى هذا يكون الجواب مشتركا وكون الجوابين معلومين مما تقدم ايضا تركه وليسلم
فتعين ان يجعل دليل الملازمة وكانه قال انها تلزم احد الامرين اما ان العلة معين عند الله والتعيين
احد الامرين كما قررنا وفيه بعد مع ظهور اللفظ وان يجعل اشارة الى لزوم المطلوب كما جرت

وقد صرح في المنتهى بذلك
وقال لو كانت كل مستقلة

والسمعية

في مباحث الخلف من قولهم هذا خلف فالحكم ثابت حتى كانه قال والتالي باطل فمتعين فاذكرناه من كون العلة غير
وقد يعد من حيث انه سابق في الاختصار وقال في المنتهى لو لم يثبت بغيره عندنا لزم الحكم لان كونها مستقلة
او جزء علة باطل بالمقدم فالمتعين بالحكم وهذه العبارة اظهر **قال** والمختار جواز تعليل
حكمين بعلة بمعنى الباعث واما الامارة فبالاتفاق ليس الا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين **اقول**
احتلفوا في جواز تعليل حكمين شرعيين بعلة واحدة شرعية بمعنى كونها باعثة على الحكم لا بمعنى كونها
امارة عليه فذهب جوازه عقلا وشرعا مطلقا عليه لا اشياخ في نصب علامة واحدة على حكمين مختلفين
كما لو قال ان رأيتم هلال رمضان فقد طلع هلال شوال امارة على الصوم والصلوة والحج وذلك لان البعد في
مناسبة وصف واحد لحكمين شرعيين مختلفين كمناسبة زوال العقل لشرب الخمر لتحريم شربه ووجوب الحد عليه
فان قلت لا نسلم انه لا بعد فيه بل هو غاية البعد وذلك لان مناسبة لها ان كانت مرجحة لحكمين مختلفين
فلا يكون العلة متحدة بل متعددة وليس الكلام فيه وان كانت مرجحة واحدة فهو ممنوع لجواز ان يكون الشيء الواحد
لا يكون مناسبا لشيء من وجه مناسبا لمخالفه قلت لا نسلم انه لا يكون فان زوال العقل يشرب الخمر
مناسب كل واحد من الحكمين اعني تحريم شربه ووجوب الحد عليه مرجحة واحدة وهو اقتران الناس عن شربه
قال فالمانع يحصل الحاصل لان احدهما يحصلها وجوابه ان تحصيل الغير او الحصول الا
بها **اقول** هذه شبهة الصامرين الى اشياخ في تعليل حكمين بعلة واحدة شرعية بمعنى الباعث
وذلك لان شروطوا ان لا يكون علة الاصل كذلك وهو الشرط العاشر عندهم وتوجيهها ان يقال
لو جاز ذلك يلزم تحصيل الحاصل والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لو جاز ذلك
لناسب الوصف الواحد حكمين مختلفين ولو ناسبهما يلزم تحصيل الحاصل اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى
فلان احدهما اي احد الحكمين حينئذ اي حصل المصلحة المقصودة من الوصف ان يعني بكون الوصف
مناسبا للحكم انه لو رتب عليه ذلك الحكم تحصل مقصوده ولو كان كذلك فلو قدر مناسبة الحكم الاخر
لكان يعني ان ترتيبه عليه تحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل وانما يلزم ذلك لو لم تحصل بالحكم
الاول مصلحة لغير لم نسلم انه ليس كذلك لانه قد يربان او ان الوصف لو كان مناسبا لحكمين
لحصل المصلحة الاولى والتي حصلها احد الحكمين هو عين المصلحة التي حصلها الثاني وعلى هذا التقدير لا يلزم

لكونه حاصلا بالحكم الاخر وجوابه
بالمنع ان يقال لا نسلم
لزوم تحصيل الحاصل

تحصل الحاصل وهو واضح **قال** ومنها ان التاخر عن حكم الاصل بن لو تاخرت لثبت الحكم لغير
وان قدر امارة لتعرف المعرف **اقول** ومن شروط علة الاصل وهو الحادي عشر ان
لا تاخر عن الاصل في الوجود عن حكم الاصل خلافا لشرذمة قليلة جوزوا ذلك ودلك كتعليل ابانة الولاء
للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاء ماسه قبل عروض الجنون بجته المختار
ان علة حكم الاصل اما ان يكون بعني الباعث او بعني الامارة وعلى الاول لو تاخرت عن الحكم في الوجود ثبت
حكم بغير باعث وهو محال لاستحالة ثبوت الحكم باعث الاستحقاق مع الحكم فان قيل لا نسلم لزوم
ذلك لجواز ان يكون للحكم باعث آخر مع عدم العلة المتاخرة لغة لا امتناع في تعليل الحكم الواحد بعلتين قلت
تعليل الحكم الواحد بعلتين ممنوع ومقدر صحته لكن لا يقدم بعض العلل على البعض لمافيه من تحصيل الحاصل
وعلى الثاني يلزم تعريف المعرف لان فائدة الامارة تعريف الحكم وقد عرف فيلزم ضرورة سبقه في الوجود عليها
وتعريف المعرف محال او ضائع تتنزه منصب الشارع عنه وفيه نظر لاستلزامه سقوط الادلة والامارات
بمنع عدم الاسقاط لكنها تعرف حكم الفرع لا الاصل فلا يلزم تعريف المعرف **قال** ومنها ان لا يرجع
على الاصل بالابطال **اقول** ومن شروط علة الاصل وهو الثاني عشر ان لا يرجع على
الاصل المستنبطة على الاصل اي على الحكم المستنبط هي منها والا بطل بطلانه وذلك كتعليل وجوب الشاة
في باب الزكوة بدفع حاجة الفقير فانه من دفع وجوب الشاة المسلمة لابطال العلة المستنبطة ضرورة توقف
عليها على اعتبارها واعتبارها على الاصل وقد بطل فيبطل ايضا وكتعليل حرمة الربوا في الاشياء الستة
اقتضاء عدم الكيل في الحنطة **قال** وان لا يكون المستنبط معارضا في الاصل وقيل ولا في الفرع
وقيل مع نوعه المعارض وفي بعض النسخ وقيل الصحيح **اقول** ومن شروط علة الاصل
وهو الثالث عشر ان لا يكون على الاصل المستنبط معارض لها في الاصل ولا معارض لها في الفرع
ايضا ومعنى انا لا نعني المعارض مع الصحيح اي مع كونه دالا على العلة في الاصل والفرع اما لو لم يكن
راجحا عليها فجوز وجود المعارض ولا شرط اسقاطه قال في المنتهى يعني وان لا يكون المستنبط
لها في الاصل الحق لها في الفرع كما مثل وكذا قال الآمدي وقال كما مثل نقوض ولم تتمش في معناه وما غيرت
على نقوض في شيء من الكتابين فتحقق وقال الآمدي في منتهى السول وان يكون المستنبط لها معارض في
الاصل

الاصل لا وجود له في الفرع الا على راي من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محل نظر الضرب **قال**
وان لا يخالف نصا او اجماعا او سنة ولا اجماعا **اقول** ومن شروط علة الاصل وهو الرابع
ان لا يخالف علة الاصل نصا خاصا ولا اجماعا **اقول** وان الاصل المستنبطة زيادة على النص
وهل ان نافت بمقتضاه **اقول** ومن شروطها وهو الخامس عشر ان لا يصير العلة المستنبطة
زيادة على النص وهل انما يشترط عدم النقض ان نافت الزيادة مقتضاه اي جنس النص والا فلا
قال وان تكون دليلها شرعيا **اقول** ومن الشروط وهو السادس عشر ان يكون دليل
علة الاصل شرعيا ليكون العلة شرعية والا كانت لغوية او عقلية ان ثبت بدليل لغوي او عقلي وحينئذ
لا يكون حكم الاصل شرعيا وقد مر فيما سبق ان من شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا **قال** وان
لا يكون دليلها منا ولا حكم الفرع بعينه او بخصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قاء او رعف
لنا نطول بلا فائدة وبعضهم قالوا منا قسمه جدلية **اقول** ومن الشروط وهو السابع عشر
ان لا يكون دليل علة الاصل منا ولا حكم الفرع بعينه كما قال السافي في مسئلة القهقهة مضعوم فيها
الربوا قياسا على البر ثم استدل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل
فانه ليس دليلا على كون الطعم علة بالاتفاق وهو دليل على تحريم الربوا في الفواكه بعينه والمخصوصة ايضا كالتوفال
في مسئلة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دليل على كون الخارج
نجسا علة النقض بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وضوء للصلوة فان القيء والرعاف
والمذي من حيث هو خارج نجس منا للنقض به فيتوقف الحكم عليه في الشرع مدل على التعليل به وسيأتي ان
شاء الله تعالى وجه دلالة علة العلة منا ولا يسلم حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وانما اشترط ذلك لانه
يطول بلا فائدة وبعضهم نفى عن القياس على ما قال في المنتهى اما الاول فلان الاستدلال بالعلة على الحكم
المشتق منه مع ان دليل العلة يستقل بالبيان المشتق فيه تطويل بلا فائدة امكان الاثبات به ابتداء من
غير التعرض لشيء اخر وحاصله انه مستدرك واما الثاني فلان الحكم حينئذ يثبت بدليل العلة
لا بما وهو بعضهم عن القياس اي هو ان يحكم به على ما تضمنه المستدل للاثبات به واحتج عنه بان
ما ذهبتم الله منا قسمه جدلية فرجعتم تعسر الطريق وهو الاقدح في وجه القياس المذكور وقد سبق ان نفع عروة الطويل
عن القائلين بذلك لكن الحق الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة والمستدل ان يقول انما تمسكت بما وجه الله

على العلة دون حجة دلالة على الحكم والعلة اسهل الا ترى ان المستدل لو كان ممن يرى ان العام بعد التخصيص
لا يفيد حجة الا في اقل الجمع وكان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة فانه لا يمكنه التمسك بعموم النص في اثبات
الحكم له لا ساعده الدليل على اخراج الفرع فيه ويمكنه التمسك به في اثبات العلة ولو في صورة واحدة وعلى هذا
فلا يكون عريا عن الفائدة **قال** والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل
لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع **اقول** احتجوا في جواز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي بجوازه قوم مطلقا محتجا عليه بان احد الحكمين قد يكون دائرا مع الحكم الآخر وجودا
وعدما والدوران دليل على كون المدار علة للدائر وهو باطل لما سبق ان الدوران لا يدل على التعليل
ومنع منه بعضهم كذلك وشرطوا في العلة ان تكون حكما شرعيا وهو الشرط الثامن عشر عندهم
وقد احتج على ان الحكم المجعول علة ان تقدم على الآخر لزم انتقاض العلة بتخلف حكمها عنها فلا تصلح
علة وكذا ان تاخر عنه لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم وكذا ان قارنه لفقد جعل احدهما علة للآخر دون
العكس والاصل في حكم الاصل احتمال ان لا يكون معللا بالحكم المعلل به وان يكون به ولو اذا كان كذلك فلا يكون
علة على تقدير وانما تكون علة على تقدير واحد والخفي ان وقوعه احتمال من احتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه وايضا فان الحكم لا يكون علة بمعنى الامارة لما سبق ان علة الاصل يجب ان تكون
بمعنى الباعث والحكم الشرعي لا يعقل باعثا لانه خلاف الاجماع وهو باطل ايضا اما الاول فلانا لا نسلم عدم
وقد مت ان الحكم لم يكن علة لنفسه وانما يكون باعتبار الشارع له بقوله ان الحكم الآخر به وذلك كاف في تعليل
حرمة شرب الخمر بالشدة المطربة فانها وان تقدمت على التحريم فلا نسلم تخلف التحريم عنها قبل ورود
انها لم تكن علة حينئذ لعدم اعتبار الشرع لها بقوله التحريم بها سلمناه لكن لا نسلم عدم الاولوية على تقدير
المقارنة ان الكلام مفروض فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس او مع وقوع الشركة في
جهة العلية في احد الحكمين لكون علة وما ذكروه من الترجيح فهو لازم عليهم في التعليل بالاوصاف الحقيقية
والكل يكون مشتركا واما الثاني فلان دعوى الاجماع ممنوعة وان سلمنا فانما يعرف ضعف الماخذ من
الكائن في علم ان المختار انه يكون الحكم الشرعي علة بمعنى الامارة لانه اصل القياس لما سبق بل في محل النزاع
وهو جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي لا يسع ان يقول الشارع مهما رايتم اني وقعت كذا فقد حرمت كذا

وان يكون معللا الخ

وامّا

العلة هي

واما في شرح

شرح حكم الاصل لا
شرح الحكم المعلل به لا
الشرح حكم مشتمل على
مفسدة مطلوبة الانتفاء الخ

وامّا في اصل القياس فقد سبق ان العلة فيه لا تكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث وعند ذلك فحكم الاصل
اما ان يكون ثابتا بخطاب التكليف او بخطاب الوضع لا سبيل الى الاول لان علية لا بد وان تكون
مقدورة للمكلف والا لما حصل الغرض من التكليف لما سبق في امتناع التعليل بالوصف الحقيقي لكن الحكم الشرعي
غير مقدور له فلا يكون علة واما الثاني فالحكم المجعول علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة
لزم منه اما ان المجعول علة مقدر ترتب حكم الاصل عليه جائز كونه علة لما قال في الشق الثاني لا بعد
في شرع حكم مشتمل على تحصيل مصلحة مفسدة من شرع حكم اخر فانه غير ممتنع لما قال في الشق الثاني
المفسدة من شرع حكم اخر مصلحة الاصل لانها سلمنا انه لا بد ان يكون ترتب احد الحكمين على
الآخر مشتملا على حصول مصلحة الاصل من احدهما بما قاله وذلك كتعليل بطلان بيع الكلب مثلا بالنجاسة
قياسا على الخنزير وانما مثل ببطلان البيع الذي هو حكم وضعي اشارة الى ان التعليل بالحكم الشرعي وهو النجاسة
انما يصح لو كان الحكم المعلل به وضعيا لا تكليفيا لما مر واما ان كان باعثا على حكم الاصل لدفع
مفسدة فمنع من شرع الحكم المعلل به مسلم ان يكون الحكم علة الا في مفسدة اللازمة من شرع الحكم المعلل به
وكانت مطلوبة الانتفاء للشارع فقد تخلص مما ذكرنا ان الحق في المسئلة التفصيل الذي اختاره المصنف
من الجواز والمنع مطلقا فانه باطل لما ذكرنا **قال** والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
كالعقل لهما والعدوان لنا ان الوجه الذي بنيت به الواحد بنيت به المتعدد من نص او مناسبة او شبهه
او سبر او استنباط **اقول** اشترط بعضهم اتحاد الوصف اعني كون العلة ذات
وصف واحد لا مركب فيه كتعليل تحريم الخمر بالاسكار وهو الشرط التاسع عشر عندهم
والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه على ما ذهب اليه الاكثرون كتعليل القتل العمد العدوان
المحرم بالعقل العمد العدوان والحق عليه ان الوجه الذي ثبت به علية الوصف الواحد قد ثبت به
علية الوصف المتعدد فلا بد ان يكون الهة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة ما تقوم الدليل
على ان التعليل بها من نص او مناسبة او شبهه او سبر او استنباط لا غير ذلك من مسالك العلة
قال فالوصف تركيبها لكانت العلة صفة زايدة لان تعقل المجموع وتجهل كونها علة والمجهول
غير المعلوم وغير لانك ان قامت بكل جزء وكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة واحسب بجريانه
في العلة بانه خبر او استخبار والحق ان معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده لا لذاته

صفة زايدة ولو سلم فلست وجوده لاستحاله قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون كل جزء علة لعدم
صفة العلة الاتفاقيا بعدمه ويلزم تعقلها بعدم ثان بعد اول لاستحاله تعلقه عدم العدم واجيب بان
عدم اخر عدم شرط العلة ولو سلم فهو كالبول مع اللبس ونسخه وكذا في المنهى كالبول بعد التبن بعكس
ووجه انها علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة ومترتبة فجب ذلك اقول بعنان يشتمل
المشاطئ توجيه الاول ان يقال نوصح تركيبها يعني تركيب العلة والاوصاف لكانت العلة
صفة زايدة يعني على مجموع كل الاوصاف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع
الاوصاف ونجهل كونها علة بالجهل بغير المعلوم واما بطلان التالي فلانه الاشاع يقوله ويقرر الماتن ذلك
يعني صفة العلة ان قامت بكل جزء اي بكل وصف وكل وصف علة مستقلة ان المجموع علة وهو خلاف
الفرض وان قامت بجزء واحد فهو العلة لا المجموع وهو ايضا خلاف الفرض ولقائل ان يقول التسليم
غير مضر لجواز ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع وهو الحق فما ذكر فيه وقد يرد الجواب ان يقال ما ذكرتم
منقوض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والكلمات بانه خبر او استخبار او غيرهما من اقسام الكلام بان
المتعدد لا يكون خبرا ولا يدل عليه وضعا وما ان يكون خبرا بكل حرف او حرف لا الخ وما ذكرتم ولما كان
هذا النقض لجليا ذكر الاشارة الى النقض التفصيلي وقال والحق ان معنى العلة يعني على كون
مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده وغايته ما استملت عليه الاوصاف من الحكمة ومس
خطة ان صفة ما فصلا عن كونه صفة زايدة تلزم ما ذكروه ولو سلم يعني كونها صفة زايدة فليست صفة
لمحالة قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض لانها لو كانت موجودة كانت عرضا مع ان تلك الاوصاف
ايضا وجوده اما لانه ان يقال لو صح تركيب العلة لزم ان يكون عدم كل جزء علة مستقلة لعدم
العلة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نعني بصفة العلية عدم كل جزء فلكل وصف
يكون العلية صفة الاوصاف متعلقة على تحقق كل منها المستلزم انتفاءها بانتفاء واما بطلان التالي
فلانسلام ذلك بعض العلة العقلية لو سلمنا بعضها يعني نقض علة عدم كل جزء لعدم صفة العلية
لعدم جزء بان بعد عدم جزء اول وهو كذا انه لو اكان عدم كل جزء مستقلا بعدم العلة فيستقل بانتفاء
العلية عند انتفاء بعض الاوصاف يلزم منه انه لو انتفى بعدها كل وصف لكان لكل منها موجبا لعدم العلية
المحالة بعد العدم لكونها معدومة ولو لم يكن موجبا لزم النقض وهو محال والعلة العقلية

يقوم

اجواب ان يقال لانسلم لزوم كون علة كل جزء علة لعدم صفة العلة وهو كل لان وجود كل جزء شرط
لعلة تعدم اخر يكون عدم شرط العلة وعدم شرط العلة شرط عدم العلة لا علة لعدمها فلا يلزم
انتفاؤها ولا سلم على الشرط ما قيل على العلة لانا لا نلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلا انتقاض
ولو سلم ان عدم اخر علة لعدمها فهو كالبول بعد التبن وعكسه في استقلال كل منها بعلة عدم الطهارة
ووجه انها يعني العلل الشرعية علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة اي دفعة ومترتبة فجب ذلك لئلا
حتى يلزم ما ذكرتم من المحال وفيه نظر لان علة عدم اخر عقلية قطعية او وضعية معرفة فالاول ان
يقال ولو سلم لزوم اتصاف اشياع المركبات بشيء من الصفات المباينة لها بغير ما ذكرت وهو باطل وهذه النسخة
اولى من قوله كالبول مع اللبس لان الكلام في التبن والماء لا يبقى لقوله وعكسه معنى وهو ظاهر ويمكن ان
يجاب عن هذه الشبهة ايضا بان يقال ان الاتيان بقولك يلزم ان يكون عدم كل جزء علة ان يكون عدم
كل جزء منه علة على سبيل البدل فسلم ولكن لا نسلم ان الماء وان الاتيان بان يكون علة على الاشاع فهو
غير مسلم ومثل هذا يندفع قول القائل لو كان وجود كل جزء شرطا للعلية لزم انتفاؤها بانتفاء كل جزء
لوجب انتفاء المشروط بانتفاء كل شرط وليس كذلك لما مر بيانه وقد يلزم انتفاؤها بانتفاء على سبيل
البدل اعلى الاجتماع والاستفسار على نحو ما تقدم ولو اعرفت ذلك فاعلم انه نقل الشيخ ابو اسحق
الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة وذكر في الكتب المبسوطة انه لا وجه له ويمكن ان
يقال انه توقف وجهه ان اقصى ما يوقف عليه الحكم محله وهو بعضه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط
او عدم مانع وقد تعلق العلم بالبعض معتبرا اهليته واقصاها العقل والبلوغ ثم قد استقل به الشخص الواحد
كصنيع القاضي فحاجة الاعتراض مكبر مجموع ما يوقف عليه الحكم الخ وهو اصدر من العاقل البالغ
محل تأمل فان الشروط وانتفاء الموانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو فصل هذا الجملة فيمكن رد الهيئة
قال والاستنباط القطع بالاصل والانتفاء مخالفة مذهب صحابي والانقطاع بها مانع الوقوع على المختار والبقية
اقول اشترط بعضهم كون العلة مستنبطة من اصل مقطوع بحكمه وعزي ذلك لمذهب صحابي ومقطوعا بها
كذا وجود بها مانع الوقوع وهي الشروط العشرون والحادي والعشرون والثاني والعشرون
وغيرهم والمختار وعدم اشتراط هذه البقية اما الاول فلجواز القياس على اصل حكم بانه بدليل مظنون
واما الثاني فلجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة من اصل اخر واما الثالث فلان

وجود علة الاصل في الفرع احد مقدمات الحكم في الفرع فكان النقض كاشفا عنه كما في وجود علة في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها في الاصل والفرع **قال** ونفي المعارض في الاصل والفرع

اقول سياق كلامه يدل على انه الشرط في علة الاصل نفي المعارض عنها في الاصل والفرع كما شرط بعضهم وهو الثالث والعشرون عندهم وفيه نظر لانه يعدم في الثالث عشر اشتراط نفي المعارض في الاصل والفرع والظاهر انه وقع منه سهوا ومن الناسخين بان كان الاصل هكذا والفرع بها في الفرع كنفي المعارض في الاصل والفرع والله تعالى الموفق للصواب وعليه التكلان حصل الكلام قال في المنتهى ههنا واشتراط ان يكون في الفرع مقطوعا بها والصحيح كنفي النقض كما في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض في الاصل والفرع وهكذا قال الآمدي ههنا والعلم تقرير كلامه والشرط القطع بها في الفرع والقطع بنفي المعارض في الاصل والفرع وعلى هذا يكون في المعارض محذورا المرفوعا لانه مع استدامة العطف على الضمير المجرور من غير اعادة الجار بدل على ان بعضهم شرطوا ان يكون نفي المعارض عنها في الاصل والفرع مقطوعا به وليس كذلك للاتفاق على ان القطع كاف فيه ولذلك جعل هو والآمدي مقيسا عليه في قولها والصحيح كنفي النقض كما في نفي المعارض في الاصل والفرع لهذا هو الظاهر من هذا الكلام ولعل غيره حمله على وجه لا يكون فيه محذور **قال** ولانا كانت وجوه مانع او اسقاط شرط لم يلزم وجود المقتضى لنا انه لو انتفى الحكم مع المقتضى كان ذلك عند وجود

اقول اختلفوا في اشتراط وجود المقتضى اذا ثبت حكم الاصل لو كانت علة اسقاط الحكم في الاصل وجود مانع او اسقاط شرط فشرط بعضهم ذلك وهو الشرط الرابع والعشرون واختاره المصنف عدم الاشتراط واشار بقوله لو كانت يعني علة اسقاط الحكم في الاصل وجود مانع او فوات شرط لزم وجود المقتضى واحتج عليه بانه لو انتفى الحكم يعني حكم الاصل مع وجود ما يقتضيه لوجود مانع او اسقاط شرط كان يعني اسقاط حكم الاصل مع عدم المقتضى لوجود المانع او اسقاط الشرط اجدر ان يسقط معارض لوجود المانع واسقاط الشرط ولو استقل كل منهما بنفي الحكم مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلان يستقل بالنفي مع اسقاط المعارض كان اولى ولقائل ان يقول لا يلزم من اسقاط الحكم للمانع او فوات الشرط مع وجود المقتضى المشترط في اعماله اسقاطه وانما قلنا انه شرط لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق فلا افادة في اضافة فاسقاطه يكون اسقاطا فائدته وسواء

وجدت

وجدت ثم حكمة تقتضي نفيه اولم يوجد وفرق بين اسقاط الحكم اسقاطا فائدته وبين اسقاطه لوجود فائدة ما فانه ونفيا كان كذلك فاذا لم يوجد المقتضى للاثبات كان نفي الحكم للمانع او لفوات الشرط ممتنعا لوجود المقتضى شرط في اعمالها والقائل اشتراطه يعزى الى المعارض بنفيه وبين المعارض من وجود المانع واسقاط الشرط والى نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهما على خلاف الاصل لانا نقول محذور المعارض دون محذور اسقاط الحكم للمعارض مع عدم المقتضى وهذا وقع الاتفاق على ان المعارض يخصص العلة على الاول دون الثاني وبمثله يجاب عما يقال ان اضافة نفي الحكم على نفي المقتضى يوهي الى اعمال مناسبة المانع او اسقاط الشرط مع اعتباره لاقتران نفي الحكم به مع ان الاصل في المناسبة اعمالها الا اعمالها الغاء وان اقتضت في الغيبة لكنها اولى من اسقاط الحكم للمعارض وهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلال عدم المقتضى بالنفي عند عدم المعارض واختلفوا في استقلال المعارض بالنفي عند عدم معارضه وهو المقتضي وكذلك محذور في الحكم مع وجود ما يقتضيه اهون من محذور اسقاط الحكم للمعارض مع عدم المقتضي ان الاول غالب في الشرع والثاني نادر **قال** فالوا ان لم يكن فاسقاط الحكم لاسقاطه فلنا لانه معلوله

اقول هذه حجة الشارطين وتوجيهها ان يقال ان لم يكن المقتضى موجودا فاسقاط حكم الاصل يكون لاسقاطه على ما سبق تقريره لا لوجود المانع او فوات الشرط وتوجيه الجواب ان يقال اسقاط المقتضى ووجود المانع واسقاط الشرط لانه معلولة على نفي الحكم فاسقاطه باحدها لا اثر في اسقاطه بالآخر والحق ان هذا الجواب مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين وقد تقدم الكلام عليه **قال** مسلك الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والعلة ثابتة في الفرع فالحكم ثابت في الفرع

اقول حاصله الباعثة على حكم الاصل الحنفية بالنقض والمعنى ان النقض عرف الحكم فلا خلاف في المعنى احلف كلة الشافعية والحنفية في ان حكم الاصل في القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او بالنص وبهذا النزاع لفظي ولذلك قال فلا خلاف في المعنى وهو لك ان تعني بقول الشافعية ان العلة هي الباعثة للشارع على اثبات حكم الاصل والحنفية انكروا ذلك وانما الذي ينكرونه كون العلة هي المعرفة للحكم كما هو مذهبنا واصحابنا لانكروا ذلك انها الذي ينكرونه كون النص هو الباعث على اثبات الحكم والحنفية يقولون ذلك وظهر بما ذكرنا ان النزاع في اللفظ والاحظ للمعنى فيه **قال** شروط الفرع منها ان يساوي في العلة علة الاصل فما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ والكاينة في

الاقوال في ذلك ومعنى قول الحنفية ان النقض يوقف الحكم بالنسبة الذي والشافعية هم

قصاص الاطراف على النفس **اقول** هذا هو القسم الثالث وهي في شروط الفرع وهي
خمسة الاول ان يساوي يعني الفرع في العلة على الاصل والمراد ان يكون العلة الموجودة في
الفرع مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين
الخمر او في جنسها كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وقوله على
متعلق بمحذوف تقديره وكالجناية في قصاص الاطراف قياسا على قصاص النفس وسياق كلامه يقتضي
ان يكون لفظة في الاصل هكذا كالشدة في النبيذ على الخمر وكانه سقط من قلم الناسخ او تركه لظهوره
وانما شرطت المشاركة لان القياس على ما تقدم انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة
الاصل فاذا لم يكن علة مشاركة لها في صفة عمومها والخصوصها فلا يكون علة الاصل في الفرع فلا يتعدى
حكم الاصل الى الفرع **قال** وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس
كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال **اقول**
هذا هو الشرط الثاني وهو ان يساوي حكمه يعني حكم الفرع حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس
والمراد ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس في المثقل على المحدد
اي في القتل المثقل بالمثقل قياسا على وجوبه في القتل بالمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة
في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما هو جنس الولاية لا عينها وانما اشترط
ذلك ليصح القياس والا لبطل لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا لذاته بل لما يفضي اليه من مقاصد العباد
سواء ظهر المقصود او لم يظهر والى هذا اشار المصنف في قوله فيما يقصد فاذا كان حكم الفرع مماثلا
لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة فيجب اثباته
واما اذا كان حكم الفرع مخالفا له مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب ان
يخالف افضاء حكم الاصل اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما الزيادة في افضاء حكم الاصل اليها او في افضاء حكم
الفرع وعلى الاول لا يلزم من شرع حكم الاصل شرع حكم الفرع لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة
في نظر العقلاء واهل العرف والثاني باطل لان تنصيص الشارع على حكم الاصل يدل على انه افضى الى
المقصود من حكم الفرع ولو كان الامر بالعكس لكان التنصيص على حكم الفرع اولى فان قيل ما ذكرتم
فرع تصور الاختلاف في الاحكام الشرعية وهو ممنوع لان حكم الله كلامه وخطابه وهو واحد لا اختلاف
فيه

فيه انما الاختلاف في تعلقاته ومتعلقاته سلمناه لكن لا نسلم بطلان التالي لان التنصيص على حكم الفرع
انما يكون اولى لو لم يكن فائدة التنصيص على حكم الاصل لقصد التنبيه بالادنى على الاعلى وبتقدير ان لا يكون
ذلك مقصودا للشارع لكن يحتمل ان يكون عدم التنصيص عليه لمانع مختص به لا وجود له في الاصل قلنا
الجواب عن الاول ان حكم الشارع ليس مطلق خطابه ليصح ما قيل بل الخطاب المتعلق على ما مر في حده
واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم والتعلقات مختلفة لزم من اختلافها اختلاف الاحكام وعن الثاني
انه لو كان كذلك لكان حكم الفرع ثابتا بحكم مفهوم الموافقة لا بالقياس ولجاز اثبات مثل حكم الفرع في الاصل
وهو ممتنع بالاجماع وعن الثالث ان الاصل عدم المانع فمدعيه يحتاج الى بيان **قال** وان لا يكون
منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت
العلة لتاخر الاصل نعم يكون الزاما **اقول** هذان شرطان اخران فالاول وهو
ثالث الشروط ان لا يكون يعني حكم الفرع منصوصا عليه وهذا مما لا نعرف خلافا للاصوليين في اشتراطه
وانما اتفقوا عليه لما يلزم قياس المنصوص على المنصوص وهو باطل اذ ليس احدهما بالقياس على الاخر اولى
من العكس والثاني وهو رابعها ان يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كقياس الشافعية الوضوء على التيمم
في الافتقار الى النية لما يلزم من حكم الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل وهو التيمم
عن الوضوء مع كون العلة مستنبطة وحاصله انه يلزم ثبوت حكم الفرع بعلة غير معتبرة نعم يصح ان
يذكر ذلك الزاما للخصم لا تقريرا لماخذ القياس وهو ظاهر غاية الظهور هذا اذا لم يكن على الافتقار دليل
غير هذا القياس اما اذا كان جاز التمسك به لجواز تعاقب الادلة **قال** وقيل وان يكون الفرع
ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بانهم قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار **اقول**
هذا هو الشرط الخامس عند قوم وهو ان يكون الفرع يعني حكمه ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل وهو مردود
بانهم اي بان الصحابة او بان الائمة على ما قال في المنتهى قاسوا قول الزوج لزوجته انت علي حرام على الطلاق
واليمين والظهار ولم يوجد في الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا **قال** **مسالك العلة**
الاجماع الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا او بسبب او لاجل او من اجل او كي او اذن ومثله
لكذا وان كان كذا او بكذا ومثل فانهم يحشرون فاقطعوا ايديهما ومثل قول الراوي سها فسجد وزنى
ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لو لم يفهم لم يقله **اقول** هذا هو الباب

الثانى فى مسالك أمارات العلة الجامعة فى القياس وهى ستة الاول الاجماع وهو ان
يذكر ما دل على اجماع الامة فى عصر من الاعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل كاجماعهم
على كون الصغر علة لثبوت الولاء على الصغير فى قياس ولاية النكاح على ولاية المال سواء كان
الاجماع عقليا او ظنيا ان كان فى المنصوص وانما يسوغ الخلاف فى مسايل الاجتهاد مع العلة
المجمع عليها قطعا عند ظن وجودها فى الاصل او الفرع اما ان كان وجودها قطعيا فيمتنع
مخطوها عليها فلا المسلك الثانى النص وهو اما صريح او غير صريح وهو الذى عبر عنه
بالايماء والتنبيه والاول وهو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف اما بلفظ
موضوع له او غيره فالاول يحتاج فيه الى النظر والاستدلال اومع احتياج الى والاول فيما
صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم الفلانى كقال الشارع لعلة كذا او سببت كذا او لاجل
كذا كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافة اى لاجل القوافل السياره او من
اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل او ذكر فيه حرف من حروف التعليل الا قصده سواء
كان كى ولام اما الاول فكما فى قوله تعالى كى لا يكون دولة بين الاغنياء اى فى لا يبقى الدولة بين
الاغنياء بل يسقل الى غيرهم واما اللام فكما فى قوله عز وجل ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا اذن لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات والقسم الثانى ما ورد فيه حرف من
حروف التعليل فلا يقصد به غيره كاللام وان المخففة المفتوحة والمشددة المكسورة على ما ورد وفيها فيما ذكرون شيئا ما
هذا الموضع يعلم ان ان المخففة المفتوحة والمشددة المكسورة على ما ورد وفيها فيما ذكرون شيئا ما
قوله عليه السلام انها من الطوافين وهذه ما خففت وعدت باللام وهذا دليل على كونها فى المنتهى مع اللام وقال مثل ذلك
وان كان كذا او الباء فالاول كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والثانى كقوله تعالى
وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة والثالث كقوله جزاهم بما كانوا يعملون
فهذه الحروف صريحة فى التعليل وعندورودها يجب اعتقاد التعليل الا ان يدل الدليل على انها لم تقصد
بها التعليل فيكون مجازا فيما قصد بها اما اللام فكما فى قول القايل ان قصدت ان افعل جوابا لمن قال
لم فعلت كذا وفى قول المصلى اصليت لله وفى قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب

انه قصد الفعل الصحيح ان يكون علة للفعل وغرضا له والداعى الى الصلوة والموت للولادة والخراب
للبناء بل علة الفعل ما يكون باعثا عليه وهى الاشياء التى يصلح ان يكون بواعث واما الباء فى قوله
تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وايدى المومنين ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فليست للمشاقة علة للخراب
وهذا فصل المصنف عن هذه الحروف ومن كى ولان يقوله ومثل للكل وان كان الكل للتعليل
والثانى وهو ما يحتاج فيه الى النظر فمثال الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء
العقيب والتسبيب فى كلام الله ورسوله كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله عليه السلام
فى قتيل اخذ رميهم بكلومهم ودمائهم فانهم يخرجون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون
لون الدم والريح ريح المسك والثانى ترتب الحكم على الوصف بقاء التعقيب فى كلام الراوى كقوله
سها نبى رسول الله صلعم فى الصلوة فسجد وزنى ماعز فرجم فالترتب فى هذه الصور مدل على ان ما رتب
عليه الحكم بالفاء يكون علة للحكم سواء كان الوصف مناسبا له للحكم ام لا خلافا لقوم فى اشتراط المناسبة
لكن الفاء فى اللغة ظاهرة فى التعقيب ويلزم منه السببية لانه لا معنى لكون الوصف سببا الا ما يثبت الحكم
عقيبه وليس كذلك قطعا بل ظاهرا الا ان الفاء قد ترد لغير التعقيب كوردها بمعنى الواو او ان الحكم لابد له من
علة لئلا يفعل بدون الداعى عبث ولم يوجد غير هذا الوصف بالاصل اولانه سبق فى الوهم ان
تعالى الكرم الجاهل والبخل العالم وسبب لاستقباح اهل الوهم ما نقض امره باكرام الجاهل وهو باطل
لانه قد يحسن اكرام نسيبا او شجاعا او غيرهما او يهجو ما نقيه الجهل منه والاصل عدم المانع مع انه لو كان
ما نعا منه لزم مخالفة الاصل لتكثر استحقاق الاكرام مع الجهل كاملا او يهجو فيهم جعل الامر الجهل علة
له وهو الحق ولقائل ان يقول فى هذه الصور منع غيرها دفعا للاستدلال عن التركيب واعلم
ان هذه الرتب معاونة فاعلاها ما ورد فى كلام الله تعالى ثم ما ورد فى كلام رسوله ثم ما ورد فى كلام
الراوى لجواز ان تنطرق الى كلامه ما لا يجوز منطوقة الى كلام الشارع وسواء كان الراوى
فقيها او لم يكن لكنه ان كان فقيها كان الظن بقوله اظهر وانما استعمر الفقيه وغيره لان الظن
من حال الراوى ان يكون متدينا عالما بكون الفاء موضوعة للتعقيب انه لو لم يفهمه اى لو لم يفهم ان السهو
سبب السجود لم يقله اى لما رتب السجود على السهو بالفاء لما فيه من التلبيس بنقل ما يفهم منه السببية مع كونه
غير سبب ولما كان تعليقه للسجود بالسهو اولى من غيره قال وتنبيه وايماء وهو الاقتران

بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فعال اعتق رقبة فانه
قبل لو واقعت فكفر وان حذف بعض الاوصاف فتنقح **اقول** هذا عطف على قوله
صريح وهو القسم الثاني من النص الدال على العلة وهو ما دل عليها بالتنبيه والايماء وهو
وهو على اربعة اقسام بجمعها قوله وهو الاقتران الى الفاء ومعناه ما دل عليه كلامه فرضا
دلالة المفهوم انه اقتران نقل الشارح كقوله اعتق رقبة بحكم بقول الاعرابي واقعت اهلي في
نهار رمضان لو لم يكن معنى ذلك الحكم او نظيره على ما جئ في قصة الخثعمية للتعليل اي علة لقول الشارع
وحكمه كان بعيدا يعني عن الشارع الاتيان بمثله لخلوه عن الفايدة وتنزه منصب الشارع عنه وحاصل
ان يكون معناه انه اقتران الوصف المذكور كونه علة لحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة
لحكم الشارع كان بعيدا عن الشارع الاتيان بذلك الحكم وكلا الاحتمالين صحيح والامر فيهما قريب
فاحد الاقسام الاربعة هو ما لو حذفت واقعة فرفعت الى النبي صلعم فحكم عقيبها بحكم فانه دال على
كون الحادثة علة الحكم مثل واقعت الخ وقصة الاعرابي جاء الى النبي صلعم فقال له هلكت
فقال النبي صلعم ما ذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامدا فقال النبي عليه السلام اعتق رقبة فهذا
يدل على الوقاع علة للعتق الى الاعرابي انما سأله عن واقعته ببيان حكمها شرعا والنبي عليه السلام انما ذكر الحكم
في معرض الجواب له ابتداء لانه خلاف الظاهر لما فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وما خير السائل عن وقت
الحاجة وهو بعيد عن الشارع ولو كان جوابا عن سؤاله يكون السؤال مقدرا في الجواب فصار كانه قال
لو واقعت فكفر وقد علمت ان الوصف لو اقترب عليه الحكم في كلام الشارع تقاعد العقل بحيث يفهم
كونه علة فكذا لو اقترب عليه بالفاء تقديرا وان حذف بعض الاوصاف لكونه ذلك الاعرابي لو قال اليوم
او ذلك الرمضاني او ذلك الوطوء وغيرها مما علم انه لا مدخل له في التاثير وهو الاضافة حتى لحق به قوله
لو افترك وهو لو ضرط ذلك الرمضاني او رمضاني لغير مواطوءته لغير منكوحة كانت اوامة او
غيرها انسانا للحكم لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فمثل هذا سمي تنقيح المناط
اي مناط الشارع الحكم به ولفظ الخبر الكلام الى ذكر المناط وهو العلة وتنقيح المناط
النظر والاجتهاد فيه لما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيقه او تنقيحه
او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد

معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص كجهة القبلة التي هي مناط وجوب استقبالها المومى اليها بقوله
عز من قايل وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره او بالاجماع كالعدالة التي هي مناط قبول الشهادة
او بالاستنباط كالشدة المطربة التي هي مناط تحريم شرب الخمر فالنظر في كون هذه الجهة جهة القبلة وحال
الشاهد وكون هذا الشخص عدلا وكون هذا الشدة شدة مطربة المطلوب بالاجتهاد وهو تحقيق
المناط والوقوف خلافا في صحة الاحتجاج به لما كانت العلة فيه معلومة بالنص والاجماع انما الخلاف
فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل
النص على كونه علة مع عدم تعرض النص لحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد على حدته
كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه وان كان موصوفا بالنص عن انه يفرق في معرفته عن الحذف
كل ما اقترن به من الاوصاف التي لا مدخل لها في التاثير بالراي والاجتهاد بما يساعد عليه من الادلة وهذا
النوع وان قربه اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد
في بيان علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة
المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليه كل ما ساواه في رتبته وهذا في الرتبة دون الذي قبله عند
الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والشيعة وطايفة من المعتزلة البغداديين قال الغزالي قدس الله روحه
تنقيح المناط هو الجهد من الاصل والفرع بالغاء الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل
ما ذكره يرجع اليه **قال** ومثل استفتاء الرطب اذا يبس فالوا نعم فقال فلا اذن ومثال
المفهوم المسالة الخثعمية اذ لو لم تكن الوقاعة وعليه فرضه الحج اسقط ان حجت فقال ارايت ان كان
على ابيك دين فقضيته اكان يسقطه فقالت نعم فطيره في السؤال كذلك وقد نبه على الاصل والفرع
والعلة **اقول** هذا هو الثاني من الاقسام الاربعة وهو ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا
والغرض التعليل به كان غريبا عن الفقه وعند ذلك يجب اعتقاد كونه علة نفيا لما الحق بكلام الشارع
عند ذلك فربما يكون ابتداء من غير سوال وذلك كما في حديث ابن مسعود اليه الجن حيث توضا عليه السلام
بما كان في اناء فيه تمرات لاجتذاب ملوحة الماء فقال تمرة طيبة وماء طهور فانه دل على جواز
الوضوء به والا كان ذكره ضايعا لكون ما ذكر ظاهرا غير محتاج الى البيان وقد يكون مع السوال اما في
محل السوال او في غيره فالاول ما روي عنه عليه السلام انه سيل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال ايما قال

فانه وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر لترتبه الحكم على الوصف بالقاء وامتزانه باذن وهو
صيغ التعليل غير انا لو قدرنا السؤال بان قال في اجواب النقض التعليل كماله والا كان ذكره والاستفسار عنه
غير مقصد والثاني وهو ان يذكر الوصف في غير محل السؤال بان يعدل في بيان الحكم الى ذكر محل السؤال فهو نقيضه
الخثعمية كما ذكرها وتقريرها ان الخثعمية انما سالت عن الحج والنبي عليه السلام ذكر دين الآدمي والحج من حيث
هو دين نظير دين الآدمي وذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتب الحكم عليه مدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا
ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ان يكون المسؤول عنه ايضا علة لذلك الحكم ضرورة المماثلة
ومثل هذا سميه الاصوليون السنة على اصل القياس وكانه نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة
الحاق المسؤول عنه بواسطة العلة المومى اليها والى هذا التقرير اشار بقوله فظهر في المسؤول كذلك فقد نبه
على الاصل والفرع والعلة ومن تمام قصة الخثعمية ان النبي عليه السلام قال بعد قولها نعم فدين الله احق بالقضاء وانما
لم يذكر لعدم الاحتياج اليه لان المطلوب حصل فاذكر قال وقد ان قوله لما سالته عن غير عرفه علة
اذا لم تمضمضت لكان ذلك منها قال لا من ذلك وقد انا هو نقض لما توهمه من افساد مقدمه الافساد
لا تعليل لمنع الافساد فليس فيه ما تخيل فانه بلغ غايته ان افاد اقول ذكر بعض الاصوليين ان قوله
لما سالته عن قبلة الصائم هل يفسد الصوم ام لا اذا لم تمضمضت ثم مجته لكان ذلك مفسدا افعل
لان ذلك اي سوال النظير لان قوله عليه السلام تعليل لمنع الافساد اي تعليل لكون القبلة ما نعة من الافساد بكون المضمضة
مقدمة للافساد وقد علم الادنى ان ذلك نقض لما توهمه من افساد مقدمه الافساد اي من كون القبلة
للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد
للصوم وليست مفسدة للصوم لا تعليل لمنع الافساد فليس فيه اي في كون المضمضة وكذا القبلة مقدمة
لافساد الصوم ما تخيل لكونه مانعا عن الافساد بل غايته ان افاد انه منع عن الفساد فلا دلالة
الاصل ان لا يزيد اي جواب على السؤال لعدم تعلق الغرض به ولا بعض عنه للاخلال بمقصود السائل وغرضه
انما سال عن كون القبلة مفسدة ام لا فاجاب بما يطابق ما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة مانعة عن
الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يحقق
ان القبلة غير مفسدة وكان جوابا مطابقا للسؤال ولقائل ان يقول لا نسلم ان قول النبي عليه السلام للخثعمية نعم
لما توهم من عدم نفع الحج عن ابيها وهل لنا ان نجاب عنه بما ذكرتم من ان

مظهره

هي السائل ان شاء الله تعالى **قال** ومثل ان يفرق بين حكمين وصف مع ذكرهما مثل للواجل سهم وللفارس سهمان
او ذكر احدهما مثل القائل لا ترث او نفاه او استثنى مثل حتى يطهرن والا ان يعفون **اقول** هذا هو الثالث
من الاقسام وهو ان يفرق يعني الشارع بين حكمين وصف مع ذكر الحكمين كقوله عليه السلام للواجل سهم وللفارس سهمان
او مع ذكر احدهما كقوله القائل لا ترث بعد ما قد ارث من برث فانه سيكون الوصف على التفرقة في الحكم
الذي خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما اشعر به اللفظ وهو لبيس بضان
منصب الشارع عنه ولانه لا بد للتفرقة عن سبب وليذكر الوصف من قاله وجعل الوصف سببا للتفرقة قاله
بعض اهل علمه صونا لكلام الشارع عما لا يليق به ومنه ان يفرق الشارع بين حكمين بغاية او استثناء او استدراك
او شرط وجزاء فالاول كقوله تعالى والا تقربوهن حتى يطهرن والثاني كقوله فصيام ثلاثة ايام الا ان يعفون
والثالث كقوله الا ان يخاف الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والرابع كقوله عليه السلام لا تبيعوا
الذهب بالذهب الا مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وكلمة الا في هذه الاستثناء على التفرقة معلومة
بالنظر الى دلالة الصيغة عليها **قال** ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
اقول هذا هو الرابع وهو ان يذكر الشارع وصفا مناسبا مع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
وكذا قوله عليه السلام لا يرث القاتل وهذا هو الذي يعد علة على كون الوصف علة للحكم اما الالف من عادة الشارع اعتبار
المناسبات دون الفاظها فاذا اقترن بالحكم في لفظه وصف مناسب للحكم كالغضب لمنع القضاء لما فيه من تشويش الفكر
وانخطاط الحال غلب على الظن اعتباره له واما لما علم من حال الشارع انه لا يريد بالحكم حتما عن الحكم لا لمطر
الغضب بل لطريق جرى العادة المالوفة من الشارع فاذا ذكر مع الحكم وصفا مناسبا غلب على الظن انه علته
الا ان يدل الدليل على ان الظاهر غير مراد فيصار تركه كما في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه وان دل
ظاهره على ان مطلق الغضب علة فجواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على ان المراد هو الغضب المانع واستفيد
من اطلاق الغضب ولفا عرفت ذلك فاعلم ان الآمدي عرف ما يدل على التعليل بالايماء والتنبيه بان
يكون التعليل لا مقصودا للفظ وضعا الا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل وجعل اقسامه ستة بزيادة
قسم احدها ما رتب الحكم على الوصف لبيان حكم وذكر التفرقة ما لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم لم يكن له لوح
تعلق ذلك الكلام فحينئذ يقدر كونه علة دفعا للاضطراب عن كلام الشارع وذلك كتهيئة عن البيع
الا بيد الجمعة وقوله عز من قائل يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع

نفاة التعقب والوصف الذي لا يدل في اقتضاء الاذن جعله دالا على العلة بالوضع وهو الوجه الاظهر وانتهى ان نظر الشارع في اثناء كلامه

لان قوله وذر والبيع وان كان صيغة امر لكنه في معنى النهي لانه طلب ترك الفعل والمنع من فعل ما منع الواجب هو السعي الى الجمعة شعر بان علة المنع كونه ما نعا من الواجب وكان المصنف انما لم يذكره لامكان ان يخالف فيقال ان الاقسام الاربعة احد اقسامه على ما يظهر بالتامل **قال** فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبطا مثل واحل الله البيع بالعكس فمالها الاول اياما والثاني فالاول علامان الايماء اقتران الوصف بالحكم وان قل اصلا والثاني على انه لابد من ذكرهما والمالك على ذكر المستلزم لذكره والحل يستلزم الصحة **اقول** هذه مسئلة علق بالوصف لفهم الله وقد صدرها في المنتهى بقوله مسئلة وهي في انهم بعد اتفاقهم على صحة الايماء على كون الوصف معللا به وعلة فيما اذا كان حكم الوصف المعلل به الوصف مدلولا عليه بصريح اللفظ كما امثله السابقة اختلفوا فيما اذا كان احدهما صريحا والآخر مستنبطا منه الى ثلثة مذاهب مالهم وهو اختيار المحققين ان الشارع ان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبطا منه كقوله عز من قائل واحل الله البيع فان اللفظ بصريحه يدل على الحل والحكم وهو الصحة مستنبط منه من حيث انه لو لم يكن صحيحا لكن منع الشرع في الصحيح لما لم يكن منعا مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث مكروه والمكروه لا يحل كان ايماء الى الوصف وكونه علة للحكم كالحل للصحة فانا نحن فيه وذلك لانه لو دل اللفظ بوضعه على الوصف وكان الحكم من لوازم هذه الدلالة فهو دليل على علية الوصف فانه لا معنى لكون الوصف علة سوى كونه ملزوما للحكم في كلام الشارع كما سبق تقريره وان كان بالعكس وهو ان يدل اللفظ بصريحه على الحكم ويكون الوصف مستنبطا منه كقولهم العلم حرام لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا والشدة المطربة وهو الوصف مستنبط منه لم يكن ايماء البتة اذ لم يكن دالا على كون الشدة المطربة علة التحريم لانه ليس الوصف ولا مناسبه من لوازم دلالة اللفظ على الحكم وضعا لتحقق ذلك قبل الحكم ولاجل هذا ذهب اشار بقوله فمالها الاول ايماء لا الثاني واحد المذهبين الباقين هو انها ايماء والاخران لا واحد منها بايماء فالاول اي القائل بالمذهب الاول وهو انها ايماء انما صار اليه بناء على ان الايماء هو اقتران الوصف بالحكم وان قل احدهما اي وان كان احدهما نادرا غير معتد به والثاني اعني القائل بالمذهب الثاني وهو انها لا واحد منها ايماء انما صار الى ذلك بناء على انه لابد في الايماء من ذكرهما اي من ذكر الوصف والحكم صريحا والثالث اي القائل بالمذهب الثالث وهو ان الاول ايماء لا الثاني انما صار اليه بناء على ان المعتبر في الايماء ان يكون الوصف المومى اليه وكذا حكمه مذكورا في كلام الشارع صريحا او كان في حكم المذكور بان كان لازما من مدلول كلامه الى هذا القدر كاف في الايماء كما سبق تحقيقه ولو كان كذلك كان الاول ايماء دون

الثاني اما الاول فلان الحكم وان لم يكن مذكورا لكنه في حكم المذكور لان ذكر المستلزم لذكره وهو من الحل يستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة كما مر واما الثاني فلان الوصف الشدة المطربة ليس مذكورا ولا في حكم المذكور لانه ليس من لوازم الحكم المصرح به وهو التحريم لما سبق من ان الحل قبل شرع الحكم وانت تعلم مما ذكرنا ان هذا التواجه لفظ لا يتناوله على ان المعتبر في الايماء ما هو اعم من ان يكون مصرحا به او لا **قال** وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء مالهم المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت **اقول** هذه مسئلة لغوية وهي ان الاصوليين اختلفوا في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه وهو المراد من علل الايماء اي العلل المدلول عليها بالايماء وصفاه الغزالي وقرنا به مطلقا واثبته قوم مطلقا مصيرا منهم الى ان الغالب من تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات الشارع العقلاء واهل العرف ولو قال واحد من اهل العرف لغيره اكرم الجاهل وانهر العالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله وانما امر باكرام العالم لعلمه وان ذلك الصحيح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء الاستدلال مسالك الحكمة وقضايا العقل وهذا الوهم التعليل فيما هو غير المناسبة فلا منع التعليل فيها بانتفاء المناسبة فانه الاشبه ان يكون العلة بعض الباعث واما بمعنى الامارة فلا وفاء على هذا فلا احتياج في جعل الجمل علامة على الاكرام والعلم على الانعام انه لو لم يكن هو الباعث بل كان الباعث غيره **قال** الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليل فتعين وتكفي بحثت فلم اجد لهذا الاصل اعدم ما سواها فان من المعترض وصفا لغير فهم ابطاله انقطاعه وفي بعض النسخ الانقطاعه والمجتهد بعض لاطنه وحتى كان للحصر والابطال قطعا فقطعي والا فظني **اقول** هذا هو المسلك الثالث في اثبات العلة وهو السبر والتقسيم وهو عبارة عما ذكره وتقريره ان يقول الناظر في هذا المسلك اما ان يكون في حق المستدل او الاجتهاد فان كان مستدلا فمقبوله في بيان حصر اوصاف الوصف يعني المقيس عليه ان يقول الحكم الثابت فيه لابد ان يكون لعلة طاهرة لما سبق بيانه في دليل العلل بالسبر وغيره لكن الموجود في محل الحكم ليس غير ما ذكرته من الاوصاف لاني بحثت وسبرت فلم اجد بعد البحث التام والسبر الكامل غير ما ذكرته من الاوصاف او يقول

استقبح كما سبق والاقوال والفقهاء على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم كما مر غير مرة ولو كان كذلك فما تعلم قطعا انه لا مناسبة فيه والوهم المناسبة تعلم امتناع التعليل به والمختار التفصيل وهو ان ما فهم التعليل فيه من المناسبة كان من القسم الثاني من اقسام الايماء المتقدمة وان لم يفهم التعليل فيه من المناسبة كان من القسم الاول المستند الى مجرد الاقتران

الاصل عدم ماسواها من الاوصاف الآن يدل عليه دليل والاصل عدمه وعلى المقدرين يغلب على الظن بدليل مساعد له عليه على ما سبق من طرق الحذف فسقتن يعني المستبق للعلل فان بين المعترض وصفا لم يلزم على المستدل ابطاله لانقطاعه اى لانقطاع المعترض اولا به ابطاله لانقطاعه وان بين الخ ام حصره لانه لذا اورده في الابطال مع ما ابطل فانه لا يعد منقطعا فيما نقصده من التعليل بالمستبق والا هذا اشار بقوله وبكف اى للمستدل وانما يعلم ذلك من قوله بعده لكن المجتهد يحمله على الظنة فان قيل لعدم بحث اوخف ووجد وصفا لم يذكر ترجيحا لكلامه وان لم يجزه فلا دليل ذكل على عدمه لان عدم العلم بالشيء لا دليل على عدمه وان دل على العدم بالنسبة اليه فلا دليل عليه بالنسبة الى المعترض حتى يوجب عليه بوصف آخر ووجد الذكور سلمنا لكن انما يلزم من حذف البعض لحصار التعليل في الباقي لو كان الحكم في الاصل معقول المعنى لكن غايته ما في حذف المحذوف ابطال معارض العلة واللازم منه كون وصف الباقي علة لان صحة العلة انما تكون بالنظر الى وجود صحيحها لا بالنظر الى انتفاء معارضها قلنا اذا كان المستدل عدلا واهلا للنظر بان كان مدارك المعرفة بذلك لديه محققة فالظاهر من حاله الصدق فيما اخبر به من وجود الوصف وعدم الاطلاع لعدالته واهليته للنظر وعلى هذا فالمعترض بنفي الوصف لا يكون مستندا لاعدم العلم به بل بناء على الظن لعدم اطلاعه على ما يعلم المستدل لكن عدم الاطلاع عليه وعند ذلك فالظن ان المعترض لو علم وصفا لغير لاورده اما لغرض الخصم او دعواه العلم به من غير اظهار مع امكانه الاصل فيما عدا ذلك فيها ولقائل ان يقول الحصار وحذف البعض غلب على الظن علة الغاء ان يكون الحكم غير معقول المعنى خلاف الاصل على ما سيتلى عليك بيانه وليس الظن بكون العلة مستفادا من ابطال المعارض بل من القواعد الممهدة وهو ان ابدي الحكم من علة ظاهرة الى غير ما ذكرنا هذا كله في حق المستدل واما المجتهد فيرجع الى ظنه انه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا كلام برفعه وكان مؤاخذا بما اوجبه ظنه وعلى المقدرين ان كان الحصر والابطال قطعيا كان السبر والتقسيم قطعيا وتعد القطع بالعلية وهو معتبر في العقليات والشرعيات وفاقا وان كان احدهما ظنيا كان ظنيا وتفيد ظن العلية وهو غير معتبر في العقليات قال وطرق الحذف منها الالغاء وهو سبر الحكم بالمستبق فقط ويشبه نفي العكس الذي انفرد وليس به انه لم يقصد لو كان المحذوف علة لابق عند اسقاطه

وانما

وانما يصدر لو كان المستبق جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من اصل لذلك فنستغني عن الاول اقول لما فرغ من بيان الحصر شرع في بيان الابطال وذكر من طرق الحذف بلغة احدها وهو ملقب بالالغاء هو ان يبين انتفاء الحكم بالمستبق فقط ودلك بان يبين المستدل ثبوت الحكم مع المستبق في صور دون الوصف المحذوف وان يبين ايضا امتناع ثبوته بدون المستبق لانه لو ثبت دونه كانت دون المحذوف كان ذلك الغاء للمستبق ايضا وعند ذلك يتبين استقلال المستبق بالعلل ومع ظهور ذلك لم يبق لاحتمال المحذوف في التعليل المذكور محل وصف المستدل في الفرع بتخلف فاذا ثبت استقلاله عنه وهو المطلوب وكذلك يسمى ايضا ولما عرفت ذلك فاعلم ان الالغاء ليس من الطرق الصحيحة في الحذف لا لانه نفي العكس يعني ان اثبات الحكم بعد اسقاط العلة لو العكس هو اسقاط الحكم اسقاط العلة فيقتضي ابطاله يكون ما ذكرناه وللتنبيه على هذا المعنى لم يقل عدم العكس وقال نفي العكس لان عدم اسقاط الحكم اسقاط العلة اشعر بثبات الحكم بعد اسقاط العلة بخلاف نفي اسقاط الحكم اسقاط العلة اعني ابطاله فانه يشعر بدليل على ما الاكفي والذي لا يفيده نفي العكس هو عدم العلم وانما لا يفيد لان المفروض انه علة في نفس الامر وامتناع قلب الحقائق وان ثبوت الشيء في بعض الصور دون البعض ادل على ان الغير ليس علة كما ان ثبوت الحادث بدون المس في بعض الصور ادل على ان المس ليس علة له ولو اكان كذلك فالالغاء لكونه اياه لا يفيد عدم العلية ايضا وانما قلت ان عدم صحته ليس كذلك لانه ليس معناه اي ان الالغاء ليس نفي العكس وان اشبهه اشتراكهما في بيان ان الشيء في بعض الصور دون غيره وان كان الغير في احدهما وهو نفي العكس علة دون الاخر وانما قلت انه ليس به لانه انما يكون اياه لو كان المحذوف علة لابق يعني الحكم عند اسقاطه اي اسقاط ذلك المحذوف حتى يحقق العكس فيه وهو كون المحذوف كذلك قصد المستدل من اثبات الحكم بالمستبق فقط لتحقق نفي العكس لكنه باطل لانه اي لان من اثبات الحكم بالمستبق فقط لم يقصد على انه المجهول اولم يقصد المستدل لو كان المحذوف علة كما ذكرنا لاستحالة قصد بيان الشيء بدونه فالاثبت ذلك الشيء الا بد على ما هو الفرض من العاقل ان يعم شبه صون عن صور الالغاء نفي العكس انما يكون لو قصد المستدل

اضافة الحكم في محل التعليل الى المحذوف الغير لما فيه من اثبات الحكم بالم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله وهو ساقط

بيان انات الحكم بالمسبق فقط مع كون المسبق جزء علة لما استقل اى جزء علة لشئ استقل
ذلك الجزء بعليته ذلك الشئ والاخر ان هذا انما يصح على مذهب القايل بالجزء عند اجتماع العلل
المستقلة كما سبق وانما كان اشبه لكون المحذوف حينئذ علة وهذا قال ٥ وانما قصد او
قصد المستدل بلفظ الخبر والا فقصد بيان انبات الحكم بالمسبق فقط ٥ ليس مخبرا فهذا
كان المسبق جزء اكما ذكروا ان لا يكون المسبق جزء مع كونه علة وعلى هذا لو قصد المستدل
انبات الحكم بالمسبق الموصوف لم ينتهض ان يقال ان اسباب الحكم بالمسبق فقط انبات الحكم
دون علته فلكون نفي العكس فلا يفيد وانما لا ينهض لكون المحذوف علة غير منعكسة لاستقلال السبب
بالعلة على ما وقع به الفرض فيلزم انبات الحكم المسبق حينئذ انما الحكم بعلته فلا يكون نفي العكس
ولكن ينهض ليقال لابد لذلك اى لبيان استقلال المسبق من اصل كصورة الالقاء ونحوها
حتى فيه استقلاله بطريق من طرق انبات العلة لان مجرد ثبوت الحكم مع المسبق واسقاط المحذوف
ليس كافيا في استقلال المسبق بالتعليل في صورة الالقاء لو لم يكن كافيا فيه دون ضميمة تدل على
من طرق انبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس ولم يحتج الى النص والسبر وغيره من الطرق
حاجة ولا بد في بيان الاستقلال من الاستدلال ببعض الطرق فان بين المستدل الاستقلال
في صورة الالقاء بالنص والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول وسيغني عن الاصل الاول لكونه مطردا
بالغا حد لانه مصيرا الى اصل لا يمكن التمسك في الاعتبار به الا ان يذكر صورة اخرى مستقلة بالاعتبار
اعني صورة الالقاء للاستقلال بها وامكان كونها اصلا للعلة وان بين الاستقلال مطلقا لغة وعلة
مع هذا المحذور محذور لغوي وهو الاسهال في اثبات كون الوصف علة بطريق الاطراد لغة وهو شنيع
في مقام النظر هذا ما لاح لي من توجيه قوله وشبه نفي العكس الى قوله فيغني عن الاول
والله يقول ما يليق لك موافق العقل والنقل فان الفاظه شبه الالغاز لاشتماله التي الالتفاف على
معنى معين والفظ في المنتهى قريب منه وهو قوله وشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يرد لو كان
المحذوف علة لاستلزم الحكم عند انتفائه وانما يرد لو كان المسبق جزء علة مستقلة ولكن يقال
لابد من اصل للمستدل فيغني به عن الاول كان اثبات العلة فيه بطريق السبر او غيره قال الآمدي رحمه الله
الاولى ان يمنع المستدل ان الوصف الذي استبقاه وردت به الحكم في صورة بدون الوصف

المحذوف وهو ملتفت بالالغاز وهو شبيه الشبه بالعكس الذي ليس بمقبول وسيأتي الفرق بينهما وما
وجدت هذا الفرق في كتابه وكانه سقط من النسخة التي وقفت لي لكونها سقيمة جدا وكان كاتبها
انتخبها حين نسخها منتخبا قال ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك كالمذكورين
في احكام العتق اقول هذا هو الطريق الثاني من طرق الحذف وهو طرده يعني طرد المحذوف
والمراد منه ان يكون ما حذف من جنس ما ألغى الشارع عدم الالتفات اليه في اثبات الاحكام
اما مطلقا كالطول والقصر والسواد والبياض واشكالها او بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان يكون
ما حذف من جنس ما الغى الشارع الالتفات اليه في جنس ذلك الحكم المعلل فحذف الالتفات اليه وان كان مناسبا
كقولهم اعتق اللئيم من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقدير مناسبة بوصف
المذكور وسراية العتق غير انا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق
كالولاء وغيرها من الاحكام الغينا صفة الذكورة في السراية والحاقها بالانوثة كالمذكورين في احكام
العتق قال ومنها ان الاظهر مناسبته وكفى المناظر حكمه فان لفظ المسبق كذلك
يرجح سبر المستدل بموافقته للمعتمد اقول هذا ثالث طرق الحذف وهو ان الاظهر مناسبته
يعني مناسبة الحكم المعلل وكفى المناظر اى للمستدل في اثبات كون المحذوف غير مناسب ان يقول بحثت الوصف
المحذوف فلم اجد فيه مناسبة والاظهر عدم المناسبة لان الظاهر من حاله الصدق لعدالته واهليته
للنظر كما مر ولانه لو لم يكن الوصف مناسبا لزم حذفه ضرورة كون العلة في الاصل يعني الباعث
عليه امرا وجوديا تقديرا لغرض واعتراض اعتبار ما لا يكون مناسبا لكونه غير باعث فيلزم
الاغراء بغير الغرض لان الوصف المسبق كذلك اى غير المناسب الذي بحثت فيه فلم اجد فيه مناسبة
والاظهر المناسبة وعند ذلك لم يتبين للمستدل المناسبة فيه فقد استقل في اثبات العلة من طريقة
السبر الى المناسبة فان لم يتبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف المستدل
فدعواه هذه ان كانت بحيث تسلم مناسبة الوصف المسبق فلا يسمع لمانعه في المنع لعدم التسليم
والاظهر سبر المستدل بموافقته للمعتمد على سبر المعترض بموافقته للقصور فان المعتمد اولى من
القصور على ما سيجيء في الترجمات قال ودليل الاول فيتجه المناط وغيرهما ان الابد
من اعتماد الفقهاء على ذلك وقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلما

وفي بعض النسخ سلمنا فهو الغالب ان العقل اقرب الى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها في
المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجمع للاجماع على وجوب
العمل بالظن في علل الاحكام **اقول** لما فرغ من بيان السبر والتقسيم واراد ان يقرر
دليل اعتباره في الشرع والعمل به فقرر على وجه يدل على اعتباره واعتبار تخريج المناط
وهو المناسبة وغيرها كالشبه وتقريره ان يقول لا يجوز ان يكون الحكم من علة لان الاحكام انما
شرعت لمقاصد العباد بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان ايمة الفقه مجمعة على ان
احكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومصلحة وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت
المعتزلة او بحكم الاحسان واللطف والاتفاق كما قال اصحابنا واما المعقول فلان الاحكام
انما جاء بها الرسول وكانت نعمة للعالمين لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر انعام
اي كونه حيث ما جاء نعمة لهم وعند ذلك فلو خلت الاحكام عن حكم عائدة الى العالمين لما كان كذلك
لتحمل التكليف بها محض تعب ونصب ولو سلمنا انه ليس لا بد له من علة فهو يعني اباحة الحكم
على جواز خلوه عن العلة وعدم كونه ظاهرا في العموم او ولو سلمنا انه ليس لا بد له من علة فهو يعني اباحة الحكم
بالعلة هو الغالب المألوف من شرع الاحكام وانما كان هو الغالب الا ان اباحة الحكم بحكم العقل اغلب من
حيث اباحته بحكم التعبد وانما كان الشرع ان العقل اقرب الى الانقياد واسرع في القبول لكونه على وفق
المألوف من تصرفات العقلاء واهل العرف فكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم وكل
اول دليل كان هو الغالب فليحمل ما نحن فيه على الغالب الحاق للفرد بالاعم الاغلب الا ان اندراج ما نحن فيه
تحت الغالب اغلب على الظن لو لا بد من علة وقد ثبت ظهورها اي وجوب كونها ظاهرة في جميع الاحكام
عموما وفي صور المناسبة خصوصا اما وجوب ظهورها في جميع الاحكام فلان العلة لو لم تكن ظاهرة كان
الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لبينة ايجه **الاول** ان اباحة الحكم بحكم العقل اغلب من
اباحته بحكم التعبد ولو لا ان ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن **الثاني** انه لو كان الحكم معللا
المعنى كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية عليها
التصرفات **الوجه الثالث** انه لو كان معلول المعنى كان اقرب الى الانقياد على ما قال
وهذا قال وقد ثبت بناء على هذا الدليل واما وجوب ظهورها في صور المناسبة فلان المناسب كما سيأتي

حدة وهو وصف ظاهر ولو سلم يعني عدم كون المناسب ظاهرا بان كان خفيا فقد ثبت وجوب
ظهور العلة في صور المناسب بها وذلك لانه لما ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد فاذا
راينا حكما شرعيا مستدلا لامر مصلحي كان في صور المناسبة فلا نخلو اما ان يكون ذلك هو
الغرض من شرع الحكم او مما يظهر لنا لا حائز ان يكون الغرض مما لم يظهر لنا والا كان الحكم
تعبدا وهو خلاف الاصل لما سبق تقريره فلم يبق الا ان يكون مشروعا لما ظهر فان المناسبة مقتضية
وجوب كون علتها ظاهرة فلهذا قال ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اذا كون اعتبارها
يعني اعتبار العلة الظاهرة في الجمع يعني جميع الاحكام ولقوا وجب اعتبارها وجب اعتبار السبر ونحوه
والعمل بالافادة هذه الادلة ظن العلة وظهورها والعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام
لقوله لظن واجب الاتباع في الشرع ولذلك اتفقت الصحابة على العمل بالاجتهاد الذي المفيد في تقدير حد الشارب
بثمانين وعقد الامامة لابي بكر وقتال ابي حنيفة وكتبة المصحف وجمع القرآن من الدفتين واتفقوا ايضا
على الاجتهاد في مسئلة الجد والاخوة الى غير ذلك مما يطول فان قيل لا نسلم استلزام الاحكام للحكم
لان الاحكام من صنع الله تعالى وليس صنعه مستلزما للحكم والا لما خلق المعصية والعداوة عليها ولما امات
الانبياء وانظر ابليس ولما كلف بالايمان من علم انه يموت على كفره ولما خصص وجوه العالم بوقت وجوده دون
ما قبله وما بعده ولما خلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العذاب في العقبى ولما اوجب معرفته على من لم يعرفه
بوقوع معرفة اجابة على معرفة وانه لا حكمة في ذلك كما مر فلانه لو كان صنعه لحكمة فان وجب الفعل لها
صار الباري مضطرا وهو ممتنع وان لم يجب صار وجود الصنع وعدمه بالنسبة اليه على حد سواء فلا يكون
الحكم من الله والا هو المطلوب والا فالمعصية ان كانت قديمة لزم منه قدم المصنوع وان كان حادثا
فان كان المعصية لزم التسلسل والا هو المطلوب والا فحكم الله تعالى قديم والمعصية ليست قديمة فالحكم
الذي هو صفة الله تعالى وصفاته ولو كان حادثا لزم تعليل العدم بما كان حادثا وهو ممتنع والا فعل الرب لذلك الغرض
ان كان اولى من تركه كان تركه مرجوحا والا فلا اولوية والا فالحكمة خفية وفي ربط الاحكام الشرعية بها حرج
عظيم عنها للاطلاع عليها وهو منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك من النصوص والا فحكمة كل شيء
متأخرة عنه في الوجود فلا تكون علة له لتقدم العلة ولانه لو ارتفع الباري المقصود من الحكم شرعه على وجه يفيد
ذلك مطلقا وليس كذلك لان اكثر الاحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة ذلك لما ظن انها حكم لها والا

المقصود

وحال الآمر تعالى قادر على تحصيل المطلوب دون شرع الحكم والا كان عاجزا وهو محال فالحاجة
الى شرع الحكم له والى الحكمة انما تطلب في فعل من يميل نفسه اليها وفي حق من يخالف فعله عنها لحقه الذم
وذلك محال في حق الرب تعالى سلمنا استلزام الحكم للحكمة وان لم تكن تعليلا بالظن التعليل بالظن
من المناسب غير انا لا نسلم وجوب العمل بالظن مطلقا وما ذكروه فسيأتي ابطاله في ابطال كون العلة
حجة فالجواب عن النوع ما سبق وايضا فلان تخصيص الواقعة بالحكم المعين لمرجح عاد الى العبد
والا لزم الترجح بلا مرجح وان لم يكن لمرجح او خلاف الاجماع ان كان لمرجح عاد الكلام الى الرب وليس
مفسدة للعبد ولا مفسدة ولا مصلحة له ما لا تفاق فهو مصلحة له وايضا انه تعالى حليم والحليم من يفعل
المصلحة لان الفعل لا لمصلحة عبث والدليل ليس بعابث بالاجماع ولقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا
وبنا ما خلقت هذا باطلا وما خلقتها الا بالحق وان السفه نقص وهو على الله محال وايضا قال تعالى
خلق الآدمي ملزما للاداء والسعي في تحصيل مطلوب المكلف بلا يحصل ظن انه لا شرع الا ما هو مصلحة له
وايضا انه تعالى خلقه للعبادة والحليم لا يأمر عبده بشيء يحصل مصلحته ليتقرب به اليه ونحن نرى الاتيان
وايضا انه تعالى رؤوف رحيم وليس شرع ما لا مصلحة فيه للعبد رأفة ورحمة وعن الشبهة الاولى
ان ما ذكروه من الصور ان كانت مما يعذر في مراعاة الحكمة فيها فنحن انما ندعي ذلك فيما هو ممكن المراعاة
وان لم تعذر فلا نسلم استلزامها لحكمة يعلمها سوى الله تعالى وعن الثانية ان وجوه الفعل
واجب ان تعلقت به القدرة والارادة والا لزم منه اضطرار الرب تعالى وعن الثالثة ان الحكمة
الحكمة هو نفسها فلا تسلسل سلمنا لكن لا نسلم حصول المطلوب لو لم يكن حدوث المقصود لمقصود وان
انما ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى المقصود مع لا قضائه الى التسلسل الممنوع وعن الرابعة
منع تعسر الحكم بالكلية القديم مطلقا بل مع تعلقه والتعلق حادث وان كان الحكم قديما فلا نسلم ان
الحكمة علة له بمعنى الامارة عليه وعن الخامسة ان فعل الغرض عائد الى المخلوق دون الخالق وعن
السادسة منع اجماع في ربط الاحكام بالحكم المضبوطة وعن السابعة ان الحكمة مناط من
غير الحكم فلا يمتنع ان يكون علة ما يعرف به غيره بمعنى الباعث لا بمعنى الموثر وعن الثامنة
ان يكون حصول الحكمة ظاهرا او قطعا وكم يعرف بالدليل الظني وعن التاسعة منع لزوم العجز
على تقدير كونه تعالى غير قادر على تحصيل المقصود دون شرع ذلك الحكم جواز كونه غير ممكن وان قدر انه

كان

كان عليه وهو الحق فلا نسلم انه يكون شرع الحكم غير مفيد لحصول الفائدة وان امكن حصولها بطريق آخر وعن
العاشرة منع ما ذكروه في رعاية الحكمة انما تراعى في فعل من لو وجدت في فعله لما كان ممتنعا بل واقعا
غالبا وعن الحادية عشرة ان الذم لخلو الفعل عن الحكمة انما يكون في حق من يجب مراعاة الحكمة والرب ليس
كذلك على ما عرف من اصول اهل الحق وعن منع وجوب العمل بالظن ما سبق وما ذكروه عليه فسيأتي الكلام عليه
ايضا قال الرابع المناسبة والاخالة وسمي بتخريج المناط وهو بعين العلة بحسب المناسبة وذاته
الوصف ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط
يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة فان
كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يوقف الغير كالسفر للمشقة والفعل المفضي
عليه عذاقة العمدية وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اقول هذا
هو المسلك الرابع في اثبات العلة بالمناسبة والاخالة وهو كما انها من اخالة السحاب لو اكانت ترجي المطر
لان المناسبة ايضا ترجع العلية لاشعارها بها وسمي بتخريج المناط ويشتمل على فصول اربعة الاول
في تحقيق تخريج المناط والمناسب اما تخريج المناط فهو على ما قال تعيين العلة يعني في الاصل بمجرد
ابداء المناسبة من ذاته اي من ذات الوصف لا تعيين العلة بنص ولا غيره كالاجماع وذلك كابداء مناسبة الاسكار
في تحريم شرب الخمر ومناسبة القتل العمد العدوان في وجوب القصاص وانت تعلم مما تقدم في غير موضع انه يجب حمل المناسبة
المذكورة في تعريف المناسبة على اللغوية لا المصطلحة للاتدور واما المناسب فهو وصف كما ذكر فقوله ظاهر
منضبط احتراز عن غيرهما وقوله يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه احتراز عن الشبه ونحوه وقوله ما يصلح
ان يكون مقصودا الى آخره احتراز عن المدار والمستبقى في السبر ونحوهما وليس المراد بالمقصود ان يكون مقصودا
من شرع الحكم في نفس الامر والا دار لان كونه مقصودا من شرع الحكم لا يعرف بانه مناسب فلو عرفت به انه
مناسب دار قوله فان كان عين المناسب خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما اعتبر
ملازمه حينئذ لان الغيب بمعنى الخفي وغير المنضبط لا يوقف الغير بمعنى الحكم وذلك كالسفر للمشقة فانه مظنتها
وهذا اعتبر السفر في القصر والفطر دون المشقة لعدم انضباطها وكالفعل المفضي عرفا بالعمد في الجناية العمدية
فانه مظنتها وهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص في جناية العمد طفا بها وقال ابو زيد الدبوسي
المناسب هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهذا وان كان موافقا للوضع

اللغوى حتى يقال هذا الشئ مناسب لهذا الشئ اى ملايم له غير انه لا طريق للناظر الى اثبات المناسب هذا
المفسر على خصمه فى مقام الاستدلال لاحتمال ان يقال هذا لا يسلقاه عقل بالقبول وليس الاحتجاج
على يتلقى عقل غيره له بالقبول او لعدم تلقى عقل له بالقبول وعلى هذا يبنى
امتناع التمسك فى اثبات العلة فى مقام النظر بالمناسبة وقوة الحكم بها وان لم يمنع التمسك بذلك فى حق الناظر
مع نفسه لانه لا كابر نفسه فيما يقضى عقله وما ذهب اليه المصنف بخلافه فانه يمكن اثباته فى مقام المطالبة
على الخصم بالاعتراض عنه واعتراضه عليه معه على المنع كان يقال دائما كون ما ذهب اليه غير خارج عن قضية اللغة
ايضا لما بينه وبين الحكم من العلق والارتباط وكل ما له علق بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له

قال وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول
وقد يكون مستمرا كالحد الخمر وقد يكون يقينا وقد يكون ظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول
ان البيع مظنة الحاجة الى التعارض وقد ينتهى الى التعارض وقد اعتبر وان اسفل الظن فى بعض الصور والسفر مظنة
المشقة وقد اعتبر وان اسفل الظن فى المسالك المترفقة اما لو كان قاتيا وطعا كالحوق نسب المشرق بترفق بغربية
وكالتجارة التجارية تشتريها بايعها فى المجلس فلا يعتبر طرفا لخفته **اقول** هذا هو الفصل الثانى

افتتاح

وهو فى بيان مراتب الحكم الى المقصود من شرع الحكم وحصول المقصود منه وهو اربعة اقسام والمقدم
عليه مقدمة وحصول المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموعهما بالنسبة الى العبيد
تعالى الوقت والاشخاص وذلك اما ان يكون فى الدنيا وعند ذلك شرع الحكم اما ان يكون مفضيا الى حصول
المقصود ابتداء كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل فى المحل خصلا الاصل المقصود المعلوم من
الملك او المنفعة كما فى البيع والاجارة او دواما كالقضاء بحرم القتل واجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا
كما القضاء بدوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المقصودة او كملا كالقضاء باستراط الشهادة
ومهر المثل فى النكاح لانه وان كان مصلحة النكاح ولا يحصل الاصل حصولها سقس اعتبار التصرف وصحته واما
ان يكون فى الغير والمقصود العائد الهما من شرع الحكم الا يخرج عن جانب الثواب وهو باجاب الطاعات
ودفع العقاب وهو يحرم المعاصى ولقد عرفت ذلك وقد يكون حصول المقصود من شرع الحكم
وقد يكون يقينا كالملك من البيع وقد يكون ظنا كالقصاص للموت على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة
عن الفوات فان الصيانة مظنون الحصول راجح الوقوع لا فى الغالب من حال العاقل انه لا يعلم انه لو اقتل

اقتل

ثم ص

للاحصول

المعصوم التناسل وانه وان كان
غير ظاهر بالنسبة الى الايسة الا

قتل القدم على القتل ولس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل كثيرا مع شرع القصاص وقد يكون
الحصول ونفيه متساويين وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان اضاءه الى ذلك مترقب احب
انا تخلف ثمرته المعتبر عنه مقاومة لكثرة المقتضى عليه على وجه الترجح والغلبة لاحد الفريقين على الآخر
فى العقول وقد يكون نفعه ارجح من حصوله وذلك كالحكم بصحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد والتناسل فانه
وان كان ممكن عقلا اعتبارا بعيد عادة فكان نفعه ارجح هذه الاقسام الاربعة وان كانت مناسبة
نظرا الى انها موافقة للنفس لكنها متفاوتة المزايا والمناقب فاعلاها الاول ليتيقن ثم الثانى لكونه مظنونا
راجحا ثم الثالث لترددها الرابع لمرجوحيته والاولان متفق على صحة التعليل بهما عند العاملين بالمناسبة وقد ينكر
صحة التعليل بالثالث والرابع وانه الاشارة بقوله وقد ينكر الثانى والثالث انه جعل الاولين قسما واحدا وانهما ينكر
مساواة الحصول للاحصول فى الثالث ومرجوحيته فى الرابع وهو مردود ان احتمال حصول المقصود يكفى
فى صحة التعليل به واعتباره والدليل عليه ان البيع مظنة الحاجة الى التعارض وقد اعتبر وان اسفل الظن يعنى ظن الحاجة
الى التعارض فى بعض الصور كبيع صاع بصاعين منه وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان اسفل الظن يعنى ظن المشقة
فى الملك المترفه فكذا الثالث والرابع بحق اعتبارهما وان اسفل ظن حصولها فى بعض الصور وقال فى المنتهى والاولان
اتفاق واما الثالث والرابع فالمختار يكفى للاحتمال لنا الحرج وانا نعلم الاتفاق على الاول من نظم هذا الكتاب للاقتصاد
على نقل انكار الثانى والثالث والغرض من ايراده لفظ المنتهى انه انضاد على ان التعليل بهما مختلف فيه لكن الآمدى
قال واما القسم الثالث والرابع فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما لو كان ذلك فى احاد الصور الشاذة وكان
المقصود ظاهرا من الوصف فى غالب صور الجنس كما ذكرناه من صحة نكاح الآيسة لانه ظاهر فيما عداها ووجه
الوهن منها ان حمل قول المصنف وقد ينكر الثانى والثالث على انه وقد ينكر الثانى والثالث مطلقا اى غير مقيد والمراد
وقد ينكر لم يكن المقصود ظاهرا من الوصف فى غالب صور الجنس سواء كان فى عدم ظهور المقصود من الوصف فى الغالب
مساواة او المرجوحية كالوكان مثلا مقصود التناسل من النكاح غير ظاهر فى غالب صور الجنس بان كان ما ظهر
فيه مقصود التناسل من النكاح فى صور الجنس مساويا لما لم يظهر فيه او اقل وعلى هذا اكثر نقض قياس المصنف على النكرين
وذلك لان اعتبار البيع والسفر مطلقا لم يكن لاحتمال الحاجة الى التعارض والمشقة فقط حتى يلزم اعتبار النكاح
مطلقا وان لم يكن المقصود منه ظاهرا فى غالب صور الجنس قياسا على البيع والسفر بجامع نفس احتمال المقصود
بل لانا كان للاحتمال المذكور مع كون الحاجة الى التعارض والمشقة ظاهرا من البيع والسفر فى غالب الصور ومع ظهور

الفرق القادح فلا قياس وهذا مع وضوحه دقيق فليتأمل هذا كله فيما اذا كان المقصود من الوصف
محتملا اما لو كان فائتا قطعا كمقصود لحوق النسب والتوالد في نكاح المشرقي للمغربية وكمقصود معرفة
فراغ الرحم في استبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية وذلك لعلمنا بعدم اللحوق وفراغ
رحمها من غيره قطعا وان كان ذلك ظاهرا من غالب صور الجنس فيما عدا هاتين الصورتين واذا
كان كذلك فلا يكون مناسبا فلا يصح التعليل به اذ المقصود من شرع الاحكام الحكم فشرع الحكم مع انتفاء
الحكمة يقينا لا يكون مفيدا فلا يراد به الشرع خلافا لهم **قال** والمقاصد ضربان ضروري في اصله
وهي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال كعقل
الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزاني وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري كحد قليل
المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون
ضروريا كالاجارة في تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل لو كرعاية الكفاءة ومهر المثل
في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن
المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات **اقول** هذا هو الفصل الثالث
وهو في اقسام المقصود من شرع الحكم وفيه ايضا مسئلة فنقول المقصود اما ان يكون ضروريا او لا
فان كان ضروريا فاما ان يكون اصلا او تابعا مكملا له والاول وهو الضروري في اصله هي المقاصد الخمسة التي روعيت
في كل ملة اذ لم تخل ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع عن مراعاتها وهي حفظ الدين والنفس والعقل
والنسل والمال فان حفظها من الضروريات وهي اعلى مراتب المناسبات وانحصارها في الخمسة انما كان نظرا
الى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة اما حفظ الدين فبشرع قتل الكفار المضلين
والداعين الى البدع واما حفظ النفس فبشرع القصاص واما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب
المسكر واما حفظ النسل فبشرع حد الزاني واما حفظ المال الذي به المعاش فبشرع حد السارق
والمحارب والغاصب والثاني وهو المكمل للمقصود الضروري كالمبالغة في حفظ العقل بشرع الحد على شرب قليل
المسكر الداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا فان اصل المقصود من حفظ العقل تحريم المسكر لا تحريم قليله
وانما تحريمه للتكميل والتتميم هذا اذا كان المقصود ضروريا اما اذا لم يكن ضروريا فاما ان يكون حاجيا
اي مما تدعو حاجة الناس اليه اولا فان كان حاجيا فاما ان يكون اصلا او تابعا مكملا له والاول

واليه

واليه الاشارة بقوله وغير ضروري حاجي هو كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وتسليط
الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفو الراغب خيفة فواته عند دعو الحاجة اليه بعد البلوغ
لا الى خلف وبعض هذه المقاصد آكد من بعض حتى ان منها ما قد يكون ضروريا ولكن لا في اصله ليتميز
عن المقاصد الخمسة وان كان كلام الآمدي يشعر بانه من الضروريات الاصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وذلك
كالاجارة على تربية الطفل وعلى شراء المطعوم والملبوس له ولغيره وهذا القسم في الرتبة دون القسم الاول
ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه دون الاول وهو في محل المعارضة مع القسم الثاني الذي هو تكملة الضروري
ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما بل اختلاف شريعة واحدة كما في شرب قليل المسكر وبعض
مسائل البيع والاجارة والقراض والمساقاة والثاني واليه اشار بقوله ومكمل له يعني لغير الضروري الحاجي
كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وتكميل مقاصده وان كان اصل المقصود
حاصلا دونه وهذا القسم في الرتبة دون ما تقدم اما بالنسبة الى الاول والثالث فظاهر واما بالنظر الى الثاني
وهو المكمل للمقصود الضروري فلان هذا مكمل لما ليس بضروري واما ان لم يكن غير الضروري حاجيا واليه اشار
بقوله وغير حاجي فهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية احسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك
كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه ونزول قدره لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته عن المناصب الشريفة
كالشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا على ما الف وعهد من محاسن العادات والا فليس من المقاصد الضرورية
ولا من الحاجات ولا من قبيل التكملة لاحدهما واما سلب ولايته على الطفل فهو من قبيل الحاجات لا من هذا القبيل
لان الولاية عليه تستدعي الفراغ والنظر في احواله واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع منه
بخلاف الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان وفي المشهور ذكر احكام المقصود على هذا الوجه وهو ان المناسب اما
حقيقي او اقناعي والاول اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق او دنيوية اما في محل الضرورة
كالخمسة التي روعيت في كل ملة او الحاجة كالبيع او لا في احدهما كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق
ومن هذا القسم ما لا يعارض قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات ومنها يعارضها كشرعية الكتابة فانها
وان كانت مستحسنة في العادة الا انها بالحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول ثم كل مرتبة من كل
قسم قد يظهر كونها منه كشرعية القصاص بالمثقل من قسم الضرورة اذ ليس في المثقل زيادة مؤونة ليست في المحدد
وقد لا يظهر كايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه وان احتمل ان يكون من قسم الضرورة لئلا يتحد التعاون

للمالك

ذريعة لدفع القصاص لكنه لا يظهر كونه منها لان الاستعانة يتوقف على مساعدة الغير وقد لا يساعده والاقناعي
ما يظن في اول الوهلة مناسبته ثم اذا حقق يظهر كونه غير مناسب كمناسبة النجاسة لحرمة البيع لانه مناسب
الاذلال وتجويز البيع مناسب الاعزاز وبينهما تناقض لكن يعني النجاسة كونه لا يجوز الصلوة فيه ولا مناسبة
بينه وبين المنع من البيع **قال** مسئلة المختار انخرام المناسبة بمفسدة يلزم راجحة او مساوية
لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلوة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة
تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلوة وبالعكس ولو تشاغلا عن الصلوة لم تصح
والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويرجح بطريق اجمالي وهو انه لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم **اقول**
اختلفوا في الحكم المشروع لوصف مصلحي على وجه يلزم من شرع ذلك الحكم مفسدة مساوية لتلك
المصلحة او راجحة عليها هل ينخرم مناسبة ذلك الوصف بذلك ام لا والمختار انخرامها وهو المراد من
قوله والمختار انخرام المناسبة يعني انخرام مناسبة الوصف المصلحي بمفسدة يلزم اي من حكم ذلك الوصف راجحة
او مساوية والدليل عليه ان المناسبة بين امرين في اهل العرف لا يعدون المصلحة وان كانت موجودة حقيقة
مناسبة مع معارضة المفسدة المساوية او الراجحة عليها ولهذا انهم لا يعدون تحصيل مصلحة درهم واحد
على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون المتصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلاء
واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية والى هذا اشار بقوله لنا ان العقل
قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها وانما لم يتعرض للمصلحة الراجحة لانه يعلم بالطريق الاولى من التنبيه بالادنى على
الاعلى احتج من قال ببقاء المناسبة وعدم انخرامها بان الشرع قد ورد بصحة الصلوة في الدار المغصوبة
وتحريمها مع تعارض مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ومناسبة كل واحد منهما لحكمها وكون مفسدة التحريم مساوية
لمصلحة الصحة او زائدة عليها فان قيل لا نسلم كونها مساوية او زائدة لجواز كونها مرجوحة قلنا
هذا لا يضر لان فيه حصول المطلوب وهو عدم اشتراط الترجيح في المناسبة والا لما بقي التحريم لكون مناسبته
مرجوحا ولو قيل هكذا لو اشترط الترجيح لما ثبت الصحة ولا التحريم بتقدير تساوي مصلحة الصحة ومفسدة التحريم
ولا الصحة بتقدير رجحان مفسدة التحريم ولا التحريم بتقدير عكسه والتوالي باطلة اندفع عنه هذا السؤال
وتقرير الجواب ان يقال هذا غير وارد علينا لان الكلام مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا
لتلك المصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر من مفسدة تحريم الغصب وهو شغل تلك الحيز ليست ناشئة عن

امر عرفي واهل

حكم

حكم المصلحة وهو صحة الصلوة فانا لو لم نقض بصحة الصلوة فالمفسدة اللازمة من الغصب لا تختل به ولو كانت
لازمة من حكم المصلحة لانتفت المفسدة المفروضة بانتفائه وليس كذلك ولما صحت الصلوة ايضا والى هذا الاخير
اشار بقوله ولو تشاغلا عن الصلوة لم تصح واذا عرفت انه لا بد في تحقيق مناسبة الوصف من ترجيحه
على معارضه من المفسدة فاعلم ان للمستدل الترجيح بطرق تفصيلية كثيرة تختلف باختلاف المسائل
وله ترجيح اجمالي يطرد في كل مسئلة وهو ان يقول بحثت فلم اجد ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرت فلو لم يكن
راجحا على المفسدة المعارضة له كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما مر فيجب ان تعلم مع ما قد علمت ان اعتقاد
الترجيح بما ذكرناه من الدليل الاجمالي وان لم يظهر بطريق تفصيلي لا يوجب كون الحكم تعبدا لانه لا معنى للتعبد الا ما لم يظهر المعنى
بنفسه ولا بدليل وهذا وان امكن معارضته ببحث المعترض عما به الترجيح وما به الترجيح فقد يكون تعبدا خفيا واعلم
ان اشتراط الترجيح في المناسبة انما يتحقق على القول بعدم جواز تخصيص العلة والا فمن يرى ذلك لا بد له من
الاعتراف لمناسبته سواء ترجح عليه المعارض او ساواه والا كان الحكم منتفيا لانتفاء ما يقتضيه لاختلال
مناسبته لا للمعارض **قال** والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا والمعتبر
بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم
او بالعكس او جنسه في جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت
الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط
الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فالاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية
فان عين الصغر معتبر في جنس الحكم في الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الخروج في حمل الحضر بالمسطر
على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في غير رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان
في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها والغريب
كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل الثلث وفي بعض النسخ في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم
بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر
على تقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء في الظهار **اقول**
هذا هو الفصل الرابع وهو في اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره فنقول
الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع او لا يكون معتبرا في نظر الشارع فان كان فاعتباره

فيه

مع عدم الظفر به غير ان بحث المستدل اغلب على الظن لبحثه عن الاوصاف الظاهرة وبحث المعترض عما به الترجيح صح

اما ان يكون نص او اجماع او ترتب الحكم على وفقه فهو ما دل على الحكم لاعليه فان كان
اعتباره نص او اجماع فسمي مؤثرا لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى المناسبة
بل قوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ دال على ان مس الذكر حدث فحذا عليه من ذكره وعذره وكذا الاجماع
دال على كون الصغر عذرا لولاية في المال قيس عليها الولاية في النكاح وان كان اعتباره بترتب الحكم على
وفقه فقط اي من غير نص او اجماع دال على اعتباره والا كان من قسم المؤثر فلا يحتاج حينئذ اما ان ثبت
نص او اجماع اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم يعني الجنس القريب على ما سيظهر او بالعكس اي اعتبار
جنسه في عين ذلك الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت احدها فسمي ملائما لكونه
ملائما لجنس تصرف الشارع وان لم تثبت شيء من ذلك سمي غريبا وهو ستة اقسام لان المعتبر ترتب الحكم
على وفقه ستة اقسام لانه اما ان يكون معتبرا بعينه او بجنسه او بهما وعلى كل تقدير كل منها فاما ان يكون
معتبرا في عين الحكم العلل او في جنسه او فيهما وغير المعتبر هو الذي لم يشهد باعتباره اصلا في الشرع
سمي المرسل وهذا اذا عتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملائما ايضا كقولنا ان قليل النبيذ
وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر وتعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب
لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنس المفسدة اذ الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع تحريما لزنا
فكان هذا امرا جنسه ملائما لجنس تصرف الشرع فلهذا سمي به وان لم يعتبر ايضا جنس ذلك الوصف المعين في جنس
ذلك الحكم سمي غريبا وان كان يعني المرسل غريبا هذا التفسير الاخير وسمي مناسبا اقرب الفاظه ومثاله
ايضا سجي فيها حرام بالاتفاق وان كان يعني المرسل ملائما بالتفسير الاخير ايضا فصحيح الامام والغزالي
قدس الله روحهما يقبول وهو مذكور لكثير من مالك والشافعي رضوان الله عليهما وانكر اصحاب مالك ذلك عنه والمختار لديه
وهو مذهب الجمهور الاتفاق الشافعية والحنفية واكثر الفقهاء على امتناع التمسك به ان كان هو المختار ان
ما لم يكن معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وما يقال من انه ما من وصف
مصلحي الا وقد اعتبر ما هو جنسه غير صحيح لانا ان اردنا بالمشاركة بينه وبين الوصف المعتبر في الجنس البعيد
منه فهو الملايم والاتراع فيه وان اردنا الجنس القريب فكما انه قد شارك الاوصاف المعتبرة في الجنس البعيد كذلك
شارك الاوصاف الملغاة فيه ايضا وعلى هذا فليس الحاقه بالمعتبر اولى من الملغى ويلزم منه ايضا ان يكون وصف
واحد معتبرا ملغى في حكم واحد وهو محال لانه يلزم من كونه من جنس ما اعتبره الشارع ان يكون معتبرا لزوم

كونه من جنس ما الغى من المصالح ان يكون ملغى وهو محال فانه لا بد من اعتبار الجنس القريب كما وعدنا بالاشارة
اليه من القاء وما احتج به مالك عليه وهو ان الحكم اذا اشتمل على المصلحة الخالصة او الراجحة وجب
شرعه اذ ترك الكثير للشر القليل شر كثير وان اشتمل على المفسدة الخالصة او الراجحة لم يكن مشروعا
اذ يجب بالقرائن دفع المفسدة الراجحة وكذا اذا اشتمل على المساوي به اذ لم تشتمل على مصلحة والمفسدة
لكونه عبثا وكل حكم تحت هذه الاقسام فانه من كل مناسبة يشهد الشرع باعتبارها حتى جنسها البعيد
يكون حجة للقبول وهو قوله عليه السلام فاعتبروا يا اولي الابصار ما لحاوين والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا
لحاوين فيحصل دخوله تحت النص والمعقول وهو انا لما علمنا ان المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة شرعا غلب
على ظننا كون مصلحة هذا الحكم غالبة على مفسدته فغلب على الظن ان هذه المصلحة مشروعة والعمل واجب
بالاجماع وهو الحكم وهو انا نعلم بالقرائن ان الصحابة ما كانوا يلتفتون الى الشرائط التي اعتبرها فقهاء الامة
في اعتبار المصلحة ضعيف على ما الخفي على الناظر بعد الاطلاع على ما سبق وسيعود الكلام على المصالح
المرسلة في اخر هذه القاعدة عند ذكر الاصول الموهومة وشرط الغزالي فيه اي في المرسل او هو ان
تعلم المصلحة ضرورية قطعية كلية كما اذا تترس الكفار بجمع من المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن الترس لاستولوا
على المسلمين وقتلوهم وقتلوا الترس ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج
قصد القرائن ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس لقوله ولا خرون وبالثاني ما لو قطع
مسلطهم لو كففنا عن رمي الترس ولو لم يجز للمضطر قطع قطعة من فخذه لعدم تعين الخلاص ولانا نعلم المصلحة
قطعا في اطنه وبالثالث امتناع طرح احد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة
لست كلية لفوات حصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالي
قدس الله روحه فمثل هذا يعني رمي الترس ابعد ان يقوى الله اجتهاد مجتهد تحصيل المصلحة بمثل الفعل الذي علم كونه
مفسدة للشارع وان لم نتهد لتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب اصلا معين ولم
نعلم كونه مقصودا بدليل واحد بل بادلة كثيرة احدها الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات
قال وهذا اسمى مصلحة مرسلة وهذا لكن اظهار هذه المصالح في صعوبة البرهان بان يقول في مسئلة الترس
مخالف مقصود الشرع حرام الكف عن الترس مخالفة فان قيل التسليم انه مخالف فلم قلتم الكفار واستعلاء
الاسلام مقصود وهذا استيصال الاسلام واستعلاء الكفر فان عورض بان الكف عن المسلم الذي

لم يدن مقصوده وفي رميه مخالفة احدهما اضطررنا الى مخالفة احدهما المقصود من فلا يترك
الرجح والجزئي محترز بالنسبة الى الكلي وانما عرفنا ذلك لان صفو واحد بل يفارق احكام واغراض لا
لم يبق معه الشك في ان حفظ خطة الاسلام ورفاق المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ جماعة
ساعة او نهارا فهذا مقطوع به في مقصود الشرع وهذا المرجح لاشهاده اصل وليس المراد من قوله
وان كان غرما ومن قوله وان كان ملاما انه فان الملام المرسل غرما او ملاما بالمعنى الاول لكونه مناقضا
ان الغرم والملام بالمعنى الاول هو المعتبر في الحكم على وفقه والمرسل لا يكون ذلك وليس المراد انه
ان المناسب ان كان غرما او تبعة فاوه او كان ملاما الا في امر الغرم غرما المرسل ما هو مختلف فيه لا متفق عليه
ومن الملام غير المرسل ما هو متفق عليه لا مختلف فيه على ما نص الامدي عليهما وسنشير اليه والا فالصحيح ان
للمرسل لقوله بعد ذلك والمرسل الذي ثبت الغاوه كالحاق الخمر بالخمر فالمثال الاول للملام هو التعليل بالصغر
في حمل النكاح على الولاية كما مر فان عدم الصغر رتب الحكم على وفقه في صورة وهو الولاية والمثال
معتبرة في جنس حكم الولاية بالجماع والمثال الثاني له هو التعليل بعذر الحيض في حمل الخطر بالمطر اي سبب
جمع الظهر على السفر في الجمع بين الظهرين والمغرب فان جنس الحيض معتبر في جنس بعض احكام
على ما مر في المتهى مع رتب الحكم على وفق عين جمع السفر في صورة والمثال الثالث له هو كالتعليل في
اصل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبرة في جنس القصاص كالطرف
من اليد والرجل وغيرها كالعين والسن والانف بالجماع مع انه قد مظهر باثر عن القتل العمد العدوان
في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد قال الامدي بعد ذكر هذا المثال وهذا هو المعتبر عنه بالملائم
وهو متفق عليه بين القياسيين والمرسل كالتعليل بالفعل المحرم وهو القتل والمطلق
الملك في مرض الموت بغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها في البائن
في حمل الملك اي في حمل مطلق الملك في المرض او في حمل البائن على ما في بعض النسخ وهو اظهر على العلل
في الحكم في المعارضة بعض المقصود اي مقصود القاتل والزوج حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل
وصورة القياس ان يقال المطلقة ملكت في مرض الموت برئ ان الزوج قصد الفرار من
ميراثها معارض بعض مقصوده فساغ على القاتل فانه لا ارث لانه استعجال الميراث فعورض
بعض مقصوده فان تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل مناسب لايلائم جنس لقوله في الشرح

محترز

بترتب

لان ترى الشرع في موضع آخر قد الغى هذا الوصف اللهم وذلك مثال الغرم غرما المرسل كالتعليل بالاسكار
في حمل الشدة على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به لان معنى الاسكار مناسب لتحريم تناول الشدة وقد ثبت
اعتبار عينه في عين الشدة التحريم في الخمر ولم نظهر باثر عينه في جنس ذلك والاجنسه في عينه
جنسه والاجماع عليه فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا يكون معتبرا بنص ولا اجماع
الا على بعد ذكر هذا المثال بهذا القسم يعني الذي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم لا غير والذي اعتبر الشارع
جنسه في جنسه في جنس الحكم لا غير لي من غير اعتبار عينه في عينه او عينه في جنسه او جنسه في عينه
وهو ان الوصف والاجماع على اعتباره وهو لكل كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في
جنس الحضر فان في حق الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها وعين الحضر في المسافر باسقاط
الركعتين الزائدتين ليس عين الحضر في الحائض باسقاط اصل الصلوة فمن جنسها لتعبر عنها بالمناسب الغرب
وهو مختلف فيه بين القياسيين والحق انه حجة لكونه مغلبا على الظن غير الاول منهما اقوى من الثاني فوذلك
لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم
في العموم قال واعلم ان الوصف الملائم وكذلك الحكم المعلل به احتراس له ما هو عار لبس في قد
ما هو اعلى منه ومنها ما هو قريب منه ليس بينه وبينه واسطة ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على السواء
او ان احد الطرفين اقرب من الآخر فما الجنس العالي للحكم الخاص بكونه حكما او اخص منه كونه وجوبا او تحريما
او غير ذلك واخص من الوصف العبادة وغيرها واخص من العبادة الصلوة وغيرها واخص من الصلوة والنفل الفرض م
اما الجنس العالي الوصف الخاص فكونه وصفا باطنا لا الاحكام واخص منه كونه مناسبا بحيث ينخرم منه المقصود
واخص منه المصلحة الفردة واخص منه حفظ النفس والعقل وعلى هذا النحو فانظر في هذا فانه ينبغي ونقض
لسبب اختلف فيه بالاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو
اغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو ابعد وما كان متوسطا فمتوسط على الترتيب في الصعود
والنزول ومثال المرسل الذي ثبت الغاوه واتفق على ابطاله واستماع التمسك به الجواب
بعض العلماء على بعض القول بما ظاهره وفي المشهور لما جاء في نهار رمضان وهو صائم صوم شهرين
متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه ذلك
واستخف اعتاق الرقبة من صفاء شهوة فجعه فكان المصلحة في الجواب الصوم مبالغة في زجره فهذا

وهذا وان كان مناسبا عرفا لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص الكتاب

قال وبنت علة الشبه وفي بعض النسخ عليه الشبه بجمع المسالك وفي اثباته بحوح الناظر

ظر ومن ثم قيل هو الذي اثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتبين

الطوفي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي لان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار

في التحريم مثلا لطهارة يراد للصلوة فتعين الماء لطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في

متن المصحف والصلوة وهو وقول الرازي له اما ان يكون مناسبا اولا والاول اجمع عليه قيس به والثاني

طرد فلغو اجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته اولا واحدهما **اقول** هذا هو

المسلك الخامس وهو لك في اثبات العلة بالشبه وبنت علة الشبه او علته بجمع المسالك المتقدمة

من النص والاجماع وهو ظاهر والسبر والتقسيم ان يقال الحكم لابد له من مصلحة كما سبق تقريره واما

ان يكون في ضمن الشبهي عليها اغلب على الظن من الطردي او الطردي محروم عن مناسبة اتفاقا والشبهي متفق

فيه على ما سبق تقريره ولذا اغلب على الظن اشتماله عليها وجب العمل به لان الظن معمول به في الشرعيات كما تقدم

واما اثبات علية الشبه بخروج المناط يعني بالمناسبة فمحل نظر ان اقرب ما قيل في تفسير الشبه الاوسط

الاصول وان كان حاصل الاطلاقات راجعا الى الاصطلاحات اللفظية هو انه الذي لا يثبت مناسبته الا

بدليل منفصل ولو اكان كذلك فلا يمكن اثباته بخروج المناط لانه انما تحقق فيما ثبت مناسبته بدليل

دليل منفصل وانت تعلم ما ذكرنا ان النظر متعين على هذا التفسير لا التفسير على النظر على ما دل عليه قوله

ومن ثم قيل فاذن كان الاولى ان يقول واثباته بخروج المناط نظر لقولهم هو الذي لا يعرف ومنهم من

فسره بما يوهم المناسبة يعني عرفا بتحقق على ما ذكره المنتهى وانما حذف لفظ عرفا لان الايهام

يشعر بعدم التحقق وتميز وهي وتميز الشبه على كل واحد من التفسيرين ليقارنها معا على ما صرح به في

المنتهى عن المناسب الذاتي وعن الوصف الطردي وهو الذي لا يكون مناسبا ولا متضمنا لما ذكر اي الذي جزم بنفي مناسبته

كقول الحنفي في ازالة النجاسة بكل مايع لانبني الفطرة على حسنه فالعفو ازالة النجاسة به كالعرق

واحترز بحسنه عن الماء القليل فانه تبنى الفطرة على حسنه وان لم تبن عليه اما تميزه بالتفسير الاول

عن الطردي فلان الشبه ثبت مناسبته بدليل منفصل بخلاف الطردي فانه لا ثبت مناسبته البتة

بشيء من الادلة لان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي فلان مناسبة المناسب الذاتي عقلية

علم

علم من النظر في ذاته وان لم يرد به شرع فان مناسبة الاسكار لتحريم محله ظاهرة ولا يحتاج

الى ورود شرع بها وهذا بخلاف الشبه فان مناسبته لا تثبت الا بدليل منفصل ويحتاج الى ورود الشرع باعتبارها

في بعض الاحكام فهو لاء ان شبه الطوفي في عدم ظهور المناسبة فمن ذاته على ما في المناسب

الذاتي وشبه المناسب الذاتي في انه غير محروم فيه سقى المناسبة عنه كما في الطوفي ولعل

هذا المعنى هو المستند في تسميته شبها وبحق ما ذكرنا انه دون المناسب الذاتي وفوق

الطوفي واما تميزه بالتفسير الثاني عن الطوفي فلانه يوهم المناسبة بخلاف الطوفي فانه

لا يوهمها ان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي فلان مناسبته عقلية ظاهرة محققة ومناسبة

هذه موهومة من غير ظهور ولا تحقق ومثال الشبهي قول الشافعي في مسئلة ازالة النجاسة طهارة

فلا تفتقر الى النية كالطهارة لحدث فالمناسبة يعني مناسبة الجامع وهو الطهارة لتعين الماء فيها

غير ظاهرة بعد البحث التام عمن هو اهله واعتبارها اي اعتبار ان يراد الطهارة بالماء في بعض

الاحكام كمس المصحف والصلوة والطواف يوهم ان اشتمالها على المناسبة وقد فسر الشبه

بما سيجيء لغرض ان نبين الاختصار فيما اقتدى به المصنف وقول الرازي له اي للشبه يعني قول

الذاهب الى امتناع التعليل به لان الشبه اما ان يكون مناسبا اولا والاول وهو ان يكون مناسبا

مجمع عليه فلا يكون شبها لانه مختلف فيه والثاني وهو ان يكون مناسبا وصف طردي فملغى بالاتفاق فعلل

المدرس ان التعليل بالشبه باطل لان نختار انه مناسب قوله لو كان كذلك كان مجمعا عليه قلنا

لانسلم ان المجمع عليه هو المناسب لذاته لان كل مناسب اولا واحدهما يعني ان المناسب لذاته والمناسب

لا لذاته مجمع عليه وعلى هذا سقط ايضا قوله مجمع عليه فليس بحجة ويمكن ان يجاب ايضا

بان نختار ما يعني قولك اما ان يكون مناسبا اولا ان عنيت به المناسب مطلقا فنختار انه مناسب ونمنع كونه مجمعا عليه

وان عنيت به المناسب لذاته نختار انه ليس بمناسب قوله لو كان كذلك كان طرديا فملغى قلنا

لانسلم وهو لك لان عرفا المناسب لذاته وهو ما لم يظهر مناسبته بعد البحث التام عمن هو اهله اما ان يكون مع ذلك

ما لم يؤلف مراتب الاتفات اليه في شيء من الاحكام او كان مما الف والاول هو الطردي الذي

لا التفات اليه والثاني هو الشبهي فاذن لا يلزم من نفي المناسب الذاتي الطردي وهو الطرد **قال**

الطوفي والعكس بالنهي لانعدم بوجوده قطعا والظن ان الوصف المتصف بذلك لو اخلا عن السبر اوعن

ان الاصل عدم غيره او غير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة كرائحة المسك فلا قطع ولا ظن **اقول**
هذا هو المسلك السادس وهو في اثبات العلة بالطرد والعكس اعني بالدوران وهو ثبوت
الحكم عند ثبوته وانتفاؤه عند انتفائه سواء كان في صورة او اكثر وذلك كاثبات كون المسكر علة للتحريم
لدورانه معه وجودا وعدما في الخمر فانه اذا صار مسكرا حرم وان زال الاسكار عنه بان صار
خلا فانه لا يحرم وقد اختلف في دلالته على العلية فقيل يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة
وقيل يدل عليها ظنا وهو مذهب القاضي ابي بكر وبعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان والذي عليه
المحققون من اصحابنا وغيرهم انه بمجرده اي مجردا عن مسلك اخر من مسالك العلة لا يدل على العلية لا قطعا
ولا ظنا وهو ثالث المذاهب واختيار المصنف والدليل عليه ان الوصف المتصف بذلك يعني بالطرد
والعكس على الوجه المذكور اذا خلا عن السبر او عن ان الاصل عدم غيره او غير ذلك من مسالك العلة
لجاز ان يكون ملازما للعلة كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة واذا جاز ذلك فلا قطع ولا ظن اللهم
الا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بالسبر او بالاصل وحينئذ لا يكون الدوران بمجرده دالا على العلة بل
يكون الدال بالحقيقة هو السبر او غيره ويلزم منه الانتقال من طريقة الدوران الى طريقة السبر التي هي مستقلة
ومنه يلزم كون التعرض بالدوران مستدركا **قال** واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته
من النقض وسلامته من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا لمصحح والعكس ليس
شرطا فيها فلا يؤثر واجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة واستدل بان الدوران في المتضايفين
ولا علة واجيب انتفت بدليل خاص **اقول** هاتان شبهتان تمسك بهما على ابطال دلالة
الدوران على العلية اولاهما للغزالي قدس الله روحه وهي ان حاصل الاطراد يرجع الى سلامته يعني سلامة الوصف
المدعى عليه من النقض وسلامة الوصف عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد وسلامته عنه ولو سلم يعني
انتفاء كل مفسد والسلامة عنه لكن لا صحة الا لمصحح لان صحة الشيء انما تكون بوجود مصححه لا بانتفاء مفسده
والعكس ليس شرطا فيها يعني في العلة الشرعية فلا يؤثر انعكاس هذا الوصف وكذا لو كان الانعكاس
شرطا اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط والجواب بعد تسليم ان كل واحد من الطرد والعكس لا يفيد
ان يقال قد يكون للاجتماع اي لاجتماع الطرد والعكس تاثير في افادة العلية ليس لكل واحد منهما على انفراده
كاجزاء العلة فان كل واحد منها لا يستقل باثبات الحكم ولا يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع وثانيهما

لغيره وهي ان الدوران قد وجد في المتضايفين كدوران كل واحد منهما مع الاخر وليس احدهما علة
الاخر والجواب ان العلة انما انتفت بدليل خاص مانع عن الحكم بالعلية وهو القطع بعدم العلية
في المتضايفين ولذا ذاك فلا ينهض علينا نقضا لانا ما ندعي ان مطلق الدوران يدل على علية الوصف
بل انما يدل عليها اذا لم يقطع بعدم علية الوصف وعلى هذا خرج ما ذكر من الرائحة الفائحة حيث قطعنا
انها ليست علة **قال** قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم او الظن عادة كما لو
دعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك
قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث او بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك **اقول**
هذه شبهة الصائرين الى ان الدوران يدل على علية الوصف قطعا او ظنا وتقريرها ان الدوران مهما
حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية كما في المتضايفين والرائحة الفائحة حيث قطعنا بعدم عليتهما حصل العلم او
الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم وذلك كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك دعاؤه به
فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم انه يعني دعاؤه بذلك الاسم هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك
ويتبعونه داعين له بذلك الاسم المغضب له وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم حصول العلم او الظن بكون
ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك من الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن
وهو اي البحث والسبر طريق مستقل القياس اما السبر او المناسبة او الشبه او الطرد والعكس فاعلم
ان القياس يسمى قياس السبر ان كان طريق اثبات علته الاول وقياس الاخالة ان كان الثاني وقياس الشبه ان
كان الثالث وقياس الاطراد ان كان الرابع **قال** والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق
فيه كالامة والعبد في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح
فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العلة في الاصل بملازمه الاخر كقياس قطع الجماعة
بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق **اقول**
هذا هو الباب الثالث وهو في اقسام القياس وانواعه فنقول القياس باعتبار
الظهور والخفاء ينقسم الى جلي وخفي فالجلي هو الذي قطع بنفي الفارق فيه اي بنفي تاثيره
وذلك كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب على المعتق حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل
والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في احكام العتق خاصة والخفي هو ما يكون

ويقوى بذلك اي بالدوران واذا عرفت المسالك وعرفت ان طريق اثبات العلة المستنبطة في القياس صح

وقال الشيعة والنظام وجماعة من المعتزلة يجوز ورود التعبد
به عقلا وان اجمعوا انه ما خذا بامتناع العقل كما مر عند ذكر شبههم وذكر القفال من اصحاب الشافعي
وابو الحسين البصري انه يجب عقلا ورود التعبد بالقياس في الشرعيات على معنى ان العقل يوجب ورود التعبد
بحيث يجتهد على اكواز العقل القطع به قال انه لا معنى للجواز العقلي الا ما لا يلزم من فرض وقوعه محال ونحن
لا نقول ورود الشارع بما ذكرنا لم يلزم منه محال لنفسه قطعا والغير ان الاصل عدمه وكيف يمنع عقلا ما
يحسن صدوره عن الشارع عقلا فانه اخلاف العقلاء انه يحسن من الشارع ان يقول لا تقض القاضي وهو
غضبان لان الغضب ما يوجب اخلاف رايه وفهمه وقس على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش
وكل ما يشوش الفكر والنفس لو لم يحز اي التعبد بالقياس لم يجز اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي وهو
الوقوع فسياتي على قال وسياتي اي ما ان الوقوع **قال** قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطاء ولا يؤمن
منه هنا لسببين احالة ولو سلم فاطن الصواب لا نسلم قولكم قد علم الامر بخلافه الظن كالشاهد الواحد والعبيد
ورضيعة في عشرة اجنبيات قلنا بل علم خلافه لخبر الواحد وظاهر الكتاب والسنة وذات وغيرها
وانما منع الظاهر خاص **اقول** هاتان شبهتان للمخالف توجيه الاولى القياس طريق
الى يؤمن في سلوكه من الخطاء والعقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطاء ولا امن منه فكيف يجوزه واما الصغرى فبالاتفاق
لان القياس من الادلة الظنية واما الكبرى وظاهرة ويورد الجواب ان يقال لا نسلم ان ما ذكر تموه يمنع
العقل منه اي فيما لا يؤمن الخطاء احالة على معنى ان العقل يحيله وكيف يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة المكلف
لا تحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعماله
فكيف يستحيل عقلا حكم المنصوص عليه لتعديته الى المحل الذي عليه ما قال على ما قال على اللهم نوابل على قد نقبل ولو سلم
ان لم يمنع احالة والدليل ولو سلم ان العقل يمنع من سلوك ما لا يؤمن فيه من الخطاء لكن ممنوع لا نسلم
ان يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطاء فانه قد علم ان الصواب لا يمنع بل يجوز ورود التعبد بكل ما هو غالب على الظن
وكيف لا يجوز العقل مع انه يجوز فعل ما فيه المصلحة وهو المقصود على تركه مع ان التعبد بالقياس كذلك لما فيه
من حصول امتثال حكم الله تعالى والفوز بمخالفته ولو سلم واخر هذين المنعين ان قال ونحن نعلم بالعقل قاطعا
الصواب لا نسلم ولو سلم فان منعه ليس لاحالة كان الاول لان الثاني معدوم على الاول طبعا ولكن وصف ظهر
بالتامل وهو الثاني سلمنا ان يقال العقل قاطع ما علم الامر الشارع بخلافه فقال

العلة فمنتفية والمقطوع بنفي الفارق قال الآمدي الجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او مجمعا
عليها او غير منصوصة الا ان الفارق يقطع بنفي تاثيره بالاول كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم
التافيف لهما بعلة كف الاذى عنهما قال المصنف في النفي فجلي ان يقطع بنفي الفارق بينهما كالفرق
بالتافيف والامة والعبد والامر فيه قرب والمنصوص واضح وانضم القياس ما عتبار العلة بنفسها
الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل وقد ذكر ان الوصف الجامع بين الاصل والفرع اما ان يكون
معرفا به او لا والاول اما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم او الكون هو العلة لا يكون دليلا عليها فالاول وهو ما صرح فيه بالعلة ذلك
كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة يسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني
وهو ما جمع بين الاصل والفرع فيه بما يلازمها اي يلازم العلة وذلك كما في قياس قطع الجماعة اي قطع ايديهم بالواحد
اي قطع يد الواحد على قتلها اي قتل الجماعة بالواحد اي بقتل الواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية
عليهم اي على تقدير انفرادها فانه قد جمع فيه بين الاصل والفرع بامر خفي العلة وهو وجوب الدية في الاصل وهو
قتل الجماعة بقتل واحد لملازمة اي جمع الاستدلال به على ملازمة الاخر وهو القصاص وكما في قياس النبيذ
على الخمر بواسطة الواحد الفاحة الملازمة للشدة المطربة يسمى دلالة لدلالة الجامع على العلة والثالث وهو
ما يجمع فيه بالعلة بين جمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كما في الحاق الامة بالعبد في وجوب نصف الحد على الرقيق
بواسطة نفي الفارق بينهما يسمى القياس في معنى الاصل وقد اختلف في كون هذا قياسا على ما ذكره الامدي في
قسمه لغيره للقياس وهو ان القياس ينقسم الى الجامع بما يقتضي الحكم في الفرع او غيره في الاصل كالوصف الجامع
والى ما هو مساو كالامة والعبد في وجوب النصيب والى ما هو اولى كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم وجوب
الحد ثم قال عنان هذا النوع الثالث متفق على كونه قياسا ومختلف في النوع عن الاولين **قال**
مسلك جواز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وابو الحسين يجب عقلا
لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لعلم وسياتي **اقول** هذا هو الجواب الواهي وهو
في مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكريه وفيه ست مسايل اولاها في انه هل يجوز التعبد
بالقياس في الشرعيات عقلا على معنى ان العقل يجوز ورود الشرع بالتعبد به بان يقول مثلا تعبدنا بالقياس
فيها وانتم اختلفتم فذهبت شرذمة وغلب على ظنوننا انه يثبت لعلة وانها محققة في صون العرض فنصيرها
وهو مذهب السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين

تعبدتكم

كالشاهد يعني كقول الشاهد الواحد وكقول العبد في الحقوق المالية والدماء والفروج فانه وان كان يفيد الصدق على ظن القاضي لكن لا يجوز العمل به وكما لو استبهمت رضيعة بعشر اجنبيات فانه لا يجوز مد اليد الى واحدة منهن وان وجدت علامة مغلبة على الظن والعمل بالقياس هو العمل بالظن فلا يجوزه العقل الا لا يجوز ما علم ان الشرع لا خلافه ويسمى اكوا ان يقال لا نسلم انه علم الامر بخلافه الظن بل علم خلافه وهو اظهر الامرين وافقه الظن ووجوب العمل به كالعمل بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشاهد وغيرها من المظنونات وانما منع يعني ما منع من الصور لمانع خاص مرجعه الشارع لا لعدم اكوا العقل لا العقل يجوز ورود العبد بكل ما ذكره من الصور **قال** النظام لقائلت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير واجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعتق الموت والطلاق واجب المحلفات كقتل الصيد عمدا دون خطأ، والردة والزنى والقتل وفي بعض النسخ والقاتل والواطئ في الصوم والمظاهر في الكفارة واستحال تعبده بالقياس وبيان ذلك لانه اكوا لجواز اسقاط صلاحية ما وهم جاريا او وجوه العارض في الاصل والفرع والاشتراك المحلفات في معنى جامع او الاختصاص كل لعلة حكم خلافه **اقول** هذه شبهة للنظام على امتناع ورود التعبد بالقياس عقلا وهي ان قال لا نسلم ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات في الاحكام والجمع بين المحلفات فيها استحال عقلا تعبده يعني تعبد الشرع بالقياس اما المسلمان فلان العقل يقضي التسوية بين المتماثلات في احكامها ولو كان قضية العقل ذلك فكيف يجوز ورود الشرع بالتعبد بالقياس الشرعي مع كونه غير وافق على مذاقه واما وقوعه فلان الاول هو المتقدم وهو الفرق بين المتماثلات كما كايجاب الشارع الغسل وغيره كابطال الصوم بالمني دون البول وكايجاب الغسل من بول الصبية والنضح اي الرش من بول الصبي وكايجاب قطع السارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بنسبة الزنا دون الكفر وكايجاب القتل بشاهدين دون الزنا اي دون ايجاب جلده وكالتعدي بالموت والطلاق فانه فرق بينهما مع استوا حال الرجم فيهما وان القياس يقتضي التسوية بين هذه الصور بل زنا كان بعض الصور التي لم يثبت فيه الحكم اولى به مما ثبت فيه واما وقوع الجزء الثاني من القسم وهو الجمع بين المحلفات في الاحكام كالجمع بين قتل الصيد عمدا او خطأ

والاختلاف بين المحلفات في احكامها

وايجاب القضاء والجمع بين الردة والزنى في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل والواطئ في الصوم والمظاهر في الكفارات المعينة مع الاختلاف وتوجيه اكوا على ما قال ان نقل ان ذلك اي ما ذكرتم من الفرق بين المتماثلات والجمع بين المحلفات لا نسلم اكوا اي جواز وورود الشرع بالتعبد بالقياس عقلا انه ممنوع من ورود التعبد من الشارع بالاحاق في كل ما ظن فيه الجامع بين الاصل والفرع وظهر صلاحيته للتعليل انا لا نسلم ممنوعيته سواء كان الجامع كذلك او الفرق بين المتماثلات فلم يكن ذلك مستحيلا ورود التعبد بالقياس لجواز ان يكون الاسقاط صلاحية ما توهم جامعا بين المتماثلات وسقوط صلاحيته لذلك فيجوز ان يكون الفرق لوجود المعارض له في الاصل او الفرع واما الثاني وهو ان الجمع بين المحلفات فلم يكن ذلك لامتناع الاعتبار بالامتثال لجواز ان يكون ذلك لاشتراك المحلفات في معنى جامع او لاختصاص كل من المحلفات بعلة صالحة لحكم خلافه لذلك الامانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان تعلل كل محلف بعلة والاولى

العقل ٥

بعدم اكوا ان نقل ما ذكرتم لا نسلم اكوا ان القياس الشرعي غير وافق على مذاق مختلف فلم لا يصح ان يكون في احكام بعض المتماثلات مضافا الى ما توهم جامعا وهو ممنوع لجواز اسقاط الاضافة وامكانه لا نسلم انه لم يشترك المحلفات في معنى جامع ولم يختص كل لعلة تحكم خلافه وهو ممنوع لجواز اشتراك المحلفات الى الخ هذا توجيه اكوا على النظام الطبيعي وفلاح عند العود الى ما مر والعود اهون لان الاول وهو على وفق بعض الامثلة الصفوعي يشوب يظهر بالتامل ان شاء الله تعالى **قال** فانوا نقض الى الاختلاف فيه لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقد بالعمل بالظواهر وما ذكر الوارد الناقض او ما حمل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها **اقول** هذه شبهة للشيعة وتقريرها ان نقل القول بالتعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف وما يفضي الى ممنوع ممنوع اما الصغرى فعند ظاهرية المجتهدين قياسهم مقتضاه نقض حكم الاخر واما الكبرى فلان الاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ذكر ذلك في معرض الذم والذم على ما ليس من الدين وقوع الصحابة الاختلاف حتى قال عمر لهم لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا وجوابه اكوا ان نقل ما ذكرتم مقتض بالعمل بالظواهر فانه يفضي الى الاختلاف وهو ذلك ليس ممنوعا وهو يفضي لنقل والتفصيل ان نقل لا نسلم ان المراد من قوله اختلافا كثيرا الاختلاف في الاحكام لجواز ان يكون المراد به النقض او ما حمل بالبلاغة

اى ببلاغة القرآن من الاضطراب ونحوه بل يجب الحمل عليه جمعا بين الادلة فان الاحكام مقطوع
بالاختلاف فيها ثم ان الاختلاف غير محذور مطلقا والا لما كانت الملل مشروعة عند الله
لاختلافها ولكانت الصحابة بل الائمة فاطبة مخطئة لاشتهار اختلافهم في المسائل الفقهية وعلى
هذا يجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف فيما هو المطلوب منه القطع دون الظن كالتوحيد والايمان بالله تعالى
وما اشبه ذلك من الاختلاف **قال** قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فكون الشئ ونقيضه حقا محال
وان كان المصيب واحدا فمصوب احد الظنين مع الاستواء محال وهو بالظواهر وما ان يقتضي شرطها
الاتحاد وما ان يصوب احد الظنين البعينه جايز **اقول** هذه شبهة لغير المخالفين وجهها
ان يقال لقد احدثتم الافسدة في نظر المجتهدين فانا ان كان كل مجتهد مصيبا او كان المصيب واحدا وعلى
الاول يلزم كون الشئ ونقيضه حقا وهو محال وعلى الثاني يلزم تصويب احد الظنين مع الاستواء وهو محال
ايضا لزوم الترجيح المرجح وبوره لكم ان يقال نوضح ما ذكرتم لزم امتناع العمل بالظواهر لان عند
احدانا الظواهر اما ان تكون كل مجتهد مصيبا او كان المصيب واحدا الى غير ما ذكرتم قلتم لكن العمل
بالظواهر واجب بالاجماع وهو نقض لعملكم والمفصل ان يقال لانسلم ان كون الشئ ونقيضه حقا
بالنسبة الى شخصين او الشخص في حالتين مطلقا بل انما يكون حقا عند الله في حق كل احد منا لو ادى الله اجتهاده
محال لكن يقتضي شرطها الاتحاد ولا اتحاد كما علمت لان الوجوب على مجتهد وفي وقت الناقض
عدم الوجوب على غيره او عليه في وقت اخر اختلاف المحكوم عليه في الاول والزمان في الثاني فلا
اتحاد فيهما فلا ناقض ولانسلم للمحال تصويب احد الظنين البعينه فان تصويبه جايز انما المحال
تصويب احدهما بعينه وهي القول به **قال** قالوا ان كان العباس كالنفي الاصلي
فيعفى عنه وان خالف فالظن الطارئ على النفي وهو بالظواهر ويجوز مخالفة النفي الاصلي بالظن **اقول**
هذه شبهة لغير لهم ووجهها ان يقال ان كان العباس كالنفي الاصلي اي لو كان حكم العباس
موافقا للبراءة الاصلية كان العباس معفى عنه لثبوت مقتضاه بالبراءة الاصلية وان قدر عدمه
وان كان مخالفا فهو ممنوع لان العباس مظنون والبراءة الاصلية متيقنة والظن الطارئ لا يعارض اليقين
ووجه الجواب الاول وهو نقض لعملكم لزم ان قلتم ما ذكرتم معارض بالعمل بالظواهر لانه اما ان يكون

والشخص في حالتين مختلفتين كالجهات المختلفة في القبلة حالا واستقبالها بالنسبة الى شخصين مع

موافق

موافقا للبراءة الاصلية اولا الى اخر ما قلتم ونوجه الثاني وهو تفصيلي ان يقال لانسلم
استحالة مخالفة نفي الاصل بالظن بل هو جايز كالعمل بالنصوص الظنية والاقرار والشهادة والفتوى
وغير ذلك وان كانت على خلاف البراءة الاصلية **قال** قالوا حكم الله يستلزم
خبره عنه وسخطه يستلزم خبره عن السخط فلو قلنا العباس مأمور من الموقف
لخبرهم ووجهها ان يقال حكم الله تعالى يستلزم خبره عنه انه خطابه وسخطه يعني معرفته
بعدم الموقف فيستحيل معرفته بالعباس انه من قبلنا لامن توقيف الشارع ونوجه الجواب
ان يقال لانسلم ان العباس ليس من توقيف الشارع بل هو نوع منه وذلك انه لو قال الشارع
قد عفوت لكم بالعباس فمهما رأيتم قد نبت في صوره وعلى على ظنونكم انه نبت لعلة وانها متحققة
في صوره لغيره فقيسوها عليها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد هذا فقد
الاجماع على ذلك كفى به كافيا فيه **قال** قالوا التناقض عند تعارض علتين وهو بالظواهر وبانه
ان كان واحدا ارجح فان توقف وقف على قول ومخير عند الشافعي ولعذر وان يعذر فواضح **اقول**
هذه شبهة لغير لهم ووجهها ان يقال لو جاز وقف على قول ومخير عند الشافعي ولعذر وان يعذر فواضح
علتين وذلك بان يتقابل الفرع بين اصلين حكم احدهما الحل وحكم الآخر الحرمة فاذا ظهر في نظر المجتهد شبه
الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شئ واحد وهو محال ووجه الجواب ان يقال نوضح
ما ذكرتم لزوم امتناع العمل بالظواهر انها متقابل وهو نقض اجمالي والمفصل ان يقال لانسلم
لزوم التناقض بين تعارض العلتين وذلك لانه مهما تقابل قياسان فلا يخلو اما ان يكون الناظر فيهما
واحدا او متعددا فان كان واحدا فلست العلل موجبة لذواتها لتلزم التناقض وعند هذا ارجح
اي الناظر احدى العلتين على الاخرى ان اعلنه الترجيح فان تعذر الترجيح في نظره وقف الى حين
ظهور الترجيح على قول ومخير اي عمل بان العباس شاء على قول الشافعي واحد وان كان الناظر
متعددا والله اشار بقوله فان تعذر فواضح يعني فان تولد الناظر فواضح عدم لزوم التناقض لكون
الحل والحرمة بالنسبة الى شخص او الشخص بالنسبة الى حالتين لوقوع التعدد اعتباريا **قال** الوجه
النص الجلي في الاحكام فقض العقل بالوجوب وذلك بان العمومات كقوله ان نفس كل مسلم حرام **اقول**
هذه شبهة الوجه اي من قال العقل يوجب التعبد بالاقيسة الشرعية ويوردها ان يقول

بالوجوب

النص لا يفي بتناوله لكل الاحكام لتناهي النصوص وعدم تناهي الاحكام فقضى العقل بالموجب اي بوجوب التعبد
بالقياس والا لخلت اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان
الانبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة فتوجيه الجواب ان يقال ان النص لا يفي بالاحكام قوله
لان الاحكام غير متناهية قلنا ان اردت بها الاجناس الكلية فلا نسلم انها غير متناهية انما الذي لا يتناهى هو الجزئيات
الداخلة تحت الاجناس وعلى هذا يجوز ان يفي العمومات بها بان يقول الشارع كل مسكر حرام وكل مطعوم
ربوي وامثاله وان اردت بها الجزئيات فلا نسلم ان الانبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل جزئي بل امكن ان يقال
انهم انما كلفوا بما يقدرون على تبليغه بطريق المخاطبة وما ذكروه فمبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلح
وهو غير مسلم على ما عرفت من اصول اهل الحق **قال** مسئلة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع
الا داود وابنه والقاساني والنهرواني والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين **اقول** هذه
هي المسئلة الثانية في ان القائلين بجواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا في وقوعه اي في ورود التعبد الشرعي
فمنهم من قال لم يرد التعبد به بل ورد بحظره كداود بن علي الاصفهاني والقاساني والنهرواني وذهب
الباقون الى ان التعبد الشرعي به واقع لكنهم اختلفوا في وقوعه هل هو بدليل السمع او هو بدليل العقل فذهب
الاكثر منهم الى انه واقع بدليل السمع ثم اختلف في ان الدليل السمعي قاطع او ظني فذهب الاكثر بل الكل الى
انه قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال انه ظني **قال** لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة
العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل آحادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وايضا تكرر
وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى ابي بكر في قتال بني حنيفة
على الزكوة ومن ذلك قول بعض الانصار في ام الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما
وتوريث عمر المبتوتة بالرأي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارأيت لو اشترك نفر في سرقة ومن
ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير **اقول** هذه حجة على مذهب
الاكثرين وهو ان الدليل السمعي يدل على وقوع التعبد بالقياس مع كونه قطعيا وتقريرها انه ثبت بالتواتر
عن جمع كثير من الصحابة العمل به اي بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل الينا آحادا
لانه لا يقدح في التواتر اي بحسب المعنى والعادة بان مثل ذلك يعني اجماع مثلهم على مثله لا يكون الا بقاطع
وايضا تكرر يعني العمل بالقياس وشاع وذاع فيما بين الصحابة ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت

في مثله وفاق فمن ذلك يعني فمما ثبت عمل الصحابة فيه بالقياس رجوعهم يعني رجوع الصحابة الى ابي بكر رضي
الى قوله في قتال بني حنيفة على الزكوة وذلك لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله صلعم واخذ الزكوة
بواسطة اخذها للفقراء وارباب المصارف ومن كان قول بعض الانصار يعني لابي بكر لما ورث ام الام
دون ام الاب لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورثت
جميع ما تركت فرجع الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك توريث عمر المبتوتة بالرأي ومن ذلك قول
علي لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة يا امير المؤمنين لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم
فقال نعم قال فكذلك وهو قياس للقتل على السرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب
في اسقاط الاخوة وذلك كثير فمنه قياس ابي بكر تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة حتى انه عهد
الى عمر بالخلافة ووافقه على ذلك الصحابة ومنه انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور
وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها
واكلوا اثمانها قاس الخمر على الشحم في ان تحريمها يحرم ثمنها ومنه قول علي في حد شارب الخمر انه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري قاس حد الشارب على القاذف ومنه قياس ابي بكر
وعمر قول الرجل لزوجته انت علي حرام على اليمين وقياس زيد وعلي على الطلقات الثلث وقياس ابن مسعود
على طلقة واحدة وقياس ابن عباس على الظهار الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واذا عرفت ورود التعبد بالقياس
فاعلم ان معنى كوننا متعبدين بالقياس انه يجب لنا العمل به والفتوى للغير وهو المراد من كونه حجة واعلم ايضا
انه اذا علم علية الوصف في الاصل وحصوله في الفرع فهو حجة وفاقا وان ظنا او احدهما فهو حجة في الامور الدنيوية
وفاقا وفي الشرعية خلاف **قال** فان قيل اخبار آحاد في قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم
بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا ان ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل
على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى كشجاعة علي وعن الثاني
القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة
تقضي بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل ظهورها لا خصوصها
كالظاهر وفي نسخة كالظواهر **اقول** هذه اسولة واردة على الحجة المذكورة مع الجواب
عنها وتقرير الاسولة ان يقال ما ذكرتم من الوقائع اخبار آحاد لا تفيد الا الظن وكون القياس

حجة امر قطعي الا نعتد نا فيه بالعلم و هو امتناع اصل من اصول الشريعة و لذا كان استحال اثباته بملك
الاخبار لذا الاصول الثبت بها سائر نواتها او اثبات الاصول بها او كون المسئلة ظنية لكن يجوز
ان يكون علمهم اى عمل الصحابة فيما ذكرتم من الوقائع غيرها اى غير ملك الاقسمة الغير ملك الاخبار على ما
يشعر به ظاهر كلامه لذا الاقيه ظاهرا و قد لك ما ان يكونوا قد استندوا فيها ذهبوا اليه الاجتهاد فيه و الا
النصوص الخفية من الكتاب و السنة كحمل المطلق على المقيد و العام على الخاص و ترجيح احد النصين
على الاخر و النظر في بعض الاصلي و هو الذي الاقيه و الاشارة و التنبيه و الايماء و لذا الخطاب
و تحقيق المناط و غير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النقلية المتعلقة بالاستنباط سلمنا
ان علمهم بملك الاقسمة كان بمحض الصحابة فلا ينتهض الحجة بعلمهم سلمنا ان عمل البعض من غير نكير من الباقين
دليل و لكن انا لم نفي الانكار و لما يشهد ما روى عن ابي بكر انه لما سئل عن الكلالة قال اني سمعت
مظلني و اي ارض تقلني لذا قلت في كتاب الله برايي و ما روى عن عمر انه قال اياكم و اصحاب
الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا و اضلوا و ما روى
عن علي انها قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره و ما روى عن ابن عباس
انه قال ان الله تعالى لم يبين و اي احكم منهم ما انزل الله و لم يقل بما رأيت و لو جعل الرأي حكما لبرأيه لجعل ذلك
لرسوله و ما روى عن ابن مسعود انه قال لقد اعلم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله و حرمتم كثيرا
مما احل الله و ما روى عن ابن سيرين انه كان يذم المقاييس و يقول اول من قاس ابليس الى
غير ذلك مما اقتصرنا الاختصار في ذكره سلمنا نفي الانكار لكنه لا يدل على الموافقة لما سبق في الاجماع سلمنا
دلالته على الموافقة لكنها اقيسة مخصوصة فلعلها كانت من الاقيسة المنصوص على علتها و نحن نقول به
كما قاله النظام و القاساني و النهرواني و الجواب عن السؤال الاول ان ملك الاخبار متواترة
في المعنى كشجاعة علي و جود حاتم و عن الثاني القطع بسياقها اى من سياق ملك الاقيسة
بان العمل كان بها ذكروه مرارا لان النصوص و لك لانه لا بد لهم فيها ذهبوا اليه من الاحكام في تلك
الوقائع من مستند و الا كان احكامهم بمحض التشهي و التحكم في دين الله و هو مستبعد
بالاتفاق و لك المستند يمتنع ان يكون نصا و الا لاظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص
اقامة لعذره و لما نقل عنه من الخطاء بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية من النظار

و ان العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف و هذا خلاف
ما لو اجمعوا على حكم شائع على نص فانه لا يمتنع عدم نقله الكفاية على الاجماع و لو اظهروا و لكانت
العادة تحيل عدم نقله الناقحث لم يستدل النص دل على عدمه و لو لم يكن المستند نصا
و الاجماع لا للاحتلاف على ما وقع به الفرض تعين ان يكون قياسا و استنباطا فان قيل
لو كان مستندهم في ذلك القياس الظهر كل واحد علته كما تلتم في النصوص و لما منهم من
صرح بعلته كتصريح علي رضي الله عنه في قياسه حد الشارب على القاذف بواسطة الاشتراك
في الافتراء و منهم من نبه عليها كتنبيه عمر في قياسه الخور على السكوم على ان العلة في تحريم اتيانها
نجسها و تنفسه و شركه سر الجد و ابن الاخ على ان العلة في ذلك استواؤهما في الادلاء الى الميت في طرف
العلو و السفل و لذلك شبههما بجدول نهر و كتنبيه عمر قال ان ولد الاب على حرام طلقان ثلث
على ان مطلق التحريم بعض بها به التحريم و لذلك مشتركان سئل عن الطلقات الثلث فلذلك عدلك
الطلقات الثلث الله و من قال انه طلقة واحدة على انه اعتبر فيه اقل ما ثبت معه التحريم فلذلك
الحق بالطلقة الواحدة و من قال انه ظاهر على انه عند التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق
و لفظ الايلاء و من لم يصرح بذلك اعتمد في ذلك على فتواه و جرى العادة بفهم السامع
وجه الماخذ و الشبه من محل النزاع و الاجماع و لا كذلك النصوص فان الاذهان
عنه مستقلة بمعرفتها فدعت الحاجة الى التصريح بها و عن الثالث ان شياعه و تكرره
قاطع عادة بالموافقة و الاجماع عليه و عن السؤال الرابع ان العادة بعض بنقل مثله فلو انكروا
القياس لنقل قولهم فلو وجد انكار القياس منهم و ما ذكروه من صور الانكار فهي منقولة
عن نقلة عنهم القول بالراي و القياس فلا بد من التوصيل بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما و العمل باحدهما
مرجحا او لو تبه و عند ذلك فيحب حمل ما نقل عنهم من انكار العمل بالراي و القياس على ما كان
من ذلك صادرا عن الجهال و من ليس في رتبة الاجتهاد و ما كان مخالفا للنص او القواعد
الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او استدلالا فيما تعبدنا فيه بالعلم دون
الظن جمعا بين النقلين هذا من وجه الاجمال و اما من وجه التفصيل فالمراد من قول ابي بكر

تفسير القرآن ولا شك انه مما لا مجال للرأي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي عليه السلام واهل اللغة بخلاف الفروع
الشرعية ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث وعمل بالرأي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص
ومن قول عثمان وعلي انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود منه انه ليس كل ما اتت من السنن
على ما يقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الرأي عن المجرد عن اعتبار الشارع ومن قول ابن مسعود وكذا
من قول ابن سيرين القياس الفاسد جمعا بين النقلين وعن الخامس ما سبق في الثالث وهو ان الشارع
والتكرير من غير انكار يدل على الموافقة عادة وعن السادس ان القطع حاصل بان العمل بها انما كان
لظهور تلك الاقيسة لا لخصوصها كالعمل بغيرها من الظواهر كظواهر الكتاب والمتواتر ونحوهما فانه ليس العمل
لخصوصه بل لظهوره **قال** واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتني عليها مثل ارأيت لو
كان على ابيك دين انتقص الرطب اذا جف وليس بالبين واستدل بالحاق كل زان بماعز
ورد بان ذلك لقوله حكمي على الواحد او للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الانعاظ
او في الامور العقلية مع ان صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن **اقول**
هذه شبه اربع استدل بها على ورود التعبد بالقياس واستضعفها المصنف اما تقرير الاولى
وهي الاستدلال بما تواتر معناه اي بالمتواتر بحسب المعنى وهي من الشبه المتعلقة بالسنة فهو انه ثبت
بالتواتر عن النبي عليه السلام وان كانت تفاصيله آحادا انه كان يذكر العلل في الاحكام ليبتني عليها
وهو معنى القياس ولان التعليل لاتباع العلة اين كانت وهو نفس القياس فمن ذلك ما روي
عنه عليه السلام انه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا
لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك وقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء ووجه الاحتجاج به انه الحق دين
الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس ومنه ما روي انه قال لعن الله
اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم
اكلها ومنه قوله لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص الرطب اذا جف فقالوا نعم قال

فلا اذن

فلا اذن ومنه ما روي عنه عليه السلام انه قال لام سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرتنيه اني
اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه ومنه قوله في حق محرم رفضت به
ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ومنه قوله في حق شهداء
احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون
لون الدم والريح ريح المسك ومنه قوله في حق الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم
والطوافات ومنه قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها
ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ومنه قوله في الصيد فان وقع في الماء فلا تاكل منه لعل الماء
اعانه على قتله الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة التواتر
وان كانت آحادها آحادا واما وجه استضعافها واليه اشار بقوله وليس بالبين فلان حديث الخثعمية
مرسل وخبر واحد ورد في اثبات كون القياس حجة وهو مما تعم به البلوى والمرسل ليس بحجة عند الشافعي
وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة فاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة وهذا عام
في جميع ما ذكر من الاخبار وتخصيصه ان النبي عليه السلام انما ذكر دين الآدمي بطريق التقريب الى فهم الجارية في حصول
نفع القضاء اما ان يكون ذلك بطريق القياس فلا واما خبر تحريم الشحوم على اليهود فليس فيه
ما يدل على تحريم البيع بالقياس على تحريم الاكل فان تحريم الشيء اعم من تحريم اكله بل هو تحريم للتصرف فيه مطلقا
وبتقدير ان يكون تحريم الاكل مصرحا به فالمراد به تحريم التصرف مطلقا لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم والمراد به المنع من التصرف في ذلك بغير حق واما الاخبار
الدالة على التعليل بالاحكام فلانه لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما
في ذلك العلة اذ هو محل النزاع وليس في الاخبار ما يدل على الحاق بل التعليل انما كان لتعريف الباعث
الى الحكم ليكون اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول ولهذا امكن التنصيص على العلة القاصرة ولا قياس عليها
وبتقدير دلالتها على الحاق فلعل فيها منصوصة ومومى اليها ونحن نقول بهذا النوع من القياس
كما قاله النظام وقد اجيب عن الاول بان المرسل والخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة وانه لو لم يكن
مدرك الحكم فيما سألت الخثعمية عنه القياس على دين الآدمي لما كان التعرض لذكره مفيدا بل كان
يجب الاقتصار على قوله نعم وهذا ممنوع لان التعرض يكون بعيدا على ما مر في المسلك الثاني من مسالك

العلة

الغرض مفسد وعن الثانى ما فى الظاهر من اضافه التحريم الى الماكول تحريم اكله كما ان تحريم المضاف الى
النساء تحريم الوطى وكذا فى كل شئ على حسبه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاقه فتحريم البيع لا يكون
ما هو امر مطلوب التحريم المضاف الى الشحوم فلم يبق الا ان يكون مطريق الالحاق به وهو معنى القياس
وعن الثالث انه لو تسلم الدلاله على الالحاق يكون حجة على من انكر القياس مطلقا وان لم يكن
حجة على النظام والقائلين بقوله ولما كان فى هذه الاجوبه ما لا يخفى من الضعف لا جرم قال المصنف
وليس بالبين واما تقرير الثانى وهو اجماعية فهو ان الامة اوجبوا رجم كل زان محصن قياسا
على رجم النبى عليه السلام لماعز واما وجه استضعافها فان قال لانسلم ان الحاقهم انما كان بالقياس
لجواز ان يكون لقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة او للاجماع اى على العموم فى مثله على ما
قال فى المنتهى او اجماع الصحابه على ان حد المحصن الرجم واما تقرير الثالث وهو كما انه فهو ان
الاعتبار هو الاسفال من الشئ الى غيره وهو لا محقق فى القياس من حيث ان فيه نقل الحكم من الاصل الى
الفرع فيكون مامورا به فيكون سواء كان الامر للوجوب او الندب واما وجه استضعافها فان
يقال لانسلم ان قوله فاعتبروا يا اولى الابصار امر لان صيغه افعل مختلفه لغيره كما لتهديد ونحوه
سلمناه لكن لانسلم ان الاعتبار هو الاسفال بل هو الاتعاظ لترتيبه على قوله يخربون بيوتهم بايديهم
وايدى المؤمنين وانما يدل ذلك لو كان المراد به الاتعاظ لا القياس لم كان قوله يخربون بيوتهم بايديهم الى
المؤمنين فيعتبروا الذين على البيت وقوله تعالى وان لكم فى الانعام لعبره وقوله ان فى ذلك لعبره والمراد الاتعاظ
فهو المتبادر الى الفهم من اطلاق هذا اللفظ وان القياس لو كان من الاعتبار لما صح سلبه عن القايس للزم
ان لا يكون فى امر الخمر به لكنه يصح ان يقال هو غير معتبر سلمنا ان ورود القياس بالامور العقليه
لا شرعيه امر لخمر به لكنه يصح ان يقال هو غير معتبر سلمنا ان ورود القياس بالامور العقليه
لا شرعيه امر لخمر به لكنه يصح ان يقال هو غير معتبر سلمنا ان ورود القياس بالامور العقليه
لكنه مخصوص بالاجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما كان فيه بالظن فلا يفيد حجه سلمنا العموم
لكنه مخصوص بالاجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما كان فيه بالظن فلا يفيد حجه سلمنا العموم
ففى اقل الجمع وان يفيد حجه مطلقا فيما عدا صور التخصيص لكنه خطاب مع الموجودين فى زمن النبى عليه السلام فلا يعم
من بعدهم سلمناه لكنه طنى فى المسئله وطعنه لا طنيه واجيب عن الاول بان صيغه افعل
ظاهره فى الطلب وهو المنع عن الضرب والندب وعن الثانى ان الاعتبار من العبور وعن كونه مغير الاتعاظ
بانه تعالى اعتبر قال فاتعظ ولو كان بمعناه لما حسن هذا الكلام لان ترتب الشئ على نفسه محال وقع

مشروعا عام

محسن

وان الاعتبار بمعنى الاسفال من الشئ الى غيره هو القياس وهو متحقق فى الاتعاظ وهو لكل لفظ غيره
منقل من العلم حال دلك الغير الى العلم حال نفسه فكان مامورا به من حيث ما فيه من الاسفال وعلى هذا
يخرج الجواب عن الاسى وعن عدم حسن الترتيب ايضا انه لو كان الاسفال محققا فى الاتعاظ
وهو القياس فلا تسلم امتناع ورود القياس على ما ذكروه وعن صحة فهم غير معتبر بانه انما صح
نظرا الى اخلاله باعظم المقاصد لا النظر الى كونه قياسا فانه لا يصح وعن كون المراد القياس فى الامور
المعلله بان الظاهر من حال الشارع مخاطبتنا بالامور الشرعيه وعن كونه معوا به فيما العلة فيه منصوصه
بان المنصوص عليه علته ليس قياسا الا انه نعم جمع صور العلة بالصيغة على ما سبق تقريره فى نفى المسئله
وان سلم انه قياس فيكون حجة على من انكر القياس مطلقا وان لم يكن حجة على النظام وعن كون العام
بعد التخصيص او بقى حجة فى اقل الجمع ما سبق فى مسايل العموم وعن عدم تعم الخطاب لمن يعوز مراد النبى عليه السلام
انه نعم بقدر الوجود والفهم وان سلم انه ليس عاما بحسب لفظه فهو عام بحسب معناه نظرا الى الفقه
الاجماع على ان احكام الخطاب الثابت فى زمن النبى عليه السلام عامة فى حق من بعده وعند ذلك فلو لم يعم بلفظه
لوجب ان يعم بمعناه وسقد سوان الا يعم لا لفظه ولا معناه لكنه حجة على الخصوم فى بعض صور المسئله ويلزم
منه الحكم فى الباقى لعدم القايل بالفصل وعن كون المسئله قطعيه انها ظنيه والظنى يكفى فيها ولما كان رجم
هذا الاصوله والاجوبه بالاخره الى كون المسئله ظنيه وكان مذهب المصنف انها قطعيه الجزم باستضعف
هذه الطريقه واما تقرير الرابعه وهو ان السنه انضافت الى انه عليه السلام قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن فاضيا
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنه رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايى قال النبى عليه السلام
اقره على ذلك وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يحبه الله واجتهاد الرايى لابد وان يكون مستندا الى
اصل والا كان مرسلا والتراى المرسل غير معتبر وقد قال الاصل هو القياس الاتعاد والاجماع على انضمام
طرفهم فى زمن النبى عليه السلام فى هذه المسئله واما وجه استضعافها فان يقال هذا الكلام مرسل وخبر واحد
وان لا يفيد كونه حجة مع انه عام مخصوص البلوى وقد عرف الاجماع والفرض على انه ليس بحجة والذى يدل على
ضعفه انه عليه السلام قد رواه العضاه، وذلك لا يكون الا بعد موقفه احاطه معاذ على معرفه ما به يقضى والسؤال
عما علم المعنى له وانضافه فانه قد وقف العمل بالراى على عدم وجدان الكتاب والسنه ووقف العمل بالسنه على
عدم الوجدان الكتاب والاول على خلاف قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله ولا رطب ولا يابس

الزام كتاب مبين والعاني على خلاف الدليل على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة سلمنا صحته واجيب
عنه ان اجتهاد الراي كما يكون بالقياس كذلك بالاجتهاد في الاسناد الى الخفي المنصوص من الكتاب والسنة
وطلب الحكم فيهما وعلى التمثيل بالبراءة الاصلية ولفظ غير عام في كل اداة فلا يكون حجة على القياس اذ لم
نسلم ان الدليل القياس لكن اللفظ مطلق وقد علق به القياس الذي علته منصوصة او مومى
اليها كما قاله النظام سلمنا انه قياس في كل حجة قياس ولكن قبل اكمال الدين لم يجز العمل به كما قال اليوم
اكملت لكم دينكم الاول مسلم والثاني ممنوع لان اكمال الدين انما يكون باشتمال الكتاب والسنة على
كل ما لابد من معرفته فلا حاجة الى القياس بعد الاكمال سلمنا كونه حجة مطلقا لكن قبل ورود الخاص
لا نسلم والقياس ليس من هذا الباب قلنا الجواب عن الاول انا نمنع ان الرسل والجم الواحد فيهم
يلزم حجة واما سواله عما به بعض فانما كان قبل تولية القضاء لعلم صلاحيته لذلك وان كان بعد التولية فانما
كان لطريق التاكيد او باعلام الغير باهليته للقضاء واما تقديمه العمل بالراي على عدم وجدان الكتاب
والسنة فغير مخالف لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء لان المراد منه عدم التفريط فيما يراد من الكتاب لان
المراد به ما من شانه ان يكون كذلك لا الاحتواء على العلوم العقلية من الهندسة والحساب وكثير من الاحكام
الشرعية وسقوط ان يكون المراد ما من كل شيء لكن لا نطول التصحيح بل نعني انه اصل لبيان كل شيء فانه
اصل لبيان صدق الرسول بقوله وقوله بيان للقياس وغيره وبه يجمع الجواب عن الآية الاخيرة واما تقديم
العمل بالسنة على عدم الكتاب فالمراد الكتاب الذي لا معارض له والناسخ يجب تنزيله على ذلك ضرورة
ان تقرير النبي له على ذلك دليل على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وعن السوال الثاني انا لا نسلم
حمل اجتهاد الراي على الاجتهاد في الاسناد الى خفي النصوص فانه لو لم يجد عاما ولا جليا ولا خبرا
دليل صحيح الاسناد ووجد الاستفهام فتخصص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممنوع والتمثيل بالبراءة
الاصلية في الاحكام الشرعية ليس بحجة على ما بيناه فلا يكون اجتهاد الراي فيه مستندا الى حكم وسقوط السوال
بحجة ذلك معلوم لكل عاقل فلا يكون مفيدا الاجتهاد الراي وعن السوال الثالث انا لا نسلم
ان ما كانت علته منصوصة يكون قياسا على ما سبق في مسايل العموم ولئن سلمنا انه قياس فلا نسلم
انه لم يجز على النظام فهو حجة على غيره وعن السوال الرابع ان اكمال الدين انما يكون بيان كل شيء اما بلا واسطة
او بواسطة وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد الاكمال لكونه مرجعا للوسائط ومعرفتي

ان المسلة طنية ولما كان مرجع هذه الشبهة بعد تسليم جميع ما فيها انما كان افادتها الظن وهو غير مفيد
على ما ذهب اليه المصنف من كون المسلة قطعية الا جرم قال وغاية الظن بعني غايته هذا وهو
المفيد المطلوب لان المطلوب هو القطع لا الظن **قال** مسلة النص على العلة لا يكفي
في المعنى دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاشاني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري
يكفي في علة المحرم لا غير هما لان القطع بان عمرا اعتق غانما لحسن خلقه لا ينفي عتق غيره من حسني الخلق
اقول هذه هي المسلة الثالثة وقد بعثه عنها في المنهوم ان النص على علة الحكم هل يكون
امرا بالقياس بها ام لا وهو قسم ما ذكره المصنف وهو ان الشارع اذا نص على علة الحكم هل يكفي ذلك
في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس بها اختلفوا فيه فذهب الشافعي
والاستاذ ابو اسحق الاسفراييني وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يكفي وذهب اليه من اصحابنا القاشاني وابو بكر الرازي والكرخي والنظام والنهرواني
الى ان ذلك يكفي في اثبات الحكم بها ان وجدت وان لم يتعبد بالقياس وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة
المنصوص عليها علة للتحريم كان النص عليها كافيا في تحريم الفعل ان وجدت وان كانت علة لوجوب
الفعل او ندبه لم يكف ذلك في ايجاب الفعل ولا في ندبه ان وجدت دون ورود التعبد بالقياس بها
والمنصف اختار المذهب الاول واحتج عليه بان القطع حاصل بان قول من قال اعتقت غانما
لحسن خلقه لا ينفي عتق غيره من عبيده وان كانوا احسن الخلق او احسنهم اخلاقا من غانم ولو كان وجود
الوصف علة علية كافية في اثبات الحكم ان وجدت العلة دون التعبد بالقياس لما عتق غيره من حسني الخلق وكيف يكفي
مع جواز ان يكون العلة في قول الشارع حرمت الخمر اسكارها حصول اسكار الجن لما علم الله فيه من المفسدة
الخاصة به التي لا وجود لها في اسكار غيرها من العموم الاسكار لا لما لك **قال** لا يجوز ان يكون العلة حصول
الاسكار لان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون مناسبة للحكم حتى يخرج عن التعبد والمناسبة
في كونه مسكرا لا في كونه خمرا مسكرا او لانه لو ذكر احد خصوص اضافته الى المحل والتعليل لما صح قياس
اصلا وهو باطل لانا نقول **الجواب** عن الاول ان النظر في العلل لما مناسبة القدر المشترك
والقاء ما به الافتراق من الخصوصيات اما ان يجب الاشتراك في الاصل والفرع ام لا فان كان موجبا
فهو دليل التعبد بالقياس والمنصف على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان

لم يكن موجبا للتعدية فالامر لايزاده وعن الثاني انه اللازم من امكان احد حصول المجاز في التعليل
ابطال القياس لجواز ان يقوم الدليل على ابطال احاده في التعليل في آحاد الصور وهما لم يقم الدليل
على ذلك فالقياس يكون معتبرا فان قيل الانسلم انه اذا عتق ذلك وكيف والعتق مع ان لفظه
دال على عتق سالم ايضا لو كان حسن الخلق وهذا فان اهل اللسان وكل عاقل بما قضته ذلك
عند اعتاقه وهو فسالم ايضا حسن الخلق فلم خصصت بالعتق دونه قلت الانسلم دلالة اللفظ عليه
وهلا لم اللفظ الدال على عتق غانم انما هو قوله اعتقت غانما ولا دلالة على غيره والعبيد البتة وان
قيل انه يدل عليه بوجه التعليل فهو باطل لجواز ان يكون العلة خصوص حسن الخلق لا العموم كما تقول العقلاء قولهم
نا قصونه في ذلك بسالم قلنا لسنا نحن ذلك بناء على عموم لفظ العتق وانما ذلك منهم طلبا لاكمل حسن
غانم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علق بها ولو لم يعم اللفظ لها فاسقاط عتق سالم لكونه لعدم دلالة
اللفظ عليه الما سحكم عنهم مع اعتقاده ذلك حتى الزموا منه نفي العتق مع وجود دليله وحسن
سالم لقولهم ان اللفظ عليه لكان الاصل اعتبار لفظه في دلوله نظرا الى تحصيل مصلحة العامل
التي دل لفظه عليها **قال** قالوا حرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت كل مسكر ولان بانه لو كان مثله
عتق مرتقدم **اقول** هذه شبهة للمخالف العامل بانه يكفي مخالفا وتقريرها ان قول
القائل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر والاخفاء ان قوله الثاني يعني حرمه كل مسكر
فكذا الاول الانه مثله وتقرير الجواب ان يقال الانسلم انه مثله لانه لو كان مثله عتق مرتقدم
اي عتق غانم كسالم مثلا وهو لك لقوله اعتقت غانما لحسن خلقه على هذا التقدير يكون مثل قوله
اعتقت كل عبد لحسن الخلق وحسلم بعتق الغير ولان على انه ليس مثله **قال** قالوا
لم يعتق لانه غير صحيح والحق للآدمي فلم يعتق بالصحيح وبالظاهر **اقول** هذا منع على الجواز
المتقدم وجواب عنه بتقرير الاول ان يقال الانسلم انه لو كان مثله عتق مرتقدم اعني عتق غانم
وهو سالم في المال وانما يلزم لو لم يمنع عنه مانع لكون اللفظ غير صحيح انه غير مقتض بعومه
عتق غيره وكون الحق للآدمي وانما كان مانعا لان الشارع قد التوقف في اعلاك العبيد لصحة
القول مظنة الندم في عاقبة الامر لجواز طروء الندم والبداء عليهم بخلاف تلف الشارع في
الاحكام الخمر عنده ولهذا فانه لو قال ان بعت الخمر لاسكارها وقيسوا عليه كل مسكر فانه

منه

منهم كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود فانه لا يعتق بذلك
وتقريره الثاني وهو جواب الكوات ان نقول الانسلم انه لا عتق الا بالصريح بل يعتق بالصريح
والظاهر وما ذكرناه ظاهر وما ذكروه من الاستثناء فغير صحيح بل لو قال لوكيله مهما ظهر لك
اراده في شيء ما الا استدلال دون صريح المقال فافعله فاذا قال اعتق غانما لحسن خلقه وقس عليه
فاذا ظهر له ان العلة الكامنة في غانم وسالم هي حسن الخلق وانه لا فارق هو فيه منهما فقد ظهر له ارادته
لعتق غانم فكان له عتقه وكذا بعده ان كانت الوكالة بالبيع **قال** قالوا لو قال الاب
لا كل هذا الطعام مسموم فهم منه عرفا المنع من كل مسموم فلم لم يفهم منه شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه
قد يخص الامر لادراك **اقول** هذه شبهة لخصم طلبي وتقريرها ان يقال لو قال الاب لولده
لا تاكل هذا الطعام انه مسموم فهم منه عرفا المنع من كل مسموم وكذا لو قال كل هذا الطعام انه غذاء نافع فهم جواز اكل كل
غذاء نافع ولا نعني منه وانما لكم احد الخصوص مؤثرا في التعليل على خلاف الظاهر فيه اجل التعليل
بالكمال وهذا انما في عقلاء العرب ما مطقوا بعلة الا وطردوها في غير المحل الذي اضافوها اليه وهذا يلغى
عند الاسود من قول القائل اضرب هذا الاسود السارق وتقرير وان كان السارق ابيض ولو امكن ان يكون
خصوص الاضافة تاثيرا واحتمل ان يدخل في التعليل لما تبادر الى الفهم التعميم وذلك والاصل تنزيل
التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية اولى **قال** ذكر العلة عند التعميم عرفا لانه لو
قال الاب لا تاكل هذا الطعام وتقرير الجواب ان يقال الانسلم ان فهم التعميم كان من اللفظ بل كان لقرينة خارجة عنه
وهي قرينة شفقة الاب واني للآدمي ظاهر حال الاباء انهم انما ينهون عن سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من
الاغذية النافعة بخلاف ما لو احرم السايبة شيئا او وجبه فان العادة الشرعية مطردة باباحة مثل
ما حرم وتحريم مثل ما اوجب لما جرى من الجور في المحلفات والنفقة في النجاسات وذلك لما علم الله تعالى
من اختصاص احد الملكين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله لفوات مصالح والمفاسد والامور
التابعة لذوات الاوصاف حتى يكون لانه ظاهر يختلف وهذا كله ان قلنا بوجوب رعاية المصالح
والا فلله ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على ما عرفت من اصول اهل الحق **قال** قالوا
التعميم لفظ عرفي فاذا وجب تنقل العرف فيه وانكم التعميم الا بدليل **اقول** هذه شبهة

الطارق ص

اخرى لهم وتقريرها ان يقال لو لم يكن يعني الوصف المنصوص عليه للتعميم حتى يثبت الحكم به في موضع آخر
لعرى اي التنصيص عليه عن الفائدة لان اختصاص الخمر بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق فكان
يكفيه ان يقول حرمت الخمر لا غير وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم العرو عن الفائدة بل فائدته
تعقل المعنى فيه اي في ذلك الحكم حتى يكون الحكم معقول المعنى لانه اسرع في القبول وادعى الى الانقياد
وايضا فائدته ان ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها كانتفاء تحريم الخمر عند زوال اسكارها
وصيرورتها خلا وهذا اذا كان الوصف مناسبا للحكم وان لم يكن مناسبا فللفائدة الثابتة او لغيرها
وقوله ولا يكون التعميم الا بدليل دفع لوهم من يتوهم ان تعقل المعنى يفيد التعميم لان التعميم لا يكون الا بدليل
والتعقل لا يدل عليه كما سبق بيانه **قال** قالوا لو قال الاسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا
قلنا حكم بالعلة على كل الاسكار والخمر والنبيذ سواء وفي بعض النسخ فالخمر والنبيذ سواء **اقول** هذه
شبهة اخرى لهم وتقريرها ان يقال الشارع لو قال الاسكار علة التحريم لعم يعني التحريم كل مسكر فكذلك
هذا لانه مثله وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه مثله لان قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلة على كل
اسكار حتى كانه قال كل اسكار يوجب التحريم وعلة له وعلى هذا فثبوت الحكم في كل صورة وجد فيها
الاسكار يكون بجهة العموم وهو من باب الاستدلال لا القياس اذ الخمر والنبيذ سواء يعني في نسبة العلة
المنصوصة اليهما ولا ذاك فلا يكون قياس احدهما على الاخر اولى من العكس وهذا بخلاف قوله حرمت الخمر
لاسكارها لانه ليس في قوة قوله كل اسكار يوجب التحريم وعلة له **قال** البصري من ترك
اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا ان سلم فلقرينة التاذي بخلاف
الاحكام **اقول** هذه شبهة ابي عبد الله البصري على ان علة التحريم تعم دون غيرها
وتقريرها ان يقال من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ كما ان من ترك اكل رمانة لحموضتها
فانه يدل على تركه اكل كل رمان حامض بخلاف الاثبات فان تصدق على فقير بدرهم لفقره لا يدل
على تصدقه على كل فقير كما ان من اكل رمانة لحموضتها فانه لا يدل على وجوب اكله كل رمان حامض وتقرير
الجواب ان يقال لا نسلم انه يدل على تركه كل موذ وان سلم ذلك فلقرينة التاذي لا لدلالة اللفظ
عليه

عليه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا قرينة تدل على ان العلة مطلق الاسكار مع انه لا بعد ان يحرم الله الخمر
لشدته خاصة دون غيره من المسكرات لعلمه باشتماله على مفسدة لا يدركها البشر واما التمثيل باكل الرمانة
فضعيف لان الداعي الى ترك معين قد يكون حموضته لا مطلق حموضة الرمان حتى يلزمه ترك كل رمانة حامضة
ثم لا فرق بينه وبين العقل لكن انما لا يجب اكل كل رمانة حامضة لانه مشروط بالاشتهاء وخلو المعدة وعلمه
بعدم التضرر به **قال** مسئلة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل غير
مختص وقد حد في الخمر بالقياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل كغيره **اقول** هذه هي المسئلة الرابعة
وهي في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس وهو مذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافا
للحنفية وهو المراد من جريان القياس في الحدود والكفارات على ما ذكر المصنف واستدل عليه بالمعقول
والاجماع اما الاول فمن وجهين احدهما ان الدليل يعني الدليل الدال على جواز التعبد بالقياس غير مختص
اي ببعض الاشياء دون البعض ويؤكده تقرير النبي عليه السلام لمعاذ في قوله اجتهد برايي مطلقا من غير تفصيل
لانه يدل على الجواز والا لوجب التفصيل لانه واقع في مظنة الحاجة اليه وتاخير البيان عن موقع الحاجة ممتنع وثانيهما
ان الحكم للظن على معنى ان الحكم يثبت للظن لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وهو اي الظن حاصل
بالقياس كحصوله بغيره من الظواهر كخبر الواحد واذا كان كذلك فيجوز اثبات الحدود والكفارات به كما جاز
اثباتها بخبر الواحد ونحوه من الظواهر واما الثاني وهو الاجماع فلان الصحابة لما استوروا في حد شارب
الخمر قال علي كرم الله وجهه انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري قاس
الشارب على القاذف بجامع الافتراء ولم ينقل من احد من الصحابة نكير فكان اجماعا واليه الاشارة بقوله وقد حد
في الخمر بالقياس **قال** قالوا فيه تقرير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل
وقطع النباش قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة **اقول** هاتان شبهتان
للحنفية مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال فيه اي في الحدود والكفارات او في المتنازع تقرير لا يعقل
لان الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد الركعات ونصب
الزكوات والقياس فرع تعقل علة الحكم في الاصل فكما لا يعقل له علة من الاحكام فالقياس يتعذر فيه كما في
الركعات ونحوها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الحدود والكفارات لا يمكن تعقل المعنى الموجب

لتقديرها الله بل قد نفهم العلة الموجبة ولذا فهمت العلة وجب اي القياس والعمل به كايجاب القصاص
بالقتل بالمثقل قياسا على الحاقه بالقتل بالمحدد وكقطع النباش قياسا على قطع السارق حيث فهمت
العلة وجب القياس والاباحة لما مر من الادلة لجاب الامدي عن هذه الشبهة بان الحكم المعلول
من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وهو معلول والقياس جار لانه انما يقدر
وجه الشبهة ان يقال ما حمل الخطاء وهو شبهه واحدة لكونها عفوات وكذا الكفارات بالنهار
شابه العفوات فاجدر ان يلحق بالشبهات لقوله عليه السلم ادرؤا الحدود بالشبهات ووجه الجواب بعد تسليم احمال
الخطاء في القياس انه ممنوع على قول كل محمد وبعد تسليم ان احمال الخطاء شبهة ان ظهور الظن الغالب الذي
ان يقال فاذا لزم معه وجوب الواحد والنهاية فانه يجوز بالافطار امات الحدود والكفارات بالنهار احمال
الخطاء فيها واعلم انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع حرمان القياس في الكفارات واباتهم الكفارة بالاكل
والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لكونه لسندا لا الافساد لكون العلة مع احمال
قصد الاعراض فلو كانت كذلك كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة لاسقاط النص فيه
ولو لم يكن ملتفتا اليه لكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس لان العمل بالقياس لا يدفع بالنظر الى حكم الاصل في
اعتبار العلة الجامعة لانه اصل وكاتنه والا بالنص لعدم دلالته عليه ولا بالاجماع لكونه مختلفا فيه وقد ثبت الاول
بهذه الشبهة فالذي ثبت به هو المعتبر عنه بالسند الاول وهذا هو الذي هو بيانه في المسئلة الثامنة قال
مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لما انه مرسل لان الوصف بعاري الوصف فلا اصل لوصف الفرع والجامع
مستفاد من الفرع فلا يصح والجامع ان كان لكل امر الوصف حكمه على القول بصحتها او ضابطا لاحد السبب والحكم
وان لم يكن جامع ففاسد اقول هذه هو الثانية مسئلة وهو انه لا يصح القياس في الاسباب خلافا
لاكثر الشافعية وصورته امثال كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا والحق المصنف عليه بحجج
ثلث وجهه الاول ان يقال لو سلم القياس في الاسباب لسلم القياس بالمناسب المرسل وانما باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وصف الفرع وهو سببية اللواط في المثال مرسل لان الغرض بعاري
الوصف يعني وصف الاصل والفرع وهما سببية اللواط والزنا ولذا بعاري فلا اصل لوصف الفرع بشهد باعتباره
ان الوصف الذي يشهد باعتباره اصل وهو وصف الاصل اعني سببية الزنا وهو بعاري وصف الفرع ولذا الاصل

له شهد باعتباره يكون مرسلا واما بطلان التالي فبالاتفاق وان كان هذا المرسل غريبا بان لم يكن جنسه القريب
والبعيد الضابط معتبرا في جنس الحكم كما انه ليس عينه معتبرا في صورة وبما ذكرنا من الدليل في اقسام المناسب ان
لم يكن هذا المرسل غريبا بل كان ملائما ولو قال لنا ان الوصف الفرع مرسل لذا الاصل له ان الغرض بغاير
الوصف لكان اظهر مظهرا بالقبول والقبول وتوجيه الثانية ان يقال لو ثبت لثبت القياس من غير تحقق المناط
في الفرع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان علة الاصل وهو حفظ النسب لشبهة الزنا متيقنة
في الفرع واما بطلان التالي فلانه لا جمع بين الاصل والفرع عند انتفاء علة الاصل عن الفرع بالاجماع
قال في المنتهى في بيان هذه الملازمة ان الغرض اختلاف الوصفين لكن احتمال التساوي في المصلحة يوجب اختلاف
الوصفين ومع ذلك ظاهر لكن عليه سؤال وهو ان يقال احتمال التفاوت في المصلحة وان كان قائما يوجب اختلاف
الوصفين لكن احتمال التساوي في المصلحة راجح لان مصلحة الفرع كحمل لئلا يكون مساويا لمفاسد الاصل وراجح وهو
المساواة حاصلة على التقديرين الاولين دون الثالث والاحتمال وان وقوع احد مرجحي احتمال التزاعد وقوعا كان
احتمال واحد بعينه وكان الجمع اولى ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرتم من الدليل ظاهر التساوي في المصلحة للفعلو
اما ان يكون كافيا في الجمع بين الوصفين بالسببية او لا فان كان كافيا فيجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب من غير
حاجة الى الجمع بالسبب لان المصلحة التي هي غير الوصفين بالسببية هي المصلحة المقتضية للحكم المرتب على المسبب وان
لم يكن كافيا وهو المطلوب ونوجه الثالثة ان يقال الخلو الوصفين عن ان يكون بينهما جامع او لا فان كان
فلا خلو اما ان يكون الجامع حكما بان كان ظاهرة منضبطة بنفسها او ضابطا لها فان كانت الحكمة خفية
منضبطة فان حكمة فلا خلو اما ان يكون الحكمة اذا كانت ظاهرة منضبطة بنفسها صح تعليل الحكم بها او لا
فان لم يصح امتنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها وظاهر هذا القسم لم يعرض له المصنف فان
صح والدليل الذي اشار اليه بقوله وان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها اتحد السبب والحكم بعني في
كونها معلولة الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف باتا
وعند كون الجامع بينهما حكمة يتحد حكمة السبب والحكم ولذا كان كذلك اسقلت الحكمة باثبات الحكم المرتب
على الوصف والحاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه للاسباب عن توسط وان كان ضابطا لها
اتحد السبب والحكم الضابط ولكن في كونها معلولة الضابط لان الضابط الذي يكون الوصف به سببا هو
الضابط الذي لاجله يكون الحكم المرتب على الوصف باتا وعند كون الجامع بينهما ضابطا لها يتحد ضابط السبب

والاقطع والاظن يساوي المصلحة

قال ح

ح ذلك للحكمة ح

والحكم واسقل الضابط باسات الحكم المرتب على الوصف من غير احتياج الى توسط الوصف المحكوم عليه
يكونه سببا وان لم يكن جامعا بمعنى ان الوصف على ما هو كونه مرا الحكم او الضابط وقد سبق اى انهم متفقون
للاتفاق على ان يكون الوصف سببا ولقائل ان يقول توسيط سببية الوصف مستغنى عنه بجعل الشارع نفس
الطريق وهو غير مخلف الله عند اهل النظر هذا مع ان مراد الخاص ان يكون مراد المستدل اثبات السببية
الوصف فقط من غير تعرض لاثبات الحكم فالاولى ان يحمل كلامه على ان المراد بقوله احدهما ذكر الوصف فقط
العهد العدوان سر المثقل والمحدد ان صح للعلة لاشتماله على حكمة كحفظ النفس فيما نحن فيه اتحد السبب
والحكم فلا يكون محل النزاع على ما سيقوله المصنف في جواب شبههم والله اعلم **قال** قالوا
ثبت المثقل على المحدد والتواطؤ على الزنا فلم ليس محل النزاع بسبب واحد ثبت لها بعلة واحدة
وهو القتل العهد العدوان والملاج فرع في فرع **اقول** هذه شبهة السكاكي فقد وهمها
ان يقال لو لم يصح القياس في الاسباب لم يقع قتال باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فلانه ثبت المثقل على المحدد اي ثبت كون القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على كون القتل بالمحدد
سببا لوجوبه ايضا كون اللواط سببا للحد قياسا على كون الزنى سببا له ووجه الجواب ان يقال لا نسلم
بطلان التالي قوله لانه ثبت المثقل على المحدد قلنا ليس محل النزاع لان كلامنا في سبب واحد بالنوع
غاير الوصف لانه سبب واحد وما ذكرتم كذلك لانه سبب واحد بالنوع اي للاصل والفرع بعلة واحدة
كشوت سببية القتل العهد العدوان للمثقل والمحدد بعلة حفظ النفس وكسوت سببية القتل في فرع
حشفة طبعا محرما شرعا للزنا واللواط بعلة حفظ النفس على وجه حفظ النسب ولا اقول بانه
كان القياس في المثال الاول في ايجاب القصاص بالجامع المذكور الا في السنة وفي المثال الثاني الحد كذلك ولا قياس
عليه كل ما قاله من هذا القبيل لقولهم جعلتم النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على نية التيمم
لان قياس الوضوء على التيمم ليس في الاشتراط بل هو في اعتبار النية بجامع الكلفة المقصودة للصلوة
وهو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الوضوء والتيمم ثم الشبهة قد تسلم ما فيها لانتوجه على ما ذكر
بوجوب القصاص والحد بالمثقل واللواط ونحن انكرنا القياس في جميع
الاحكام لما ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا قد سبق امتناعه في الاسباب
والشروط **اقول** هذه هي السادسة وهي انه لا يجري القياس في جميع الاحكام خلافا

لقوم من الناس بحجة الجمهور انه سبق ما لا يعقل معناه من الاحكام الشرعية كفرض الدية على العاقلة
والقياس فرع المعنى الذي فرع يعقل حكمه حكم الاصل وقد تنتهي الفرع وامتناع الفرع لامتناع الاصل
يحتاج الى دليل وايضا قد سبق في المسئلة المقدمة امتناع جريان القياس في الاسباب والشروط كما سبق
اشتراط النية في الوضوء على ما مر مع انها من الاحكام لما بينا ان حكم الشارع على الوصف بكونه سببا
حكم شرعي قال في المنتهى وايضا لو جرى في كل حكم يجري في الاصل ثم يتسلسل وهو باطل وبيانه انه لو جرى
القياس في كل حكم شرعي على معنى انه لو امكن اثبات كل حكم شرعي بالقياس يجري في الاصل اي يجري في اصل
القياس في حكم الاصل على معنى انه امكن اثباته بالقياس وكذا اصل اصله الى غير النهاية فيتسلسل وهو باطل
وقال ان نقول لانسلم لزوم التسلسل بل اللازم امكانه لكن هذا المنع لا يضر ان امكان المحال محال سلمناه
لكن لانسلم استحالة انه ليس من طرق الدراية الجزم بامكان ما ان كل حكم بالقياس يوقف على القياس
لجواز ان يوجد نص او اجماع او استدلال وان امكن اثباته بالقياس ولا نسلم الوقف فلا تسلسل ولا استحالة
ثم لو كان بدعائهم ثبوت جميع الاحكام بالقياس لزم الدور او التسلسل الباطل لكن بدعائهم الامكان على ما
مر فظهر من شبههم **قال** قالوا اذا تماثلا فيجب تساويهما في الحاجة فلم قدستم او جوزتم في بعض النوع الامر بخلاف
المستدل بها **اقول** هذه شبهة السكوني وتقريرها ان الاحكام الشرعية لما تحد
واحد وهو حد الحكم الشرعي كما سبق في اول الكتاب متماثلة فيجب تساويهما في الجايز اي فما جاز على بعض
ما جاز على بعض اتماثلا جاز على الثاني لكن القياس جاز في بعض الاحكام الشرعية فيجوز في الكل ووجه الجواب
ان نقول لانسلم انها متماثلة لانها وان دخلت تحت الحكم الشرعي والحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنس لها غير
انها متعددة ومتمايزة بامور موجبة لتفاوتها ومدعي القياس اوجز في بعض النوع اي في بعض الانواع على
ما قال في المنتهى وحكم بعض الانواع ما منع على بعضها لخصائصها خلاف ما كان المشترك بينها وهو قوله لامر
اي لامر يخص ذلك النوع خلاف المشترك بينها اي بين الانواع او الاحكام فان جاز او امتنع باعتباره على
بعض جاز او امتنع على الثاني ويجوز ان يقرأ قوله لامر خلاف المشترك بينها لامر كائن على صفة المضاف
مر خلاف ويكون معناه لامر مخصص هذا النوع مع محاذاته ما في المنتهى لكن نظم الجواب ههنا مشوش
المصنف اتحاد الاحكام في النوع وعلى هذا فالجواب ان نعلم سلمنا تماثل الاحكام واتحادها في النوع
لكن قد سبق اجواز القياس في بعض انواع النوع دون البعض لامر مخصص بذلك البعض لا للمشترك بين الانواع

ولو كان متماثلة

والامر فيه قريب

فانه يمنع او بخلاف المشترك بين الافراد فانه يجب تساويه في الجائز بخلاف الافراد كما قلنا وهو ظاهر
وعلى هذا يكون احكام الخمسة اصنافا للحكم الشرعي لا انواعا له واعلم ان القياس لكونه مامورا به في قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يخرج عن الوجوب على بعض المجتهدين اما عينا كمن نزلت به نازلة من
المجتهدين لا يقوم فيه غيره مقامه مع ضيق الوقت واما على الكفاية وذلك اذا كان كل واحد من المجتهدين
يقوم مقام غيره في تعريف حكم النازلة بالقياس وعن الندب وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع
ولم يحدث بعد فان التكليف قد يندب اليه ليكون حكمه معدا وقت الحاجة وهل القياس موصوف بانه دين
الله كما قال القاضي عبد الجبار او ليس بدين كما قال ابو الهذيل او الواجب دين دون المندوب كما قال الجبائي
والحق فيه انه ان اريد بالدين ما تعبد به اصلا اي بحكم الاصالة لوجوب الفعل فالقياس ليس بدين لانه ليس
مقصودا لنفسه بل لغيره وان اريد به ما تعبد به مطلقا كان مقصودا لنفسه او لغيره فالقياس دين ولاح
لك مما ذكرنا ان هذه المسئلة لفظية لا حظ للمعنى فيها **قال** الاعتراضات راجعة
الى منع او معارضة والا لم يسمع وهي خمسة وعشرون الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة
وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا لامر ما
والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه ان ظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف او بقرائن معه او بتفسيره
واذا قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا
فقد صوبه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب **اقول** هذا هو الباب
الخامس وهو في الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها اما الاعتراضات الواردة
على القياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة وهي خمسة وعشرون اعتراضا حاصلها يرجع الى منع مقدمة من
مقدمات القياس او معارضة لها او للقياس والا لم يسمع للزوم صحة القياس حينئذ فالاول
الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ المذكور وانما يحسن ذلك اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محامل على
السوية او غريبا لا يعرفه السامع المخاطب ولهذا قال القاضي ما ثبت عنه الاستبهام صح عنه الاستفهام
والا فالاستفسار عن الواضح عناد او جهل وصيغته متعددة فمنها الهمزة وهي ام الباب اذ لا يرد
لغيره الاستفسار بخلاف غيرها فانه قد يرد لغيره فمن ذلك هل وهي تلي الهمزة في الرتبة ومنه ما
ومنه من واين ومتى وكيف وكم واي وانما قدم سؤال الاستفسار على غيره لكون ما سواه

وعا

فرعا عليه فان من لا يعرف معنى اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه فاذا عرفت ذلك فاعلم ان بيانه يعني بيان
الاجمال وكذا بيان الغرابة على المعترض دفعا للانتشار ولان الاصل عدم الاجمال وبهذا يندفع قول من زعم
ان بيان نفيه على المستدل محتجا عليه بانه لما كان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا فنفي الاجمال
اذن شرط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل وذلك لان ظهور الدليل وان كان متوقفا
على نفي الاجمال غير ان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل فكان
بيانه على المعترض لا بان يقول اني ما افهم منه شيئا مع كونه ظاهرا مشهورا في السنة اهل اللغة او الشرع
لانتسابه الى العناد لعدم خفائه عليه في الغالب بل لصحته اي لصحة اطلاق اللفظ ولا يكلف اي المعترض
بيان التساوي وهو ان يبين تردد اللفظ بين محامل على السوية اي لعسره اي لعسر بيان التساوي مفصلا اذ ما
من وجه يبين التساوي فيه الا وللمستدل ان يقول ولم قلت لعدم التفاوت بينهما من وجه اخر بل يكفيه ان يبين
تردده بين محامل فقط ولو قال يعني المعترض في بيان التساوي اجمالا التفاوت يستدعي ترجيحا بامر
والاصل عدمه لكان جيدا ولكفاه ذلك وجوابه يعني وجواب الاجمال بظهوره اي بظهور اللفظ في مقصوده
اي مقصود المستدل بالنقل عن اهل الوضع او بعرف اهل الشرع او بقرائن مضمومة فلا اجمال اذن او بتفسيره
ان عجز عن ذلك واما جواب الغرابة فببيان شهرته وانما لم يذكره المصنف لظهوره وقد ذكره في المنتهى حيث قال
وجوابه بيان شهرته فلا غرابة واذا قال يعني المستدل في دفع الاجمال يلزم ظهور اللفظ في احد الاحتمالين دفعا للاجمال
لكونه على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم واذا لزم ظهوره في احدهما وجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل
ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلدعواه الاجمال واما عند المستدل فلدعواه
ظهوره فيما ادعاه دون غيره او قال يلزم ظهور اللفظ فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا كما قلنا فقد
صوبه بعض الائمة ومنع منه الاخرون اما الاول فلاستلزامه التجوز الذي هو خلاف الاصل واما الثاني
فلجواز ان لا يكون ظاهرا في شيء من المجملين والترجيح مع المصوب لان محذور المجاز اخف من محذور الاشتراك
على ما مر في غير موضع ولان الاصل في الالفاظ المستعملة ان يكون لها مدلول ظاهرا واما تفسيره يعني تفسير المستدل
اللفظ بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب قال في المنتهى فالصحيح انه لا يقبل لانه يؤدي الى الخبط واللعب لكن
المشهور قبوله بناء على ان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء وفيه بعد لا يخفى ظهوره وذلك لان وضع اللفظ
انما كان لقصد تحصيل المعنى منه وان يعرف كل واحد ما في ضميره بواسطة اللفظ المستعمل وذلك مشروط

على متعدد

شرح

واحده

ضبط الوضع ضبطا تمتنع منه دخول الزياده والنقصان ولا اقبل من كل نفسر لفظه بالاختلاف
حاله عجزه عن تقرير كلامه افضى ذلك الى اضطراب اللغه وابطال فائده وضعها وان اطلاقه لذلك للدليل
دليل ظاهر وعلى انه ارتكب مدلوله وعدوله عنه عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره **قال**
فساد الاعتبار وهو مخالفه القياس للنص وجوابه الطعن او منع الظهور او التاويل او القول بالموجب
او المعارضه بمثله فيسلم القياس او يتن ترجح على النص بما تقدم مثل فتح من زاهله في محله كذبح
ناسي التسميه فنقول لا نسلم كلوا فنقول ماؤل بنتح عبده الاوثان بدليل ذكر الله تعالى على فلك الوجه
سمي او لم يسم او نترجحه لكونه قياسا على الناسي المخصص بالاتفاق فان ابدى فارق فهو المعارضه

اقول هذا هو الاعتراض الثاني وهو فساد الاعتبار اعني مخالفه القياس للنص وانما
سمي به ان فساده مرجحه عدم اعتباره فقط وذلك لانه لا يمكن اعتبار هذا القياس في ترتب الحكم
عليه لافساده في وضعه وتركيبه وهو ان لا يكون على الهيئه الصالحه لاعتباره في ترتب الحكم وهذا
كذلك بل لمخالفته النص فقط فعلى هذا كل فاسد الاعتبار مرجوع عكس وهذا هب بعدم سوال
على سوال فساد الوضع ان النظر والاعم حكمه يقدم على النظر والاخص على ما اشتمل عليه
وزياده وذلك مثل قول الشافعي رضي الله عنه في حل متروك التسميه بهذا ذبح صدر من اهله في محله
فحل قياسا على ذبح ناسي التسميه الذي لا خلاف في حله فقوله اي المعترض وهو الحنفي في السال النص
وهو قوله عز من قائل ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق لسان فساد اعتبار هذا القياس
وجواب هذا الايراد الطعن بعني في سند النص ان امكن وذلك بان يكون النص مثلا اخبار اعن موات
وان لم يمكن ذلك كما لكتاب والخبر المتواتر فالجواب منع الظهور اي منع كون النص ظاهرا في مقصود السال
وان كان ظاهرا فيه ايضا كما لا نسلم ان في مقصود المعترض فالجواب التاويل اي فنقول لعنى المستدل بموجب ما
لم يذكر اسم الله عليه مؤول بنتح عبده الاوثان الفرح المراد انه ذكر اسم الله عليه بدليل ذكر الله
على قلب المعرض سمي او لم يسم او نترجحه اي بمرجح المستدل القياس وهو فتح المتذكر على القياس
وهو فتح الناسي لان التذكر اقرب الى مقصود الذكر من الناسي ولو كان كذلك فتح الناسي مخصوص
من الآيه بالاتفاق فيكون فتح المتذكر مخصوصا منها ايضا بالطريق الاولى وعلى هذا يكون الضمير في قوله
او نترجحه للقياس والمعنى على ما قررنا وعلى المعترض فيه ليل لغوي على كون ما لم يذكر اسم الله عليه

لا عتبار في ترتب الحكم عليه لصحة وضعه لانها عباره عن كونه على هيئه صالحه

لاشتمال الاخص

ماؤل بنتح عبده الاوثان وعلى هذا يكون نترجحه عطفا على قوله بدليل فكانه قال هو ماؤل
بما ذكرنا هذا او هذا وان لم يكن التاويل فالجواب القول بالموجب وهو عباره عن تسليم الدليل
مع بقاء النزاع وهو ثلثه اقسام على ما سبجي تقريره واحد الاقسام هو ان يدعي
الدليل صغرى غير مشهوره كما عمله المعترض ان اعتراضه انما تم ان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه
لا حل اكله للآيه وعند هذا فلو لم يذكر المعترض الصغرى لسلم المستدل الايه ونازع في حصول
المقصود ان مقتضاه واحد لا يتنح وهو المراد من الجواب بالقول بالموجب وان منع المستدل صدقها بما ذكر
من دليل التاويل او الا وان لم يتمش شئ مما ذكرنا فالجواب المعارضه بمثله اي بنص اخر فيسلم القياس يعني
المستدل وان لم يوجد نص كما ذكرنا فالجواب ان يتن يعني المستدل ترجحه يعني يرجح القياس على النص
بما تقدم من مرجحات القياس على النص في المسئله الثامنه من القسم الرابع في اخبار الواحد فعلمك بالالتفات
اليه ومنه يعلم ان المراد من قوله او يترجحه هو ما ذكرنا وليس المراد منه او يترجح المستدل القياس على النص لانه
لا يستقيم من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما الاول فلان المراد لو كان ذلك لقال المصنف فيقول ماؤل
او مرجح واما الثاني فلان كون المقيس محكما عليه ليس مما يرجح به القياس على النص على ما سيجي لكن عند
الالتفات الى ما تقدم فان ابدى فارق اي فان ابدى المعترض فارقا بين المقيس والمقيس عليه اعني بين المتذكر
والناسي فهو المعارضه في الاصل او الفرع على ما سبجي بيانها لا من فساد الاعتبار والمراد منه انه يكون سوالا
آخر غير ما نحن فيه وانما ذكر ذلك ليعلم ان ابداء الفارق بين الاصل والفرع كقياس الكافر على المسلم في صحه
الظهار وكقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكوة **قال** فساد الوضع وهو كون الجامع
في نفس اعتبار نص او اجماع في بعض الحكم مثل مسح فيتن فيه الكوار كالاستطابه فنقول ان المسح معتبر
في ازاله الكوار على الخف وجوابه بعيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقص فان ذكره
باصله وهو القلب فان بين مناسبته للنقيض مع عدم اصل من الوجه المدعى وهو القدح في المناسبه ومن غيره
القدح اذ قد يكون للوصف حقان لكون المحل حتى تناسب الاباحه الازاحه الخطر والتحريم لقطع
اطماع النفس **اقول** هذا هو الاعتراض الثالث وهو فساد الوضع وهو على ما فسره
عباره عن كون الجامع في القياس بحيث قد تبت اعتبار نص او اجماع في بعض الحكم مثل قول الحنفي فيما نحن
فيه ان كون الكوار مانعا من المسح على الراس مثلا سنه هو مسح فيتن فيه الكوار قياسا على كون الكوار سنه في الاستطابه

ليس سوال فساد الاعتبار بل سوال الكل وانما احتاج اليه الان بعضهم مثلوا فساد الاعتبار بالقياس الذي ظهر الفارق فيه بين الاصل والفرع ح

وهي تكرار الغسل اعني الزيادة على المفروض في غسل الوجه ونحوه لانه هو سنة اجماعا جامع كونها مسحا
لاستلزام الغسل المسح او تكرار المسحات في الاستجمار فانه سنة عند الخصم فيورد المعترض وهو الحنفي
ان المسح معتبر في الخف مع كراهة التكرار فيه بالاجماع وجوابه ببيان المانع بان يقول المستدل انما كره التكرار
على الخف لتعرضه للتلف بخلاف صورة النزاع وهو يعني هذا السؤال نقض لوجود المدعى علة مع تخلف
الحكم عنه في صورة الخف الا انه نقض خاص وهو انه يثبت النقيض وهو كراهة التكرار التي هي نقيض
تدبيه فاذن فساد الوضع عبارة عن كل نقض يثبت النقيض وعند هذا فان ذكره باصله يعني فان
ذكر المعترض النقيض مع اصله مستدلا بان يقول هو مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف فهو القلب
اي صار السؤال سؤال القلب على ما سياتي تحقيقه فان بين المعترض مناسبة وصف المستدل وهو الجامع
المذكور في القياس لنقيض الحكم المستدل من غير اصل من الوجه المدعى اي من الوجه الذي ادعاه المستدل
والمراد انه لو بين ان هذا الوصف يناسب النقيض من الجهة التي ادعى المستدل انه بها يناسب الحكم
فهو القدح في المناسبة اي في مناسبة المستدل ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكمين متماثلين من
جهة واحدة وصار السؤال سؤال القدح في المناسبة ومن غيره اي من غير الوجه الذي ادعاه المستدل
لو بين مناسبته للنقيض من غير اصل لا قدح فيها اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى فانه
يناسب الاباحة لازاحة الخاطر ويناسب التحريم ايضا لقطع اطماع النفس ولذا عرفت ذلك فاعلم
ان الآمدي فسر فساد الوضع بان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي
التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس او ان تكون العلة في القياس مشعرة
بنقيض الحكم المرتب عليها ثم قال قد يتجه على المثال الاخير ان يقال اقتضاء العلة لنقيض الحكم المرتب عليها
ان كان من جهة اقتضائها للحكم المرتب عليها فيلزم ان لا يكون وصف المستدل مقتضيا لحكمه لاستحالة
الوصف الواحد من جهة واحدة لحكمين مختلفين ويرجع حاصل السؤال الى منع دلالة العلة على الحكم وان
كان ذلك من جهة اخرى فان لم يكن معتبرة فلا يقع في معارضة جهة المستدل لكونها معتبرة وان كانت معتبرة فان
اورد المعترض ذلك في موضع المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الى غيره ووجب على المستدل الترجيح
لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار فان بقي مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل
الى الترجيح لكونه خاصا بسؤال المعارضة وهذا من مستحسنات صناعة الجدل هذا معنى كلامه

متقابلين

فعليك

فعليك الجمع بينه وبين كلام المصنف ان امكن وترجيح ما يترجح ان لم يمكن **قال** منع حكم الاصل
والصحيح ليس قطعا للمستدل المجرد لانه كمنع مقدمة كمنع العلة والعلية وفي بعض النسخ كمنع العلة في العلية
ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالي اعتبار عرف المكان وقال
الشيرازي لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليها وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار
لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فانوا خارج عن المقصود الاصلي
قلنا ليس بخارج **اقول** هذا هو الاعتراض الرابع وهو منع حكم الاصل واعلم انه لما كان
النظر منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متاخرا عما قبله لكونه نظرا في القياس من حيث
الجهة والنظر في الجملة يقدم على النظر في التفصيل ومثاله قول الشافعية في ازالة النجاسة بالخل مثلا مائع
لا يرفع الحدث فلا يرفع الخبث كالدهن فيقول الحنفي لا نسلم ان الدهن لا يزيل النجاسة بل هو مزيل عندي
وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجه هذا المنع عليه والصحيح انه ليس قطعا للمستدل بمجرده
لانه اي لان منع حكم الاصل كمنع مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلة اي كمنع وجود العلة في الاصل او منع كونها
علة فيه ومنه يعلم ان النسخة الصحيحة هي قوله والعلية لا قوله في العلية وكمنع وجودها اي في الفرع
لان الحكم في الفرع كما يتوقف على هذه الثلثة كذلك يتوقف على ثبوت حكم الاصل لان كل ذلك من اركان القياس
وكما انه يثبتها اي يثبت احدى هذه المقدمات الثلث عند توجه المنع عليها باتفاق من غير ان يعد منقطعا
كذلك يثبت الحكم في الاصل عند توجه المنع عليه لا يكون منقطعا ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس
اليه وقيل انه ينقطع لانتقاله من الدلالة على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل وهو انتقال من مسئلة الى
اخرى ولا معنى للانقطاع سوى هذا واختار الغزالي قدس الله روحه اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح
اهله في ذلك واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله عليه الانقطاع عند ظهور المنع وعدم الانقطاع عند خفائه
لظهور عذره وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمه الله عليه لا يسمع اي المستدل هذا المنع بل يقول انما قست على اصلي
فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد لانه ان قصد اثباته لنفسه فلا وجه للمناظرة فيه وان قصد اثباته على خصمه
فلا يستقيم اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله نعم لو كان الاصل بلفظ عام ينقسم الى مسلم وفهوع فله ان
يقول انما قست على المسلم كما لو قال اردت الدهن النجس وحينئذ لا يلزمه الدلالة عليه واذا دل المستدل
على مواقع المنع كما لو دل على حكم الاصل في مثالنا فالمختار انه لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له

عند

الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب سبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض
الاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه غير موجود لان الكلام في الحاضر الصحيح وحاصله يعني حاصل سوال
المنع منع بالي ولكنه بعد تسليم و بعد ظاهر وانت تعلم ما اسلفناك في السوال الاول من لزوم ان يكون
اللفظ للامرين على المعترض وانه لا يكلف بيان التساوي مفصلا ويكفي بيانه اجمالا او ان جوابه هو
بيان كون اللفظ حقيقة فيما عينه المستدل او ظاهرا فيه بالنقل او العرف او القرائن المضمنة الى غير
ذلك مما عدم هناك ان بيان الاجمال ههنا والاجوبة على ما ذكرنا منه انه انتهى اسفاره وهذا
لم تعرض لها المصنف وقد تعرض لها في المنتهى حيث قال وبيان الاجمال على المعترض كما تقدم وجوابه
اما بين انه لما قصده حقيقة وقد تقدم مثله او بين احدهما الآخر هو المقصود ولم يكن في التقسيم اما
كذا اولا وعلى هذا الاخير ان بين المستدل ان للفظ احدهما الآخر عنه ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم
وهو مقصوده ولكن هذا الجواب انما يتجه لو لم يحترز المعترض عن ذلك وذلك بان يعين مجملا ويقول ان
اردت هذا فسلم ولكن لم قلت بتعذر الفرض عليه وان الآلات ما عداه ممنوع هذا واما قوله والمختار وروده
فالظاهر انه سقط عنه ما بعناه وان اشتركا في التسليم لانا احلفنا فيما رد عليهما من القوادح لقوله
في المنتهى والصحيح ان التقسيم واله وان اشتركا الى الخره وانما اشترط احلافهما في القوادح لانهما لو اتحدا
فيما رد عليهما من الاعتراضات مع التساوي في التسليم لم يكن للتقسيم معنى لوجوب تسليم المدلول حينئذ وايراد
المختص والانه لم يحلف احد في عدم ورود سوال التقسيم حتى يقال والمختار وروده نعم لما انتهى كلام
اشترط كون احدهما ممنوعا وكان هذا الشرط غير مرضي عند المحققين لصحة التقسيم وان اشتركا في التسليم على الوجه
المذكور اراد ان يشير الى ما قال المختار الى الخره وهذا تنبيه لفساد قول من علل وجوب عدم هذا السوال على
المطالبة بتاثير الوصف بان تاخرها عنه يوهم الى التناقض وهو منع وجود الوصف بعد تسليمه الاشتمال التقسيم
على الاول لاشعار المطالبة بالبناء على ان احد القسمين ابدا وان يكون ممنوع الوجود وقد عدم اشتراطه
وان كان كذلك لكان اضافيا يلزم التناقض والمنع بعد التسليم لو كان فاورد عليه سوال المطالبة هو القسم الذي
منع وجوده والتقسيم ولو كرر المعترض احد القسمين لا الى اللفظ المستدل عليها واورد الاعتراض كقولهم وفي
قصاص العامل المبتدئ الى الخره وحد سب اسقاط القصاص وهو القتل العمد العدوان فمحل اورد اسقاط وهو قول
المعترض متى اي متى يجب مع مانع الابتداء الى الخره او عدمه اي مع كون الابتداء مانعا مع الاستقاء ام لا او المراد

ان تعرض على دليل المنع اي جوابه لو لا الملزم مرصود دليل دليل صحته وحاصل انه سقط لبس المنع بعد
الاعتراض منه على دليل المستدل لاقتضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي وهو الذي
تصدى المستدل لاثباته في اول النظر وهو باطل لانه ليس بخارج عنه انه كلام في المقدمات على ما سبق الاشارة
اليه وانما يحقق الانقطاع في حق كل منهما بحجزه عما يحاول ايضا وابتداء قال التقسيم وهو كون
اللفظ حقيقة في احد امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب تعذر الماء
فساغ التيمم فيقول تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله يعني ولكنه بعد تسليم وانما
نحو هو في الملتبي وجد سبب اسقاط القصاص فحق منتفي مانع الالتباس الحكم او عدمه وحاصله مطلب
المانع والملزم اقول هذا هو الاعتراض الخامس وهو التقسيم واعلم اولا ان موضع السوال
التقسيم ان يكون بعد منع حكم الاصل لكونه معللا بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون معدودا على من يعتقد
الوصف لدلالة منع الوجود على تعذر الوصف المتاخر عن التقسيم وان يكون مقدما على سوال المطالبة بتاثير
الوصف المدعى عليه لكونه مشعرا بانه بعد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتاثير الوصف منع تسليم له
للفظ الغير مرضوه بخصمه بالكلية والا كان الخصم به غير مضد وايراد ما هو بالمنع اولى بعد تسليم
اتحاد المدلول لكونه مناقضا ولما عرفت ولكن اعلم ان التقسيم في عرف الفقهاء عبارة عن كون اللفظ مترددا
بين احتمالين متساويين احدهما ممنوع والآخر مسلم غير المطالبة بتاثير الوصف لكونه غير موجود وقد
قال في المنتهى هو عبارة عن كون اللفظ محتملا لامرين احدهما ممنوع والآخر مسلم ولكنه غير موجود وكانه
انما حذف قيد التساوي عن حدية المذكورين هنا وثمة لانهما لو تساويا في نفس الامر لما امكن عند اكثر
الذين يقولون عند علماء تخطئة عنهم وكانهم اراد والمتساويين في ظاهر النظر وانما اشترطوا ذلك
لان التقسيم كما يوقف على تردد اللفظ بين احتمالين والا لم يكن للتقسيم معنى الوجوب حمل اللفظ حينئذ
على ما يدل عليه كذلك يوقف على تساوي الاحتمالين في ظاهر النظر لانه لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم
وجه لوجوب تنزيل اللفظ حينئذ على ما هو ظاهر فيه ممنوعا كان او مسلما وكان المصنف انما اعرض
عن التساوي بهذا المعنى وان كان شرطا لصحة السوال لكونه ممنوعا من تردد اللفظ لاشعار بعدم
اللفظ وظهوره في احد الامرين كما انه سيعرض في هذا الى ذكر هنا لقولهم والآخر مسلم لاشعاره احدهما
ممنوع به ومثاله قولهم في جواب تم الصحيح الحاضر عند فقدان الماء وجد السبب تعذر الماء

مع وجود المانع او عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت انه لم يوجد المانع فحاصله اي فحاصل
مثل هذا السوال وهو ان يذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ عليهما كما مر من المثال لعدم تردد لفظ
السبب بين ما ذكره من الاحتمالين هو طلب نفي المانع يعني لو اقتصر المعترض على المطالبة ببيان انتفاء المانع
والا يلزم اي الجواب عنه لما تقرر في الاصطلاح من حظ مؤونة بيان انتفاء المانع عن المعارض في النوع
والمعارضات اما لو لم يقتصر على المطالبة بل اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المانع بان يقول الجزم مانع
وبينه بطريقه فحاصل السوال يرجع الى المعارضة فلا حاجة الى التقسيم وظاهر ان مثل ما ذكرنا
من السوال ليس سوال التقسيم لعدم تردد اللفظ على ما هو المفروض ويجب ان يعلم مع ما قد علمت
ان يمنع قبول سوال التقسيم بعد سوال الاستفسار لان المستدل ان دفع الاستفسار بحيث
لا يبقى الاجمال فالتقسيم بعده لا يرد ضرورة توقفه على الاجمال وان اجاب عنه بتعيين ما قصده بكلامه
فبعد التعيين لا حاجة الى التقسيم بل يجب ايراد الاعتراض على ما عينه دون غيره **قال** منع وجود المدعى
علة في الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه باثباته بدليله
من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او بان يفسر لفظه بما لا يمكن للخصم
منعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا وذلك كما لو قال في المثال المذكور اعني به ما اذا لم يغلب على ظنه الطهارة
هكذا قاله الآمدي وفيه نظر الا ان يقال المراد ان المستدل يقول اعني بوجوب غسل الاناء سبعا من ولوغ
الخنزير ما اذا لم يغلب على ظن الغاسل الطهارة بما دونه فيزول النظر واما تفسيره لفظه بما له وجود في الاصل
غير ان لفظه لا يحتمله لغة فالمختار انه لا يقبل لما مر في السوال الاول وان ذهب الى قبوله بعض المتاخرين
قال منع كونه علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه وفي نسخة وتسعة مسالكه والمختار
قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع بظن
صحته قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض وجوابه
باثباته باحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتاويل والمعارضة والقول
بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف وفي رواية بضعفه او قول شيخه لم يروه عني
وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم **اقول** هذا هو الاعتراض السابع وهو منع كونه اي منع كون
المدعى علة وانما تاخر عما تقدم لانه لما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفة على وجوده وجب ان

يكون

يكون النظر فيها نفيا واثباتا متاخرا عن النظر في وجود الوصف وهو يعني هذا السوال من اعظم الاسولة
الواردة على القياس لعمومه اي لعموم وروده على كل ما يدعى عليته وتشعب مسالكه على ما في النسخة الاخرى
وقد اختلف العلماء في قوله نفيا واثباتا والمختار قبوله والا اي وان لم يقبل ادى يعني عدم قبول هذا
السوال وهو منع كونه علة الى اللعب في التمسك بكل طرد اي بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالهما
على ما سبق في موضعه لصحة التمسك حينئذ بكل طردي ثقة من المستدل بامتناع مطالبته بالتاثير وهو شبيه اللعب ولذلك
قال ادى اليه وبطلان ما يؤدي الى الباطل ظاهر وكيف لا وهو يستلزم زيادة مخالفة الاصل والاصل عدمها
وذلك لان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس غير انا خالفناه فيما ثبت عليته شرعا لاجماع
الصحابة رضي الله عنهم على جواز التمسك به حينئذ ففيما لا يثبت عليته شرعا لا يثبت القياس والى هذا اشار
بقوله في المنتهى وايضا فان القياس لم يثبت الا فيما ثبت عليته شرعا ولم يثبت فلا يثبت احتج النافون
وقالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع اذ لا معنى للقياس سوى هذا وقد حصل فاذن قد خرج المستدل عن وظيفته
اجيبوا بانه رد فرع الى اصل بجامع بظن صحته اي يثبت عليته شرعا كما قررناه آنفا لا بجامع مطلقا فللمعترض
المطالبة بكون الجامع كذلك والعجب ان من تمسك منهم بهذه الشبهة كيف لم يتمسك بها في عدم قبول غيره من الاسولة
اذ لا اختصاص لها بهذا السوال بل له ان يقول في جواب الغير القياس هو هذا وقد حصل فاذن المستدل قد خرج
عن وظيفته قالوا ايضا يعني النافين عجز المعارض يعني عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته فلا يسمع
المنع لان المنع من الصحة منع وجود دليلها لا يكون مقبولا قلنا يلزم مما ذكرتم ان يصح كل صورة دليل لعجز
المعترض عن الاعتراض عليه ولا قائل به ثم لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل
عن تصحيح العلة دليل فسادها اذ لا اولوية بل هذا اولى اذ لا يلزم منه اثبات ما لا نهاية له بخلاف ذلك لانا
لو اثبتنا كل ما لا يعرف دليلا على فساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له بخلاف ما لو لم يثبت كل ما لا يعرف دليلا
على صحته ولا قائل به ايضا وجوابه يعني وجواب هذا السوال بناء على وجوب قبوله على ما هو المذهب المختار
باثباته اي باثبات كونه علة باحد مسالكه اي مسالك اثبات العلة على ما سبق مشروحا في الباب الثاني
فيرد اي عند اثبات العلة باحدى تلك المسالك ما هو شرط اي في صحة ذلك المسلك فعلى ظاهر الكتاب
اي فيرد عليه عند التمسك به في كون الوصف علة للاجمال اي كون اللفظ مجملا بين شيئين فصاعدا فلا يصح
التمسك به اذ شرط الظهور في المقصود والتاويل ان يكون الآية مأولة بعين ما ذكر انه معناها مع انه لا يدل

اي ولتشعب مسالك اثبات كونه علة او لاتساع مسالكه صح

على العلة او ينافيها والمعارضة اى بظاهر لخبر الكتاب دال على ثانى مدلول الظاهر الاول والقول بالموجب
وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع اما ان يقول سلمنا دلالة الظاهر الذى ذكرت ولكنه ليس محل النزاع
اما ان يقول سلمنا دلالة الظاهر الذى ذكرت ولكنه ليس محل النزاع والملزوم وهذا هو القسم
الاول من الموجب او لكنه مدل على خلاف ما توهمت انه ماخذى وهو القسم الثانى منه وهو ان
يسقط ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم واما ان يقول سلمنا دلالته على علة وصف مخصوص
لكن لا نسلم ان الوصف المنازع فيه مخصوص مثله وهذا هو القسم الثالث وهو ان يسلك المستدل
عرضى غير مشهور على ما تقدم فى السؤال الثانى وعلى السنة اى ورد عليها عند التمسك بها واما
العلة ذلك اى ما ورد على ظاهر الكتاب وزيادة وهو الطعن فى الخبر بانه مرسل او موقوف على ما لم
يفسرها وما ليس بحجة وفى رواته ضعف اوى وبانه ولو فى رواته ضعف فلا يصح التمسك به لقول اوقول
شيخ لم يروه عنى بقدره والطعن فى الخبر بانه قول شيخ لم يروه عنى وعلى هذا فالضمير المخصوص
الشان والحديث وعلى تخطئ المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة مع ذات الوصف لا بغير
والاعتراض عند التمسك به فى كون الوصف علة على ما تقدم بيانه فى المسلك الرابع من مسالك باب العلة
ما تعدم بعضها كعدم السلامة المفسدة وغيره وما تأتى بعضها فى الاعتراض التاسع **قال** عدم التأثير
وقسم اربعة اقسام عدم التأثير فى الوصف مثاله صلوة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر فى المقدم
طردى فرجع السؤال المطالبة الثانى عدم التأثير فى الاصل مثاله فى سؤ الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح
كالطير فى الهواء فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة فى الاصل الثالث عدم التأثير فى الحكم
مثاله فى المرتدين مشركون اتلفوا اموالا فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى ودار الحرب عندهم طردى فيرجع
الى الاول السؤال عدم التأثير فى الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كالمزوجت مرءى غير كفو وحاصله
كالثانى فى المتهى كالثالث وكل فرض جعل وصفا فى العلة مع اعترافه بطرده من دون خلاف غيره
على المختار فيها **أقول** هذا هو الاعتراض الثامن وهو عدم التأثير وهو ابداء وصف
فى الدليل مسعى عنه فى اثبات الحكم وقد قسمه الحنفية الى اربعة اقسام احدها عدم التأثير
فى الوصف وهو ان يكون الوصف الماخوذ فى الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه ومثاله
ما يقال فى صلوة الصبح هى صلوة لا تقصر فلا تقدم اى لفواتها على وقتها كالمغرب لان عدم القصر

على ما ذكرت ص

فى المقدم طردى ولا مناسبة فيه ولا شبه فمرجع اى حاصل هذا السؤال اى سؤال المطالبة
عن كون الوصف علة وسؤال المطالبة يعنى عنه وجوابه فلا جتماعان الثانى عدم التأثير فى
الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه فى اثبات الحكم فى الاصل المقيس عليه بغيره
ومثاله مالك فى قال المستدل فى عدم صحة بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح اى بيعه كالطير
فى الهواء فان العجز عن التسليم موجود فى الاصل مستقل اى بالحكم المذكور وحاصل هذا النوع
هو المعارضة فى الاصل على ثانى طرقها وهو جوابه وذلك لان عدم الصحة فى الاصل لما كان
ثابتا بالعجز لا بثبت بعد الورود بناء على امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين وهذا انما يقبل من يقول
بامتناع التعليل بعلتين واما من يقول بجواز التعليل بعلتين كالاستاذ ابى اسحق الاسفرائينى
ومن تابعه فلا يقبله ويرده حصرا منهم لانه اشارة الى علة اخرى فى الاصل وهو غير ممنوع الثالث عدم
التأثير فى الحكم وهو ان يذكر فى الدليل وصفا لا تأثير له فى الحكم المعلل ومثاله ما قال المستدل فى المرتدين
اذا اتلفوا اموالنا فى دار الحرب مشركون اتلفوا اموالا فى دار الحرب فلا ضمان اى لا يجب عليهم الضمان
كالحربى فانه لا يجب عليه الضمان لو اتلف اموالنا لو اسلم ودار الحرب عندهم يعنى عند الخصوم طردى لان الاتلاف
فى دار الحرب لا تأثير له فى نفى الضمان ضرورة الاستواء فى الحكم عندهم من الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام وحاصل
هذا القسم يرجع الى الاول يعنى الى عدم التأثير فى الوصف لهذا اذا كان الوصف طرديا بالنسبة الى الحكم اما ان كان
موزا بالنسبة اليه فيرجع الى السؤال الآتى اعنى عدم التأثير فى الفرع وهو ان يكون الحكم المذكور فى الدليل الوصف المذكور
جميع صور النزاع وان كان مناسبا ومثاله مالك فى قال المستدل فى مسئلة والد المرأة زوجت نفسها يعنى من غير كفو على
ما صرح به فى المنتهى فلا يصح اى نكاحها كما لو زوجت من غير كفو واستواؤهما فى انه نكاح لم يراع الولى فيه كفاءة الزوج
وذلك لان زوجيتها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم المذكور وهو بطلان النكاح غير انه لا يوجد فى جميع صور
النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصله كالثالث على ما فى المنتهى وهو عدم
التأثير فى الحكم وذلك لان زوجيتها نفسها مستقل بعدم الصحة لفواته الا النكاح الاولى وهو انما
يراعى لحق المرأة لحقت نفسها بغير ولتها فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكالثانى على ما فى المنتهى
وهو عدم التأثير فى الاصل الآتى الترجمة من غير كفو غير مؤثر فى الاصل لفوات الاولى عدم الصحة فيه مساو لها للزوجة
الا كونه نكاحا لم يراع الولى فيه كفاءة الزوج ولفوات هذا الوصف ذلك فاعلم ان هذا النوع لما اختلف فى قبوله الضمائر كالثانى

فرده قوم مصيرا منهم الى منع جواز الغرض في الدليل مطلقا وهو ان غرض المستدل في الاصل وصفا
خصصه بعض صور النزاع وعلله لم يمنع من ذلك واختار المصنف ان كل غرض جعل على المستدل
وصفا في العلة مع اعترافه بطرده فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول وفيه نظر قال
القدح في المناسبة بما يلزم ويفسده راجح او مساوية وجوابه بالرجح تفصيلا او اجمالا كما سبق اقول
هذا هو الاعتراض الثاني وهو القدح في المناسبة يعني في مناسبة الوصف المعلل وذلك بالمنع من ترتب
الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه بوجه مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وجواب هذا الاشكال
بالرجح اي برجحان المصلحة على المفسدة اما بطريق تفصيلي او اجمالي كما سبق في المسلك الرابع في اثبات العلة
وهو انه لو لم يفد رجحان المصلحة على المفسدة يلزم التعبد بالحكم وهو خلاف الاصل لما ترتب هناك الغرض
القدح في اقتضاء الحكم الى المقصود كالوعلل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب لما كان
الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع الى المقدمات التي والنظر المفضية اليه وكذلك ينقول المعترض لما سد باب
النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عادة لا ذكرنا فيقصر كالطعن على الباب
اقول هذا هو الاعتراض العاشر وهو القدح في اقتضاء الحكم الى ما علل به من المقصود كالتعليل
كالوعلل المستدل حرمة المصاهرة على التابيد اي في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء
كالزوج وام الزوجة مثلا المؤدي الى الفجور اي الزنا فاذا تابد اي حرم المصاهرة انسد باب الطمع المفضي الى المقدمات
التي منها والنظر اليها المفضية الى ذلك اي الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود لان
باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع كما قال عليه السلام لو منع الناس عن فتح البوة لفتحوها وما ذاك
الا لان حرص الانسان على ما منع لاغرو لكل من الاخبار والآثار وجواب هذا الاعتراض ان التابيد يعني تابيد حرمة المصاهرة
منع اي من النظر الى المرأة لشهوة عادة لا ذكرنا من انسداد باب الطمع فيها لجري الامتناع العادي على قاعدة الشرع كالامر
الطبع كما في الامهات والاخوات واشكالها قال كون الوصف خفيا كالرضا والقصد للحكم
لا يوقف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال اقول هذا هو الاعتراض الحادي
عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به امرا خفيا لكونه من الاوصاف الباطنة التي لا يطلع عليها بانفسها كالرضا
والقصد فاذا علل المستدل ثبوت الحكم كالبيع مثلا برضا المتعاقدين عليه يقول المعترض هذا الوصف
الخفية والخفي الوقوف الخفي اي الحكم الشرعي لان من شرط الموقوف ان يكون اجلى من الموقوف وجوابه

ضبطه

ضبطه اي ضبط ذلك الخفي بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة الدالة على الرضا كالايجاب والقبول في البيع
ونحوه والافعال الظاهرة الدالة على القصد قال كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد
كالجمع والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه
منضبط بنفسه او بضابط كضبط الجمع بالسفر ونحوه اقول هذا هو الاعتراض الثاني عشر
وهو ان يكون الوصف المعلل به منضبطا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل الجمع والمشقة والزجر
فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال ولذا كان كذلك للمعترض ان يقول ان ما
ذكرتم من الاوصاف منضبطة وما هذا شانه فرارا منه ذهب الشارع الى المظان الجلية دفعا للعسر والحرج عن الناس
في الجملة والاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور باختلاف هذه الاوصاف وجوابه اما بيان
ان الوصف منضبط بنفسه او بضابط كضبط الجمع بالسفر ونحوه كالمرض قال النقض كالقدم وفي
لكن المعترض من الدلالة على وجود العلة لو امنع بالنقض لكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن طريقا او في
القدح قالوا ولو ان المستدل علل وجود العلة بدليل موجود في محل النقض ثم منع في نسخة منع وجود العلة
فقال المعترض نقض في نسخة نقض وفي نسخة لكل لم يسمع لانه اسفل من نقض العلة الا نقض دليلها وفيه نظر
اما اولا فلان المرجع اما اسفل عسكر او اسفل حبل كان مجتهدا ولو منع المستدل تخلف الحكم فهل يكون
المعترض مرادا لانها لكن طريقا او في المختار لا يجب الاحتراز عن النقض وما لها الا في المستنبط
وفي نسخة المستنبطات لانه لا اشكال عن الدليل واسقاط المعارض ليس منه وانصافا نه وارد وان احترز
الفاضل وجوابه بان معارض اقتضى نقض الحكم او خلافه كالعراي وضرب الدية اولزم مفسدة اكد
كحل المسة للمضطر فان كان التعليل ظاهرا عام حكم بخصصه وتقدير المانع كما تقدم اقول
هذا هو الاعتراض الثالث عشر وهو النقض وهو وجود الوصف المدعى عليه تخلف الحكم عنه كما تقدم
في مسالة قول الشافعية في مسئلة زكوة الحلي حال غير تام فلا تجب فيه الزكوة كتاب البدلة فيقول
هذا نقض بالحلي المحظور فانه غير تام ومع ذلك فان الزكوة تجب فيه فيقول المستدل لا اسلم ان الحلي
غير تام وعند هذا فلا تتم النقض كما لا تتم عند منع تخلف الحكم ايضا لان النقض انما تتم بها اعني بوجود المدعى
عليه التخلف ولقد عرفت ذلك فاعلم ان مركبين المعترض والدلالة على وجود العلة يعني في النقض
فقط مع بقاء المستدل وهو عليه مذاهب اربعة احدها التمكين مطلقا لانه يحق اسقاطها وهدم

كلام المستدل فكان ذلك كغصب من الاعراضات وبانها المنع مطلقا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا
والمعترض مستدلا ويدل على هذين المذهبين قوله وبالثها ورابعها لانه اذا كان الثالث والرابع هو التفصيل على
ان الاول والثاني هما القول بالتمكن والمنع منه مطلقا وبالثها يمكن اي المعترض من الدلالة مالم يتبين اي احكم بتخلف
فيه حكما شرعيا ورابعها يمكن مالم يمكن طريق اولى من النقض بالقدح اي في كلام المستدل بحيث ان ذلك المناقض
وان كان به طريق اولى فلا يمكن منه لما ذكر المانع مطلقا وهذا هو اختيار الآمدي واما الثالث فاوجده
في شئ من الكتب وقال في المنتهى بهذه العبارة وفي تمكن المعترض من الدلالة على وجود العلة عند مع المستدل
بالمنع بمكن حكما شرعيا فان رجح متوسط لحكم منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفاء الاحكام
وما عبارها ايضا والذي يلوح لي في تقريبه ان يقال يمكن المعترض من الدلالة على وجود العلة مالم يمكن احكم بتخلف
فيه شرعيا بان كان عقليا سلما بحيث لفاذ المناظرة بخلافه مالو كان حكما شرعيا فانه لا يمكن منه لان تخلف
الحديه بفعا ودلك لقرار المعترض لوجه من وجوه المنع عليه في النقض قال المستدل تخلف الحكم عنها في النقض لعلل
العلة فيها وهو اوصاف المخالفة على ما قرره لك لجواز ان يكون التخلف لمانع او لفوات شرط ولذا اختار هذا احد
احكم عليه حقا من الدليل اعني التخلف وهو دليل الاستنباط وهذا لانتم في العلة العقلية فلذلك قال مالم يمكن
الوصف المدعى علة حكما شرعيا فانه لا يلزم ذلك وهذا الاحتمال اظهر
مسدلا لانانة الحكم الشرعي بخلاف ما لو لم يكن الوصف حكما شرعيا فانه لا يلزم ذلك وهذا الاحتمال اظهر.
بهذا ان لم يكن النقض على اصل المستدل خاصة وان كان كذلك كما لو قال ان فقه فرسلم ان الطيب
بالتمر باع قال الربوا خمسة مفاضلا فلا يصح كالوباع صاعا بصاعين فقول الحنفي هذا منقوض على
اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع قال الربوا خمسة مفاضلا فلا يصح الخ غير ما ذكرنا وهو ان يقول لا نسلم
قبل المعارض لدليل العلة وتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الوجهين وثبوت الحكم على وفق العلل
بها بالاتفاق والاما واه سر المتفق عليه والمختلف فيه فلا يصح معارضة دليل العلة وسئل ما ذكرنا من الوجهين
يمنع العلل بالمناسبة على العلل بالتخلف لان ما ذكر جماعة وهو ان العلل بالمناسبة اولى لما فيه من توسعة الحكم وهو اول
من التضيق لقول على الله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فان للمعترض ان يمنع دلالة المناسبة على التوسعة قال
الدال عليها هو الدليل الدال على وجوب العدة عند ظن العلة بالمناسبة عن دليل كون القياس حجة ولو سلم دلالة
المناسبة على التوسعة فلا يعارض ما ان الاصل انتفاء الاحكام وان يعارض ايضا بان التوسعة اعتبار العلة

لا شئ

حكما شرعيا ويحتمل ان يكون المراد ص

والعمل

فان منع بعض ص

والاصل عدمها والى هذا اشار بقوله رجح المستدل العلل بالمناسبة على العلل بالتخلف بتوسعة الحكم
منع الدلالة اي دلالة المناسبة على التوسعة ولو سلم يعني دلالة المناسبة على التوسعة عورض بان الاصل
انتفاء الاحكام وما عبارها ايضا اي وعورض باعتبار العلة ايضا هذا ما يلوح لي ولكن لم ينزل على
ما يلوح لك ان كان اولى مما ذكرنا قالوا ولو قال المستدل على وجود العلة يعني في محل التعليل بدليل
هو موجود في محل النقض كقول الحنفي في مسئلة تبييت النية اي يسمى الصوم لانه عبادة غير الامساك
مع النية فوجب ان يصح كما في محل الوفاق وقول المعترض وهو منتقض بالقران فيما بعد الزوال مع
عدم المستدل وجودها يعني وجود العلة في محل النقض وقال المعترض منقوض دلك اي بنقض
ما دللت به على وجود العلة في محل التعليل بما ذكرنا او بنقض ما ذكرنا دلك لم يسمع منه لانه انتقال
من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه اي وفي عدم سماعه نظر لان الواجب سماعه لان المعترض القدح
فيما لاح للمستدل كونه علة وهو يكون تارة بالقدح في دليلها فسماع لعدمها دون الاخر اوجه له
ويمكن ان يكون الوجه في عدم سماعه ان القدح في دليل العلة لا يستلزم القدح في العلة لانه لا يلزم من
انتفاء مدرك الشئ انتفاء جميع المدارك لكنه ليس بشئ لان العلم او الظن بالعلة لا يحصل دليلها فالقدح
فيه يستلزم القدح في علتها بالنسبة الينا الذي هو المطلوب الا في علتها في نفس الامر فلم يمنع لزوم القدح
والضا لو لم يسمع القدح في دليل العلة لادى الى اللعب كما قال في الاعتراض السابع اما لو قال يعني المعترض
للمستدل ابتداء بلزمك اما انتقاض علتك لو انتقاض دليلها كان متجها وانما لزمه احد الامرين لانه ان
اعتقد وجود الصوم في المنقوض عليه وان لم يعتقده فيه انتقض دليلها وانما كان متجها
لانه لا يحتمل فيه مرسى الى الخ بالكلية بخلاف الاول ولو منع المستدل تخلف الحكم لم يتوجه عليه
النقض على ما قلنا ففي يمكن المعترض من الدلالة يعني على تخلف الحكم مذاهب بلغه كما مر في يمكن المعترض
من الدلالة على وجود العلة في النقض وقد عرفت ما فيه فلا وجه لاعادته مثاله قول الشافعي في مسئلة
تثيب الصغيرة لا نحن اجبارها كالثيب البالغة فقول المعترض هذا منقوض بالثيب المجنونة
فانه يجوز اجبارها فقول المستدل لا نسلم جواز اجبار الثيب المجنونة والكفر لم تخلف الحكم
عن العلة لو كان على اصل المعترض خاصة ثم قال لهذا الوصف مخالم مطرد على اصل فلا نرضى الا يقينا
له فانه لا يتجه اصلا لكون العلة محققة عنده في كل ما تابع وان كان مذهبه في صور النقض حجة في دون

الاحتجاج لكان مذهبه محل النزاع حجة وهو باطل ولما عرفت ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا في
هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض فمنهم من قال بوجوبه لقربه من الضبط وبعده من
النشر ولان اسقاط الحكم في النقض لابد وان يكون لمعارض والا لما كان الوصف علة لما سبق من
تخصيص العلة ولما كان كذلك صح نقض الدليل لان الناظر لو اطلع عليه ليس للناظر الجزم
بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور اسقاط معارضه وكذلك الناظر عرانا اسقطنا عنه كلفة نفي المعارض
المختلف فقد لعشوة نفسه فبقينا فيما عداه على حكم الاصل والدائر في المنتهي يعوله الموجب لم يجز
القصر على جزء العلة لان مابه الاحتراز حزوه عنده ومنهم من قال بعدم وجوبه وهو اختيار المصنف
واستدل بانه اي بان المستدل انما سئل عن الدليل اي الدليل المصنف للحكم واسقاط المعارض ليس منه
في شيء الدليل لان الدليل هو المؤثر وهو الوصف لا غير والاداء والاثبات والاتفاق وان احتيج اليه
الا انه كونه طريقا ولقائل ان يقول التسليم ان اسقاط المعارض المتفق عليه ليس من الدليل فان الدليل عند غير
الوصف هو اسقاط المعارض المذكور ولكن ان تقرير الحكم على وجه يندفع عنه هذا وهو ان يقال ما نعني
بالاحتراز عن الوصف الا بان يكون خارجا عن اجزاء العلة والا لما كانت العلة علة دونه ومسائل هذا
الخلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمامها دونه ومن نازع في انه هل يجب على المستدل ذكره
ام لا وله اذا كان خارجا عنها فلا جائز ان يكون مشيرا الى اسقاط المعارض او لا فان كان فقد عرض لما
سئل عنه لكونه جوابا عن الدليل المفيد للحكم واسقاط المعارض ليس منه على ما وقع به الفرض وان
لم يكن فلا يندفع النقض لانه عبارة عن وجود العلة والحكم فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ولم يكن مشيرا
الى نفي المعارض كانت العلة ما دونه وقد وجدت في النقض والمعارض فيصح النقض حينئذ ومنهم من فصل
وقال يجب الاحتراز عن الصور المستثناة او الصور المستثنيات على ما في النسخ الاولى مصيرا
منه الى ان المحترز عنه غير المستثناة جزء العلة قال في المنتهي والتصدي اي المنفي عنه غير المستثناة جزءا
فرجع النزاع لفظيا واعلم ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفسد العلة المعلومة لعلتنا بان البرهان
عن الجناية الموجبة لضمانها مع اسقاط وجوب الدية على العاقلة ولا المظنونة كالتعليل بالطعم وتقضه بالهرة
انه لما ورد على كل مذهب كان مجانبا لما هو عليه وهذا اتفقوا على ان المسمى لا قياس عليه والا لما نقض
وجوابه اي وجواب النقض بان يعارض في النقض اي نقض بعض احكام المختلف فيه او خلافه لمصلحة اولى

ولا الاستثناء كما في مسئلة العرايا وضرب الدية على العاقلة او لمفسدة اكد كحل الميتة للمضطر
والابطل التعليل لان اسقاط الحكم لو لم يظهر مانع كان لعدم المقتضي كما تقدم هذا كله فيما لو كانت
العلة منصوصة اما فان كانت منصوصة بطاهر عام وقد تخلف الحكم عنها في النقض حكم
بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم في النقض من وجوب تقديره **قال** الكسر وهو بعض المعنى
والكلام كالنقض **اقول** هذا هو الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وهو نقض المعنى في
وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم عنها والكلام فيه عند منع المستدل وجودها او تخلف الحكم عنها وفي
تكلم المعترض في الدلالة كالكلام في النقض فعليك بالالتفات اليه ونقله الا هنا **قال** المعارضة في
الاصل بعد آخر اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضة الفصل العدواني
بالجراح المختار قبوله لنا ولو لم يكن مقبولا لم يمنع الحكم لان المدعى عليه ليس ملزما له بالخروج
من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل اسقاط الحكم وباعتبارها معا
واضافة فلا بيت ان مباحث الصحابة كانت جمعا او فرقا قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم التعليل فلنا
حكم باطل كما لو اعطى قربانا عالما **اقول** هذا هو الاعتراض الخامس عشر وهو المعارضة
في الاصل بعد آخر غير ما علل به المستدل وسواء كان مستقلا كمعارضة علة تحريم ربوا الفضل في البر بالطعم
بالكيل او القوت او غير مستقل لكن على وجه يكون داخلا في التعليل وجزء العلة كمعارضة علة وجوب
القصاص في القتل بالمثقل القتل العمد العدوان بالتابع في الاصل وهو القتل بالمحدد وقد اختلف الحنفيون في
جوابها منهم من قبلها واوجب جوابها وهو اختيار المصنف واحتج عليه بحجتين بوجه الاولى
ان تعال لو لم يكن نفي المعارضة في الاصل على الوجه المذكور مقبولا لم يمنع الحكم والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم
واما الملازمة فلانها لو لم تقبل كان للحكم بكون المدعى عليه هو وصف المستدل مستقلا بالتعليل الاجزاء
العلة وهو الحكم لان المدعى عليه ليس اولى بالاستقلال من اخته لانه كما احتمل ان يكون كل واحد من وصف المستدل
والمعارضة علة لدلالة المناسبة على كل منهما بالعلية كذلك احتمل ان يكون المجموع علة بالمناسبة ايضا والحق
ان قوله في وصف المعارضة بعد قوله لان المدعى عليه ليس اولى بالمخرشة او الاستقلال والمعنى ليس وصف المستدل
ليس اولى باحدهما من وصف المعارضة زيادة لاحاجة اليها مع كونها مخرجة ايضا لانه تسليم استقلال
وصف المستدل بالعلية على ما مر عنه ان النظر فان رجح يعني العلل استقلال الوصف المدعى عليه

استقلالهم

على عدم استقلاله بالتوسعة اى بدلاله الاستقلال على انتفاء الاحكام وتعميمها بشمول الحكم والمعروض
مثلا في القتل بالمثقل والمحدد منع بعض المعترض الدلاله اى دلاله الاستقلال على التوسعة والسند ما ذ
من قبل ولو سلم بعض الدلاله رجح الحرسة على الاستقلال بانها توافق النفي الاصلي لان الاصل انتفاء الاحكام
وبانها تستلزم اعتبارهما معا اعني اعتبار وصفي المستدل والمعترض وهو اولى من اعتبار احدهما دون الاخر
للزوم التحكم لتساويهما في الاقتضاء بالمناسبة والله اشار بقوله وعورض بان الاصل انتفاء الاحكام
واعتبارهما معا ونوجه الثانية ان هذا من مباحث الصحابة رضوان الله عليهم لهم كانت حقا وفرقا
منها ان عمر رضي الله عنه لما شاور عبد الرحمن بن عوف في قصة المجضه قال انك مؤدب وما اراك على شيء
فقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ اذا علمك الغرة شقيقه عبد الرحمن وفرق
على بان التاديب العمري لا خوف فيه المبالغة لحذ الاملاف اذا عدم ذلك من الوقائع وشاع فذاع عند الجم
من احد لكان اجماعا والمعارضة في الاصل ايضا فرق لان المستدل جمع والمعترض فرق فكثير مقبول
قال في المنتهى لانها فرق او مستلزمة له وستضح بعض هذا الكلام ومنهم من رد فيها محتجا عليه بانها توجب
امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والتالي باطل على ما تقدم بانه فكذا المقدم واما الملازمة فلان استقلال
كل واحد من وصفي المستدل والمعترض بدلالة المناسبة عليه يستلزم التعليل اعني كون كل واحد منهما علة
ذلك لو علل كان تعدد الحكم في الاصل باحد العلتين دون الاخرى ترجيحا بلا مرجح وهو باطل
واحد منهما تحكم باطل لاحتمال ان يكون العلة المجموع كالعدم الاترى انه لو اعتق واحد قنه بالا عالا سبيل
لاحكم العول بعلته كل واحد من القرابة والعتق وان دلت المناسبة على استقلال كل منهما احتراز عن
التحكم لاحتمال كون العلة مجموع القرابة والعتق فكذا ما نحن فيه قال وفي لزوم بيان نفي الوصف المعترض
بانها ان صرح لزم لنا انه لو لم يصرح فقداني بما لم سبق عهد الدليل فان صرح لزمه الوفاء بما صرح اولا
احتملوا في انه يصح على المعترض نفي ما ابدأه تعارضا في الاصل عن الفرع قبلا لانه كان موجودا في الفرع
فيتعلق المعلل الى بيان وجوه فيه لصحة الالحاق والافلا صح وقيل نعم لان مقصوده الفرق وهو
انما يتم دون نفيه عن الفرع وبالنهاية وهو المختار المفصل وهو ان المعترض ان صرح بعدم الفرق بين
الاصل والفرع بان قال مثلا الا يلزم ما ذكرت كون الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزم
اى لزم نفي عن الفرع للزوم الوفاء بما صرح والله اشار بقوله فان صرح اى المعترض بالفرق لزمه

الوفاء بما صرح وهو انما يتم بدون نفيه عنه فيلزمه ايضا ومن لزوم الوفاء بما صرح تعلم فساد المذهب الاول
وهو انه لا يجب مطلقا وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة مجرد عدم انتهاض الدليل عليه وقال دليلك
انما ينهض علي لو كان ما ذكرت استدلالا كذلك لانتفاء دليلك عليه لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل
على انه لابد من اندراج الوصف الذي اقوله في التعليل لانه لو نفيه عنه لنفي المقصود لس الفرق حتى يلزمه بل
ما ذكرناه وقداني به واشار بقوله لنا انه لو لم يصرح فقداني بما لم ينهض معه الدليل قال في المنتهى فقد ذكر
ما ينهض ما ذكره المستدل معه علة مستقلة ومعناه ظاهر ولكن تنزيل اللفظ هذا المحتمل على هذا
المعنى اضافا ان يفسر الدليل بوصف المستدل وفيه بعد ومع جواز كون المقصود بالمعارضة سؤالا عن الفرق
يعلم بطلان المذهب الثاني وهو انه يجب مطلقا لانتفاء علة كون المقصود بها الفرق لا غير قال والمختار
الاحتياج الى اصل ان حاصل في الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل بذلك فاصل المستدل اصله
اول احتملوا ان المعارضة في الاصل بمعنى نفي هل يحتاج الى اصل ام لا فقيل نعم لان المناسبة بدون الاولى
لا يدل على علية الوصف فلابد من اصل يشهد له بالاعتبار والمختار انه لا احتياج الله ان حاصله يرجع الى سؤال
المعارضة من نفي الحكم كوصف القصاص في المثقل مثلا لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان بالجارح او صد
المستدل بذلك عن التعليل اى بوصفه وهذان لا احتياج الى اصل فكذا ما حاصله يرجع اليهما والى اصل
المستدل اصله وكما تشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك تشهد لوصف المعارضة بالاعتبار وفي الحواشي الاولى
مطر قال وجواب المعارضة اما منع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره ان كان مشتملا على المناسبة
او الشبه اما بالسبر او خفائه وفي سخه او تخفيه او عدم انضباطه او منع ظهوره او انضباطه او بيان انه
عدم معارضة في الفرع مثل الكفر على المحارب لجامع القتل فعورض بالطواعية فجب بانه عدم الاكراه المناسب
بعض الحكم وهو لكل طريق او سلم كونه ملغى او سلم استدلال ما عداه في صور مظاهرة او اجماع مثل ابيعوا
الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل مر بدل دينه فاقتلوه في معارضة بالكفر بعد الايمان
عن معترض للعهم اقول جواب المعارضة اما منع وجود الوصف المعارض به في الاصل
او المطالبة بتاثيره اى او بالمطالبة بتاثير ذلك الوصف ان كان مشتملا على المعارضة او الشبه بالسبر
اى السبر ان طريق اثباته عند الوصف صرح المعترض المناسبة او الشبه الا ان كان طريق الاثبات

البيدوم

من جانبه السبر لكونه حينئذ مؤثرا بالضرورة فتعين كونه علة والمطالبة بالتأثير بعد اثباته مدفوعة قال
في المنتهى او المطالبة بتأثيره ان كان المستدل اثبته بالمناسبة او الشبه لا بالسبر وهكذا قال الآمدي وفيه نظر
لان هذا انما يصح لو كان المعترض مطالب المستدل بتأثير وصفه لانه انما يمكنه المطالبة لو لم يكن المستدل اثبته
بالسبر لما قلنا والظاهر ان وقوع المستدل مقام المعترض في كلامهما زيغ بصر او طغيان قلم عن الناقلين
وهما موضوعان او خفائه اي او بخفاء الوصف يعني وصف المعارضة او بعدم انضباطه او بمنع ظهوره او
انضباطه اي او بمنع انضباطه وعلى التقادير الاربعة لا يثبت عليه الوصف لاشتراط الظهور والانضباط
في الوصف او بيان انه اي او ببيان ان الوصف المعارضة عدم معارض في الفرع اي معارض عن ثبوت الحكم
فيه مثل قياس وجوب قصاص المكره على وجوبه في المختار بجامع القتل العمد العدوان فيعترض المعترض بالطواعية
قائلا ان العلة في المختار هي الطواعية اي الاختيار فيجيب المستدل بانه اي بان ما ذكرت من الوصف وهي الطواعية
في المثال عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم اي عدم الاكراه الذي يناسب عدم الحكم فذلك يعني عدم الاكراه
لكونه عدم المعارض طرد لا يصلح للعلية هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع او بين اي
بين المستدل كونه يعني كون وصف المعترض ملغى مطلقا في جنس الاحكام كالطول والقصر واشكالهما اي في
جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق وتقدير كلامه وجواب المعارضة اما بمنع
وجود الوصف او بين كونه ملغى اي اما بان يمنع المستدل وجود الوصف او يبين كونه ملغى فاذن الاولى ان
ينصب قوله بين عطفا على المقدر المذكور ليصح العطف اذ وجه الرفع متعسر او متعذر او بين يعني المستدل
استقلال ما عداه في صورة يعني ما عدا الوصف المعارض به والمراد ان يبين استقلال وصفه بالحكم في صورة
مظاهر او اجماع وعند ذلك يمتنع ان يكون وصف المعارضة علة مستقلة في محل التعليل او داخلا في التعليل
لما في الاول من الغاء المستقل في الفرع لانتفاء ما لم يثبت استقلاله وهما باطلان ومثال بيان استقلال
وصف المستدل مظاهر ما لو استدل المعلل على ان العلة في تحريم بيع الربويات متفاضلة هي الطعم فعارضه
المعترض بانها هي الكيل فيقول المستدل الطعم مستقل بالعلية لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لما علمت من ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته وقوله في معارضة المطعوم بالكيل خطأ
من الناقلين والصواب في معارضة الطعم بالكيل كما قال في المنتهى ومثال آخر لذلك ما لو قال المعلل
على

ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع لان المناسب لعدم الحكم والاكراه السالب للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع صح

من الغاء المستقل واعتبار ما لم يثبت استقلاله وفي الثاني صح

على ان العلة في قتل المبدل التبديل وقال المعترض هي التبديل بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال
مطلق التبديل بالعلية بالحديث لكونه مطلقا غير مقيد بصفة ولو اورد بدل احد المثالين مثالا من الاجماع
لكان اولى وقوله غير متعرض للتعميم نصب على الحال وتقدير الكلام ومثل اثبات المستدل استقلال
التبديل بالعلية في صورة بظاهر قوله عليه السلام من بدل الحديث غير متعرض له اي من غير ان يتعرض لاستقلال
التبديل بالعلية في جميع الصور وكانه انما احترز عن تعرض الاستغراق لانه غير محتاج اليه مع انه منتقض
من بدل الكفر بالايمان فلهذا تعرض المصنف لهذه الدقيقة ومع هذا كله فهو غير محتاج اليه
لانه ظاهر وانما جعلت قوله غير متعرض للتعميم حالا عن المستدل لا عن المعترض وان كان
الاظهر انه حال منه لعدم تعرضه للتعميم وتقييده التبديل بما بعد الايمان لان التعرض له لكون المقيد غير
عام امر ظاهر لا يحتاج الى ذكره في المطولات فضلا عن المختصرات ولدلالة قوله في المنتهى على ما قلنا وهو
قوله كمعارضة الحنفية قتل المرتد بالكفر بعد الايمان بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيه بقوله
من بدل دينه فاقتلوه غير متعرض للاستغراق فان قيل ما المرجح لجعله حالا من المستدل دون المعترض مع استلزام احد
كل منهما تعرض ما لا يحتاج الى ذكره لظهوره كما قررت قلنا المرجح هو ان كون المقيد غير عام امر لا يخفى على
فذكره ضائع مطلقا بخلاف كون بيان استقلال الوصف في صورة في جواب المعارضة مغنيا عن بيان
استقلاله في جميع الصور لانه ليس بذلك المبين **قال** ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة
اخرى ولذلك لو ابدا امرا آخر يخلف ما الغي فسد الالغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان من مسلم عاقل
فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية وانها مظنة الفراغ للنظر فيكون الحكم
فيلغيها بالمأذون له في القتال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد لصلاحيته وجوابه
الالغاء الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغاء بضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية
فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين **اقول** ولا يكفي يعني في بيان استقلال
ما عدا الوصف المعارض اعني في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة دونه اي دون الوصف
المعارض به وانما لا يكفي لجواز علة اخرى ولهذا لو ابدا يعني المعترض في صورة الالغاء امرا آخر يخلف ما الغي اي يقوم
مقام الاوصاف المعارض المدعي الغاؤه بثبوت الحكم دونه فسد الالغاء اي الغاء الوصف المعارض به وما يقوم
مقامه وكان وصف المستدل في كل صورة جزء العلة لا مستقلا على ما زعم وكذا كل واحد من الوصف المعارض به

وما يقوم مقامه ولو ذاك يكون معتبرا لا ملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع لتعدد اصلها اي اصل العلة لانها
تعددت باصلين مثل ما قيل في امان العبد للحربي امان صدر من مسلم عاقل فيصح كامان الحر بالاتفاق
لانهما اعني الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض المعترض بالحرية ويقول العلة
في الاصل هي الحرية فانها مظنة الفراغ للنظر يعني في احوال الحربي الذي امنه وفي المصالح فيكون الحر
اكمل حالا من العبد في النظر في المصالح فلا يلزم من صحة امان الحر صحة امان العبد وعند ذلك فيلغيها اي
فيلغي المستدل الحرية بالعبد المأذون له في القتال لصحة الامن منه اتفاقا مع عدم الحرية فيقول
يعني المعترض خلف الاذن الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع في التروي والنظر في المصالح
او لعلم السيد بصلاحيته اي بصلاحية العبد المأذون للامان وجوابه الالغاء الى ان يوقف احدهما
مثلا في هذه الصورة لو امكن للمستدل اثبات الحكم في صورة اخرى دون الاذن ولم يمكن للمعترض ابداء
وصف يقوم مقام الاذن تم كلام المستدل دون المعترض والا كان الامر بالعكس
ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الخلف مفسدا للالغاء ان يكون جواز علة اخرى مفسدا له لظهور
الفرق القادح ولانه اذا ثبت استقلال وصف المستدل في صورة بالمناسبة والاقتران مع عدم
المعارض ظن استقلاله في كل صورة ولا يقدح فيه ولا في القياس جواز استقلال غيره
والا انسد باب القياس لو احتاج عدم استقلال غيره الى دليل غير الاصل وكيف ما كان فليس
قوله وكذلك لو ابدى على ما ينبغي واذا عرفت ذلك فاعلم ان المستدل لو سلم كون الوصف
المعارض مظنة للحكم المتنازع فلا يفيد في بيان الغائه ثبوت الحكم مع ضعف ذلك المعنى وذلك كما لو
علل المستدل قتل المرتدة قياسا على قتل المرتد بها فيعترض المعترض بالرجولية فانها مظنة
الاقدام على القتال وانها العلة في الاصل وعند ذلك فلا يلغيها المستدل بالمقطوع اليدين بان
يقول الرجولية ملغى في اثبات الحكم لثبوته في المقطوع اليدين لانه لو ارتد قتل اتفاقا مع ضعف
الرجولية لانها لما سلم كونها مظنة فلا ينفعه كونها ضعيفة في صورة الا ترى ان السفر لو كان
مظنة المشقة اثبت الحكم على وفقه في المسافر المترفه بالاتفاق ولكن ضعف كونه مظنة
لها فيه والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا يفيد اي للمستدل الالغاء اي الغاء الوصف المعارض بضعف
المعنى اي بواسطة ضعف المعنى وهو الرجولية في مقطوع اليدين في المثال المذكور مع تسليم المظنة

كما لو

كما لو اعترض يعني المعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين
اي فيلغي المستدل الرجولية به **قال** ولا يكفي رجحان المعين ولا كونه متعديا لاحتمال الحرية
فيجيء التحكم **اقول** ولا يكفي ايضا في بيان استقلال ما عدا الوصف المعارض به رجحان
المعين اي رجحان ما عينه المستدل على ما عورض به ولا كونه يعني كون ما عينه المستدل متعديا وما عورض
به قاصرا ولا بما لا يكفي لاحتمال ان يكون المرجوح والقاصر جزء العلة اذ لا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على
البعض مع ان الترجيح غير مسلم في المتعدي والقاصر لان المتعدية ان رجحت باعتبار الاتساع والاتفاق
على كونها علة رجحت الاخرى وهي القاصرة باعتبار موافقة النفي الاصلي باعتبار اعمالها على ما سبق
تقريره وان سلم ترجيح المتعدية على القاصرة فغايته ما يفيد ابطال القاصرة لمرجوحيتها ولا يفيد ابطالها
بالكلية لاحتمال الجزئية واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل مستقلا تحكما وهو باطل
قال والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد
قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قولان **اقول** اختلفوا في جواز
تعدد الاصول فمنهم من منع منه لافضائه الى النشر مع امكان حصول المقصود بالواحد والصحيح جوازه
لكونه اقوى في افادة الظن ثم المجوزون اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الاصل اذا كان
متعددا على اصل واحد فمنهم من جوز لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق
بين الفرع واصل من الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من اوجب المعارضة
في كل اصل وهو الاظهر اذ لو عارض في البعض بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه
وبه يتم مقصوده من اثبات الحكم او نفيه وعلى الجميع اي وعلى القول بوجوب المعارضة في الجميع اختلفوا
في وجوب اتحاد الوصف المعارض به في الكل فمنهم من اوجب حذرا من انتشار الكلام لا لان يكون
مقابلا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل على ما قيل فان اتحاد وصف المستدل ممنوع اللهم الا اذا
قيل بجزئية العلل المستقلة عند الاجتماع فيستقيم لاتحاد وصف المستدل في الفرع حينئذ ومنهم
من جوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر وهو الاظهر لجواز ان لا يساعده في الكل علة واحدة
ثم المجوزون اختلفوا في جواز اقتصار المستدل في الجواب على اصل واحد فمنهم من قال بجوازه وهو الاظهر
اذ به يتم مقصوده ومنهم من لم يجوز ذلك مصيرا منه الى ان المستدل التزم صحة القياس على الكل وعلى

هذا تقع الخلاف فيما لو عورض بعض الاصول هل يجب على المستدل الجواب ام لا والمصنف لم
الى الخلاف الثالث واشار الله في المنتهى حيث قال اختلفوا في جواز تعدد الاصول فقيل هو اقوى في
افادة الظن وقيل يعدى الى القسر والخبط والمجوزون اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة على اصل
واحد ومن اوجب على الجميع اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض في الجميع ومن لم يوجب لاتحاد اختلفوا
في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد **قال** التركيب تقدم **اقول** هذا هو الاعتراض
السادس عشر وهو سؤال التركيب الوارد على القياس وقد تقدم جوابه في شروط حكم الاصل فلا حاجة
الى اعادته **قال** التعدية وتمثيلها في اجبار البكر البالغ بكرا فجاز اجبارها كما لو كانت الصغيرة تعارض
بالصغر وتعدية الى الثيب الصغيرة يجمع به الى المعارضة في الاصل **اقول** هذا هو الاعتراض السابع
عشر وهو سؤال التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى يعارض به ثم يقول للمستدل ما علة
وان لوى الى فرع مختلف فيه فكذلك فيه ومثاله كما لو قال الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغة بكرا فجاز
اجبارها كما لو كانت الصغيرة فعارضه الحنفي بالصغر وقال البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر تعدت
الى الثيب الصغيرة وهو نوع من المعارضة لانه معارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية ولهذا قال في
اي المعترض بهذا السؤال الى المعارضة في الاصل وجوابه جوابها وهو ابطال ما عارض به المعترض وحذفه
عن درجة الاعتبار الى غير ذلك مما سبق في سؤال المعارضة في الاصل لان الثيوبة زيادة التسوية على البكارة
ولكون الجواب معلوما مما سبق تركه ولم يورد ذكره **وقال** منع وجوده في الفرع مثل ان صدر من
اهله في محله كالمأذون فمنع الاهلية وجوابه بيان وجه ما عناه بالاهلية كجواب منع وصف الاصل والصحيح
منع السائر في يقوله لان المستدل مدع فعليه اثابة ليلا ينتشر **اقول** هذا هو الاعتراض الثامن
عشر وهو منع وجود ما عنى وجود الوصف المعلل به في الفرع مثل قولهم في ان العبد ان صدر
من اهله في محله صحيحا كما على ان العبد المأذون له في الجرب فمنع الحكم وجود الاهلية في الفرع وهو العبد
غير المأذون وجوابه بيان وجه ما عناه اي ما عنى المستدل بالاهلية في الفرع كجواب منع وجود اي
وجود الوصف المعلل به في الاصل فانه ايضا بيان وجوده وقد احلف في تمكين السائر في يقوله
بان يفسر الفرع فقد يكن قال في المنتهى ان في يقوله نوع من البيوت واجب بانيتين بالفرع في دليله
لتعذر في دليله وفيه نظر والصحيح منع السائر في يقوله لانه مدع اي لوجوده في الفرع فعليه اثابته

في الاصل

المستدل

ليلا ينتشر الكلام قال في المنتهى
لان المستدل مدع فعليه اثابته
ولانه منتشر وهذا واضح وانما عدلنا
لاعده واحده على ما تقولونه
هذا الخصم والظاهر الاصل
في كل ذلك فعليه بيانه

على السائل بقوله ليلا ينتشر بالواو وسقطت لاستقلال كل واحد من الاحتراز عن الاستدراك
المستدل مدعيا فان الاثبات على المستدل وعلى هذا فجعلها علة اولى **قال** المعارضة
في الفرع تارة بمنع بعض مقدمات الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار في قوله لبطلان في دليله
قلب الساطور وقد مان القصد الهدم وجوابه تارة يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح ايضا
بمعنى العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الا بان الترجيح في الدليل لانه خارج عنه ووقف العمل عليه
مرض تابع ورد المعارضة لدفعها لا انه منه **اقول** هذا هو الاعتراض التاسع عشر وهو المعارضة
في الفرع تارة بمنع بعض مقدمات الحكم اي بعض حكم المستدل اما نصا واجماعا ظاهرا وبوجود مانع من الحكم او فوات
شرط له وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طرق اثبات العلة وعلى تلك الطرق ان كانت المعارضة باثبات
بعض الحكم في الفرع لان المعترض والحالة هذه في مقام الاستدلال واحلف في قوله والمختار
قوله لبطلان في دليله المناظرة وذلك انه من الهولة بمكان لو لم يقبل لاختلت قاعدة المناظرة وقيل لا يقبل
لان فيه قلب التناظر يصير فيه المعترض مستدلا وهو باطل لان حق المعترض ان يكون هادما لما بناه
المستدل لا ان يكون بانيا وفيه نظر لانه ان قصد الهدم وقد حصل بما وجد وان لم يقصد لم يحصل
عليه في سلوك طرق الهدم والاستدلال فانه تعين ذلك طريقا في الهدم ان لم يكن له هادم سواه وجوابه
بالمعارضة على المستدل اي بكل ما يعترض به على المستدل به ابدا فان عجز المستدل عن جميع ذلك
قيل يصير وجوابه الترجيح اي برجح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض بوجه ما من وجوه الترجيحات
الآتية في القاعدة الرابعة بمعنى العمل به وهو المقصود وقيل لا يقبل لان ما ذكره المعترض وان كان موجبا
بالنسبة الى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا وضعفه لا يخفى وهل يجب على المستدل
الاتيان بالترجيح في دليله اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب لانه خارج عنه اي لان الاتيان بالترجيح خارج
عن الدليل فلا يجب عليه لانه مطالب بالدليل وما ذكره انما هو خارج عنه وقيل يجب لانه من الدليل لتوقف
العمل به على الترجيح فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل بل لبعضه وفيه ان توقف العمل به على الترجيح امر خارج
عن الدليل انما هو من لوازم ورود المعارضة لدفعها اي لدفع المعارضة لان الترجيح والدليل يستلزم كونه غير دالين
الدليل **قال** الوقف وهو راجع الى اصل المعارضة وانما عطف على قوله **اقول** هذا هو الاعتراض
العشرون وهو عند ابناء زمان لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع ولذلك قال وهو راجع الى

احدى المعارضتين وعند بعض المقدسين عبارة عن مجموع الامرين حتى لو اقتصر على احدهما لكان فاسدا
وهذا احلوفاق قوله فقيل القبيل لما فيه من الجمع بين اصوله مختلفة وقيل بقبيل واختلفوا
في انه سوال ان او واحد آحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صفته والى المذهب هذا اشار بعض
المقدسين اشار بقوله والبهما معا على قول وبعض المقدسين قوله الخ وهو ان سوال الفرق وهو بيان
ان الاصل له مدخل في التعليل والا وجوده في الفرع ورجح حاصله الى ان اسقاط علة الاصل عن الفرع اعم
الى المعارضة في الاصل التعليل واشار الى المنتهى بقوله وقال بعضهم هو بيان وصف في الاصل مفقود
الفرع وهو معارضة في الاصل وانما لم يعرض جوابه الا نقض كما سبق في جواب المعارضة قال
انضباط في الاصل والفرع مثل ان يثبتوا بالشهادة وجوب القصاص كالمكره فقال الضابط في الفرع الشهادة
الاصل الاكراه فلا يحقق التساوي وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا وان اختلفا
الفرع مثله او ارجح فلو كان اصله المغرى للحيوان فان انعاب الاولياء الى القتل طلبا للشفي اغلب من انعاب
الحيوان بالاغراء بسبب تفرته وعدم علمه فلا نظر لاختلاف اصل التسبب فانه اختلاف اصل وفرع كما قاس الاب
في سقوط القود على العاقلة في منع الارث والاتحاد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما الغي تفاوت
قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الجاهل قوله هذا هو الاعتراض الثاني
والغرض وهو اختلاف ضابط الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكم مثل لو قيل يجب القصاص
تسببوا الى القتل العمد العدوان بالشهادة فوجب القصاص عليهم زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب
القصاص على المكره لتسببه الى القتل المذكور بالاكراه فقال معترضا الضابط في الفرع الشهادة والضابط في
الاصل الاكراه ولفوا اختلفا فلا يحقق التساوي فيهما فجواز ان لا يكون الضابط في الاصل الى المقصود
وعند ذلك يمنع الالحاق وجوابه اما بيان ان الجامع بينهما ما اشتركا فيه من السبب المضبوط عرفا
او بيان ان لم يكن فضاء اي فضاء الضابط الى المقصود في الفرع مثله اي مثل فضاء ضابط الاصل الى
المقصود بحو ما تقدم وليس احتمال المساوي ارجح لان وقوعه احتمال واحد من اثنين اغلب من وقوعه احتمال
واحد بعينه او ارجح منه كما لو كان اصله المغرى للحيوان وذلك بان يقال في المثال
المذكور تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص عليهم زجرا لهم عن السبب قياسا على وجوب
القصاص على معتمي الحيوان على الادمي فان فضاء الضابط الى المقصود في الفرع ليس ارجح من فضاء ضابط
الاصل

وقال ابن سريج هو سوالان جوز الجمع لكونه ادل على الفرق وقال غيره بل سوال واحد هو

الاصل الله وذلك لان انعاب الاولياء بسبب الشهادة على القتل طلبا للشفي اغلب من انعاب الحيوان
على القتل بالاغراء بسبب تفرته عن الآدمي وعدم علمه بخلاف القتل وعدمه ولو اكان كذلك فالفرق
اختلاف اصل السبب وهو كون اصل احدهما شهادة واصل الآخر اكراها او اغراء فان اختلاف
اصل السبب الحقيقة هو اختلاف اصل وفرع لرجوع هذا الاختلاف اليه وكانه قال الشهادة
توجب القصاص قياسا على الاكراه والاغراء والجامع كون كل منهما سببا واختلاف الاصل والفرع
لكونه شرطا في القياس غير قادح في صحته وان لم الاختلاف الى التضاد كقياس ارش البتوتة في عوض
الثوب على منوان القاتل يجامع معارضه كل من الزوج والقاتل يقتضي مقصوده كما سبق مشروحا
في المناسبة ولكن التمسك به ليس على ما سبق لانه المرسل الغريب الذي اتفق على رده نعم لو ثبت ان ثبوت
القصاص على منوان ثبوته فيما ذكرنا من الجامع صح التمسك به قال في المنتهى والاظهر اختلاف اصل السبب بالواو
دون الفاء والفرق بين العبارتين لا يخفى على الناظر ولا اعرف ذلك فاعلم انه لا فضل عنه في الوجود
ان يقال التفاوت فيهما اي في ضابط الاصل والفرع وان كان موجودا لكنه ملغى مراعاة لحفظ النفس
كما الغي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند اقتضاء القطع الى
الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان التفاوت بينهما ظاهرا غير خفي مبالغة لصيانة النفس وانما لا يفسد
الامر اللزوم من الغاء تفاوت الفاء كل تفاوت الا ترى انه لو الغي التفاوت بين العالم والجاهل ولهذا القتل العالم
بالجاهل ولم يلغ بين الحر والعبد ولهذا لا يقتل الحر بالعبد ولهذا اشار بقوله فانه يلزم من الغاء العالم
بالجاهل الخ قال احلوفاق حسن للمصلحة كقول الشافعية اوجبوا في فرج الزاني فرج مشتهى طبعا محرم
شرعا فحد كالزاني فقال حكم الفرع الصيانة عن دخول اللواط وفي الاصل وهو محذور احلوفاق
في الانساب فقد تفاوتا ان في نظر الشرع وحاصله معارضه وجوابه كجواب خصوص الاصل

اقول هذا هو الاعتراض الثاني والغرض وهو احلوفاق حسن للمصلحة بعد اتحاد الضابط في الاصل والفرع كقول الشافعية في
مخالفة لحكم الاصل وهو رفع محذور اختلاف الانساب. المفضي الى ضياع الاولاد وعند هذا فلا
يلزم من اعتبار الضابط في الاصل لما لزمه من الحكم اعتباره في الفرع لغير ذلك الحكم لجواز ان لا يقوم
مقامها في نظر الشارع لتفاوتهما فيه وحاصل هذا الاعتراض معارضة في الاصل وجوابه كجوابه

مسئلة اللواط اوجبوا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فحد كالزاني فعلل الحكم في الاصل والفرع كقول الشافعية في
الضابط في الاصل والفرع صيانة النفس عن ردية اللواط

اي كجواب ذلك الاعتراض وذلك بحذف خصوص الاصل بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر
والتقسيم **قال** مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه بيان
ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لا في الحكم وبيان وفي بعض النسخ لا في الحكم وبيان
اقول هذا هو الاعتراض الثالث والعشرون وهو مخالفة حكمي الاصل والفرع فوجه
ايراده ان يقال حكم الفرع كالبيع فيما ذكر من المثال مخالف لحكم الاصل وهو النكاح وعند
هذا فلا قياس لانه عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف
الحكم فحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع فلا قياس وجوابه بيان اتحاد الحكم وهو الصحة مثلا
وان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط في القياس لا في حكم وبيان اي جامع الذي
هو قادح فيه اولا في الحكم وبيانه بان يكون الحكم مبينا في الاصل على شيء وفي الفرع على آخر
ليقدح فيه **قال** القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال المستدل صريحا وقلب
بالالزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف
بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق كغيره فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع الثالث
عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من قال
بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل
والجامع فكان اولى بالقبول **اقول** هذا هو الاعتراض الرابع والعشرون وهو سؤال
القلب واعلم اولا ان القلب ينقسم الى قلب الدعوى وقلب الدليل والاول الى ما يكون
الدليل مضمرا في الدعوى والى ما لا يكون كذلك فالاول كدعوى الاشعرية ان كل موجود مرئي
بالضرورة فانها تقابل دعوى المعتزلة كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا بالضرورة ودليل الاولى وهو الوجود
لكونه على الرؤية عند الاشعري مضمر فيها وكذا دليل الثانية وهو انتفاء الجهة لكونه مانعا من الرؤية
عند المعتزلي مضمر فيها والثاني وهو ما لا يكون الدليل مضمرا في الدعوى كقول القائل الشكر
حسن لعينه بالضرورة وقول المعترض بالضرورة ليس الشكر حسنا لعينه وهو مقابله الفاسد
بالفاسد والمقصود منه استنطاق المدعي استحالة دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف
فيقال

مذهبه صح

وهذا لازم عليك واهل الجدل ارادوا في هذا الباب قلب الاستبعاد في الدعوى كقول
الشافعي في مسئلة الالحاق بحكم الولد فيه تحكم بلا دليل وقالوا المقصود منه استنطاق المدعي
بان ما ذهبت اليه ليس بتحكم بل له مأخذ صحيح فيقول المعترض وكذلك ما ذهبت اليه
قال الآمدي وهو في غاية البعد لان المعترض وان اعترف بالتحكم فلا ينفعه معارضته
بتحكمه في مذهبه في ابطال دعواه التحكم في مذهب خصمه وان بين مأخذ مذهبه فهو الجواب
ولا حاجة الى القلب وفيه نظر لانا لا نسلم عدم النفع فان مقصود المستدل انما يتم اذا قال
بحكم الولد تحكم وهو باطل فيقول المعترض بحكم القائف ايضا كذلك فيكون باطلا والجواب
يكون مشتركا واما الثاني فهو قلب الدليل فينقسم قسمين ايضا احدهما ان يبين
المعترض ان ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له الثاني ان ما ذكره دليل عليه وان كان
دليلا له ايضا والاول قلما يتفق له مثال في الشرعيات في غير النصوص وذلك كما لو استدل
الحنفي في توريث الخال بطريق المبالغة كما في قولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اذ
المراد نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة والا فلو كان المراد به الميراث فقوله لا وارث له ان كان المراد
كل وارث سوى الخال فهو ممنوع لارثه مع الزوج والزوجة وان كان المراد به نفي كل وارث من العصبات
فلا فائدة لتخصيص الخال بالذكر لان غيره من ذوي الارحام كذلك والثاني ثلثة اقسام احدها
ان يتعرض الغالب في القلب لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب الخصم صريحا وثالثها
ان يتعرض ابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل والى هذه
الاقسام الثلثة اشار المصنف بقوله قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا
وقلب بالالتزام وانما لم يتعرض لقلب الدعوى لان الغرض الكلام في قلب الدليل وانما لم يتعرض للقسم
الاول منه وهو بيان ان ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له وان كان اعلى مراتب انواع القلب
لمشابهته بسؤال فساد الوضع ودخوله تحته من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل فقلب الدليل
اذن هو بيان ان ما ذكره المستدل دليل عليه وان اريد ان يختص بالثلثة التي اشار اليها المصنف
زيد عليه مع تسليم انه دليل له فهذا اولى مما قيل في المشهور القلب هو تعليق نقيض الحكم المذكور
بالوصف المذكور بالرد الى الاصل المذكور لانه لا يتناول جميع الاقسام على ما يظهر من النظر في الامثلة

وقول الحنفي وتحكم القائف فيه ايضا تحكم بلا دليل صح

الخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له فقال المعترض المراد به نفي توريث الخال صح

اللهم الا ان اريد بالنقض ما ينافي الحكم المذكور والجمع معه فصحيح وانما استرط الرد الى الاصل المذكور لان
الرد الى اصل آخر فحكم ذلك الاخر ان وجد في المذكور فالرد اليه اولى لئلا يكون للمعترض منع واحد من
والا كان نقضا على الوصف مثال الاول ما قاله الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون
قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه فيكون قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه
الصوم كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما صحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط
الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراط صريحا والحنفي لعلل المستدل ليس مناسبا
يقتضي نفي القربة بل بامتناع المناسب لان الاسم مركب اللبث المخصوص والحد المناسب للقربة وان
بامر طرفي لان المناسب في اللبث المخصوص نفي اشتراط الصوم وقد سبق عرض كل منهما لصحيح مذهبه
صريحا كقول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع
الحكمية اعتراضا طهارة لاجل الصلوة صحيح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لصحيح مذهب صريحا
والعلة في الطرفين شهية وسئل ما قول الحنفي في مسئلة مسح الراس عضو وضوء فعضو من اعضاء الوضوء
فلا يكفي فيها قال ما يطلق عليه اسم الراس يغسل من اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال
خصمه وليس فيه ما يدل على صحة مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما صحة الآخر لجواز ان يكون
الصحيح مذهب مالك وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان في الغاية في المسئلة قائلين والا فقد يتفقان
على نفي قولهما كما في مسئلة التخلي بالعبادة ومثال الثالث ما قاله الحنفي في مسئلة عقد النكاح
بعوض صحيح من الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالبيع
فان المعترض لم يعترض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحا بل بطريق الالزام ان من قال
بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا سقط اللازم وهو خيار الرؤية سقط الملزوم وهو الصحة وقد يلحق بهذا
بهذا القسم وهو الثالث قلب التسوية كقول الحنفي في مسئلة ازالة النجاسة بالخل مايع طاهر
مزيل للعين والاثر فحصلت به الطهارة كالماء وقول القالب مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي
فيه الحدث والخبث كالماء حيث انه يلزم من التسوية في الخل بين الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في
الخبث لعدم حصولها به في الحدث واعلم ان هذه الاقسام الثلثة الاول ثم الثاني لان الاول منع صحيح
مذهبه كما تقدم ثم الثالث لدلالته على الابطال التزاما لا صحيحا كالثاني والحق ان هذا

الطهارة

الغاية

اعلم

انها معارضة فتسلم المعترض دلالة ما دليله
المستدل على مطلوبه وانت دليل الحد دال على نقيض مطلوبه واما انها معارضة

العلة المخصص بهذه الاقسام نوع معارضة خاصة فلانها تفارق مطلق المعارضة بانها معارضة نشأت
من نفس دليل المستدل والدال اشار بقوله نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع وبانها لا تكون فيها مع وجود
العلة في الفرع والاصل لان اصل الغالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه كما في سائر المعارضات فيما
ذكرنا ولا اعرف في ذلك في علم ان العلماء قد اختلفوا فيه في قوله فقيل قوم وهو كذا اختار المصنف واليه اشار
بقوله وكان اولى بالقبول يعني من المعارضة التي لا يكون كذلك لان الاشتراك في الاصل والجامع اكثر في
المناقضة فالظن لم يكن كذلك انه قائم للمستدل من ترجح اصله وجامعه على اصل الغالب وجامعه للاتحاد
كما في غير هذا من المعارضات والى هذا المعنى اشار في المنهي بقوله والمختار قبوله لان الاشتراك والجامع اكثر
في المناقضة لانه قائم للمستدل من ترجح اصله وعلى القول بالقبول فللمستدل الترجيح بحكم الغالب في الاصل
وان عدوه في تاثير العلة فيه بالنقض ولم يقبل بوجه لانه لا يكاد يسلم من النقض اللازم من الغلبة الا ان يحكم
بان لا غلبة من قضاء الحكم اي مذكور فيه نقض الحكم حيث لو قلب صار اصل القياس والا كان
ذكرا للدليل ولم يكن كذلك بعد القلب لان قلب الغالب لذا فسد الغالب الثاني سلم اصل القياس
عن الغلبة وقد لا يقبل وهو اختيار الآمدي حيث قال في منتهى السول والمحاربة الماثل من ان
المعترض يعارض في القلب لنقض حكم المستدل ولا يكفي اعتباره باصل المستدل لاستحالة اجتماع النقيض
في محل واحد وان لم يعارض لنقض حكمه فلا يقدح في الدليل لانه لا يعدو القياس على اصل المستدل مع النقض
لنقض حكمه كما ذكرناه في مسئلة ان الله الذي سمى في القسم الاول وسقوط الاعتراض لنقض فالنقض لدليل
عن ان يكون قادحا في الدليل لذا كان ما عرض لنقضه من لوازم حكم المستدل كما ذكرناه مثال سلم الثاني
وقلب التسوية سلم انا نمنع وجوده مرجحا ان المعترض قد اعترف بما يقتضي الدليل لمذهب المستدل
عليه من الحكم وعند ذلك فما ان يكون معارضا لمقابل ذلك الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل او من جهة اخرى
الاول محال لاستحالة اقتضاء العلة مرجحة واحدة للحكم ونقيضه لانها ان اقتضت مرجحة واحدة
والثاني خارج عن القلب لانه لا يدفعه مرجحا ان العلة في القياس بل هو معارضة بدليل لذهب اخر لا صنعة
كلامه وفيه نظر لانهم قالوا شرط القلب استقلال الاصل على حكمه مع اجتماعهما في الفرع للزم
من ذلك مرجحا احدهما في الاصل اسقاط الفرع عن الفرع وان لم يكن من سبب الوصف للحكم ونقيض حكمه
للمخالف وعلى هذا فقوله العلة انا سلم مرجحة واحدة ان اراد به انه انا سلم مرجحة واحدة

الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيه وبانها لا تكون فيها ص

وان كان اولى بالقبول ص

الوصف

منا سبه حصقه فسلم لكن هذا الاثر في القلب وانما كان منافيه لو اشترط في القلب كون منا سبه لها حصقه مرجحة واحدة وهو ممنوع وان الوجه انه لا مناسبة مرجحة واحدة في نظر المجتهد اول الوهله فهو باطل لجواز ان يكون المناسبه اقناعيه في نفس الامر مطرد في اول الوهله ما سبق لكل منها بجهة واحدة حصقه ثم بالتقليب يكشف انها حصقه القول بالموجب

وحصقه تسلم الدليل مع بقاء النزاع وهو مثله الاول ان يستنجه ما توهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قول الشافعيه في مسئله القتل بالمثقل قتل يقتل غالبا فلا اثم في وجوب القصاص كحرقه فيقال بانتفاء عدم المنافاه ليس محل النزاع والمقتضه الثاني ان يستنجه ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم مثل انتفاء المانع في الوسيله لانه منع وجوب القصاص كالمتوسل الله فيقول لانسلم ان انتفاء المانع او احد الموانع ووجوه الشرائط والمقتضي الصحيح انه حصل في مذهبه واكثر القول بالموجب كذلك لحقق الماخذ بخلاف محل الخلاف الملك ان يسلك عن محل الصغرى غير مشهور مثل ما ثبت قربه فشرطه النيه كالصلوة عن الوضوء قربه فيقول ولو ذهل لم يزل الاثم وهو هم فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث الخلاف المرتكز وجواب الاول انا محل النزاع او ملزومه بل يكفي عدم المنافاه والثاني ان يسلك الخصم الدليل بالموجب كذلك اي كما ذكرنا واستنجه ما توهم انه ماخذ الخصم لطف الماخذ كثرتها وشيعها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم وحملها على محل الخلاف وهو الاحكام المختلف فيها فانه قلما يتفق الذهول عنها ولهذا اشتركوا في معرفه الحكم المعول عن الامام الخواص والعوام دون معرفه المدارك فلهذا كان احتمال الخطاء في احتمال اعتماد كون الماخذ المعين هو ماخذ الامام اقرب من احتمال الخطاء فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه والثالث ان يسلك عن المسئل عن الصغرى والكبرى الاتيان بما عد مشهورا مثل قول الشافعي في مسئله الوضوء الى النيه ما ثبت قربه فشرطه النيه كالصلوة وسلك عن الصغرى وهو قوله والوضوء قربه فنقول ما ذكرتموه لخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وهو ان ما ثبت قربه فشرطه النيه لكن حقه واحده لانه المطلوب ولو كلف المستدل الصغرى لم يتم الا عند الاتيان على كون الوضوء قربه ولو اعرفت ذلك فاعلم ان الاولى بعد توقف سوال القول بالموجب قال وهما توجه السوال على هذا الوجه كان المستدل مسقطا ليبين لمن نصبه من الدليل

مقتضيا للاخر والثاني ان يستنجه اي المستدل من الدليل له ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم مثل قول الشافعي في المسئله المذكوره التفاوت في الوسيله المنع وجوب القصاص كالمتوسل الله فيقول ما ذكرتموه لخصم انا اقول بموجب هذا الدليل فان التفاوت في الوسيله المنع وجوب القصاص عندي انتفى لكن النزاع في وجوب القصاص وهو غير لازم من ابطال ما ذكر من المانع لان اللازم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجوه الشرائط ووجود المقتضي مع ان وجوب القصاص موقوف على هذا المجموع وقد اختلف الاصوليون في هذا النوع من المنع في وجوب تكليف المعترض ابدا ماخذه قيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عنده وعدم تكليفه اوقعه التكليف او قصد الاتفاق في كلام خصمه والكذلك لو اوجب عليه وكان ذا فضي الى صيانه الكلام عن الخطاء والفساد وكان اولى وقيل لا يجب بل الاوجه لتكليفه بذلك بعد الوقوف شرط الموجب وهذا اتفاق محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ امامه وكان الظاهر من حاله الصدق فيما لا عناه وجب تصديقه والله الا اشاره بقوله والصحيح انه اي المعترض مصدق في مذهبه اي في ان ما ذكره المستدل ليس ماخذ كذلك ولو لم يصدق واوجب عليه ابدا الماخذ فان لم يكن المستدل مر الاعراض عليه انقلب المستدل معترضا وبالعكس والاكتفى بما ذكره والخبط وان لم يكن فلا فان ذكره في ابدا الماخذ الاحكام لوعايه فالاصح التفصيل فهذا ما ذكره في هذا الكلام نقضه منه ما سياتي وردود الاعتراض عليه واكثر القول بالموجب كذلك اي كما ذكرنا واستنجه ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم لطف الماخذ كثرتها وشيعها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم وحملها على محل الخلاف وهو الاحكام المختلف فيها فانه قلما يتفق الذهول عنها ولهذا اشتركوا في معرفه الحكم المعول عن الامام الخواص والعوام دون معرفه المدارك فلهذا كان احتمال الخطاء في احتمال اعتماد كون الماخذ المعين هو ماخذ الامام اقرب من احتمال الخطاء فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه والثالث ان يسلك عن المسئل عن الصغرى والكبرى الاتيان بما عد مشهورا مثل قول الشافعي في مسئله الوضوء الى النيه ما ثبت قربه فشرطه النيه كالصلوة وسلك عن الصغرى وهو قوله والوضوء قربه فنقول ما ذكرتموه لخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وهو ان ما ثبت قربه فشرطه النيه لكن حقه واحده لانه المطلوب ولو كلف المستدل الصغرى لم يتم الا عند الاتيان على كون الوضوء قربه ولو اعرفت ذلك فاعلم ان الاولى بعد توقف سوال القول بالموجب قال وهما توجه السوال على هذا الوجه كان المستدل مسقطا ليبين لمن نصبه من الدليل

لم يكن متعلقا بمحل النزاع وبولغ في الكتب المشهورة وقيل ولو بين المستدل بعد ذلك انه يلزم المعترض
من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وكان منقطعا ايضا لانه ظهر انه ما ذكر الدليل بل ذكر احد اجزائه
ثم قال الآمدي وهو منحصر في القسمين يعني الاولين والمصنف زاد عليه القسم الثالث وما عثرت
عليه في شيء من الكتب المصنفة في هذا الفن مما وقعت الي وقولهم في اي في القلب انقطاع احدهما
يدل على انهم قالوا الاقسام الثلثة وبانقطاع احدهما فيها والمصنف لم يستبعد انقطاع احدهما
المستدل في القسمين الاولين لما ذكرنا واستبعد انقطاع احدهما في القسم الثالث وعلل باختلاف
المولدين قال في المنتهى ان كل واحد منهما اراد غير ما اراد الاخر والسابق الى فهمي من هذا الكلام
انه انما لم يلزم انقطاع احدهما في هذا القسم توارد النفي والاثبات على محز واحد لان احدهما اراد
بالقرينة غير ما اراد به الاخر ولذا كان كذلك مثار النزاع الى اللفظ ولا يلزم الانقطاع وفيه دقة
بالتامل وجواب الاول ان يقول المستدل المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت الكلام فيه ان امكن
والشهرة دليل وقوع الخلاف فيه وهو المراد من قوله انه محل النزاع او يبين ان ما فرض الكلام فيه مستلزم
لمحل النزاع وذلك كما لو كان حكم دليله انه لا يجوز قتل المسلم بالذمي وقال لا يجوز قتله به فيقال بالموجب
يقول المعترض هو عندي ايضا انه لا يجوز لانه يجب يعني قتله به فيقول المستدل المعنى بلا يجوز تحريمه
منه نفي الوجوب لاستحالة اجتماعهما وجواب الثاني انه الماخذ وبين اشتهاره بين النظار
او يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن وذلك بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي
لوجوب القصاص وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية والشروط متحققة فاذا بطل كون
المانع المذكور مانعا فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهر وعن الثالث ان احدى المقدمتين سائغ ودليلي
عبارة عن مجموعها وعلى هذا لا يستقيم القول بموجبه هذا ما يرد على قياس العلة من الاسولة الخمسة والعشرين
واما قياس الدلالة فيرد عليه كل ما ورد على العلة سوى ما يتعلق بمناسبة الوصف الجامع لعدم ذكره
ويختص قياس الدلالة بسؤال اخر اذا كان الجامع احد موجبي علة الاصل كما تقدم في اخر الباب الثالث
في مسئلة قطع الجماعة باليد الواحدة قياسا على قتل الجماعة بالواحد بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم
التي هي احد موجبي علة الاصل وتقريره انه اذا ثبت احد الموجبين وهو الدية في الفرع لزم ثبوت

الاخر

الاخر وهو القصاص فيه لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين
في الاصل دليل تلازم العلتين فيقول المعترض ان اتحدت العلة في الاصل فلا يمتنع ثبوت ما ثبت في الفرع
بعلة اخرى وهو اولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم الذي هو افضى الى تحصيل مقصود الشارع وعلى هذا لا يلزم
الموجب الاخر بعلة الاصل في الفرع لجواز عدم اقتضاء علة الفرع وان تعددت في الاصل وتلازمت فلا
يمتنع ثبوت ما ثبت في الفرع باخرى غيرهما وهو الاولى لما مر وعند هذا فلا يلزم من التلازم في الاصل التلازم
في الفرع وجوابه ان ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود العلة التي ثبت بها في الاصل
فيه اذ الاصل عدم الاخرى والاولية معارضة باولوية الاتحاد لما فيه من الانعكاس المقصود مع التعدد فان
عورض بان الاصل ايضا عدم علة الاصل في الفرع اجيب بان كون العلة متعددة اولى عن كونها قاصرة على ما يلزم
ما ذهبتم اليه اذ الاصل ايضا عدم علة الاصل في صورة اخرى غير الفرع

الاعتراضات

من جنس واحد يتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة مع اهل سمرقند التعدد
والمرتبة مع الاكثر لما فيه من التسليم المتقدم فيتعين الاخر والمختار جوازه لان التسليم تقديري فليترتب والا كان
منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليهما وقدم النقض على معارضة
الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها

هذا خاتمة الباب

في ترتيب الاسولة الواردة على القياس فنقول الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض
والمعارضات في الاصل والفرع او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان
الاول فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها معا اذ لا يلزم منها تناقض ولا يزول من سؤال الى اخر
واليه الاشارة بقوله الاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقا وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون
الاسولة غير مرتبة او مرتبة فان كانت غير مرتبة فقد اتفق الجدليون على جواز الجمع بينهما الا اهل سمرقند
فانهم احبوا الاقتصار على سؤال واحد حذارا من الخبط قيل ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسولة المتعددة
من جنس واحد فانها وان افضت الى النشر فالجمع بينهما مقبول من غير خلاف بين الجدليين وهو غير لازم
لان الخبط والنشر في المختلفة اكثر منهما في المتفقة وعلى هذا فلا يلزم من منعهم المختلفة منعهم المتفقة واليه
الاشارة بقوله ومن اجناس كالمنع الى اخر الامثلة منع اهل سمرقند التعدد للخبط وانما يعلم قيد عدم الترتيب
من قوله بعد ذلك والمرتبة منع الاكثر وان كانت مرتبة فاكثر الجدليين منعوا منه من حيث ان المطالبة

تاثير الوصف بعد منع وجود الاول عن المنع وسلم بتسليم وجوده لو اصر بمنعه لزم المحال وهو مطالبه
تاثير ما لا وجود له وعند ذلك فلا استحق المعترض عين جواب الاخر ولو الم يستحق غير جواب الاخير كون المعترض
للمقدم ضائعا فلهذا منع من الجمع منها والله الاثنان بقوله والمرتضى الاكثر الجمع منهما لما فيه اى في جمع المرتب لسبق
للمقدم متعين الاخرى بالجواب عنه والمختار وهو الاختيار للاستاذ الى احق جواب اى جواز جمع المرتب فلذ
لان التسليم بعد تسليم المقدم يدرى لو معناه انه اذا سلم عن المنع بعد ما افلا سلم عن المطالبه وغيرها وعلى هذا
المعترض منع وسلم وجوده او طالب المستدل الجواب المنع وانما لزمه ولو سلم بحقيقتها ولذا الرفع الجواب فليس
الاصوله الارتفاع المانع ولانه لو لم يترتب كان منعا بعد التسليم كما لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده على ما تبين
المطالبه بالتاثير على تسليم الوجود ولذا وجب الترتيب فمقدم يعني بعد تقدم الاعتراض على الكل لان
اللفظ الاولى ما تجد عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظرة فساده مرجحه اجمالا وهو قبل النظرة بتفصيله ثم فساد
لانه اخص من فساد الاعتبار مع ان النظرة الاعم مقدم ما تعلق بالاصل وهو منع حكمه ثم العلة اى ما تعلق العلة ان
النظرة حكم الاصل مقدم على النظرة العلة لاستنباطها منه ولا يمكن وجوده بها في الاصل ثم ما تعلق عليها
وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر او منضبط وكون الحكم غير صالح للتعليل
الى المقصود منه ثم جواب النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العليه ثم بعد المعارضة منع الاصل لانه معارض
وكان متاخرا عن المعارض لدليل العلة اولان النقض يوجب لابطال العلة والمعارضة لابطال الاستدلال
الاول على الثاني في نفس الامر ثم التعدية والقلب لترجيحها بجمع الى المعارضة في الاصل كما تقدم ثم القول
به لبناء عليها يعني الاصل وعلته وهو لكن وجوده بها في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل والفرع
والحكم والمعارضة في الفرع وسوال القلب ثم بعد كل القول بالموجب بعد منه تسليم كل ما تعلق بالدليل المستدل
شروطه واسقاط القول بها والله اعلم بالصواب

الاستدلال

قال علي ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود وقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل وا
عنه فدخل فيه الفرق واللازم وانما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فقيل وهو دليل وقيل دليل
انه دليل قيل استدلال وقيل ان انت تعرف الدلالة والمحاورة انه يلزم من علم شيء من غير تعين علة ولسمي
وشرع من قبلنا

اقول هذا هو الاصل السادس وهو في معنى الاستدلال والواو عند بعض
لغة من حيث اللغة وهو استفعال من طلب الدليل واما في اصطلاح الفقهاء فيطلق على ما على ذكر الدليل او دليل

كان من الادلة المتعارفة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويطلق خصوصا على نوع خاص
يعني من الادلة وهو المقصود يعني بالسات هنا فقول اختار الآمدي في حده انه عبارة عن دليل
لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا ويعني به ما لا يكون قياسا شرعيا اما يكون قياسا اصلا والاخرج
عنه القياس الاقتراني والاستثنائي وما عنده داخلان في الاستدلال لانه قال بعد ذكر الحد واما
قيد بان يوقف الاستدلال سلب عبيره من الادلة عنه لس او لم من العكس واجاب بانه انما كان اولى لسبق
يوقف غيره ولان اوقف يعنيه فهو على انواع منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط ومنها
الحكم الاسفى مدار كه ومنها الدليل المولف من اقوال يلزم من سلمها لذاتها قول آخر ثم منها الاقتراني والاستثنائي
ذكر الاشكال الاربعة بشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه المتصل والمنفصل باقسامه البلغة ثم قال
ومنها استصحاب الحال وختم انواع الاستدلال به هو لان عنده اربعة اقسام وفي منتهى السول جعل الاقسام
الله لانه جعل اسفى الحكم الاسفى المدارك من قبل مولهم فقد الشرط ونحوه والى هذا اشار بقوله فقيل ما ليس بنص
والاجماع والقياس والمراد من قوله ما ليس اي دليل ليس والا بطل طرده بالاستثنائي ومن قوله والقياس
الى والقياس شرعي سواء كان قياس علة وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة او قياس دلالة وهو الذي
جمع فيه بالملازم العلة الباعثة كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة والجمع بين
الجمع على اليد الواحدة وقتل الانفس بالنفس الواحدة بالدية التي هي احد موجبي علة الاصل على
بوجوبها الملازمة للعلة الموجبة لقتل الانفس بالنفس الواحدة او القياسي في معنى الاصل وهو الذي لم
يكن فيه العلة وانما جمع فيه بنفي الفارق بالفاء ما تميز به الاصل عن الفرع احدهما عن الاخر مرجحة الاعتبار
واستلزام ذلك ثبوت الحكم في الفرع وقال قوم الاستدلال عبارة عن دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
علة وهذا احد اعم منا والاول اولى لدخول في الاول على التفسير بهذا دخل في الاستدلال نفي الفارق اي القياس في
معنى الاصل والملازم اي قياس الدلالة وانما عبر عنه بالملازم لانه استدلال بوجود احد الملازمين
على وجود الآخر كما مثلنا به وانما يدخلان لانهما دليلان وليسا بنص ولا اجماع ولا قياس علة وليس المراد
من قوله والملازم القياس الاستثنائي لانه داخل في الحد الاول كما علمنا وكل ما هو داخل في الثاني ولكن من
علة ليس واما كقولهم وجد السبب مثبت الحكم والمانع منتف الحكم او فقد الشرط عدم ايضا فقيل
ليس بدليل لم يعد عن دليل لان الدليل هو وجود السبب وهو قولك وجد السبب بمنزلة قولك

ثبت الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيل هو دليل لان الدليل هو ما يلزم من ثبوته لزوم الحكم قطعا او
ظاهرا وما ذكرنا كذلك فيكون دليلا وما ذكر لبيان اثباته نحو ما ذكر فهو كالمقدمات وما يقال من ان تعريف
الدليل بما ذكرتم باطل لتوقف المطلوب على الدليل والدليل على المطلوب باطل لتوقف وجود المطلوب
على وجود الدليل وتوقف تصور الدليل على تصور المطلوب ومع اختلاف جهة التوقف من الجانبين فلا دور
وعلى انه اي وعلى القول بانه دليل قبل استدلال لانه دليل كما بينا وليس بنص ولا اجماع ولا قياس فان قيل
لا نسلم انه ليس بقياس فانه لولاك الامر الى اثبات المدعى كان مفتقرا الى المناسبة والاعتبار ولا معنى للقياس
سوى هذا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن تقرير السببية والمانعية والشرطية لا بالمناسبة والاعتبار وليس كذلك
لامكان تقريره بنص او اجماع يدل عليه ثم الحكم الثابت في صورة النزاع بالعلة الثابتة بالنص او الاجماع
لا يكون ثابتا بهما اذ لا دلالة لهما على تلك الصور بل على العلية ولا بالقياس لا بد له من اصل ولا حاجة الى
او الاجماع الدال على العلية والسببية وقيل انما يكون استدلالا لو اثبت بغير السبب او المانع او الشرط
بغير الثلثة اي بغير النص والاجماع والقياس وانما صير اليه توهما منهم انه لو كان كذلك كان الحكم اللازم
ثابتا بالنص او الاجماع او القياس وهو باطل اما في النص والاجماع فلما قلنا آنفا في دلالتهما على السببية
فقط واما في القياس فلما سبق ولانه لا يلزم من دلالته على كون شيء سببا وعلة الشيء ان يكون الحكم الثابت بذلك
السبب في محل النزاع بالقياس او بالاستدلال لانا ما نريد بلفظ الاستدلال الا ما لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا صورته صورة القياس ومظنة مع ملازمة المطلوب له وان رجع بالآخرة الى نص او اجماع او قياس والحرج
في الاصطلاح بعد فهم المعنى والمختار عند المصنف ان الاستدلال ثلثة اقسام تلازم بين حكمين من
غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا وهذا الثالث جعله الآمدي من الاصول الموهمة التي ظن انها
دليل صحيح مع انه لا يكون كذلك لكن لما كان المختار عند المصنف انه من الادلة الصحيحة لا جرم ادرجه في
الاستدلال اول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي او نفي وثبوت
والمتلازمان ان كان طردا وعكسا كالجسم والتاليف جزئي فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا طردا
كالجسم والحدوث جزئي فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث
ووجوب البقاء جزئي فيهما الاخران طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتاليف والعدم جزئي فيهما الثالث طردا وعكسا
فان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جزئي فيهما الرابع طردا وعكسا الاول في الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره
وثبت

وثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر ثبوت احد الامرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وثبوت المؤثر لا يعين
المؤثر فيكون انتقالا الى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم وثبت بالطرد كما تقدم ويقرر
بانتفاء احد الامرين فينتفي الآخر للزوم انتفاء المؤثر وبانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما
الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر ان ثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما القسم الاول
من الاستدلال عنده وهو التلازم بين حكمين من غير تعيين علة ينقسم اربعة اقسام تلازم بين ثبوتين وتلازم
بين نفيين وتلازم بين ثبوت ونفي وتلازم بين نفي وثبوت وحاصله راجع الى المتلازمين في الاولين والى
المتنافيين في الآخرين وعند هذا فنقول المتلازمان اي كانا طردا وعكسا اي كان التلازم بينهما من الطرفين
كالجسم والتاليف لاستلزام كل منهما صاحبه جزئي فيهما الاولان اي التلازم بين ثبوتين ونفيين طردا
لاستلزام الجسم التاليف وعدم الجسم عدم التاليف وعكسا لاستلزام التاليف الجسم وعدم التاليف
عدم الجسم وان كانا طردا اي وان كان التلازم بينهما من طرف واحد كالجسم والحدوث لاستلزام الجسم الحدوث
دون عكسه جزئي فيهما الاول التلازم بين ثبوتين طردا لاستلزام الجسم الحدوث والثاني اي التلازم
بين نفيين عكسا لاستلزام عدم الحدوث عدم الجسم والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان
التنافي بينهما في الوجود والعدم وهو المنفصلة الحقيقية كالحدوث ووجوب البقاء لامتناع اجتماعهما
وارتفاعهما جزئي فيهما الاخران اي التلازم بين ثبوت ونفي وعكسه طردا لاستلزام الحدوث عدم وجوب
البقاء وعدم الحدوث وجوب البقاء وعكسا لاستلزام وجوب البقاء عدم الحدوث وعدم وجوب البقاء
الحدوث فان تنافيا اثباتا وهو المنفصلة المانعة الجمع كالتاليف والعدم لامتناع اجتماعهما جزئي فيهما
الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي طردا لاستلزام التاليف عدم العدم وعكسا لاستلزام العدم
عدم التاليف فان تنافيا نفيا وهو المنفصلة المانعة الخلو كالاساس والخلل وان امكن ان يناقش
في امتناع الخلو عنهما لكن لا مشاحة في الامثلة جزئي فيهما الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت
طردا لاستلزام عدم الخلل وعكسا لاستلزام عدم الخلل الاساس مثال الاول وهو
التلازم بين ثبوتين في الاحكام الشرعية من صح طلاقه صح ظهاره وثبت الملازمة بينهما بالطرد
ويقوى بالعكس اي يثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق
علة لصحة الظهار فيستلزمها ويقرر بان الصحتين اثران لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت احد الامرين

ثبوت الاخر للزوم المؤثر من ثبوت احدهما ولزوم الاخر للمؤثر ويقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال
مؤثر صحة الطهارات ثابت مع صحة الطلاق فيلزم من صحة الطلاق صحة الظهار لثبوت المؤثر والعكس المؤثر
بان يقال مثلا انما صح طلاقه لعلة كذا لشهادة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فتصح وانما العلل
كذلك لانه لو كون استقلالا الى قياس العلة وبالاتفاق ليس بهو من اقسام الاستدلال الخروج عن احد الحدين خلاف
احدهما من ارادة من العلة على التفسير الثاني كما سبق قال في المنتهى وثبت بالطرد وبالعكس او بثبوت احد المؤثرين
على ثبوت الآخر او به على ثبوت المؤثر او بثبوت المؤثر على ثبوت الاثر وهذه العبارة اوضح ومثال الثاني
وهو اللازم من الطرفين لو لم تصح التسمية بغير نيته لم تصح الوصية بغير نيته والمصنف انما يعكس بعضهم
كونه اظهر في المثال وثبت بالطرد كما تقدم يعني مع رفوته بالعكس والمراد انه ثبت بالطرد والعكس كما هو حال
المنتهى فانها اقرب ويقرر ايضا بان الصحتين اثرا مؤثر واحد ولو اكان كذلك فيلزم من انتفاء احد
الاثرين وهو صحة التسمية من غير نيته انتفاء الاخر وهو صحة الوصية مع غير نيته للزوم انتفاء المؤثر من انتفاء
احد الاثرين ويقرر ايضا بانتفاء المؤثر على عكس ما تقدم في التقدير بثبوت المؤثر والخفي وجهد ومثال
الثالث وهو اللازم من ثبوت ونفي ما كان مباحا لا يكون حراما ومثال الرابع وهو اللازم من
نفي وثبوت ما لا يكون جايزا يكون حراما ويقرر ان اي الثالث والرابع بثبوت الشيء ونفيها اي من الجايز
والحرام وهو في الامات وهذا اسلم المباح عدم الحرام وعكسه لانه النفي وهذا لم يسلم عدم
المباح الحرام ولا عكسه من الجايز والحرام وهو في النفي والامات وهذا يلزم من عدم الجواز الحرمة وعكسه
وبالجواز عدم الحرمة وعكسه او بثبوت لوازمها لاستلزام الشيء غير اللوازم الشيء غير الملزوم وبالعكس
هذا ان ما ذكره من الامثلة وهو صحيح في ان مدلوله ملازم بين كائن من كان عن علة هو القياس
الاستثنائي الذي استثنى الملازمة فيه تعلقه كما اشرنا اليه ويرد على الجمع منها
ومنع احدها ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ومختص بسؤال مثل قولهم في قصاص الاطراف
باليد احد موجبي الاصل وهو النفس فجب بدليل الوجب الثاني وهو الدية وقوله بان الدية احد الموجبين
يستلزم الاخر ان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فملازم الكائن من دليل ملازم العلة
معترض بجواز ان يكون في الفرع ما يحرم النصف الاخر ويجب ما منع المدارك فلا يلزم الاخر وهو ان يقال
ان الاصل عدم العلة ويجب ما دلوه الاتحاد ملازمة في العكس فان الاصل عدم علة الاصل في الفرع قال العلة

اعلم اولا ان المصنف ذكر في المنتهى قبيل خاتمة الاصل الخامس عند فراغه من تقرير الاسولة
الخمسة والعشرين الواردة على قياس العلة ويرد على قياس الدلالة كل ما يرد على قياس العلة سوى ما يتعلق
بالوصف الجامع لان الجامع فيه ليس بعلة والقياس في معنى الاصل كذلك لانه لم يذكر فيه جامع ولا يرد عليه
ايضا الاسولة على نفس الوصف الجامع ومختص قياس الدلالة بسوال آخر لانا ان الجامع احد موجبي
الاصل كقوله في مسئلة الاسير بالدال الخ ما ذكره هنا وهذا افصاح منه بان كل ما يرد على قياس
الدلالة الا يرد على القياس في معنى الاصل من غير عكس لان الاسولة على نفس الوصف الجامع لا يرد على القياس
في معنى الاصل ويرد على قياس الدلالة وهذا قاله الآمدي بان المختص بالسوال المذكور قياس الدلالة ولذا
عرفت ذلك فقوله ويرد على الجمع يعني جميع اقسام الملازم المذكور منها يعني مع المعترض بالشرط والاستثناء
ومنع احدهما شرطه كانت او استثناء ويرد ايضا على الملازم المذكور من الاسولة الخمسة والعشرين ما عدا
اسولة نفس الوصف الجامع لانه لا يرد هنا لعدم نصب العلة ومختص بعني الملازم المذكور بسوال آخر غير ما تقدم
علة قياس العلة وهو لكن لو اكان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علة مثل قولهم قصاص الاطراف
باليد الواحدة ان قصاص الاطراف بالدية الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو نفوت النفس ولو اكان كذلك لوجب
ان يجب بدليل وجوب الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجوبها في الفرع وقد وجب القصاص في
الفرع بان الدية احد الموجبين يستلزم الموجب الآخر لان العلة اي علة الموجبين في الاصل ان كانت واحدة
فمن لزوم المطلوب اذ يلزم من وجوب احد موجبيها في الفرع وجوب ما فيه وجوب الموجب الآخر وهو القصاص
على الكل وان كانت متعددة فملازم الكائن بعض علل الاصل دليل ملازم العلة الاخرى وعلى هذا يلزم من وجوب
احد الموجبين في الفرع وجوب علة الحكم الاخرى فيعترض المعترض بما ذكر من السوال وهو المختص بقياس
الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب عنه والاعتراض على الجواب والجواب عنه وقد تقدم قبيل الخاتمة للمكررة
فلا حاجة الى اعادته وانت تعلم ما نقلناه عنه في المنتهى ان قوله هنا ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف
الجامع يشعر بان مراده من الملازم المذكور هو القياس في معنى الاصل وقوله ومختص بسوال يشعر بان مراده
من قياس الدلالة وسيأتي ان نعم لو قال ويرد من الاسولة ما عدا اسولة المناسبة الوصف الجامع بدل قوله
ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع استقام لان قياس الدلالة مختص بورود ما عدا اسولة المناسبة الوصف

الجامع والسوال المذكور ولكن لريكاب بان اللازم المذكور اعم منها لان المراد بلازم من حكمين من غير تعيين علة
باعثة مستنبطة وعدم تعين العلة الباعثة المستنبطة اما ان يكون بعدم تعين العلة اصلا ويدخل فيه القياس
في معنى الاصل او تعين قياس تعلة باعثة بل بلازمها ويدخل فيه قياس الدلالة او تعين علة باعثة ولكن
مستنبطة بل يومى اليها او منصوصا عليها صريحا او مجمعا عليه ويدخل فيه ثبوت الحكم بسلك العلل كما تقدم
وعلى هذا يصح قوله ورد وتخصص المراد انه رد على بعض اقسامه كذا وتخصص بعض اقسامه كذا واولا
عرفت ذلك فاعلم ان اقسام الاستدلال كثيرة منها النظم الاقتراني على ما سبق في اول الكتاب مرارا وحكما
ومنها قولهم الدليل يقتضي ان لا يكون كذا وان يكون لكنا خالفناه في مواضع الاجماع لا معنى لا وجود له في
محل النزاع فبقي على الاصل ومنها استقراء الحكم لاستقراء مدارك كقولهم الحكم الشرعي يستدعي دليلا ما قولا
ولا دليل بالسبر والحصر والاصل في الاشياء العدم فلا حكم ومنها طرد نقد الشافعي في النسبة كقولهم في مسئلة
الحر بالعبد لا يقطع طرفه بطرفه فلا يوخذ نفسه بنفسه ويقرر ذلك بان نسبة طرف العبد الى نفسه كنسبة
طرف الحر الى نفسه وهذا كان طرف كل واحد منهما على النصف مرد نفسه وعند ذلك يلزم ان لا يكون نسبة
الواقعة من نفسها كنسبة الواقعة من طرفها فاذا لم يوجد الطرف بالطرف فلا يوخذ النفس بالنفس
وقد قرر مثل ذلك ايضا في مسلك الالمام بالدليل ان نسبة الاطراف الى الطرف الواحد نسبة النفس
الى النفس الواحدة فاذا احدث الاعضاء بالنفس فلا يوخذ الطرف بالطرف وقد لك كثير ومنها قولهم وجد السبب
او المانع او فقد الشرط على ما قال وجوز ان يكون قوله واما خواشارة الى ما ذكرنا من اقسام الاستدلال
فان قلت فهل يدخل هذه الاقسام في الملازم المذكور ام لا قلت ان اراد بالملازم الملازم بالقول
او ما في قوته وما لا يكون قصدي لا يكون شرعي دخل فيه الجمع لاشتمال الجمع على قصدي وامكان اداء
الى الاستدلال على ما لا يخفى والا فلا والاول اولى الا ان هذه الاقسام لا تدل كلها بالاستقراء والاجماع
والاقياس علة فجب ليزيد خل في الاستدلال لان الاستدلال في اصول الفقه الاحكام بالادلة والاخفى ان الجامع
الذي يتناول الملازم المذكور والاستصحاب وشيء من قبلنا هو الحد الثاني لا الاول لتقيده الملازم
بعدم تعين العلة وكون المراد منه خروج قياس العلة دون احد على ما سبق الاستصحاب
الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان ساكتا او حاكما

شرعنا مثل قول الشافعية في الخارج الاجماع على ان قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدم ما يدعى انه ناقض ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك
في الوجوب ابتداء كالشك في بقائه في الحرم او الحوان وهو باطل وقد استقصى الكمال فيها
هذا هو القسم الثاني من الاستدلال وهو استصحاب الحال اعني الحكم بثبوت امر في الزمان
الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول والدليل الاشارة في قولهم الاصل بقاء ما كان على ما كان وقد اختلف
فيه فذهب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي وجماعة كثيرة من اصحاب الشافعي رضي الله عنه الى صحته
وكونه حجة متبعة في الشرعيات وذهب اكثر الحنفية وابو الحسين البصري في جماعة من المتكلمين الى بطلانه
وامتناع الاحتجاج به سواء كان ذلك الاستصحاب بقاء وهو استصحاب البقاء على العدم كما كان او حكما
شرعيا كقول الشافعية في مسئلة الخارج من غير السبيلين مع النقض الطهارة لاستصحاب الطهارة التي حكم
شرعي وتقريره ان الاجماع انعقد على ان المحكوم عليه قبله اي قبل الخارج متطهر والاصل البقاء على الطهارة
حتى يثبت معارض لها والاصل عدم المعارض وهذا المسلك يذكر الاستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف لانهم
اجمعوا او كونه دليلا ظاهرا مفيدا جماعة كالغزالي وغيره وابنه لعزون وهذا اختيار الآمدي والمصنف
ودليله دليل الاستصحاب فلذلك لم يجعله مسئلة برأسها كما جعلها في المنتهى لنا نعني في ان الاصل
البقاء اعتبر عند ما لكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول ان ما تحقق بعني وجوده او عدمه في حال من
الاحوال ولم يظن معارض لذلك المتحقق اوقطعا ولا ظنا فانه مستلزم ظن البقاء على ما كان والبديهة
شاهدة بصحته وكذا افعال العقلاء واهل العرف مرجعها اسئلة من مرت سوال متطاولة وارسال الوديعة
والقراض والدين وغيرها لانه لولا ظن البقاء لما ساغ لهم ذلك والعرد اسها بذلك وكيف الغلبة البقاء
على الظن مع انها موقوف عليه البقاء وهو الزمان المستقبل ومقارنة الشيء لامر وجوده او عدمه اولى فانه موقوف عليه
العين الموقفة عليها وعلى السبب وهو دليل على ان وقوعها اغلب للعقل لحكمه بان حصول ما توقف على
امرين اغلب مما توقف على احد الامرين وبان غيرها فان قيل لا نسلم ان افعال العقلاء واهل العرف
انما كان لظن بقاء ما كان وانما كان ذلك منهم لجواز الاحتمال اصابة الغرض فما فعلوا كما يفعلون الامر الى
الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان كانت الاصابة بوجه لا راجح له لكن لا نسلم ان البقاء اغلب

على الظن لفوات زيادة توقف التعيين على بدل الوجود بالعدم وبالعكس معارضة ما توقف عليه البقاء من خلاف مثل السابق
سلمنا زيادة توقف التعيين لكن التسلم دلالة على علة البقاء على التغير لجواز ان لا يكون ما توقف عليه البقاء
كان اكثر اغلبية الوجود مما توقف عليه البقاء وان كان فلم قلتم الجواب عن الاول ان احتمال الخطر
ظاهر فما دكونه مرجع الاستصحاب كافيا في ارسال الدواعي ونحوها فلو لم يكن ذلك مع ظن البقاء لما اقدموا عليه على
ما هو المألوف من احوال العقلاء وانما كون الاقدام لو سلم الاصابة فما لا خطر فيه فعلا كما دكونهم في صون الاستصحاب
لقصد التدرب حتى يحصل الاصابة غالبا وعن الثاني معارضة توقف البقاء على خلاف مثل السابق في توقف
التغير على تحدد على المتجددات وعن الثالث ان الجواز ممنوع فما من فعل الا وفي الوض توقف التغير على
ما توقف عليه البقاء وزيادة وجواز كون ما توقف عليه التغير اعلب انما كان متصورا لو لم يتوقف التغير على
علة وزيادة والفرض خلاف كما قلنا ولئن سلمنا ظن البقاء جاز العمل به لكون الظن حجة متبعة شرعا
على ما سبق تحقيقه في غير موضع ولئن الاصل ظن البقاء انه لو لم يكن الظن يعني ظن البقاء حاصلا
لكان الشك في الوضوء او في الزوجية ابتداء كذلك لكن ابتداء هل هو زوجته ام لا كالشك في بقاء الزوجية
الزوجية او كالشك في بقاء الزوجية على ما في النسخ الاغلب في التهم والجواب ان يكون متبعا او جاريا
والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاصل عدم مرجح غيره فمن ادعاه كان عليه الدليل واما
بطلان الثاني فلانعقاد الاجماع على النقيض منه في التهم والجواب لا نسلم بل الدليل دل على بطلان
الاول وجواز على الثاني وانما فرقوا بينهما لانهم استصحبوا الاصل فيما اي في الصغير حتى قام الدليل على
وجواز الثاني لان الاصل فيها كان ذلك فاستصحبوه والى هذا اشار بقوله وقد استصحب الاصل فيها وقد يتصور
في مثال آخر وبقال الاجماع منعقد على امتناع صلوة مشكوك في طهارته وجواز صلوة مشكوك في بقائها ولم يكن
البقاء مظنونا لزم اما اجتماع الاولى او الامتناع في الثانية والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله واما الملازمة
فلان البقاء لو لم يكن راجحا فلا يخلوا اما ان يكون مرجوحا وحينئذ يلزم الامتناع في الثانية لطروان الطهارة او
مساويا وحينئذ لا يخلوا اما ان يكون استواء الطرفين ما جوزه الصلوة او الاخير فان كان الاول فيلزم اجتماع
الاولى وان كان الثاني فيلزم الامتناع في الثانية قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي
والدليل نص او اجماع او قياس واجب ان الحكم البقاء وكل فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب

قالوا لو كان الاصل البقاء لكانت سنة النفل اولى وهو باطل بالاجماع واجيب بان الميت بعد غلطه
فحصل الظن قالوا الاظن مع جواز الاقسة فلت الفرض بعد حكم العالم بهذه شبهة بينة
للخصوم مع الاجوبة توجيه الاولى ان يقال الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام الشرعية والدليل اي
دليل الحكم الشرعي اما النص او الاجماع او القياس والاستصحاب ليس منها فلا يثبت به مثل هذه الاحكام
ووجه الجواب ان يقال لانسلم ان المثبت بالاستصحاب هو حكم شرعي لان المثبت به هو البقاء
وهو ليس بحكم شرعي فكيف فيه اي في اساءة ذلك اي الاستصحاب ولو سلم ان المثبت به حكم شرعي نحاج الى
الدليل فالدليل هو الاستصحاب لما سنا من افادة الظن وكون الظن حجة متبعة في الشرعيات ووجيه الثاني ان يقال لو كان
الاصل البقاء لكانت سنة النفل اولى بعني من سنة الاثنا لاعتضادها بهذا الاصل والتالي باطل بالاجماع الا ان يبنيه الاثنا
على ما اتفق فلا تقدم مثله ووجه الجواب ان يقال لانسلم انه لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفل وانما يكون كذلك
لو لم يكن الاصل معدوما بالنسبة لاكون احتمال الخطاء والغلط في حق الثاني اكثر منه في حق الميت ولو كذلك فحصل الظن
بعد الاطلاع على السبب المنكر وبعذر صحته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات ولو كان كذلك فحصل الظن
بعدم الميت دون الثاني وان اعتضد بالاصل والمنتهى واجيب بان العدم بامكان بعضها لا يمكن اطلاع الميت
على سبب الميت دون الثاني وجهه ظاهر وهو حسن ووجه الثالث ان يقال لا نظن بعني في البقاء مع جواز
الاقسة وكثرتها وكثرة العمومات خلاف ما قيل ورد الشرع فان الاستصحاب حينئذ يغلب على الظن بالامن عن
الدليل العين خلاف ما بعد الورود ووجه الجواب ان يقال الوض لم يرد الاستصحاب بعد ورود الشرع انما يعتد ظن
البقاء بعد حكم العالم عن الاقسة والعمومات وعدم وجدانه فيها ما يخالف الاصل وهذا قد ادعى بعد ولم يظهر معارض
وعند هذا فالظن بعد الورود ايضا حاصل وان كان قبله لسقوط عدم المعارض مرجحه الشرع اعلب وابعد الاحتمال المعارض
مرجحه وان كان موجودا شرع وقيل المختار انه صلعم قبل البعث متعبد شرعه قبل
نوح وقبل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ووقف القول الثالث
لاحادث المضافة كان يتعبد كان تحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بان من قبله جمع المكلفين
واجب بالنص قالوا لعصمت العادة بالمخالطة اولزمت قلت المواتر لا يحاج وغيره الضد وبمنع المخالطة
قالوا فحمل عليها جمعا بين الادلة هذا هو القسم الثالث من الاستدلال وهو شرع
من قبلنا وفيه مسئلتان الاولى انهم اختلفوا في ان الذي علم قبل البعث هل كان متعبدا

شرع احد من الانبياء قبله فمنهم من اثبته وهو مختار المصنف ثم احلف المثبتون فمنهم من نسبهم
الى شرع نوح وبعضهم الى شرع ابرهيم وبعضهم الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى وبعضهم
الى ما ثبت انه شرع ومنهم من منع وفى ذلك كان الحسن البصرى وعامة المعتزلة ووقف الغزالى
والقاضى عبد الجبار وغيرهما من المحققين فى الوقوع لا فى الجواز وهو اختيار الآمدى ليس بقاض
الاحداث انه علم الله كان يتعبد كان بانى غار حراء فتحنث فيه مرتحنث اذا تعبد واعتزل
كان يصلى كان يطوف وكل ذلك مما لا يرشد اليه العقل والحسن بعد الشرع والقدح فى هذا بانه لم
يثبت شئ من ذلك بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته فلا دلالة على انه كان يتعبد شرعا لاحتمال ان يكون يفعل
التبرك بفعل مثل ما نقل جملة عن الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله بعد على ما لا يخفى على الناظر وايضا
عليه ايضا بانا نمنع من قبل اى شرع من قبله كان تجميع التكليف فدخل النبى عليه السلام فيه وانما كان تجميع التكليف
لان كل من بعث من المرسلين كان داعيا الى اباحة شرعه كل التكليف واحسن بالنواهى منع ودخول
من الانبياء لكافة المكلفين الى اتباعه فانه لم ينقل فى ذلك لفظ دال على التعميم لحكمه وبتقدير نقله نحتمل ان يكون
ذلك فى وقت علم الله زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك يكون
ذلك لازما وقال المانعون لو كان النبى عليه السلام قبل البعث متعبدا بشرع احد من تقدمه لقضت العادة
بالمخالطة اى مخالطة النبى عليه السلام مع اهل ملك الشرع اولئك مخالطة كما هو الحال فى عادة كل متشرع
شرعه ولو كان ذلك لنقل لتوفرت الدواعى على نقله ولم ينقل عنه ذلك فدل على انه لم يكن متعبدا
بشرع احد وهو المراد على ما شرعه ظاهر كلامه ان يقال لانسلم انه لو كان لوقعت المخالطة
لانها قد تمنع لمانع فيحمل نفى عدم المخالطة على المانع جمعا بين الادلة اى بين العادة الدالة على المخالطة وبين
الدال على كونه متعبدا سلمناه لكن قولهم لو كان ذلك لنقل نعم به لنقل متواترا او غير متواتر والاول
لا يحاج الله والثانى لا نسلم انه لو نقل غير متواتر لوجب العمل به لجواز ان يكون المانع عن ذلك كون الراوى
المتواتر لا يحاج الله فيه لان الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها والمانع على ما دل عليه صحيح لفظ
المنتهى هو ان المتواتر من ملك الشرائع لا يحاج الى مخالطة وغير المتواتر منها لا نسلم ان المدعى انه كان متعبدا
به ثابت وتواتر انه شرعه من تقدمه لا ما نقل عن لسان الآحاد من الكفار وطن ثبوته حتى يحاج الى مخالطة
اهلها لنقلها وغيرها قال فى المنتهى ما ان المتواتر منها لا يحاج الى مخالطة وغيره لا نسلم الاخير

ان قوله لا يحاج يجب ان يقرا على بنا المفعول على التقدير الاول وعلى بنا الفاعل على الثانى وقد عورضت
هذه الشبهة بانه لو لم يكن على شرع من الشرائع والمتعبد الذى منها لظهر هذه التلبيس بخلاف ما اهل ملك الشرائع
متلبسين به واشتهرت مخالفتهم وكانت الدواعى متوفرة على نقله ولم ينقل عنه شئ من ذلك وليس احد
الامرين اولى من الآخر واجيب عن قول الخصم لو كان كذلك لافتخر به اهل ملك الشرع عادة ولم ينقل
بمنع لعدم التعيين والمانع ارباب الوقف فيمنع ان الوقوع يستلزم دليلا والاصل عدمه واما
ما ذكر من الادلة على الطرفين فمع دلالتها نفيها متعارضة وليس التمسك بالبعض منها اولى من البعض وجوابها
الاخير بعد الاطلاع على ما سبق قال الغزالى وقد اورد المحال ان جميع هذه الاقسام يعنى من كونه غير
متعبد شرع احد او متعبدا بما قيل من المذاهب جائزة عقلا لكن الواقع منها غير معلوم بدليل قطعى ورجع
النظر فيما الاعتناء به الآن بعد عمل لا معنى له وهو حسن

مسئلة المختار بعد البعث

متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه والضمير الاعلى عائد على الاسدلال بقوله النفس بالنفس والضمير
فى قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا واقم الصلوة لذكرى وهو لموسى وساقه مدلل على
الاسدلال به

هذه هى المسئلة الثانية وهى انهم اختلفوا فى ان النبى عليه السلام وامته بعد البعث هل متعبدون
بشرع من تقدم فنقل عن اصحاب ابى حنيفة وعن بعض اصحاب الشافعى وعن احمد فى احدى الروايتين عنه
انه كان متعبدا بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحى اليه لا من جهة كتبهم المبدلة وقول اربابها والمصنف اختار هذا
المذهب لكنه لم يعتبر قيد الوحى وهو الحق والالم يبق للنزاع معنى لانه لا انكار ان النبى عليه السلام متعبد بعد البعث
بما اوحى الله اليه سواء كان شرعه من قبله اولا واشار الى كونه متعبدا بما صح بقوله بالم ينسخ اى من شرعه من قبله
وذهبت الاشاعرة والمعتزلة الى المنع من ذلك وهو اختيار الآمدى واستدل المصنف على صحة ما ذهب
اليه اولا بما تقدم فى المسئلة المتقدمة من كون النبى عليه السلام متعبدا بشرعه من شرائع من تقدم مع ان الاصل بقاؤه
على ما كان ما لم يثبت رافع والاستصحاب والمناسبة انعقاد الاجماع على الاسدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس الآية مع انه من شرعه من تقدم لكونه مذكورا فى التوراة ومكتوبا على بنى اسرائيل ولو انا
متعبدون بما صح الاسدلال به وهذا لا يقول المصنف والا فالمتمسك بهذه الآية من وجه آخر
وهو ان النبى عليه السلام مطلوب منه القصاص فى سن كثرت فعال كتاب الله بقضى بالقصاص وليس فى الكتب ما يقضى
بالقصاص فى السن سوى التوراة وهو قوله فيها السن بالسن فقد حكم بالتوراة ولولا كونه متعبدا بذلك الحكم لما

جاز له ذلك ورد بان في الحديث ما يشعر بعدم صحته لدلالته على ان القرآن غير مشتمل على قصاص السن وهو باطل
لان قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم عام في السن وغيره ويمكن ان يجاب
عنه باحتمال كون نزول فمن اعتدى الآية بعد قصة طلب القصاص في السن الثالثة انه عليه السلام قال من
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري وهي اي الآية لموسى انه
خطاب معه وسياقه اي سياق كلام النبي عليه السلام من تلاوة ما اوجب على موسى بعد ايجابه مثله على الآية يدل
على الاستدلال وانه انما ذكره تعليلا للايجاب واجيب عنها بانه عليه السلام لم يذكر الخطاب مع موسى
لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان وانما اوجب ذلك بما اوحي اليه ونبه على ان امته مامورة
بذلك كما امر موسى عليه السلام وهذا وان احتمل لكن السياق مع المصنف كما قال قالوا لو لم يذكر في
حديث معاذ وصوبه واجيب بانه تركه اما لان الكتاب يشمله او لقلبه جمعا بين الادلة قالوا لو كان يوجب
تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته ناسخة قلنا لما خالفها
والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر هذه شبه ثلث للمانعين توجيه الاولى
ان يقال لم يذكر اي شيء من كتب الاولين وسننهم في حديث معاذ كما سبق في مواضع ولو كان شيء من ذلك مدارك
الاحكام لراجع اليه كالكتاب ولما جاز العدول عنه الى الاجتهاد والا بعد البحث عنه والياس من معرفته وتوجيه
الجواب ان يقال انما ترك معاذ ذكر ما هو المدرك من ذلك صريحا اما لانه ذكره ضمنا لدخول التورية وغيرها
من الكتب تحت الكتاب لانه يشمله او لقلة ما هو مدرك الاحكام من ذلك وهذا وان كان فيه حمل اللفظ على خلاف
ما هو المتبادر فيه الى الفهم اذ السابق الى الفهم من عرف شرعنا من قول القائل كتاب الله القرآن دون غيره من الكتب
المنزلة لكن الحمل عليه اولى بل واجب جمعا بين الادلة اي بين حديث معاذ وادلة التعبد على ما سبقت وهذا الجواب
اولى مما قيل انه انما لم يذكره اكتفاء منه بآيات تدل على اتباع شرائع من تقدم نحو قوله فبهداهم اقتده او شرعهم
من هداهم والامر للوجوب فيجب عليه اتباع شرعهم وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا لدلالتهما على وجوب اتباعه شريعة نوح وقوله انا اوحينا اليك ان اتبع
ملة ابرهيم والامر للوجوب وقوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والنبي من جملتهم فوجب
عليه الحكم بها اذ لقائل ان يقول يجيب عن الاولى بانه امره باعتبار هدى مضاف الى جميعهم وذلك
هو الايمان بالله والتوحيد دون الشرائع المختلفة وبتقدير ان يكون ما امره باتباعه ما اتفقوا فيه من الشريعة
ذلك

لكن بوحي مجدد لا بطريق الاقتداء بهم وعن الثانية ان ذلك رد على الكفار في استبعادهم الالجاء الى بشر
ولو سلم ان المعنى ان النبي عليه السلام اوحي بمثل شريعة نوح ولكن بوحي مبتدا لا بطريق الاتباع لغيره وعن الثالثة ان
المراد من الدين اصول التوحيد وخص نوح بالذكر تشريفا وتكريما لاشتراك جميع الانبياء معه في الوصية بالتوحيد
دون الفروع الشرعية اذ لا يقال لها دين ولهذا لا يقال دين الشافعي كذا لمذهبه في الفروع ولو سلم ان المراد الفروع
فالمعنى انه يعتد بمثلها لا بالاقتداء عليها وعن الرابعة ان المراد من المسئلة هو التوحيد واجلال الله بالعبادة
دون الفروع الشرعية اذ لفظة الملة لا تطلق على الفروع فلا يقال ملة ابي حنيفة لمذهبه في الفروع الشرعية ولان
قوله وما كان من المشركين ذكر في مقابلة الملة المامور باتباعها والشرك انما يقابل التوحيد لان الشريعة وفروعها ولانه
لو كان كذلك لوجب على النبي عليه السلام البحث عنها لكونه مامورا بها وذلك مع اندراسها ممتنع وعن الخامسة ان قوله
يحكم لا يدل على الوجوب لانه خبر الامر وبتقدير ان يكون امرا فالمراد ما هو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء وهو التوحيد
دون الفروع الشرعية المختلف فيها ليمكن تنزيل لفظ النبيين على عمومه ولو سلم ان المراد الفروع الشرعية المتفق عليها
فلا يفيد لجواز ان يكون بطريق وحي مجدد لا بطريق الاقتداء وتوجيه الثانية ان يقال لو كان يعني النبي عليه السلام
وكذا متعبدا بشريعة من قبله لوجب عليهم تعلمها والبحث عنها كالقراءة والاخبار لكون تعلمها من فروض الكفايات حينئذ
ولم ينقل من النبي عليه السلام ولا من احد من الصحابة البحث عن احكام الشرائع الماضية والسؤال عنها ولا الرجوع اليها عند
حدوث الوقائع المختلف فيما بينهم كمسئلة الجد والعول وبيع ام الولد وغيره على نحو بحثهم عن الاخبار والمراجعة
اليها ورجوعه عليه السلام الى التورية في رجم اليهود وانما كان لاظهار صدقه فيما كان قد اخبر به من ان الرجم مذكور في
التورية وانكار اليهود ذلك لاثبات الرجم بالتورية وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان لوجب تعلمها
والبحث لانه انما يجب ذلك لو لم يكن معلوما للنبي عليه السلام وللصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لكنه باطل فيما فرضنا فيه الكلام
لان المعتبر في كون النبي والامة متعبدا بما تقدم من الشرائع المتواتر منها وهو معلوم للكل فلا يحتاج الى تعلم وبحث
لا ما كان منها منقولا على لسان الآحاد من الكفار لانهم ليسوا متعبدين بمثله فرضا اذ الكلام فيما صح اي تواتر انه من شريعة
من تقدم وتوجيه الثالثة ان يقال الاجماع منعقد على ان شريعة النبي عليه السلام ناسخة لشريعة من تقدم فلو كان
متعبدا بها لكان مقررا لها ومخبرا عنها لا ناسخا لها ولا مشروعا وتوجيه الجواب ان يقال المراد انها
ناسخة لما خالفها لا للكل والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر والآمدي زاد على هذا الجواب ما معناه والا
لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر فما ليس من شرعه عليه السلام بل من شرع غيره لكن النبي عليه السلام متعبد فيه باتباع

شرع من قبلنا ثم اجاب عن هذا الجواب بان المفهوم من اطلاق الامر شرع النبي عليه السلام ناسخ للشرائع
امران احدهما رفع احكامها والثاني انه غير متعبد بها فاذا ثبت رفع تلك الاحكام بشرعه لا يكون منسوخا ذلك
استمرار وشرعه لا يكون ناسخا فبقي المفهوم الآخر وهو عدم تعبده بها لانه لازم من مخالفة الدليل على احد
مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الآخر وحاصله ان شرع من نسخ شرعه انسوخ او النبي عليه السلام غير متعبد به والاول مخالف
اطلاق الامر في مدلوليه وفيه نظر لانا نسلم ان المفهوم من اطلاقهم هو الامر الثاني لكنه لا يسبق الى فهم احد من
شرعه ناسخ لشرع من قبله انه غير متعبد به سلمناه لكن متى يلزم من مخالفة الدليل في احد مدلوليه لو كان مدلوليه
ان شرعه ناسخ للكل ولما خالفه الاول سلم والثاني ممنوع سلمناه لكن حتى لا يكون مخالفة الدليل في مدلوليه لو كان
دال دليل على جواز المخالفة كما يجوز الا قله فما الذي منه لو قام مدلول الاول ممنوع والثاني مسلم لكن الدليل قد دل على ان

مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاق والمختار ولا على غيرهم وللشافعي واحمد قولان
في انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الجديد قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لنا
الدليل على وجوب تركه وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره لانه اقرب فهم الكتاب
واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجب لانه كان حجة فلا تقليد
فرع في الكلام على القسم الاول من القاعدة الثانية شرع في بيان القسم الثاني منه وبيان ان ذلك دليل
صحيح يجب العمل به وليس كذلك وهو ثلثة انواع النوع الاول مذهب وهو مسئلة واحدة
اتفق الكل على ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس حجة على صحابي واختلفوا في كونه حجة على
التابعين فيهم من المحققين مذهب الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في احد
الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس حجة وهو اختيار المصنف والدبوسي الاشاعرة وبعض الحنفية والحنابلة والاعلى عندهم مذهب
مالك بن انس والرازي البردعي من الحنفية والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في رواية الى انه حجة مقلد
على القياس والدبوسي الاشاعرة وبعض الحنفية والشافعي واحمد ولان في انه حجة مقدمة على القياس لكن بهذا الخطاب
على ان القول الثاني لهما انه ليس حجة مقدمة عليه وهذا اعم من المطلوب وهو انه ليس حجة حواله ان يكون ادنى مرتبة
المقدم ما سيأتي التقدم والامر فيه سهل وقال قوم ان خالف مذهب الصحابي القياس فهو حجة والا فلا دليل الحجة
قول الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة الاكثرين انه لا دليل عليه اي على كون مذهب الصحابي حجة مقدمة على
القياس او حجة مطلقا فوجب تركه لان القول في الدين من غير دليل باطل حرام ولانه لو كان قول

الصحابي

الصحابي حجة على غيرهم لكن لكون الصحابة اعلم وافضل من غيرهم بما شاهدتم النزول وسماعهم التاويل
ووقوفهم من احوال النبي عليه السلام ومولده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره لانهم اكثر من غيرهم اذ القدر
فيهم اكثر ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره صحابيا كان او غيره
لوجود العلة والثاني باطل فليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه كما سيأتي بيانه في الاجتهاد وقال في المنتهى
واستدل بان الصحابي مجتهد والخطأ عليه ممكن فلا يجب على غيره العمل بمذهبه كغيره واجيب بانه لا بعد
ان يكون لكونه صحابيا اثر في جعل قوله حجة على غير صحابي ولو اكان كذلك فلقائل ان يقول على المصنف
كما كان هو على المستدل صائغا بصباغ ويقول لانسلم انه لو كان كذلك لكونهم اعلم وافضل اذ لا بعد
ان يكون الغير ما ذكر واستدل على مذهب الاكثرين بان مذهب الصحابي لو كان حجة على غيره لنقض حجة الغير على
الاحكام مذاهبهم في مسائل كثيرة كمسائل الجد مع الاخوة وقد اتفق على خلاف ولم يكن اتباع الغير للبعض
اولى من البعض واجيب بان التعارض او الوقف الى ظهور الترجيح والخبر كما تقدم في مواضعه وقد اي يدفع
النقض بين الحجج كغيره من اخبار الآحاد وظواهر النصوص لو اختلفا لم يستلزم النقض بينها ولم يخرجها
عن كونها حجج في انفسها وكذا ما نحن فيه واستدل ايضا على مذهبهم بانه لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره
من المجتهدين لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد لانه الفرض لغير مجتهد ممكن وتحصيل الحكم بطريقه وهو باطل
بالاتفاق واجيب منع الملازمة لان مذهب الصحابي لو اكان حجة فلا يكون على المجتهد تقليدا لغير التقليد على ما سيجيء
بيانه ان شاء الله تعالى هو القول بموجب غيره من غير حجة والمقدر انه حجة فلا تقليد ولو قال التقليد مرجوح فكيف
يجب بوجه ما ذكروه لنا ان الكتاب وقول الرسول صلعم واهل الاجماع حجة على المجتهد لما ذكروه عنه والجواب
بالمنع مسئلة كما قالوا الصحابي كالنجوم اقتدوا بالذين من بعدي واجيب بان المراد المقلدون
لان خطاب الصحابة قالوا وفي عبد الرحمن على شرط الاقتداء بالشيخين فلم يقل وفي عثمان وعلي ولم ينكر
قول انه اجماع قلت المراد متابعتهم في السير والسياسة والاهبة على الصحابي التقليد قالوا والفاء تخالف
القياس فالاولى حجة واجيب بان ذلك يلزم الصحابي فيجري في التابعي في غيرهم هذه شبهة بلا
تلبيس بوجه الاولى وهي في السنة انه علم الله امرنا الاقتداء والمحرم يكون اقتداء اما اقتداء المقلد فغير
ان خطاب علم الله كان للصحابة والحمد لله تكون الامر لكل والاخبار عنهم الامتثال بتقليد الصحابي
للصحابي اتفاقي على اما صدر المسئلة من ان مذهب الصحابي ليس حجة على الصحابي اتفاقي سلمنا انه عام في الخاص

الصحابة لا خاص بالمقلدين لكن لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به ولا على الامور به وعند ذلك
فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يرونه ويعتقدونه من غير انكار ولم يدل الجمل على غيره اولى من الجمل عليه بل الجمل عليه اولى
لما مر من الادلة ولما مر من ان الجمل على المقلدين يخصص العام وابطاله فلا يخصص
الصحابة بذلك لوقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة غير الصحابة من المجتهدين وهو خلاف الاصل وقيل
ان قوله الجمل على العموم اولى من الجمل على غيره لان مرجعه على الكل من الامور بالاقتداء اما ان يكون الاقتداء
في كل شيء او في بعض الاشياء والثاني باطل لانه لا دلالة على بعض معين وعلى بعض منكر فلا تفضيل للصحابي فيه
ان الحديث سيق لتعظيمهم على غيرهم ويلزم منه ايضا خصص فاقهم من غير الامور بالسؤال وهو طلب الاشياء
بعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل ووجه الثالث وهو اجماعة ان يقال ولي عبد الرحمن
ان عوف عليا رضي الله عنهما الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فاتى ولم يقبل وولي عثمان فقبل ولم ينكر عليه
منكر ولا دفعه دافع وهو اجماع منهم على جواز الاقتداء بمذهبهما المستلزم لوجوبه لعدم القائل بالفصل
ووجه الجواب ان يقال التسليم انه ولاه بشرط الاقتداء بمذهبهما لان المولى مر الاقتداء بهما فيما هما فيه
السيرة والسياسة لا في كل شيء حتى المذهب والا وجب على الصحابي تقليد مذهب الصحابي وهو باطل
بالاجماع وبعبارة اخرى انا لم ننكر احد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك انما فهمنا ان المولى
الاقتداء هو سياستهم في السيرة والسياسة لا في المذهب للاجماع على ان مذهب الصحابي ليس حجة على غيره
من مجتهدي الصحابة والا لوكان في المذهب والقائل القائلان بوجوب اتباعه وقائل بحرمة اتباعه لزوم الخطأ
بسكوت الصحابة عن الانكار اما على علي رضي الله عنه حيث امتنع عن الاقتداء ان كان ذلك واجبا واما على عثمان رضي
وعبد الرحمن عوف رضي الله عنه ان كان الاقتداء بالشيخين محرما وهو باطل فاذن ليس الاجماع على الاقتداء بالمذهب
فلا احتجاج لقوله به ووجه الثالث وهو المعقول ان يقال مذهب الصحابي لو اخالف القياس
فلابد من حجة تقليد له لابد من سند والا كان قايلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي
العدل سواء في ذلك والا سند وراء القياس عند التقليد فكان حجة متبعة ووجه الجواب وهو
اجمالي ان يقال لو صح ما ذكرت لزم ان يكون مذهب الصحابي حجة على الصحابي ولذا مذهب الثاني على الاول
ولو كان مذهبهما خلاف القياس حرمان ما ذكرت بعينه فمع انه ليس حجة بالاتفاق والله الاشاره
واجب بان ذلك ما ذكرت من الدليل على كون مذهب خلاف القياس حجة على الصحابي يعني بالنسبة الى
الصحابي

ايضا وجرى في الباقين مع غيرهم وقوله واجب بان ذلك الصحابي محمل آخر وهو ان يقال
ان ذلك اي العمل بالحجة التقليد انما يلزم الصحابي صاحب دون غيره او لعله خالف القياس لخبر خاصة
دليلا ولا يكون كذلك ومع الجواز ان لا يكون دليلا فلا يلزم غير الصحابي لكن الظاهر ان المراد الاول
ونصره قوله في المنتهى واجب بان ذلك يجري في الصحابي بالنسبة الى الصحابي وفي مثل مالك
والشافعي وغيرهما بالنسبة الى غيرهم والذي ثبت ان مذهب الصحابي ليس بحجة فاعلم انه وقد اختلف
قول الشافعي في جواز تقليد المجتهد التابع ميتا في الجديد واجازه في القديم غير انه اختلف قوله في
اشتراط اشتهار مذهبه ميتا واساتا والمختار استراح تقليده مطلقا لما سيأتي في الاجتهاد
والاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره عليهم حتى الشافعي من استحسن فقد شرع ولا
يحق استحسان مختلف فيه فهل دليل يقدح في نفس المجتهد تعيين عبارته عنه قلنا ان سلك
فيه قول دليل وان يحق فمجرد به الاتفاق وهل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى والترجيح وقيل
خصص قياس ما قوى منه والترجيح فيه وهل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى والترجيح فيه
وهل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا
مستند جوازه في زماننا او زمانهم علمهم من غير انكار او عذر ذلك والا فهو من وفاق فان يحق استحسان
مخلف فيه قلنا الادلة دل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن ملتنا اي الاظهر والاولى وما
راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والالزم العوام هذا هو النوع
الثاني ما طن انه دليل صحيح يجب العمل به وليس كذلك وهو الاستحسان وهو في اللغة استفعال من
الحسن وقد اختلفوا فيه فقال به اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل وانكره الباقون حتى قال الشافعي من
استحسن فقد شرع واعلم انه لا يحق لاستحسان مختلف فيه وذلك لان الخلاف ليس في اطلاق
لفظ الاستحسان لانه جائز بالاتفاق لما نقل من الادلة في الاستحسان وهو الحكم في غير نظير لمثله
والعدول عن السكوت فيها والنقد لاجرته والاستحسان شرب الماء من السقاء على غير نقد
الماء وعوضه حتى ان الشافعي مع علو شانه في الانكار استعمل لفظ الاستحسان في مواضع كقوله استحسن
في كل شيء للمكاتب ان يختم الكتابة وكقوله استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما والاستحسان ثبوت
الشفعة للشفيع الى ثلثة ايام والاولى استحسان بمعنى فعل الواجب اولى والاولى فانه متفق عليه

بقوله الذين يسمعون القول فيتبعون احسنه وقوله وامر قومك ياخذوا باحسنها ولا يعني ما نسل الناس
للاجماع انه ليس بمدرك انما الخلاف فيما ورد ذلك فقال بعض الحنفية الاستحسان دليل ينقدح
في نفس المجتهد وتقصر عبارته عنه فلعل ان شك المجتهد في كونه دليلا محققا او وهميا فاسدا فمردود وان
خلاف في اسناج التمسك به حينئذ وان تحقق انه دليل من الادلة الشرعية فمعول به اتفاقا وصار الباحث
في حصره باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه والخطر للعين فيه وقال بعضهم هو
العدول عن قياس الى قياس اقوى منه والباحث فيه ان حاصله العمل بالقياس الراجح
من القياسين ويخرج من هذا الحد الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى الكتاب نحو الامر
بالصدقة اذ القياس لزوم التصدق بكل مال له وقد استحسن بحصة بمال الزكوة كقوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة لم يرد به سوى مال الزكوة والى السنة كاستحسانهم ان لا قضاء على من اكل ناسيا في رمضان
وعدول عن حكم القياس الى قوله عليه السلام من اكل ناسيا فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وللقاعدة
كالعدول عن موجب القياس في الاجارات وترك تقدير الماء المستعمل في الحمام وتقدير السكنى فيه وهذا لا يخرج
المعارف في ترك المضاهاة في ذلك وهذه الاستحسانات داخلة في الحد الاول على ما لا يخفى وقال
اخرون وهو تخصيص قياس اقوى منه والا فنون قياس اقوى منه ولا يكون دليل اقوى منه على ما صرح
هو والآمدي به في كتابهما والباحث فيه ان حاصله ترك القياس للدليل الراجح وهو متفق عليه قال
الآمدي وحاصله يرجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد عرف حاله وما ذكرناه اظهر وقال الكرخي
الاستحسان هو العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى والمراد انه العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها
الى خلافه لوجه هو اقوى والباحث فيه ايضا انه ترك الدليل بالاقوى وهو متفق عليه ويدخل فيه العدول
عن حكم العموم في المنسوخ الى معارضه للدليل المخصص والناسخ وليس باستحسان عندهم وقال ابو الحسين
البصري انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء فالعدول
بها عن موجب الاجارات كما تقدم مشروط فالباحث ان انسلم انه عدول عن حكم الدليل الى العادة وان كفى بذلك
لو لم يكن له مستند وهو ممنوع فان مستنده دخول الحمام مرة عن تقدير جريانه في زمانه على العلم برضا
عليه وهو دليل شرعي او في زمان الصحابة رضي الله عنهم مع علمهم بذلك مرة عن انكار منهم وهو كالاجماع
منهم على الجواز ولا نزاع في صحة الاحتجاج بمثل هذا الاستحسان وهو العدول عن حكم

الدليل

الدليل الى العادة المجمع عليها من اهل الاجتهاد وقوله او غير ذلك معطوف على قوله جريانه فكانه
قال مستنده اما الجريان او غيره والا فلو لم يكن مستند لكان من وضع الفاسق فيتحقق استحسان مختلف فيه
فلعل الدليل يدل على كونه حجة مستنده فحينئذ تركه لما تقدم في مواضع وتمسك الخصوم بقوله تعالى واتبعوا
احسن ما انزل اليكم من ربكم فانه امر فيه باتباع الاحسن وظاهر الامر للوجوب واجيبوا بان المراد
من الاحسن الذي يجب اتباعه هو الاظهر والاولى وهو اتفاق وبانه امر باتباع الاحسن من المنزل لا غير
فان فعل يحسن يعود هكذا امر باتباع الاحسن ولو لا انه حجة لما كان للامر به فائدة قلنا لا نسلم عدم
الفائدة لجواز ان يكون الفائدة في الامر به نيل ثواب الاجتهاد في طلب الاحسن لا وجوب العمل به سلمنا
عدم الفائدة لكن المراد الاظهر او الاحسن من المنزل كما تقدم وتمسكوا ايضا بقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن واجيبوا بان المراد ما رآه المسلمون ما اجمع عليهم الامة والنزاع فيه انما التراع فيما حسن
احادهم ولو كان المراد ما رآه الآحاد العوام او جمعهم حسنا حجة وهو باطل بالاجماع قال
المصالح المرسلة بعد ان مثل له بما لو لم يعتبر القتل لخلو فساد الولي فوجب الرد فالولي لم يعتبر القتل لخلو فساد ولئن سلمنا انما الخلو
الجرمان والا فنسلم باحدهما اقول هذا هو النوع الثالث فاعلم انه دليل صحيح يجب العمل
وليس كذلك وهو المصالح المرسلة وقد تقدم في اقسام المناسب وهي المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها
ولا بالغائها وقد اتفق الشافعية والحنفية واكثر الفقهاء على احتجاج العمل بها وحجتهم انه الدليل
على وجوب العمل بها موجب الذكاء تقدم والا فالمنكر معترف بالشبع لا لكونه دليلا شرعيا فالولي لم يعتبر
يعني المصلحة للقتل في خلو فساد عن الاحكام وقد كنا لم نجد المجتهد مستندا في المسئلة غير اعتبار تلك
المصالح والعمل بها والتالي باطل فكذا المقدم وجه الملازمة ان نقول لا نسلم استحالة خلو
بعض الوقائع عن الاحكام سلمنا لكن لا نسلم انها لو لم تعتبر لادى الى الخلو وانما يلزم ذلك لو لم تكن العمومات
من الكتاب والسنة تأخذ تلك الوقائع وهي منع التالي اشار بقوله سلمنا انها لا تخلو والمنع الملازمة
بقوله العمومات والاقسام باحدها وقد تقدم الكلام عليه مستوفى فلا حاجة الى الاطناب والاعادة

وهذا اخر القاعدة الثانية من الكتاب والحمد لله والصلوة على نبيه

حبذا من ذب وبرح وتصوح ... بمباشرة نعله الثرى وارج ما سمر ابناء سمير

والتجسس يعني في ضمير قال

الاجتهاد

في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه

اقول هذه هي القاعدة الثالثة وهي في المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين
وتشتمل على بابين الباب الاول في المجتهدين وتشتمل على مقدمة في تعريف الاجتهاد والمجتهد
والمجتهد فيه وعلى ثلث عشرة مسئلة مسئلة الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
امر من الامور والاستفعال الاتيان به كلفه ومشقه وهذا يقال اجتهد في حمل الحجر الرحى والاثقال اجتهد
في حمل الخردلة وفي اصطلاح الاصوليين عبارة عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا
الوسع كالحابس والفقيه بعدم بقاءه في صدر الكتاب الاصل ولكن ضمنا لتقدم تفسير الفقه ولذلك قال في المنتهى
والفقيه والفقه المتقدم تفسيره في الاصطلاح وقولنا لتحصيل ظن احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل
علم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها، واعلم ان الاولى
زيادة على الحد قولنا على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وقال هو احتراز عن اجتهاد المقصر في
مع امكان الزيادة عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا وهذا يدل على انه لو احس من نفسه
العجز لا يكون اجتهادا، وكلام الغزالي قد يشعر بعدم دلالة على انه لا يكون تاما لان الاجتهاد التام فسره بما فسر به
الآمدي مطلق الاجتهاد والاجتهاد المطلق فسره بما فسره المصنف ولكن لم يقل ما ذكره الآمدي ليس حدا
لمطلق الاجتهاد بل للاجتهاد التام الذي عبر عنه بالمعتبر كان فلا دخل على حد المصنف لان اجتهاد المقصر
ان كان اجتهادا فهو داخل في الحد لان استفراغ الوسع اعم من استفراغه على وجه يحس العجز او لا يحس
وان لم يكن اجتهادا فلا يدخل فيه لان تفسير استفراغ الوسع حينئذ بذل الوسع في الطلب بحيث يحس
العجز عليه وقد علم من تفسير الاجتهاد المجتهد فيه اما المجتهد فيه فهو الحكم الشرعي الذي لا قاطع
فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظني به من وجه القاطع فخرج عنه الحكم العقلي ومسائل الكلام ووجوب
ادكار الشرع وما اتفق عليه جليا لانه وان كان حكما شرعيا لكن فيه قاطع وانما احترز عنه لانه
ليست محلا للاجتهاد لان المحل فيها بعد انما والمسائل الاجتهادية هي التي لا يعد المحل فيها الا اجتهاد
انما ولهذا سمي مسائل الفروع مسائل الاجتهاد دون مسائل الاصول قال ابو الحسين البصري
المجتهد فيه هو ما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية واوله على قول الكتب المشهور ان جواز الاجتهاد
فيه مشروط بكونه مجتهدا فيه ليتوقف به دون واثبت فيه توقف في عرف وضع ان مثل ذلك الدور فيه فلا حاجة

الى الاعادة واما المجتهد فهو من اتصف بصفة الاجتهاد وشرطه على سبيل الاختصار ان يكون
عالما بوجوه الترك وما يجوز عليه ولا يكون من الصفات النفسية وغيرها مصدقا بالرسول وبما جاء به من
شرع المعقول كل بدليله مرجعه الجملة الى حد التفصيل وان يكون عالما بمدارك الاحكام الشرعية قاصدا
الاجتهاد فيها وبجهات دلالاتها وطرق اثباتها واختلاف مراتبها في القوة والضعف قادرا على تقرير ما يؤدي
الاعتراضات الواردة عليها وان يتم له ذلك بمعرفة الرواة والجرح والتعديل والصحيح والسقيم وباسباب
النزول والناسخ والمنسوخ واللغة والنحو التي لا بد منها في الاجتهاد وهذا هو المجتهد المطلق المتصدي
للحكم والفتوى في جميع مسايل الفقه واما الاجتهاد في بعض المسايل فيكفي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسئلة
وما لا بد منه فيها والضرورة في ذلك جهله بما لا يتعلق لها بما يتعلق بباقي المسئلة الفقهية فان عرف طرق النظر
القياسي له ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر في مسئلة المشتركة يكفيه ان يكون
فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يعرف الاخبار التي وردت في مسئلة تحريم المسكر ومسئلة
النكاح بلا ولي **قال** مسئلة اختلفوا في تجزي الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ لعلم الجميع وقد سئل
مالك عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري واجب بتعارض الادلة والعجز عن المبالغة **قال**
قال اذا اطلع الامارات مسئلة فهو قادر سواء واجب بانه قد يكون عالما بمدارك الاحكام الشرعية قاصدا
الحكم المفوض واجب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد او بعد تحرز الايد للامارات **اقول**
مسئلة هذه المسئلة الاولى وهي في تجزي الاجتهاد والمراد ان العالم هل يجوز ان يكون في بعض الاحكام دون البعض على ما قال
القاضي ابو بكر وهو الذي يدل عليه كلام الغزالي وليس الاجتهاد عندهم منصبا لا يتجزأ بل يجوز ان نال العالم منصب الاجتهاد في بعض الاحكام
دون البعض واختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى الجواز والبعض الاشاعرة بقوله المثبت والنافون الى عدم
والبعض الاشاعرة بقوله والنافي حجة المثبتين تنتاني بقرير الاولى ان يقال لو لم يتجزأ الاجتهاد لعلم
المجتهد جميع الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلعدم القائل بالفصل الا من قال بعدم التجزي قال
شرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة واما بطلان التالي فلان مالكا رضي الله عنه مع علو رتبته في الاجتهاد وجزاله
منصبه في الاستنباط سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري وبقرير الكواشي ان يقال
لو لم يتجزأ لكان شرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة يسئل عنه عند تعارض الادلة او وقوعه عليه الاول ممنوع والثاني مسلم
لكن انه اذا لم يجب لعجزه عن المبالغة في الفكر والروية واستفراغ الوسع في الحال وبقرير الثالثة

المسئلة

ان يقال لفظ اطلع اى الفقيه على امارات مسئلة وهو لا يدل عليها فهو غيره يعنى المجتهد المطلق سواء اراد فى العلم سلك لاطلاعها على امارتها فكان غيره هو المجتهد المطلق المتصدى للحكم والفتيا فى جميع مسائل الفقه مجتهد فيها فكذلك هو مجتهد فيها والضرر فى ذلك جهله بالا تعلق له بها ما تعلق بنا فى المسائل الفقهية كان المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا فى المسائل الكثيرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها وان كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها

وتوجيه الجواب منع التسوية بجواز ان يكون عالم بعلم متعلقا باعلم فيضره جهله والا يساوى علمه بها العلم بظهور الفرق او بمنع استفراغ جهده حينئذ واعلم ان الغالب فى المسئلة الجلية فى الفرائض وجب ان يمكن من الاجتهاد فيها وغايته ما فى الباب ان يقال لعله شذ منها شئ على ما قال فى المحب لكن انما يدل على ان كل المجتهد المطلق وان بالغ فى الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه اشياء وهو حسن الفرق ان كل ما تعلق به حكم الفقيه يجوز تعلقه بالحكم المفروض وجوده جهله طريق ان يعتقد خلاف ما علمه الحكم لغفلته عما تعلق به وجه حسن

الجواب ان يقال الكلام مفروض فيما لو كان جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة حاصلة فى ظن الفقيه عن تجهد بان توقفه على جميع ما تعلق بتلك المسئلة الكلام مفروض بعد تحرز الامة للامارات وتحصيل كل بعض من الامارات بعض المسائل وجمع كل الجنسه **قال** مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالاجتهاد فيما لم ينزل عليه فيه وحى ما استدبرت لما سئلت عفا الله عنك لم فعلت ولو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولا يستفهم ذلك فيما كان بالوحى واستدل ابو يوسف بقوله التحكم بين الناس بما اراك الله وقوله الفارسى واستدل بانه اكثر توابا للمنة فيه وكان اولى واحسن سقوطه لذهابه اعلى **اقول** هذه هى المسئلة الثانية وهى ان النبى عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ام لا اختلفوا فيه فذهب احمد بن حنبل والقاضى ابو يوسف الى انه كان متعبدا به وهو مختار المصنف وذهب ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا به ونقل عنهما منع الجواز ايضا وذهب الشافعى فى رسالته الى جواز التعبد وبه قال بعض اصحابنا فيه والقاضى عبد الجبار وابو الحسن البصرى وذهب بعض الناس الى انه كان متعبدا بالاجتهاد فى الاداء والحروب لانه الاحكام الشرعية ولما عرفت انهم اختلفوا فى جواز النص فاعلم ان دليل الجواز العقلى هو انا لو فرضنا ان الله تعالى تعبده بذلك وقال حكمى عليك ان تجتهد وتقيس لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ولا يعنى بالجواز العقلى سوى ذلك وانما لم يعرض له المصنف اما لانه تقدم فى مواضع واما لان الوقوع يستلزم الجواز والغزالى قد سلم الجواز وتوقف فى الوقوع بان حيث قال اما الوقوع فقد قال

قوم وانكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث وهو الاصح فان لم يثبت فيه قاطع واستبعده الغزالى حيث قال اما وقوعه فبعيد وان لم يكن محالا بل الظاهر ان ذلك يعنى ما ذكروه من دليلا على الوقوع كله كان عن وحى صريح ناص على التفصيل فهو لدليل الوقوع الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحى فلم يبق سوى الاجتهاد ولو كان ذا الاجتهاد كان متعبدا به لقوله تعالى ثانيا والله على الم الحكيم حريصا نفسه بالنهى عن الفداء ولما عاتبه عليه وجواز كون العبادات لمن عن مر الاصحاب اطلاق بعضهم دون البعض مع كون النبى عليه السلام مخيرا بالوحى من قبل الكل واطلاقه وفداءه لكنه ورد بصيغة الجمع مدفوع بكونه خصوصا للعام من غير دليل فلا يسمع واما السنة فلقوله عليه السلام فى قضية الصحابة بالتمتع وتخلفه عنهم على ما سبق مرارا وحاصل الاصل الثانى ان الغاية فى الثانية لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولا يستقيم ذلك اى ما دلوك الآية والخبر فما كان الوحى وهو ظاهر ولا يصح على الخبر ما ورد على الآية لان الاجتهاد فى الخبر انما هو فى حكم شئ على ما الاخبر وقوله ولو استقبلت معطوف على قوله عفا الله فالتقدير ومثل لو استقبلت ومثله فى دلالة على تعبده عليه السلام بالاجتهاد والعمل به ما روى الشعبى انه كان رسول الله صلى الله يقضى القضية ويتزل الوحى

كان ٥٥ الانسان

بعده لكن يعارضه ما قضى به فيترك الاول ويعمل بالمنزل والحكم بغير القرآن ليكون الا باجتهاد وقوله عليه السلام وان لم يكن بالاجتهاد اذا كان علما امته وارثة لذلك عنه وهو خلاف ظاهر الخبر وتقدم ان كان النسخ خلاف الاصل الا عند ذلك واستدل العامض ابو يوسف على المعصوم بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه التمسك به على ما قرر ابو علي الفارسي هو ان الآية تدل عليها بقوله اراك لانه لم يكن الا راه القرآن استخلافه في الاحكام والا مر الا علام لوجوب ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني لان الغرض الا علام بان الله لم يجعل القصد فارغ الغير لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا وهو المعصوم واجيب عنه بان الا راه على العلم وما عصمه الا موصوله يحتاج الى اضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز والظاهر ان يقول الفارسي ان الآية سقطا من قلم الناسخ والمشهور في تفسير الآية ان ما اراك الله عام في الحكم بالنص وبالاستنباط منه لذا الحكم بكل منهما بما اراه الله واورد عليه ان المراد بما اراك الله ما انزل اليك لان السياق يدل عليه لذا ما سبق من قول الفاضل انقدت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغير ذلك واجيب عنه بان الحكم المستنبط من المنزل يكون حكما بالمنزل لانه حكم بمعناه وهذا قال في الآية فاعتبروا يا اولي الابصار وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل لان ما اراك الله اعم كما تقدم واستدل ايضا على الطلوب بانه عني بان الحكم بالاجتهاد اكثروا بما فيه من المشقة لان العامة تدل على ان الاكثر اتوا بالنص لظهوره والاشق اكثروا بقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ثوابك على قدر نصبك وقوله افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولو كان اكثروا بما كان اولى ولو كان اولى لما اخر خلو النبي عليه السلام عن بعض الفضيلة والا لم تخت امته عليه فيها وهو جمع لان آحاد امته لا يكون افضل من النبي عليه السلام في شيء اصلا ما تعلق بالاحكام الشرعية وبه اجاب ان دعوى خلوه عن فضيلة التصنيف بها لانه لو كان هو مصنفا بعض تلك اسنى منها ام لا الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن سقوط منصب التعبد بالاجتهاد عن النبي عليه السلام انما كان لاختصاصه بدرجة اعلى وفضيلة اسنى كالوحي والنبوة والرسالة الى غير ذلك وفيه نظر لان حصول منصب اعلى لا ينفي حصول منصب ادنى من ان الاجتهاد يحتمل زيادة الثواب والدلالة على قوة النظر بوجوه الفكر وحدة الخاطر ومراجعة عنه ايضا بان الثواب فيما عظمت مشقته وان كان اكثر ولكن لا يلزم منه سهو النبي عليه السلام ولا ما ساغ له الحكم الا بالاجتهاد لتعبيد الزيادة الثواب واجيب عن الجواب ما ذكر لك انما يصح لو كان ذلك اولى في جميع الاحكام وليس كذلك فان الاجتهاد بالقياس يستدعي اصلا ما ثم لا بالاجتهاد قطعا للتسلسل وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من قول القائل مثلا الجهاد في

زيد عن فضيلة العظم ان لا يشتغل الا به واما الثاني فلا شعاره بالتزام كل حكم له اصل بحكم على النبي عليه السلام الحكم فيه بالاجتهاد وهو غير لازم **قال** قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد ما لوحي لم ينطق الا عن وحي قالوا لو كان جائزا مخالفته لانها من احكام الاجتهاد واجب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر جواب قلنا لجواز الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا القادر على النص يحرم عليه الظن قلنا العلم الا بعد الوحي وكان كالحكم بالشهادة **اقول** هذه شبه ابو للخصوم يوجد الاولى ان يقال قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى سيق ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد وهو الجواب ان يقال الظاهر من سياق الآية انها انما سيقت ردا على الكفار فيما يقولونه في القرآن من قولهم افتراه وعلى هذا فلا اذ المعنى حينئذ ان ما ينطق به قرآنا فهو عن وحي لا عن هوى الا ان ما ينطق به مطلقا كذلك وفيه نظر لان خصوص السبب الذي ورد العام عليه لا يوجب خصصه ولذلك قال ولو سلم اي ان المراد العموم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي فنطقه بذلك الحكم يكون عن وحي لا عن هوى والله الاشارة بقوله لم ينطق الا عن وحي واما الجواب ان الآية انما تدل على ما ينطق به واجتهاده ليس فعله لا من نطقه والكلام في الاجتهاد الذي النطق صعف لانه لا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده ولا ان ينطق به لا يكون عن وحي لكون مستنده الاجتهاد فلا يخلص الا ان يقال فاذا تعبد بالاجتهاد ما لوحي لم ينطق الا عن وحي وجه الدلالة انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاده ولو كان كذلك لكان مخالفته عن عزم ومكفرا لان المخالفة اعني جوازها من احكام الاجتهاد والدال باطل بالاتفاق فكذا المدعم وهو الجواب ان يقال ان سلم ان جواز المخالفة من لوازم الاحكام الصادرة بالاجتهاد كحكم الحاكم وبالاجماع الصادر عن الاجتهاد فانه لا يجوز مخالفته مع انه حكم اجتهادي واجتهاد النبي عليه السلام لاقصار عن اجتهاد امته الذين عصمهم بقوله ان لم يوح عليه وقد يقرر الشبهة والجواب بعبارة اخرى فيقال مخالف حكم النبي كفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ومخالف حكم المجتهد لا كفر لانه لو اجتهد فاخطأ لاجر واحد بالنص فلا كفر النبي مجتهدا ولا حكمه اجتهادا وفيه نظر لانه يجوز ان يصير الحكم القطعي مقطوعا عنه بفتواه كما في الاجماع الصادر عن الاجتهاد فيما تأخر فيه جواب شيء من الوقائع لاحتمال نزول الوحي فيه والجواب ان هذا فيه مرك الاجتهاد الواجب عليه وهو ممنوع لكن يوقف في اجوبته كثيرة من الاحكام الى الوحي

وهو ما كشفه مستدلا بالكبرى فاعتبره

وتوضيح الشبهة ان يقال لو كان متعبدا بالاجتهاد

ان يقال لانسلم انه لو كان نبيا لما تاخر في جواب ما يسأل عنه قوله لما فيه من ترك الاجتهاد الواجب قلنا انما وجب عليه الاجتهاد لو لم يوح اليه او كان كذلك فجوزان يكون التاخير لجواز الوحي واستظار النص او يقال لعله لو كان نبيا لما تاخر مطلقا اولما تاخر زمانا اكثر مما استغرق فيه وسعد الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لجوزان يكون في مهلة النظر في الاحتمال دفعا سئل عنه فان زمان الاجتهاد في الاحكام الشرعية عن مقدار ويحتمل الرابعة ان يقال القادر على النص يحرم عليه الظن بالاجماع كما ان عاجز القبلة يحرم عليه الاجتهاد فيها لكن النبي عليه السلام قادر على النص بتلقي الاحكام من الوحي القاطع فحرم عليه العمل بالاجتهاد لانه لا يقدر على النظر وجوابه ان الحوالة على ما قال ان يقال النبي عليه السلام انما يكون قادرا على النص بعد نزول الوحي به لانه لا يعلم الا بعد الوحي والقبلة وعلى هذا لا يكون اجتهاده كاجتهاد عاجز القبلة فانه بدل كان اجتهاده كالحكم بالشهادة لانه انما يحكم بالشهادة لكونها حكما بالظن الحاصل من احكان حصول النص في ثاني الحال لكن حكمه بالشهادة حائز بالاتفاق فكذا بالاجتهاد وعلى النظم الطبيعي ان يقال ما ذكرتم منقوض بما وقع الاجماع عليه من تعبده عليه السلام بالحكم بشهود الشهادة حتى قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فكان امكان استظاره في ذلك الى نزول الوحي الذي لا ريب فيه قال في المنتهى واحب بانا انما نكون قادرا بعد ان يوحى اليه والا امتنع حكمه بالشهادة التي لا تفيد الا الظن وهذه العبارة اولى مما قالها ههنا **قال** مسلك المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وبالنهي الوقف ورابعها الوقف فيمن حضره لنا قول ابي بكر رضي الله عنه لا ها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة في حكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وهي جمع الرقيع وهو السماء والظاهر ان حكمه كان بالوحي **اقول** هذا عن المسلك الثالث وهي جواز الاجتهاد لمن عاصر النبي عليه السلام ووقوعه وذهب الاكثرون الى جوازه عقلا لما مر غير مرة من انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ان الاصل عدمه والا لما سئل عما سئل عنه لما مر ثم المجوزون احلفوا منهم من جوز للقضاة في غيبته ولم يجز حكمه ومنهم من جوز حكمه لقيام الدليل بعد ومنهم من لم يكتف بمجرد عدم المنع بل قال الدليل الاذن في ذلك والى هذا المذهب اشار في المنتهى بقوله والمختار جواز الاجتهاد عقلا لمن عاصره حكمه ما لم يمنع للقضاة في غيبته ورابعها جواز الاجتهاد للقاضي دون المفتي واحلفوا النفي في وقوعه منهم من قال انه لم يقع اصلا وينسب هذا المذهب الى الكتب الشهود الى ابي علي وابي هاشم والآمدي ينسب الوقف الى ابي علي فقط ومنهم من قال انه وقع لحضوره في غيبته ولكن

ولكن ظنا قطعا وهو مختار المصنف والمراد بالاشارة بقوله المختار وقوع الاجتهاد اي مطلقا ممن عاصره ظنا ومنهم من يوقف في ذلك مطلقا كالحاجبي هكذا قاله الآمدي والمراد بالاشارة بقوله وبالنهي الوقف اي مطلقا ومنهم من توقف في حق من حضر دون من غاب كالقاضي عبد الجبار والمراد بالاشارة بقوله ورابعها الوقف فيمن حضره **لهم** وقوع الاجتهاد ممن عاصره بحضوره والمراد بالاشارة بقوله لنا قول ابي بكر رضي الله عنه في حق ابي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فاخذ غيره سلبه لا ها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق اي في قوله والظاهر انه قال ذلك بالوحي او الاجتهاد وفي المنتهى قال لا ها الله ذا وهو الصحيح المبين في كتب النحو ستة ان لفظ غلط من الراوي والصحيح ما روي ليس النبي عليه السلم حكم سعد بن معاذ في قريضة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكم الله من فوق سبعة ارقعة وهي جمع الرقيع وهو السماء والظاهر ان حكمه كان بالوحي والاجتهاد وقولهم انها اخبار آحاد لا يقوم الحجة بها في المسائل القطعية وسلمنا لكن يكون حجة يلزم العمل بها خاصة من ولاية في حقه لا عامة ضعف اما الاول فلان المدعى حصول الظن لا القطع والآحاد يفيده واما الثاني فلان المصير الى الاخبار المذكورة الدالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي عليه السلم تحكم حضره ظنا وقد دلت عليه الاوقوعه من كل من حضره وحجة وقوع ذلك ظنا **لهم** من عاصره الغيبته فقد معاذ وهي مشهورة وهذا لم يتعرض لها وانقض ما روي انه عليه السلم امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني ان يحكما بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة واستدل بانه عليه السلم كان مامورا بالمشاورة ولا فائدة لها الا الاخذ باجتهادهم وقد سبق وجب عنه بان ذلك في الحروب وقطع الدنيا ولانه تخصيص العام وهو خلاف الاصل **قال** قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد فلنا ثبت الخبر بالدليل قالوا كانوا يرجعون الله فلم صح قلنا من منهم **اقول** هاهنا سبحثان للاول توجه الاولى ان يقال العاصر قادر على تحصيل العلم في حكم الواقعة بالرجوع الى النبي عليه السلم والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد لما سبق في تقرير الشبهة الرابعة في المسلك المتقدم لا مشاحة في العدول الى وجه لا يرد عليه ما قيل من ان القدرة على العلم بالاجتهاد مع القدرة على وجه يؤمن فيه الخطاء كالرجوع اليه عليه السلم وما احتج به في المشهور وهو ان الرجوع الى ما امر به الاجتهاد والعمل بموجب ظنه امر بالغلط ممنوع وسنده الخبر اللهم الا

لذا اريد بالامن من الغلط الامن من المواخذه عليه لاعن الوقوع فيه فانه قال سيفهم ويصير حاصل
الجواب الجواب الذى ذكره المصنف وهو منقوض وتقريرها ان يقال متى يسلم العذر على العلم
بالاجتهاد لو دانت الخبره اى الاختيار من الرجوع الى النبى عليه السلام او الى الاجتهاد بالدليل اعنى
لو ادل دليل على جواز الاجتهاد حينئذ لقوله لم يدل الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لانسلم انه لم يدل
دليل على الجواز حينئذ لجواز بقوت الخبره حينئذ لهم بالدليل والى هذا اشار فى المنتهى بقوله واجب
جواز الخبره لهم بالدليل وهذه العبارة اولى لان قوله بقت الخبره بالدليل يستدعى قيام الدليل عليه
ولا يخفى ان مثل هذا الجواب يمنع على التقدير الرابع وكذا جوابه الثانى ههنا وان كان مع تعسف كما
فى المنتهى بقوله واجب جواز الخبره لهم بالدليل ولو سلم لا نسلم ان لو كان لبلغه والغائب الغائب
والظاهر ان الحال ولو سلم عدم قيام الدليل على الجواز فى حقهم ولكن لانسلم ان العذر الى النبى عليه السلام
حاصل للحاضر اما الغائب فظاهر انه لا عذر له واما الحاضر وان امكنه لكن منع مانع عن الرجوع اليه عليه السلام
وهو ظنه انه لو كان وحى يعنى فى الواقعه التى اراد الاجتهاد فيها لبلغه ومع وجود المانع عن الرجوع
فكانه لا قدرة على الرجوع وتوجه الاسئله الصحابه رضى الله عنهم اجمعين كانوا يرجعون الى
النبى عليه السلام عند وقوع الحوادث ولو كان الاجتهاد جائزا لهم لما رجعوا اليه وتوجيه الجواب
على ما قال ان يقال صحيح انهم كانوا يرجعون الى النبى عليه السلام عند حدوث بعض الوقائع لكنه لدليل
على منعهم من الاجتهاد فان الوصول الى المقصود باحد الطريقين لا يمنع من التوصل اليه بالآخر وعلى التقدير
ان يقال ولم لو جاز الاجتهاد لهم لرجعوا اليه يعنون به انه لو جاز لرجعوا اليه لعدم جواز الاجتهاد او فى بعض الوقائع
وعلى الاول الملازمه ممنوعه لان الوصول الى المقصود باحد الطريقين مع كونه اضعف لا ينفى امتناع الوصول
بالآخر مع كونه اقوى وجواز ان لا يتبين لهم وجه الاجتهاد فى بعض الوقائع فكيف يلزم الرجوع الى الاجتهاد فى
الكل وعلى الثانى نمنع الملازمه مع وجود المانع وقد مر دفع الاجتهاد قال فى المنتهى واجب فيما لم يظهر
فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فلجواز الامرين وهذا الجواب او ما ذكره بعد قال مسئله
الاجماع على ان المصيب فى العقليات واحد وان النافى فى ملة الاسلام محطئ آثم كافرا اجتهد او لم يجتهد
وقال الجاحظ الاثم على المجتهد خلاف المعاند وزاد العنبرى كل مجتهد فى العقليات مصيب لنا
الاجماع المسلمين على انهم اهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ لهم واستدل المخطوا هن واجب باحال الجنس

ان يقال له

والوا كلفهم بعض اجتهاد لهم منع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق واجيب بانه كلفهم الاسلام وهو من
المشاق والمفاسد فليس من المستحيل فى شئ اقول هذه هى المسئله الرابعه وهى انهم اجمعوا
على ان المصيب فى العقليات واحد الا عبيد الله بن الحسن العنبرى فانه ذهب الى ان كل مجتهد فى العقليات
مصيب وهو باطل لقوله تعالى فى نفس الامر لا يكون الا واحدا واجمعوا ايضا على ان النافى فى ملة الاسلام
محطئ آثم كافر اجتهد اولم يجتهد الا ان الجاحظ وعبيد الله المذكور من المعتزله قالا انه لا اثم على
المجتهد لكونه معذورا مرجئ لرجاء ان يعفو الله عنه لاجتهاده خلاف المعاند وانما يعلم من مذهب الجاحظ كون هذا النافى
مذهب عبيد لقوله وزاد العنبرى يعنى على الجاحظ فانه ذهب الى ما ذهب اليه الجاحظ وزاد عليه فكانه قال العنبرى ذهب
وفائدة هذه الزيادة مظنة ان العنبرى ان اراد بما اصابه موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد احال وخرج عن
قضايا العقول والا كان قدم العالم وحدوثه حقا فى نفس الامر عندا حلاف الاجتهاد وان اراد بما اصابه انه
اى ما كلف به ما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد الا انه معذور غير آثم فى المخالفه فهو مذهب الجاحظ بعينه
وليس بمحال عقلا كالاول لكنه محال سمعا بالدليل عليه اجماع المسلمين قبل ان يخلق الله المخالفين على انهم
على الباطل فى ملة الاسلام مطلقا سواء اجتهد والم لا من اهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك اى الحكم
على انهم من اهل النار اذا كان على ما اعتقدوه عن اجتهاد انهم جواز ان يكون على اصرارهم على ذلك واهانهم لشرك البغى
عاد عليه بالكشف عنه مع امكانه قلنا الجواب عن الاول ان اجماع السابق على اى خلاف حجة على
المخالف وعن الثانى انه لا فرق بين ما اعتقدوه عن الاجتهاد وبين ما اصروا عليه لانه الاجتهاد والنص على هذا
فلو كان الاجتهاد مانعا عن الحكم بكفرهم بناء على ما اعتقدوه عن الاجتهاد لكان مانعا عنه ايضا بناء على اصرارهم
على الاجتهاد واستدل الجمهور بطواهر الكتاب والسنه اما من الكتاب فكقوله تعالى ذلك بان الذين
كفروا قولوا للذين كفروا من النار وقوله وقولكم ظنكم الذى ظننتم بربكم ارداكم وقوله وحسبوا انهم على
شئ الا انهم هم الكاذبون ووجه الاستدلال ان ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو
كانوا معذورين فيه لما كان كذلك واما من السنه فما روى فيها من ذم الكفار وهو كثير ولما علم انه
على العموم كان يلزم المخالف على معتقداتهم ويقاتلهم مع انا نقطع بان العارف المعاند فيهم نادر جدا واجيب
باحال التخصيص اما بالآيات فلجواز ان يكون المراد من الكافر هو المعاند اذ الكفر هو الستر ومنه قوله تعالى لليل
كافرا اى ساترا للحلوف وهو كذا مسلم حتى المعاند العارف بالدليل المنكر لقضاه واما السنه فلجواز

فكانه قال العنبرى ذهب

المراد المعصوم من الخطا
فان قيل لا نسلم الاجماع
اذ لا اجماع مع الخلاف من
لكن لا نسلم ان الحكم بكونهم من
اهل النار حكم

ان يكون مقاتلة النبي عليهم السلام اياهم على الاصرار لا على ما اعتقدوه بالاجتهاد كما سبق ويمكن ان يجاب
عن الاول بعد تسليم ان الستر لا تصور من المجتهد غير المعاند لله بما نوقش به الثاني بانه باعتقاده ليس
مقاتلا على اجتهاده مع قطع الحق انه غير موقوف على علمه بانه ترك الظاهر من غير دليل ويمكن ان يجاب
عن هذا بان المسئلة علمية فلا تثبت بالمحتمل وعن الثاني نحو ما تقدم لان الاجتهاد كان مانعا عن
مقاتلتهم على ما اعتقدوه بالاجتهاد لكان ايضا مانعا عن مقاتلتهم على الاصرار والاهمال ان الكلام
مفروض فيمن افرغ وسعه وبذل جهده في التوصل الى معرفة ما دعاه النبي عليه السلام اليه وتعذر عليه التوصل
قال الخصوم تكليفهم اي تكليف الكفار والمخالفين بعض اجتهادهم اي بعض ما ادى اليه اجتهادهم
ممنوع عقلا او سمعا لانه خلاف الاطلاق ولو كان كذلك ممنوع عقلا لانه تعالى رؤف بعباده رحيم بهم
فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهد في الاحكام الشرعية
وسمعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه الكراهة ان يقال لا نسلم ان تكليفهم بعض ما ادى
اليه اجتهادهم هو المستحيل وانما يكون كذلك لو استحال في نفسه وليس كذلك لكونه ممكنا في نفسه لكنه امتنع
بسبب امر خارج وهو قيام الاجماع الدال على عدم حسن العادة بما ينافي التكليف بمقتضاه لكن التكليف ليس
العناد ليس بتكليف بالمستحيل لكونه واقعا بالاجماع فليس تكليفهم بعض اجتهادهم من المستحيل قال
وعبارة المنتهى في الجواب عن هذه العبارة انه قال واجب بانه ممكن غير ممتنع عقلا والاجماع ليس
مستحيلا في شيء وانما رفع الاثم في المجتهدات الفقهية فانما كان للامر المقصود منها وانما هو الظن بالحكم
بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب هو العلم وهو محال

قال مسئلة القطع بالاثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي فذهب البشر المريسي والاصم الى انه ما اثم المخطئ لبذل العلم بالحق واتى باخلاف الصحابة المذكور السابق من غير نكير ولا اثم لمعين ولا مبهم والقطع انه لو كان اثم لقضت العادة بذكره
واعترض كالقياس

اقول هذه هي المسئلة الخامسة وهي ان القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي اي في شيء لا قاطع فيه وقد ذهب بشر المريسي وابو بكر الاصم ونفاة القياس كالظاهرية والامامية الى انه ما ثم في هذه المسئلة الا واحد فيها معين وعليه دليل قاطع فمن اخطأه فهو اثم لكنه غير كافر ولا فاسق لبذل العلم الحاصل بالتواتر عنه امر آمنه ولا بينة باخلاف الصحابة فيما
بينهم في المسائل الفقهية كما تقدم في مواضع مع اسمرارهم على الاخلاف الى انقراض عصرهم من غير نكير

من احد والاثم لمعين والابهام مع القطع بانه لو كان اثم لمعين او لمبهم لقضت العادة بذكره لانه
امر خطير كالقطع بانه لو خالف احد في مثل العبادات الخمس وتحريم الزنى والقتل لخطؤه واثمه
فعلمنا ان مسايل الاجتهاد ليست كهذه المسايل في كونها قطعية وما ثوما على المخالف فيها واعترض
كالقياس اي كما اعترض على القياس من وقوع الانكار من بعضهم على بعض في العمل بالاجتهاد مع
الانكار فلا اجماع وان سلم ان عدم نقل الانكار يحتمل انهم انكروا ولم ينقل وان سلم انهم لم ينكروا فلا
يحتمل انهم اضمروا الانكار والاثم تقية وخوفا من ثوران فتنة وهجوم آفة واكتفوا عنه بما سبق
في القياس

قال مسئلة المسئلة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب
وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقتل المصيب واحد ثم منهم من قال الدليل عليه كذا فتش يصاب وقال
الاستاذ دليله ظني من ظفر به فهو المصيب وقال الموسيي والاصم دليله قطعي والمخطئ اثم ونقل
عن الائمة الاربعة التخطية والتصويب فان كان فيها قاطع فقد اثم وان لم يقصر فالمخالف مخطئ غير اثم

اقول هذه هي المسئلة السادسة وهي في حكم المسئلة الظنية من الفقهيات وهو المراد من المسئلة التي
لا قاطع فيها نصا كان او اجماعا فيقول ذهب القاضي والجبائي والشافعي وابو الهذيل والاشعري الى ان
كل مجتهد في المسائل الكتب المشهورة الى ان المسئلة الكلية كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو تابع
لظن المجتهد حتى يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وذهب شرذمة المصوبة الى ان
فيها حكما واحدا يتوجه الله الطلب اليه والمطلوب مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فان لكل كان
مصيبا وان لم يصبه لنا الغنى بالمصيب انه لو كان مكلفا به لكان كما قاله الغزالي وابن الراوندي وقال
الاقلون المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم الذي في كل واقعة لا يكون الا معينا لان الطالب لشيء
مطلوب فذلك المطلوب هو الاشبه عند الله في نفس الامر بحيث لو نزل نص لكان ناطقا عليه ثم اختلفوا
فيها منهم فمنهم من قال لا دليل عليه وانما هو كدين يصاب حالة الاجتهاد كحكم الاتفاق فمن ظفر به
فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ ومنهم من قال عليه دليل لكن اختلفوا فيه ان الدليل ظني
او قطعي فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابن فورك ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب
ولا اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ ولا اجر واحد وقال الباقون ان دليله قطعي ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من قال سائغ المجتهد معذور عدم الظفر به ونقض حكم بشر المريسي وابي بكر الاصم

بدء

فمخطئ اثم

الكلف

ومنهم من لم يقل بالتأثيم لخفاء الدليل وعموضه فيكون معذورا وينقل عن الائمة الاربعة الشافعي ومالك
عنه وابي حنيفة واحمد بن حنبل رضي الله عنهم اجمعين وكذا الاشعري على ما قال الآمدي المخطئ مثره والمصوب
وان كان في المسئلة قاطع فلا يخلو المجتهد من ان يقصر في طلبه اولا فان قصر في طلبه فهو مخطئ اثم لتقصيره
فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر بل افرغ الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اليه اما لبعد المسافة او
لاخفاء الراوي له وعدم تبليغه فلا اثم عليه لعدم تقصيره وهل هو مخطئ او مصيب فالمختار عند المصنف انه مخطئ
مطلقا كما قال فالمختار مخطئ عند اثم وكذا المختار عنده فيما لا نص فيه ان المصيب واحد وغيره مخطئ غير اثم ودليل
عليه احتجاج قال لنا الدليل على النصوب والاصل عدمه ثم لو ثبوت عنه يعين للاجماع وانعقاد
كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لا ظن عنده وجب
الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد الحال الظن بشيء بالعلم انه تقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ان
مع ذكره في فصل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيحب الفعل او عدم قطعا فلت
الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بعدم المخالفة واختلف المتعلقان ولا يبدل الظن ذا لشرط عدم
الظن في فصل الظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا بدل ذا لشرط بثبوت الحكم قلت لا يحكم
ايضا فاذا ظنه علما والاجماع ان يكون المتعدد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وايضا اطلق الحنفي الخطأ
الاجتهاد كثيرا وشاع ذلك وكثر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهم انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطأ
وقال ما هلى بالعول ان الله جعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا اقول يعني حجة ذلك المحكوم
على ان الكل ليس مصيبا ويلزم منه كون المصيب واحدا الذي هو مطلوب للصف توجه الاول
ان يقال لا دليل على النصوب اي نصوب الكل والاصل عدمه اي عدم النصوب فينبغي على حكم الاصل
اذ الاصل في كل محقق دوامه عيانا خولف الاصل وصوب واحد غير يعين للاجماع عليه والاجماع
فيما نحن فيه يوجب القضاء سقوط الا ان يقوم الدليل توجه الثاني ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا
لاجتمع النقيضان اعني كون المجتهد ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو كان كل مصيبا فلمجتهد اذا ظن ان حكم الله في حقه ما اداه اجتهاده جزم وقطع بان
الحكم ذلك لما مر على انه كان كل
مجتهد مصيبا والتقدير بخلافه ولو قطع استمر له الاصل بقاء ما كان على ما كان لكن استمرار قطعه
اي

اي قطع المجتهد على ما ادى اليه ظنه هو حكم الله في حقه شروط ببقاء ظنه على ان الحكم في حقه
والدليل على الاشتراط اجماع الامة على ان المجتهد لو ظن ان الحكم في حقه غير ما ظنه اولا وجب عليه
الرجوع عما ظنه اولا فلو كان لو كان كل مجتهد مصيبا استمر قطعه المشروط ببقاء ظنه فستمر ظنه
النقيض واستمرارهما معا دونهما محال فلو كان لو كان كل مجتهد مصيبا كان كل منهما عالما ظانا في زمان
واحد شيء واحد وهو الحكم الذي ادى اليه اجتهادهم واما بطلان التالي فلان العلم لا يحتمل النقيض
الظن يحتمله ومن الممتنع كون الشيء الواحد في الزمان الواحد محتملا للنقيض غير محتمل بالنسبة الى
شخص واحد قال لا نسلم ان اشتراط قطعه مشروط ببقاء ظنه قول للاجماع على انه لو ظن غيره
وجب الرجوع قلت الاجماع انما دل على ان استمرار قطعه بما ادى اليه اجتهاده مشروط بعدم
ظن غيره ادى اليه اجتهاده والملزوم عندان يكون استمرار قطعه بما ادى اليه اجتهاده مشروطا ببقاء ظنه
به اللهم الا ان يبين ان عدم ظن غيره ادى اليه اجتهاده مشروط ببقاء ظنه بما ادى اليه اجتهاده فانه
حينئذ يلزم الاشتراط لان المشروط بالمشروط بالشيء مشروط بذلك الشيء لكن بهذا لا سبيل الى
بيانه ان عدم ظن غيره ادى اليه اجتهاده لو كان مشروطا ببقاء ظنه بما ادى اليه اجتهاده لاستحال
حصول عدم ظن الغير بدون بقاء ظنه بما ادى اليه اجتهاده وليس كذلك لان عدم ظن الغير يجتمع مع حزمه
بما ادى اليه اجتهاده ومع حزمه به لا يبقى ظنه لان الظن يشيء بالعلم ولا هذا الذي قضه اشار بقوله الحال
الظن يشيء بالعلم ويمكن ان يقرر بحيث يكون معارضة للمقدمة بان يقال ما ذكرت وان دل على استمرار
قطعه مشروط ببقاء ظنه عندنا ما يأباه لانه لو كان مشروطا لامتنع استمرار قطعه مع بقاء ظنه لوجوب
اجتماع المشروط مع شرطه لكن اجتماعهما محال لان اجتماعهما يستلزم اجتماع الظن والقطع
استمرارهما دون اجتماعهما لكن اجتماع الظن والقطع محال لان الظن يشيء بالعلم فكذا ما ادى اليه وهو
كون استمرار قطعه مشروطا ببقاء ظنه فتوجيه الجواب على التقدير ان يقال قولكم
الظن يشيء بالعلم يعتبر به في نفس الامر او على تقدير كون كل مجتهد مصيبا الذي لوعينا لزوم الاشتراط
على ذلك التقدير الاول مسلم وهو عين ما ذهبنا اليه في التالي والثاني ممنوع لان قطعه بقاء ظنه
ظنه مع الجزم به على ذلك التقدير وانه لو كان الظن يشيء بالعلم على ذلك التقدير كان يستحيل ظن النقيض
اي نقيض الشيء مع ذكره اي مع ذكر الشيء والمراد مع العلم به حينئذ لان ظن احد النقيضين مع العلم بالآخر

معلوما

يستلزم كون الشئ الواحد موهوما مظنونا على ما مظناه بالتامل ولذا كان الظن مبنيا بالعلم حتى فيما يجرى
ان مبنى بالوهم به كذلك لاستحال ظن النقيض مع ذكره حتى والى هذا اشار بقوله ولانه كان يستحيل
ظن النقيض وانما حملناه على انه يستحيل على ذلك التقدير وان كان فيه تعسف على ما لا يخفى وتم
حمله على ما يسبق الى الفهم وهو انه لو كان الظن مبنيا بالعلم لاستحال ظن النقيض مع ذكره كما يستحيل
كان العلوم العادية على ما سبق في اول الكتاب مع تجويز نقضها مع تذكرها والعلم بها باطلا كما سبق
تحقيقه هناك وبعد التسليم نقول المستدل لا دلالة على جواز اجتماع الظن والعلم في شئ واحد بل نفس
الامر وهو يفسد الدليل لبطلان دليل نقل الاجماع حتى وهذا حاصل قوله انما يقطع بفساده على تقدير
التقدير اضاف ان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين وهما الظن والقطع مشترك الالزام
للزوم على تقدير كون المصيب واحدا وهو لك لان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن سواء كان
المصيب واحدا او لا ولذا كان فاقد الظن المجتهد الحكم يجب عليه الفعل او حرم وقطعا فيكون قطعا
بوجوب الفعل او حرمته مع كونه ظانا بانه لا اثم في كونه واجبا عليه فيلزم كونه حكم الله في حقه ويستحيل كون الحكم
مظنونا وكونه واجبا معلوما لان الظن بالحكم يستلزم ظن الوجوب لا العلم لان العلم بوجوب عمل ظني
بالحكم علما انعقد الاجماع عليه ولذا ذاك لا يلزم كون الشئ الواحد مظنونا قطعا لان الظن متعلق
اى بان ما اداى اليه اجتهاده هو حكم الله المطلوب في ايجاده بالاجتهاد والعلم متعلق بحكم المخالف اى بانه
ما اداى اليه اجتهاده من الوجوب والحرمة فاختلف المتعلقان فلا متعلق الظن الحكم ومتعلق العلم حرمة المخالف
وههنا قدم اخوان لكن لما كان لقائل ان يقول لو كان متعلق العلم غير متعلق الظن لما احتاج متعلق العلم
بتبدل الظن لكنه يحتاج اذا تبدل الظن بحكم المخالف احتاج بان ذلك انما كان لان اسم الظن
الاول مشروط بعدم المخالف فلذلك حازت المخالفة حينئذ والحق ان هذا اخوان لانا لا نفهم
ان نقول على هذه الحجة لا نسلم انهم يقولوا على تقدير كون الكل مصيبا الظن متعلق بانه الحكم
ان المتعلق به هو الجزم كما تقدم فان قيل مسلم انه لا يمكن دفع النقض بهذا الوجه ولكن لنا
وجه اخر يندفع به وهو لم نقول الظن متعلق لكونه دليلا اى بكون الظن او بكون القياس العقلي مثلا
دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلول ذلك الدليل بشرط استمرار الظن وعلى هذا لا يلزم اجتماع الظن و

الاصابة

الوجه الثاني

الوجه الثالث

الاولين

كذلك

فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة

٤٤٧

لكن النزاع انما هو في الخطاء بمعنى عدم الاصابة بحكم الله في الواقعة اى عدم الظفر بالدليل الراجح ولا يلزم
من عدم الظفر به عدم الظفر بحكم الله لان حكمه عندنا عبارة عما اداى اليه ظن المجتهد الراجح في نفس الامر
ووجه الثالث ان يقال قد انعقد الاجماع على شرع المناظرة وتجويزها بين المجتهدين فلو لا كان
الغرض منه تبين الصواب لم يكن لها فائدة ولذا كانت الفائدة تبين الصواب فلا يكون الكل صوابا ووجه
ان يقال التسلم انه لو لم يكن الغرض تبين الصواب لما كان لها فائدة وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة
فيما ذكرتم وهو ممنوع لفائدة اخرى كتبين عند نساوى الدليلين في نظر المجتهد حتى يحتم بالنفي او الاثبات او
التساوى حتى يحكم بالوقف او التخيير لكونه مخيرا وطابعا بعدم الترجيح وكالتمرن في الاجتهاد والاكتساب على
استنباط الاحكام من الادلة وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستعد على مدارك الاحكام لتعرف دواعيهم
في الطلب من تنبيه الاجتهاد لنيل الثواب الجزيل والمناظرة تفيد الفائدة الاخرى بعينها بخلاف المناظرة
في الفروع حتى قالوا يجب ووجه الثالث ان يقال المجتهد طالب وهو طالب ومطلوب لكل مجتهد
لان الطالب يستلزم مطلوبا عقلا ولذا حقق المطلوب فمن اخطأه فهو مخطئ قطعا ووجه الجواب ان
كل مطلوب كل احد من المجتهدين ما غلب على ظنه انه حكم الله في حقه بسبب الامارات المختلفة وعلى هذا فحصل
لكل احد وان كان مختلفا اى غير متعين عنده وعند الله تعالى ووجه الرابعة ان يقال يلزم من نصوب المجتهدين
حل الشئ وتحريمه وهو محال فكذا ما اداى اليه وانما قلنا ذلك لانه لو ارتفع النقيضان في حقه وكانا مجتهدين وقال
المجتهد واحد في المجتهد اخطأت بين ثم قال له راجعتك فالرجل بعد اخل بالنظر الى ما اعتقد جواز الرجعة
بالكنايات والمراة اعتقد الحرمة بالنظر الى ما اعتقد ارتفاع الرجعة ويلزم ارتفاع حلها وتحريمها وهو محال
محال الا ترى انه لو زنى بها لاستوجب الرجم شرعا وهو محال ايضا وكذا لو تزوج محمد امراة بغير ولي
ثم تزوجها بكر مجتهد ولي فانه يلزم ارتفاع حل الزوجية للزوجين للاكل واكره على ما هو سياق
كلامه ولقائل ان يقال لا نسلم ان يلزم حل الزوجية للزوجين والزوجية للزوجين حرام بالاجماع ومعنى
الاكل اكل واكره كما قال وفيه تعسف وعبارة المنتهى خبر من هذه لانه قال التصويب يستلزم امورا منها
ان يرتفع تحريم محمد شافعي الخمر ومنها ان نكح محمد امراة بغير ولي الى اخره ووجه الجواب ان يقال
ما ذكرتم مشترك الالزام لانه يلزم من نصوب المجتهدين بل من الصواب انه يجب على كل مجتهد اتباع ما
ادى اليه ظنه سواء كان مخطئا او مصيبا لا خلاف في لزومه اى لزوم المجتهد اتباع ظنه مخطئا او
كان م

ومنها ان يستفتي مجتهدان
مختلفين فان عمل باحدهما
كان تحكما والا لزم المحال
او التوقف وهو باطل ايضا

مصيبا ولزم على المذهبين فالجواب لئن يكون مشتركا ولما كان هذا الجواب جدليا لم يرتض المصنف
وقال وجوابه ان رفع الامر في الصورة الاولى والسابعة الى الحاكم فتبع حكمه لوجوب اتباع حكم
الحاكم ولان هذا جواب خاص وهو ان يقال ان النكاح من وجد من معتقد صحته اولا فهو صحيح وكل نكاح
الثاني باطل لكونه نكاحا في وجود الغير وان صدر الاول ممن لا يعتقد صحته كالنكاح الاول من الثاني فهو باطل
والثاني صحيح واما الصورة الثالثة فجوابها ان حكم الحاكم عند تعارض التساوي في حقه حكم تعارض
الدليلين في حق المجتهد من غير ترجيح وهو الوقف او التخيير وعلى هذا فلا استحالة في
المصوبة فالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان المحل باقيا او وجب الخطأ ان سقط الحكم
واجب نفوت الثاني بدليلين لو كان فيه نقض او اجماع علم بطلانه بعد الاجتهاد وحد مخالفته وهو خطأ
فهذا اجدر وقالوا قال بانهم اقتدتم اهتديتم ولو كان احدهما مخطئا لم يكن هاديا واجب انه تعالى لا يفعل
ما يحب عليه من يجتهد او يقلد اقول هاهنا شيئان للمصوبة القائلين بان كل مجتهد
مصيب بوجه الاولى ومعنى المعقول ان يقال لو كان المصيب واحدا فلا يخلوا اما ان كان المحل
يعني محل دلالة الحكم المعين باقيا على دلالة الحكم ام لا واما بطلان الثاني فلتقدم سببه اما المسألة فظاهرة ان
عند الاجتهاد الثاني يخالف ذلك الحكم اما ان ينقض ذلك الحكم ام لا واما بطلان الثاني الاول فللزوم اجماع
النقيض في ذلك المحل الحكم المطلوب وخلافه واما بطلان الثاني الثاني فلوجوب الخطأ بسقوط الحكم
المطلوب وهو واجب وبوجه الجواب ان يقال لانسلم بطلان الثاني لنقوته بدليل انه لو كان فيه
اي في المسألة نقض او اجماع ولم يطلع عليه المجتهد عند الاجتهاد واستفراغ الوسع في الطلب
عند فالحكم فيها معين ومع ذلك وجب مخالفته لكونه مامورا بما باح طنه وهو خطأ فهذا الذي
نحن فيه اجدر بالوقوع وان كان خطأ لعدم النقض والاجماع فيه بخلاف الصورة المفروضة واعلم ان الشيخ
في تقرير هذه الحجة انه لو كان المصيب واحدا لوجب اتباع الخطأ لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع
الاجتهاد والثاني باطل لاستحالة الامر باتباع الخطأ وبوجه الجواب منع نفي الثاني وسند الصورة
المفروضة واما التردد وحدث النقض والسقوط وهو من صفات المصنف وليس على ما ينبغي على
ما لا يخفى وبوجه الثالث سنة وهي ان السنة الى النبي عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى

مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احدهما اي احد المجتهدين
من اصحابه مخطئا لم يكن اي الاقتداء به هدى بل ضلالة وبوجه الجواب ان يقال لانسلم انه ليس بهدى بل هو هدى
لانه كما صح ان يقال لكل مجتهد اتباع حكمه صح للعامي لقوله ذلك لانه فعل ما وجب عليه اجماعا
فلذا كان المجتهد الذي هو المراد من الاقتداء هو الاتيان بما وجب وقد جاء حكمه اصاب الخبر وان كان عاميا
الاصحاب والمقلدين ليس لكن ما فيه الاقتداء غير عام بل مطلق واللازم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال
وعلى هذا فقد امكن حمل الاقتداء في الرواية عن النبي عليه السلام في الرأي والاجتهاد وقد عمل به فلا سبيل حجة فيما عداه
فهذا ابطال قد عرفت مما تقدم ما يرد على هذا الجواب فلا نعيده وقد استدلت المصوبة بالكتاب
والاجماع والمعقول اما الاول كقوله تعالى في حق داود وسليمان وكلا اتيناه حكما وعلما ولو كان
احدهما مخطئا لما كان ما صار اليه حكم الله ولا علمه واما الثاني فلاجماع الصحابة على تسويغ الخلاف في المسائل
الاجتهادية وتوليه الخلفاء للقضاء مع علمهم بمخالفتهم ولوجاز الخطأ لما سوغوه واما الثالث فلان الحق لو كان
واحدا في باب الاجتهاد لنصب عليه دليل قاطع لارتفاع الاشكال ولما جاز بعد كل واحد من المجتهدين الا
بعد اجتهاد فمتى يغلبه ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله الاوسي والاصم وكان الجمع لازما لان جمعا واحدا
نقض الله وهو سخف بالاجماع ولما علم المجتهد كونه معفوا له لعموم ادلة الخطأ عليه وعدم تسميته من الخالة التي لو انتهى
اليها الاجتهاد فمتى يغلبه تركه ما عداها ومن بادونها وهو خلاف لاجماع الامة على ثواب كل مجتهد وعفوانه فيما اخطأ به والجواب
عن الآية انها مطلقة فما اولى كل واحد منهما بالحكم والعلم والدلالة لها على ذلك فيما حكما فيه والاول اخطأ في مسألة النقض
اخلاق الرسول بانه اوتي حكما وعلما وعن الاجماع بانهم انما سوغوا ما اجمعوا عليه من وجوب اتباع كل مجتهد طنه
ولم يجز الانكار الا في المختلف عنه من خلاف قاطع لو كان بعينه فانه يجب الانكار حينئذ وعن اول المعقول انه مبني على
وجوب الحكم في افعاله تعالى وهو غير لازم على ما عرف في اصولنا ولو سلم ولكن لا مانع من ان يكون المصحح لطلب الحكم
بالادلة القطعية سبيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم ولو سلم فهو منقوض بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة
القطعية وعن ثانيه انه انما جاز عليه كل واحد من المجتهدين ضرورة وجوب اتباع الحاكم للمجتهد وعدم وقوفه
على المصيب بعينه وعن ثالثه انا انما نمنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطأ من الصواب مع ان
ان سلمنا انه لزم ان لو وجب على المجتهد اتباع الحق لو كان معينا قطعا اما لو كان ظنيا فلا مع خامسة

منع الملازمة الكلام مفروض فيما اذا انتهى الاجتهاد الى احد جزئى نفسه عدم الفارق على المزيد عليه وهو ضابط العلم
يكونه معفوا لدفعها وراءه **قال** مسئلة يقابل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما التناقض واما يقابل الامارات
الظنية وتعادلهما فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخى لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه قالوا لو تعادلا لكان
يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا اولا واولا باطل والثانى محكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو مجتهد واحد
والرابع لكذب لانه يقول الحرام والحلال هما احدهما واجب يعمل بهما او بانهما موقوفا او احدهما لا
لاعمل بهما ولا تناقض الا ان اعتقاد نفى الامرين لا فى ترك العمل **اقول** هذه هى المسئلة التاسعة عشر
حكم يقابل الادلة والامارات وتعادلهما معقول اتفق العقلاء على استحالته يقابل الدليلين العقليين تعادلهما
لاستلزامهما الجمع بين النقيضين فرجحان الدليل العقلى لذاته مدلوله فلو تعادلا لم يرجح بعضها كالدال على حدوث
العالم وقدمه لزم احدوث والقدم وهو محال واما يقابل الامارات الظنية فالحق الامكان وتعادلهما معقول
لاحوال خلافا لاحمد بن حنبل والكرخى والدليل على مذهب الجمهور انه لو امتنع تعادل الامارات الظنية فاما
ان يكون لذاته او لدليل خارج والاول باطل لانا لو قدرنا وقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا وكذا الثانى لانا نعلم
عدمه اى عدم الدليل سرمدا كان اذ عقلنا فمن ادعاه ابدا لم يمكنه اثباته لخصمه انها لو تعادلا فاما ان
يعمل بهما او باحدهما معينا او احدهما مخيرا او لا يعمل بشئ منهما والاول باسرها باطل وكذا القدم واما الثانى
فظاهر لعدم قسم خامس واما بطلان الثانى الاول فللزوم الجمع بين النقيضين واما الثانى فللزوم الحكم
بتساويهما واما الثالث فباطل اما للزوم الحكم بان شيئا معينا حرام لزيد حلال لعمرو مجتهد واحد ومسئلة ان
حكم يوم يحكم وفى الغد بنقيضه وان يخير الحاكم للمتخاصمين والمفتى للمستفتى بين الفعل والترك واما الثالث
فلتخيير المكلف فى مسائل الاجتهاد حلاف الاجماع واما الثانى فالتخيير اباحة الفعل والترك وهو عمل اباحة الاباحة
دون اباحة الوجوب وهو باطل واما الرابع فلكونه كذبا لان المجتهد لو الم يعمل بشئ من دليليه الحرمة والحل
يقول الشئ الحلال والحرام وهو احدهما لا بعينه فى نفس الامر عنها فيكون كذبا والى يغلب الامارات
يكون عنها ووجه الجواز ان يقال لا نسلم عدم قسم خامس يجوز ان يعمل بالدليلين فى وقتين
اى وقف كل منهما الاخر ولم يرجح احدهما على الاخر حتى يكون مجتهدا بهما كالدليل الواحد وعند ذلك فيقف
المجتهد لانه مقتضى الجمع بين النقيضين لم يمكن اثبات العمل بهما فلم لا يجوز ان يعمل باحدهما مخيرا قولهم يلزم

الحكم

الحكم بان شيئا معينا حرام لزيد حلال لعمرو قلنا لا بعد فى التخيير عند التعارض مع التساوى بل وقع
نزوله
مثله ورفع التخيير من الشارع بلفظ التخيير فوهم يلزم تخيير الحاكم والمفتى للمتخاصمين والمستفتى
ممنوع او التخيير للحاكم والمفتى فى العمل باحدى الامارتين فوهم الاجماع على امتناع التخيير قلت
لو اوجح احدى الامارتين فى مظنه او لو تعادلا لا الاول مسلم والثانى ممنوع لو لا بعد فيه كما قلت فوهم فى التخيير
العمل بها قال الاباحة دون اماره الوجوب قلت انما يلزم ذلك لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا ولم كذلك
فى العمل ح
وانما التخيير باحد الكلمين مشروطا بقصد العمل بدليله كما فى التخيرين القصر فى السفر والاتمام بشرط قصد العمل
بدليل الرخصة او بدليل الاتمام سلمنا امتناع العمل باحدهما مخيرا لكن لم لا يجوز ان العمل بشئ منهما ونساقطان
فوهم للزوم الكذب والتناقض قلت الكذب والتناقض انما يلزم من اعتقاد نفى الامرين اعنى الحل
والحرمة فى نفس الامر من ترك العمل ح واما لزوم العبث فمبنى على وجوب رعاية المصالح وقد عرفت بطلانه
قال فضل حكم الله على احتمالكم واحد فى تعادل الامارات نصبنا المجتهد وهو قبح قلت التضليل
انما يلزم لو كان مكلفا باصابة ما هو الحكم عند الله اما غلب على ظنه فان لم نغلب التعادل وجب التخيير
او التساقط
او الوقف او التساوى فقط والله اعلم **قال** مسئلة لا يسقط لمجتهد قولان متناقضان فى وقت واحد
خلاف وقف او تخصص على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتباطئان ولم يظهر فرق وقول
الشافعى فى سبع عشرة مسئلة فيها قولان اما للعلماء واما يقتضى للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما
فيها ح
قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم له فيها قولان **اقول** هذه هى المسئلة الثامنة
عشرة فى بيان ان الصحيح نسبة احد الاقوال الى المجتهد وما الصحيح منقول الاختلاف فى حد اعتقاد الاحكام
المتقابلة كل واحد فى مسئلة كوجوب الصلوة وتحريم الزنا ولا فى اعتقاد الجمع بين الاحكام التى لا تقابل
منها فى شئ واحد كالتحريم والوجوب الحدث ولا فى اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد
بالاطهار والحيض او غيرهما متضادين من خصال الكفارة ولا فى انه لا يسقط ان يكون المجتهد قولان متناقضان
فى شئ واحد فى وقت واحد خلاف وقف كالقولين فى الدم بشئ وعدا بنقيضه او تخصص كالقولين فى توبة
بالجلد والعمر وباجرهما على القول بالتخيير عند تعادل الامارات فان على هذا القول يسقط كما تقدم بيانه
ولما عرفت ذلك فاعلم ان المجتهد اما ان ينص على القولين التى فى المسئلة اولا بان يكون

احدهما منصوصا عليه والاخر منقولا فان كان الاول فصدور القولين عنه اما ان يكون على التراخي او
فان كان الاول فالظاهر انه رجوع عن الاول وان الثاني ناسخ له وهو قوله الان وان قيل الاول عدم النسخ
قوله فليس الا معنى انه كان قوله الا انه الآن قوله ومعتقده وعند ذلك فلا اخلوا اما ان يعلم الثاني او يجهل
الحال فان علم وجب اعتقاد ان قوله الآن هو الثاني وان جهل وجب اعتقاد شبهه المتاخرة من الامرين
دون العدم وعلى هذا الاخوذ للمقلد العمل باحدهما فلا يتبين لاحتمال ان يكون عمله بالمنسوخ وذلك نقض
ومنسوخ وجهل المتاخر منهما وان كان الثاني وهو ان يكون صدور القولين عنه معا فلا اخلوا اما نقض على الراجح
منهما ان يقول وهذا القول اولى او يرجع عليه دون الاخر فظاهر من ذلك ان الراجح والمرجوع عليه هو قوله
دون الاخر وان لم يوجد منه ما يدل على الترجيح كقول الشافعي في سبع عشره مسئلة فيها قولان فلا اخلوا ان يدل
على اعتقاده للقولين او الغرض ناقضها واعتقاد انتقاضها محال بل يحمل اما ان في قولين للعلماء وعلى هذا
لا يكون من اقواله واما على ان فيها ناقض للعلماء قولين تعادل الدليلين عنده اي في نظره كما سنحكيه ذلك
كما لو اعتن عن كفارته عبدا غائبا منقطع الخبر فان الاصل بقاء حسوته والاصل انشغال الذمة او
كما حلف ليقضين غريمه حقه في يوم كذا فمات قبله فان الاصل بقاء الحق والمسلمون شبهة لكل منهما على سويته الى عند دلالة من تعادل الامارات واما ان فيها قولين على
الخبر عند المعادل فكانه قال تعادلت الادلة فانا مخيرة في القولين اقول هذا مرة وذاك اخرى واما على
معنى انه تقدم فيها قولان واما ان كان احد القولين منصوصا عليه والاخر منقولا وذلك انا نصور ذلك
مناظرين فلا خلوا من ان يظهر فرق بينهما اولا فان ظهر فرق بينهما فالنقل يكون ممنوعا وان لم يظهر فرق فلا خلوا
اما ان يكون منصب الامام على حكم الصورتين على الترتيب او على التراخي والظاهر ان الثاني يجوع عن الاول وهو
قوله ان علم التاريخ كما تقدم في القولين المنصوصين وذلك قال وذلك المناظران لم يظهر فرق وان حمل
فعلا عفا ونسبه الحكم المتاخر في نفس الامر الله وان نص على الصورتين في وقت واحد فهو كما لو نص على القولين
في صورة واحدة وقد عرفت مافيه **قال** مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه والاسن غيره
اتفاق للتسلسل فيؤدي مصلحة نصب الحكام وبعض لو اخالف قطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا
وان قلد غيره اتفاقا فلو توضع امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالحق الفسخ وقيل لا ان تعلق
وكذلك المقلد تغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره **اقول**

قاطعا ..

الحكم م

على المسئلة الثامنة وهي انهم اتفقوا على ان المسائل الاجتهادية وهي ما كان من الاحكام الشرعية دليله ظنيا
واحترزنا بالشرعية عن العقلية واللغوية ونحوها وبالدليل الظني ما كان دليله قطعيا كاعداد الخمس
فانها ليست محل الاجتهاد لان المخطئ فيها آثم والاجتهاد ليه ما لا يعد المخطئ فيها آثما كما ذكروه في الحكم لا ينقض يعني
حكم الحاكم فيها لا منه اي من الحاكم ولا من غيره للتسلسل فلو جاز نقض حكمه لما استقر اجتهاده او حكم حاكم آخر
لكن نقض الحكم الثاني بالنقض وبعض النقض الى غير النهاية وهو الدور او التسلسل ولانا كان كذلك منقوض
بمصلحة نصب الحاكم لاضطرار الاحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها واتفقوا على
النقض بعين حكم الحاكم لو خالف قاطعا من نص او اجماع او قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او كان
قطع فيها بنفي الفارق وهذا خلاف ما لو خالف ظنيا من نص او غيره فانه لا ينقض بالظن ما حكم به بالظن لتساويهما او الرجحان
وحكم الحاكم على خلاف اجتهاده كالعدم في حكمه باطلا وان قلد غيره اتفاقا اي بطل حكمه وينقض سواء كان المجتهد مقلدا
مجتهدا اخر او لم يكن وهذا ايضا باطل باتفاق منهم فعلى هذا لو تعاطى المجتهد حكما باجتهاده لنفسه كما لو تزوج امراة بغير
ولي ثم تغير اجتهاده فهل ينقض الاجتهاد السابق ام لا فالمختار النقض وان الحكم فيها حكم فيه الحكم والا كان مستديما
حل الاستمتاع بها على خلاف معتقده وهو خلاف الاجماع كما لو كان ومنهم من قال ينقض الاجتهاد السابق
ان لم تتصل به حكم اي حكم حاكم آخر والا فان اتصل به حكم حاكم آخر فالاول لا ينقض الاجتهاد السابق
نظرا الى الحافظة حكم الحاكم هذا لو كان قد اجتهد بنفسه فلو كان قد اجتهد غيره المسئلة المذكورة لغيره
وعلى كل الغير بفتواه ثم تغير اجتهاده فهل يجب على المقلد مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد مقلده اي مفتيه
فلو قد به كما لو تغير اجتهاد المجتهد نفسه قد انتهى الصلوة بالنسبة الله ولا مقلده يجب التحول عليها الى
اجتهاد الغير ولا لهذا اشار بقوله وكذلك المقلد اي وكذلك المقلد المختار حقه بغير حكم الاجتهاد السابق بتغير
اجتهاد مقلده ولو كان الحاكم مقلد الامام وحكم بحكم مخالف مذهب امامه فان قضين نصه حكم المقلد ضرورة علم
المجتهد وان ما نقض حكمه مبني على الخلاف في انه هل جوز تقليد لغير امامه فان منعنا وذلك نقض والا فلا
والى ما ذكرنا اشار بقوله فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى اي نقض حكمه على جواز تقليد غيره م
مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيها الا ان يضيق وقيل فيها الا ان يفوت وقته وقيل الا ان
يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون في صحابي وقيل الا حتى ان استووا اخير وفي بعض النسخ وقال

الشافعي الا ان يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير وقيل او تابعيا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق
اقول هذه هي المسئلة العاشرة وهي في بيان ان المجتهد قبل ان يجتهد في مسئلة من المسائل
هل يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها ام لا فذهب القاضي ابو بكر واكثر الفقهاء الى منع تقليده
غيره سواء كان الغير صحابيا او تابعيا اولا وسواء كان اعلم منه او لم يكن وسواء كان الاجتهاد فيما يخصه
او يفوت وقته او لم يكن كذلك وهو اختيار المصنف واليه الاشارة بقوله المجتهد قبل ان يجتهد
ممنوع من التقليد اي مطلقا على اي وجه كان من الوجوه التي اشرنا اليها وذهب بعض اهل العراق
الى انه ممنوع من التقليد فيما لا يخصه يعني فيما يفتي لا فيما يخصه فانه يجوز له التقليد فيه ومن هؤلاء من قال
انما يجوز له التقليد فيما يخصه اذا كان مما يفوت وقته لو اشتغل بالظن والاجتهاد فيه والى الاول
اشار بقوله وقيل فيما لا يخصه والى الثاني بقوله وقيل فيما لا يفوت وقته لكن هذه العبارة تدل على ان
المجتهد يجوز له التقليد اذا كان المجتهد فيه مما يفوت وقته سواء كان يخصه او يفتي به وليس هذا بالمراد
مذهب احد ولو قال وقيل لا فيما يخصه وقيل فيما يخصه وقيل ويفوت وقته استقام وذهب محمد بن الحسن
الى جواز تقليده لمن هو اعلم منه دون من هو مثله او دونه واليه الاشارة بقوله وقيل يعني انه ممنوع
من التقليد الا ان يكون المقلد اعلم منه اي من المجتهد المقلد فانه لا يكون ممنوعا منه حينئذ وابن سريج
ايضا جوز تقليد الواحد من الصحابة اذا كان مترجحا في نظره على غيره فمن خالفه وان استووا في
نظره تخير في تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم وبه قال الشافعي رضوان الله عليه
في رسالته القديمة واليه الاشارة بقوله بما في بعض النسخ وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا ارجح
فان استووا تخير ولفظه في المنتهى يوافق لانه قال وقال الشافعي والجبائي يجوز ان يقلد صحابيا
خاصة ارجح من غيره فان استووا تخير واما تصحيح ما في النسخ المشهورة من قوله وقال الشافعي الا
ان يكون صحابيا وقيل ارجح فيتوقف على صحة ما نقل في الكتب المشهورة عن الشافعي رضي الله عنه
من تجويزه تقليد الصحابي مطلقا اي من غير اشتراط الترجيح كما نقله الآمدي وهذا مذهب طائفة
من الناس عند الآمدي لا مذهب الشافعي هذا يكون قوله وقال الشافعي الا ان يكون
صحابيا اشارة الى هذا المذهب المنقول عنه وقوله وقيل ارجح فان استووا تخير

يعني صح

وعلى صح

اشارة

اشارة الى مذهب الجبائي وذهب بعض الناس الى انه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة والتابعين واليه
الاشارة بقوله وقيل اي انه ممنوع من التقليد الا ان يكون صحابيا او تابعيا والنسخة المشهورة وان خالفت
رواية المنتهى فهي اولى مما في بعض النسخ وان وافقتها يظهر بالتامل ان شاء الله وذهب احمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وسفيان الثوري الى جواز التقليد مطلقا واليه الاشارة بقوله وقيل غير ممنوع اي
من التقليد مطلقا وعن ابي حنيفة رح في ذلك قولان هذا حكمه قبل الاجتهاد واما بعد الاجتهاد فاتفاق ابي علي
انه ممنوع من التقليد اي تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه **قال** لنا
حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل
فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده واجيب بانه بعده حصل الظن الاقوى **اقول**
هذا شروع منه في الاحتجاج على المذهب المختار وهو امتناع التقليد وقد احتج عليه بحجتين
وجه الاولى ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه اي عدم ذلك
الدليل فمن ادعاه يحتاج الى بيان فان قيل القول بالامتناع ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل
عدمه قلنا النفي لا يحتاج الى دليل زائد على انتفاء دليل الثبوت لانه يكفي فيه واليه الاشارة بقوله بخلاف
النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وتوجيه الثانية على ما هو المشهور ان المجتهد متمكن من الاجتهاد
فلا يجوز مع ذلك مصيره الى قول غيره كما في العقليات لكن لما كان هذا القياس باطلا لظهور الفرق لان العقليات
انما لم يجز التقليد فيها لان المطلوب فيها العلم وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف مسائل الاجتهاد فان المطلوب
فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد لا جرم اجنح المصنف عنه وقررها على وجه لا يرد عليه هذا فتوجيهها
ان يقال المجتهد متمكن من الاصل وهو الاجتهاد فلا يجوز له البدل وهو التقليد كغيره من الابدال مع مبدلاتها
كالوضوء مع التيمم فان الاصل امتناع العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة
من مقصوده اللهم الا ان يرد نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل او بانه بدل عند
العدم لا عند الوجوب كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض
يمنع من اداء ابن لبون ولا يمنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النص فمن ادعاه لا بد له من دليل
ولا يخفى ان القياس على الوضوء والتيمم ونحوهما يستلزم امتناع التقليد فيما لا يفوت وقته لو اشتغل

اذ القول في الدين من غير دليل باطل كما سبق في مواضع صح

النظر والاجتهاد فيه الا امتناع التقليد مطلقا الذي هو المطلوب وقد استدل بعضهم على المختار بانه
لو جاز قبله اي التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده لكن التالي باطل بالاتفاق على ما اشار اليه بقوله وبعد الاجتهاد
اتفاقا فالمقدم مثله واما الملازمة فلتصادق عكسي نقيضها وهو انه لو لم يجز قبله لامتنع جوازه بعد
الاجتهاد وهو لزوم المخالفة وهذا المعنى مشترك لاحتمال ان يعتقد الاجتهاد للخلاف اي مرتقبه ان
الفرض انه مجتهد ولهذا المعنى اشار بقوله لانه مجتهد لاجل المخالفة وتفاصيل ان يقال انما قال
لانه في الاصل وجود المخالفة وفي الفرع احتمالها فلما قاس لفظ الملزم على الاحتراز عن وجوه المخالفة
عن احتمالها واحتاط بانه اي بان المجتهد بعد بعني بعد الاجتهاد وحصل له الظن الاقوى بخلاف ما قبل الاجتهاد
فانه لم يحصل له الظن الاقوى والملزم على الاحتراز عن مخالفة الظن الاقوى الاحتراز عن مخالفة ما لم يحصل له ذلك
والحق ان اسقاط الظن الاقوى فيما نحن فيه اعني قبل الاجتهاد انما هو اسقاط اصل الظن لا قبل الاجتهاد ليس للمجتهد
ظن بحكم بعين في المسئلة بخلاف ما بعده فان له ظنا قويا بالحكم فيها وهو ما ذكرناه وليس لقول المصنف
ظاهره وهو ان الظاهر ان هذا حكم الله تعالى في حقه بعد الاجتهاد اقوى من الظن بانه حكم الله في حقه قبل الاجتهاد
اذ الظن قبل الاجتهاد لحكم بعين وعلى هذا لو اكتفى بقوله واحتاط بانه بعده حصل له الظن الاقوى
الا ان يقال المراد ان ظن المجتهد بانه في الاجتهاد هو حكم الله في حقه اقوى من ظنه بانه حكم الله في حق غيره لانه
مساواه اجتهاده لاجتهاد الغير فتامل اذ لعل الغير صادف فيما اخبر به عن اجتهاده والمجتهد لا يكاد يشعر بنفسه
فالذي اجتهاده وهذا المعنى عنه موجود قبل الاجتهاد ايضا اذ الظن بحكم بعين عند فيبطل القياس كذا قيل
انه الملزم من مشايخ مخالفة الظن الاقوى امتناع مخالفة الاظن فيه وعن هذا ملوح بقوله لغير الفطن بادنى تامل
وهو اولى لبنائه على الاقوى **قال** المجوز فسئلوا اهل الذكر فلنا لفظ ان يدل
ان كنتم والمجتهد من اهل الذكر **اقول** هذه شبهة لمجوزي التقليد مطلقا كما يجيء
حيث وان ذهب مذهبه وتقريرها ان يقال امر في قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان لم تعلموا
بالسؤال واذا وجب وجوب اتباع المسئول عنه واعتقاد قوله وليس المراد به من لم يعلم شيئا اصلا لان
لم يعلم تلك المسئلة والمجتهد قبل الاجتهاد كذلك انه لا علم له حينئذ فيدخل تحت عموم الآية فيجب عليه
ان يقال الامر بالسؤال انما هو للمقلدين دون من عداهم من المجتهدين ودل عليه امران احدهما قوله تعالى
ان

لكنتم لا تعلمون لو معناه ان كنتم لا تعلمون فاسئلوا اهل الذكر يعني لانهم يعلمون لكن المراد من علم
اهل الذكر هو قدرتهم على تحصيل العلم في المسئلة لان اهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء لان من حصل
له ذلك الشيء والاصل تنزيل اللفظ على ما هو متصف به وعلى هذا لا يدخل تحت الآية المجتهد قبل الاجتهاد
لا علم له بالمفسر المذكور والثاني انه قد تبين مما ذكرنا ان المجتهد من اهل الذكر ونقول كان السائل مساويا
للمسؤول فلا يكون الامر بسؤال احدهما للآخر اولى من العكس كيف والآية معارضة بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله والوقف
على ما ليس لك به علم وبقوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وبتقليد المجتهد للمجتهد للزوم حتم ترك
الاعتبار وترك ما بعد احسن ما انزل وترك العمل بحكم الله تعالى ورسوله وافتاء ما لا علم له به وترك
الاجتهاد المأمور به وكله خلاف ظاهر النص ولان معارضة الآيات بقي ما ذكرنا او اسلم عن المعارض
وهو احسن في الكتب المتهون عن الآية بان ظاهرها يقتضي وجوب السؤال وانه غير واجب بالاتفاق
وان قوله ان كنتم لا تعلمون يصلح لان يحث على المجتهد بعد اجتهاده استفتاء غيره انه بعد اجتهاده ليس بعالم
بالمطابق وان ما عنه السؤال غير مذكور فحمل على السؤال عن وجه الدليل وبوبه عدم وجوب
السؤال عن الحكم وفيه نظر اما الاول فلانه لا نسلم المستدل انه يقول مسلم انه لم يجب للاجتماع
ولكن لا قائل بعدم ذلك مع كون الامر بالسؤال للندب او الاباحة وانه كذلك فيه المطلوب ولكن لم يجب عينه
بتحصيل المطلوب على تقدير كونه للندب الا اتباع العالم للعالم وان جاز عند الخصم لكنه ليس اولى وعلى
هذا فالمجتهد لا يدخل تحت الآية على تقدير كون الامر بالسؤال للوجوب او الندب وانما يدخل اذا كان الامر
للاباحة ودفع واحد من اثنين اكثر فحمل على احدهما اولى او اوجب على الوجوب لكون الامر طلب افعاله اولى
وكيف ما كان لا يدخل المجتهد قبل الاجتهاد فيها واما الثاني فلانه انما يلزم لو كان المراد العلم المرادف لليقين
وليس كذلك والا كان المعنى ان كنتم لا تيقنون فاسئلوا اهل الذكر لافادته اياه فان قلت فعلى هذا
لا يدخل تحت عموم الآية المجتهد قبل الاجتهاد لانه ظن الحكم قلت لا نسلم انه ظن الحكم عند على ما سبق
الا ان مسمى الظن نحو ما فسر بانه العلم اعني القدرة على تحصيل الظن بالمطلوب فتقرب من الصواب
واما الثالث فلانه مبني على وجوب السؤال عن وجه الدليل وفيه نظر وقد استدل المجوزون

مسئلة اما ان سوالهم بعد التيقن وهو باطل لاستحالة حصول السؤال بالسؤال او الموان كنتم لا تظنون فاسئلوا اهل الذ

م

بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ووجه التمسك به ان المراد باولي الامر منكم العلماء
لانفراد امرهم على الولاة فقد امر الله بطاعة غير العالم للعالم والمجتهد قبل الاجتهاد غير عالم فدخل تحت
الآية والولاة في درجات الامر بالطاعة جواز اتباعه فما هو مذهبه وهو المطلوب واجيبوا بان المراد
باولي الامر الولاة بالنسبة الى الرعية والمجتهدون بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واباح للمجتهد
للمجتهد وان جاز عند الخصوم فغيره واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الآية وسيأتي على هذا
ما سبق بجوابه في الاولى ان الكتاب عنها بانه لا يعم كل طاعة لانه مطلق لا عام فيحمل على الطاعة في الفتيا
وبدليل عدم وجوب الطاعة في الحكم احتجوا ايضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون واجيبوا ايضا بانه لا يعم كل انذار فيحمل على الرواية قال
الصحابة احياء كالعلم وقد سبق **اقول** هذه شبهة مرجوحة بقبول المجتهد للصحابة دون غيرهم
وهو التمسك بقول اصحابي كالنجوم بانهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد سبق الكلام عليه فيسقط ان مذهب الصحابي قول او وجه
قال قالوا المعتبر الظن وهو حاصل احب ان ظن اجتهاده اقوى **اقول** هذه شبهة
للحنفية من مطلق وهذا كان المناسب ان يقدمها على التي تقدمت عليها ويقرر بها ان المعتبرة اقوى ظنا
اتباع الظن في المجتهد باجتهاده لا القدر على غير الظن وهما موريا تابعه وهو معنى الظن حاصل في اتباع
فاوجب البدل وكان اتباعه جايزا فتوجه الجواب ان يقال انا لم نسلم ان المعتبر حاصل الظن بل الظن في القول
عن ممارسة ودرس على تحصيله لجمع العلم بحيث وانا نحصل باجتهاده ما سبق من ان ظن اجتهاده اقوى وقد استدلوا
بالاجماع ايضا وهو ان عمر جمع الاول على الاول معاذ وابو عبد الرحمن بن عوف على اتباع شخص
الى بكر وعمر حتى قال له بشهد من الصحابة ايبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم
ولم ينكر احد من الصحابة مع ان المقلد كان اعلا للاجتهاد فصار ذلك اجماعا واما على نفي لم يكن جوابا
بل لم يعتد بخلاف الاول بوجوه واجيبوا عن الاول بان عمر لم يقلد عثمان وعبد الرحمن بن عوف وانما رجع الى قولهما
لما رجح عنده قولهما الى دليل اوجب الرجوع وعن الثاني بان المراد طريقة الشيخين في العدل والانصاف المدلول
عليها بالدليل **قال** مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو جواب وذهب الشافعي رضي الله عنه الى انه لا يقع

حتى الاخراج كما تقدم في موضعه **قلت** هذا انما يجب فيما اذا كان الاستثناء حقيقيا وهو ممنوع
لجواز ان يكون استثناء النبي عليه السلام بقدر ما فهمه السايل ولم يكن ما ذكروه مذكورا للاستثناء بناء على
فهم انه مستثنى منه عند النبي عليه السلام والله الاشاره بقوله او منه اي واجب بما ذكرنا او بان الاخر
منه اي الخلا ولم يره اي النبي عليه السلام بالقوم وصح استثناؤه اي استثناء النبي عليه السلام بقدر مكروه اي كمرير
الاستثناء لفهم السايل ذلك اي الدخول والا لرده او لفهم النبي عليه السلام من السايل ذلك سلمنا انه اراده لكن
المطلوب انما حصل لو لم يكن تجويز اباحة حزه بعد الاخر بعد تحمله بعد سريه وهو كذلك ان يكون جبريل
حاضرا واشير اليه باجابة العباس وهو ممنوع لجواز ان يكون ذلك لاجل علمه او على لقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى والبيان الاشارة بقوله او منه اي واجب بما منه وارد ونسخ بقدر مكروه
اي كمرير الاستثناء بقدر سريه قال في المنتهى بقدر اسرع من لمح البصر وانما قال كذلك دفعا لقول المستدل
لم لم يكن ذلك بالفعل لعدم ظهوره على امته فان ظهوره انما يكون في الفعل المتدرج لا في نحو ما ذكرنا وقد اجاب عنه
بجواز ان يكون نسخ بفعل سابق بشرط كقوله ان استثنى احد شيئا فاسئلوه او بفعل سابق بما لا يستثنى الاخر
الاسناد استثناء العباس او بالاجتهاد اذا ابدى اطلاعه عليه السلام على علة جوزه عند سماع النبي الاخر من العباس جوازه
قال في المنتهى واجب بان الاخر ليس من الخلا فيكون جايزا بدليل الاصحاب او منه لكنه لم يعد
بالقوم وصح استثناؤه بعد ما فهم السايل وقد ذكروه ان المعنى واحد او منه لكنه اريد ونسخ بقدر اسرع
من لمح البصر وهذه العبارة اظهر فتامل ان شاء الله تعالى **قال** قالوا لولا ان السؤال يحتم هذا
العاما او للابد ولو قلنا نعم لوجب ولما قال الاعرابي اكان ثم انسانه ابنته ما كان فرك لو مثت وبنا
من الفتى وهو الغيظ المحقق وقال صلعم لو سعت ما قلته واجب كون ان يكون حينئذ معنا
فكذا يكون هنا **اقول** هذه شبهة ثالث مراتب الاولى ان النبي عليه السلام اضاف
الوجوب الى امته في قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة ولولا انه مفوض الى اختيارنا
لما نفى ذلك ووجه الثانية ان عليه السلام اضاف الوجوب الى قوله لما قال له احتم هذا العاما او للابد فقال للابد
ولو قلنا نعم لوجب ولولا انه الى اختيارنا لما وجب بقوله نعم وقد روي الحديث هكذا وهو انه عليه السلام قال
ايها الناس قد كتب عليكم فقال الاقرع بن حابس اكل عام فسكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده
لو قلتها لوجبت ولو وجبت لما قمتم بها ذعوني ما ودعتكم ووجه الثالثة انه قيل لعمر

جازمة ابتة واسدة احمد ولانت صفوحبيبة من قومها والفحل فحل معرق

ماكان حتم ذلك لومنت وربما من الفتى وهو الغيظ المحنق فقال النبي عليه السلام اما الذي لو حتم ذلك

ما قتلته ولو كان قتله بامر الله لما خالفه واي شيء اشعرها فيحمد الجواب ان قال جواز ان يكون النبي

عليه السلام حتم فيه لا مطلقا على معنى انه احكم بامر بتم مطلوب الحكم بل معناه حتى كانه قال لو علمت ذلك

عند كل صلوة او لامرهم به وبالحج كل عام او مرة واقل التقرار اولا فضل والى قوله لامرتهم وقوله وجب

نعم لو جب لدل على ان الوجوب مستند الى امره وقوله مستند من تلقاء نفسه من غير وحي فجواز ان يكون

بوحي حتى كانه قال ولو قلت نعم لما قلت الا عن وحي ولجب لا محالة وكذا امره لانه لا يامر بما يامر الوحي

بل الاولى ان يكون كذلك لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والى هذا اشار بقوله كونه

يكون معنى لامرتهم ولجب بوحي واضاف لجواز ان يكون باجتهاد حتى كانه قال لامرتهم اجتهادا او قلت نعم

اجتهادا لوجب وقس عليه كل ما يورد دونه من هذا القبيل لقوله عليه السلام غفرت عرصة قواخيل والرفيق

وقوله لو رجم ماعز لو كتموه حتى ينظر في امره وقوله ان عشت ان شاء الله تعالى ان انهى اتى ان تنهوا

نافعا وافعلوا وبرك وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها قال مسئلة

المختار لا اقرار على خطاء في اجتهاده وقيل يقر الخطاء لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه والجواب

لم لا يقال ما كان النبي حتى قال لو نزل عذاب من السماء عذاب ما نجا منه عمر لانه اشار الى فهمهم

الذي ولعل احدكم الحن بحجته من قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له قطعة من نار

وقال انما احكم بالظاهر واحسن من الكلام في الاحكام لانه فصل الخصومات والذي يدل على

مسلوم الحكم الشرعي المحتمل اقول هذه هي المسئلة الثانية عشرة وهي من فوائد

القول بجواز اجتهاد النبي عليه السلام فان القائلين به اختلفوا فمنهم من جوز الخطاء عليه في اجتهاده

وذهب بعض اصحابنا الى المنع منه والى الاشارة بقوله وقيل يقر الخطاء اي عليه في اجتهاده

وهو مذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة الى جواز ان

لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو اختيار المصنف واشار بقوله المختار انه صلى الله عليه وسلم لم يقر على خطاء

في اجتهاده لدلالته على جواز الخطاء ولهذا قال المختار والا فعدم التقرير على الخطاء اتفاقي

لا اختيار ولم يحتج المصنف على هذا لانه متفق عليه وانما احتج على جواز الخطاء عليه في الاجتهاد

للاصلاح

للاحكام فيه بالمعقول والكتاب والسنة اما الاول فلانه لو امتنع اي الخطاء عليه في

اجتهاده لكان لمانع لانه ليس ممتنعا لذاته وهذا لو فرضناه لالتزم عنه محال لذاته عقلا والاصل عدمه

اي عدم المانع فيقال قد عدم المانع ولقائل ان يقول المانع علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه

واما الثاني فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يستبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين

دل على خطيئة لانه لم يعلم مع انه كان بالاجتهاد فلو كان بالوحي لما عوتب عليه واعتبر هذا في وطاية

واضاف قوله تعالى في حقارة اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض

الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال النبي عليه السلام

لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه قد اشار بقتلهم ونهى عن الفداء وهو لكن دل خطيئة في الفداء واما

الثالث قوله عليه السلام انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذ

فانما اقطع له قطعة من نار وهو لكن دل على انه مع نقضي بما لا يكون حقا في نفس الامر واضاف انما احكم بالظاهر والله يتولى

السرائر وهو ظاهر في المقصود واحسن من السنة ما ان الكلام في الاحكام وان الخطاء عليه في اجتهاده في

الاجتهاد في فصل الخصومات على ما دلت السنة عليه فقد نصبتم الدليل لا في محل النزاع وردّ هذا الجواب

بانه مستلزم الحكم الشرعي المحتمل وهو لكن ان ذلك لمنتف في فصل الخصومات مثلا احتمل ان يكون حراما على

الحاكم اجتهادا وفيه نظر قال فالوا الجاز لجاز امرنا بالخطاء واجيب بمنعه للعوام فالوا الاجماع

المقصود بعثه واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي اقول هذه شبهة

للمصارين الى امتناع الخطاء عليه عليه السلام في اجتهاده توجيه الاولى ان يقال لو جاز ان الخطاء عليه

في اجتهاده لجاز امرنا بالخطاء اي ان يامرنا الله تعالى به والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا قد امرنا

باتباع حكمه على ما قال تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا

مما قضيت ويسلموا تسليما ولو لم يكن كذلك فلو جاز الخطاء عليه لكنا قد امرنا باتباع الخطاء واما بطلان

التالي وظاهر لان الشارع لا يامر به لانه امر قاض باتباع قول المفتي مع جواز خطائه فما هو جوابهم عن الالزام

توجيه الثاني ان يقال سلمنا ان الشارع لا يامر به

فهو جوابنا عن محل النزاع والله الاشاره بقوله واجب ثبوته اى ثبوت الامر الخطا، وانما عدل
وتوجيه الثانيه ان يقال الاجماع معصوم اى عن الخطا، وان كان الاجماع على حكم مجتهد فالاصل
اولى بالعصمه عن الخطا فى اجتهاده والا لكانت الامه اعلى رتبه منه وهو محال فتوجه الجواب
ان يقال لانسلم انعقاد الاجماع عن الاجتهاد ولو سلم فلا نسلم كونه معصوما لامكان الخطا فيه كما
فى الاجماع ولو سلم فلا نسلم اولويه النبى بالعصمه عن الخطا فى اجتهاده لان اختصاصه بالرتبه الاعلى
واتصافه بالدرجه القصوى ولذا كان كذلك يمنع الدليل وقد يمنع على جواز فجوز وحاصل الاول
ان الخلو عن مرتبه ادنى مع الاتصاف بمنزله اسنى لا يوجب نقصا فتوجه الثالثه ان يقال
لو جاز الخطا عليه فى اجتهاده لوقع الشرع فى حكمه فالمقدم كاتقدم باطل اما الملازمه فظاهره واما بطلان
التالى فلان الشرع فى حكمه محل لمقصود البعثه وهو اتباع النبى عليه السلام فى الاحكام الشرعيه اقامه لمصالح
الخلق وتوجه الجواب منع التالى وهو ان احتمال الخطا فى اجتهاده لا يخل بمقصود البعثه
لان حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين بخلاف احتمال الخطا فى الرساله او الوحى اى فى اصل الرساله او فيما
يقوله على طريق التبليغ او الوحى فانه يخل ويدل على ذلك عنه ايضا بان مقصود البعثه تبليغ الله
اوامره ونواهيه لا الاتباع على ما قدم والشرع فى الحكم الاجتهادى لا يخل بالتبليغ ولا بوجه الشرع فى
خطائه فى التبليغ بالاجماع وهذا اذا لم يكن الاتباع مقصود البعثه وقد نظر فيه بان
التبليغ مقصود منها كذلك الاتباع مقصود **قال** مسئله المختار ان النافى مطالب بدليل
وقيل فى العقلى لا الشرعى ان لم يكن لكان ضروريا مظنونا وهو محال وايضا الاجماع على ذلك وعلى
الوحدانيه والقدم وهو نفى الشريك ونفى الحدوث الثانى لو لزوم للزوم منكوحدوث البنوه وصلوه سادسه
ومنكر الدعوى واجب بان الدليل يكون استصحابيا مع عدم الواقع وقد يكون اتفاقيا لازما ويستدل
بالقياس الشرعى المانع والمفرق والسبر والتقسيم والشروط على النقض بخلاف غير المخصص العلة **اقول** هذه
المسئله الثالثه عشر وفى ان النافى للشئ هل هو مطالب بدليل يدل على مدعاه ام لا اختلفوا فيه الى
ثلثه مذاهب بعد الاتفاق على ان النافى ان كان نافيا لمعنى عدم علمه بما نفيه او نحو العلم الضرورى بعدمه فليس
مطالبا بدليل اما الاول فلانه مدع للجهل والادله على الجاهل واما الثانى فلانه لم يدع دليلا على
نظر

عن نظر بما عن ضرورى فاذن لا دلاله عليه سواء كان صادقا او كاذبا وكلفى المنع فى انقطاعه حيث انه
اقدر على تحقيق الفرق فى ذلك ومن هذا تبين محل النزاع وهو النافى اجمالا لا ضروريا بل علما غير ضرورى
وذهب بعضهم الى انه مطالب بدليل مطلقا سواء كان ما نفيه من القضايا العقليه او الاحكام الشرعيه وهو
اختيار المصنف على ما صدر المسئله به ومنهم من قال ليس مطالبا بدليل اصلا ومنهم من فصل وقال النافى
مطالب بالدليل فى الحكم العقلى لا فى الشرعى والله الاشاره بقوله وقيل فى العقلى الا الشرعى وانما لم يفرع بالمذهب
الثانى لكونه معلوما من السياق واختيار المصنف على المختار بالمعقول والاجماع **توجه الاول**
ان يقال لو لم يكن اى النافى مطالبا بدليل لكان اى ما نفيه ضروريا مظنونا وانه محال فكذا المقدم اما الملازمه
فلانه لو لم يصح مطالبته بالدليل مع لزوم عايه العلم بما نفيه على ما وقع به الفرض لزم التناقض كما بين فلا خلو اما ان
يكون له دليل يفضى الى ذلك العلم اولا لا يجاز ان يكون بدليل والا صح مطالبته به لنظر فيه والا قد كتم
علما نافعا مستند الحاجه الدعوه فاستحق قوله عليه السلام من كتم علما نافعا فقد تبوأ مقعده من النار وهو خلاف
الفرض لان الفرض عدم لزوم كونه عليه بدليل فيكون ضروريا وهو مظنون الفرض لزوم التناقض فيه كما تقدم فيكون ضروريا
مظنونا واما استحاله التالى فظاهره لاستلزامه اجتماع النقيضين وهو كون تصور طرفى النفى كافيا فى الجزم به
وعدمه فيه بالنسبه الى شخص واحد فى زمان واحد وفى المنتهى اشاره الى شبه هذا التقرير بانه لو لم يكن
على نفى ضرورى فقد تقض طرق انقضت الله والا ادى الى ضرورى مظنون وهو محال وكانت مطالبته صحيحه
توجه الثانى ان يقال قد انعقد الاجماع على ذلك اى على المطالبه بالدليل فى دعوى الوحدانيه وفى
دعوى القدم وانه يجب على المدعى اقامه الدليل مع ان حاصل دعوى الوحدانيه هو دعوى نفى الشريك وحاصل
دعوى القدم هو دعوى نفى الحدوث لصحه النافى وهو من نفى جواز مطالبه النافى بما ذكر لزوم اى
الدليل على النافى للزوم الدليل منكر مدعى البنوه اذ لم نقم على دعواه بينه ومنكر صلوه سادسه ومنكر الدعوى
وهو المدعى عليه يحق له انكار ما ادعى عليه به والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمه وظاهر ان المنكر هو
نافى البنوه وصلوه سادسه وحق الغرض هو ان الفرض لزوم الدليل على النافى واما بطلان التالى فللاجماع
الاجماع على ان النافى فيما ذكرنا من المسئله لا يحتاج الى اقامه الدليل على ما نفاه **وتوجه الجواب**
ان يقال المدعى لزوم مطالبه النافى بالدليل لو لم يكن ظاهرا اما لو كان ظاهرا كالنفى على النقل الاصلى

قاله

فما ذكرتم من الاشكاله مع عدم ما يرفعه وهو دليل على ثبوت نوعه المدعى ووجوب صلوة سادسه وشغل الذمه
او كاسفا الازم الذى الدال على اسفا ملزومه فكلاهما لم يكن حينئذ مظنونا عن ذكره والمطالبه به والا الاول
اشار بقوله واجب بان الاصل يكون استصحابا مع عدم الواقع وكذا وقع فى جميع النسخ التى وقفت
التى وهو تصحيف من النساخ والصحيح مع عدم الواقع اى للنفى الاصلى او منشاوه الاخلاف فى جواز تخصيص العله
فان من يجوز تخصيصها او تخلف الحكم عنها لوجود مانع او اسفا شرط يستدل بالقياس الشرعى جامع بعدما لم
او اسفا الشرط على النفى خلافا من يخصص العله لاستحاله تخلف الحكم عنده عن العله قال والمشهور
جواز الاستدلال بقياس الدلاله وهو الاستدلال بعدم الخواص واللوازم على النفى دون قياس العله او الجامع
العلل بالاخص واوله عليه بان العلل الشرعيه معرفات وتعريف السابق باللاحق غير ممنوع لانا نمنع
تخلف الدليل عن المدلول وكذلك قال الآمدى ولا فرق فى ذلك فى قياس العله وقياس الدلاله والقياس على اصل

قال المقلد والمفتى وما يفتى فيه وفى بعض النسخ وما يستفتى فيه فالمقلد العامى الذى يقول قولا
من غير حجه وليس الرجوع لا الرسول والى الاجماع والعامى الى المفتى والقاضى الى العدول سيقلد تمام الحجه
مشاركه فى التسميه والمفتى الفقيه وقد تقدم والمفتى وفى بعض النسخ والمستفتى خلافا فان قلت القول
واضح والمستفتى فيه المسايل الاجتهاديه لا العقليه على الصحيح **اقول** هذا هو الباب
الثانى وهو فى بيان التقليد والمفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء وما يتبع ذلك من المسايل
وهو بيان فالمقلد العامى الذى يقول قولا غيره من غير حجه وهو ما خوذ من تقليد البقلاده وجعلها فى عنقه
وذلك كالاخذ بقول العامى وليس الرجوع الى قول النبى عليه السلام والى قول اهل الاجماع والرجوع العامى الى قول
المفتى والقاضى الى قول العدول سيقلد لقيام الحجه مع ان شرط التقليد عدم الحجه اما على قول الرسول عليه السلام
فلدليل على وجوب تصديقه من المعجزه واما على وجوب قبول قول اهل الاجماع بقول الرسول واما على وجوب
قبول قول المفتى والشاهدين فالاجماع والاشاره فى التسميه الى ان ذلك تقليدا لغوى الاستعمال
والمفتى الفقيه وقد تقدم فى صدر الكتاب الاحتمال الاول ظاهرا الى السابق هو الفقه الدال على الفقيه واما المفتى
والمستفتى فخلاف المفتى فان قلت بالتحى اى يجرى الاجتهاد كما سبق فواضح اى الفرق بين المفتى
والمفتى له كل من كان اعلم من غيره فى مسئله فهو بالنسبه اليه والغير مفتى واما ان لم يعتقد فالمفتى هو

ان يكون من اهل الاجتهاد دائما يكون كذلك بان يكون عارفا بالادله العقليه كادله حدوث العالم وان له
صانعا وانه واحد منصف باجب له من صفات الكمال والجلال منزه عن صفات النقص والخلل
وانه ارسل محمدا عليه اللام وايده بالمعجزات الدالله على صدقه فى رسالته وتبليغه للاحكام الشرعيه وان كون مع
ذلك عارفا بالادله السمعيه وانواعها واختلاف مراتبها فى جهات دلالاتها وبالناسخ والمنسوخ منها وبالمعارض منها
وجهات الترجيح فيها وكيفيه استنباط الاحكام منها على ما سبق وان يكون عدلا اتقى حتى يوثق به فى اخباره
عن الاحكام الشرعيه وسمى بذلك لان يكون قاصدا للارشاد وهدايه العامه الى معرفه الاحكام الشرعيه
الجهه الدنيا والنعت منصف بالسبكيه والوقار لرغبه المستفتى لاقبل ما يقول كما فى نفسه عاميا ادرك
الناس حذرا من التفرقه عنه والمفتى مر لم يكن كذلك والمستفتى فيه هو المسايل الاجتهاديه وقد تقدم
مرارا ان المسايل العقليه لا يجوز فيها الاستفتاء والتقليد على الصحيح كما مر بيانه فى المسئله الاولى قال فى
المنهى اما المفتى فالعلم باصول الفقه وبالادله السمعيه التفصيليه واختلاف مراتبها وبما يوقف العلم بذلك عليه
كالعلم واما المستفتى فان كان مجتهدا فقد تقدم وان كان عاميا جرفا او محصلا لبعض العلوم المعتبره
وظيفته الاتباع على المختار وهذا موافق ما ذكره الآمدى ومن ما ذكره فى هذا المختصر لكن الامر فيه قريب
فاعتبره **قال** مسئله التقليد فى العقليات كوجود البارى وقال النهرى جوازه وقيل
النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفه والتقليد لا يحصل بها اذ الكذب والخطا كان يحصل حدوث العالم
والله واحد لكان ظنا والدليل **اقول** هذه اول المسايل وقع انهم اختلفوا فى جواز التقليد
فى المسايل الاصوليه المتعلقه بالاعتقاد بالله وجوده وما يجوز عليه وجب له وما لا يجوز ولا يجب وذهب
الاكثرون الى امتناعه والمذهب المصنف واشار اليه بقوله لا التقليد فى العقليات كوجود البارى وذهب
عبد الحسين البصرى والتعليميه الى جوازه ومن قال بعضهم ان الواجب على المكلف فيه التقليد وان
النظر والاجتهاد فيه حرام واستدل المصنف على المذهب المشهور بان الاجماع من السلف منعقد
على وجوب معرفه الله وما يجوز عليه وما لا يجوز والتقليد لا يحصل المعرفه فالظن لا يغنى من الحق شيئا
للمسايل بما فى من ترك الواجب وانا قلنا ان التقليد لا يحصل المعرفه ولا يفيد العلم لثلثه امور احدها
جواز الكذب لان المفتى بذلك غير معصوم ومع جواز الكذب عليه لا يحصل العلم بقوله وثانيها انه لو كان
يحصل له المعرفه بحدوث العالم من قول غيره وكذا القول فى قدرته مثلا ان لم يعلم ان لم يعلم العالم فانا محدث ومن محال

لما فيه من الجمع بين النقيضين وبالثاني ان التقليد لو حصل المعرفة لكان نظريا اي لكان العلم بكونه محصلا للمعرفة نظريا لا لاجتماع ان يكون ضروريا وللالمخالف فيه اكثر العقلاء ولانه لو خلي الانسان ولو اعرض نفسه من مبدا نشوه لم يجد في نفسه اصلا ولو اكان نظريا حاج الى دليل يدل على كونه مفضيا الى العلم كسائر الادلة ولا الاصل عدمه فعلى مدعيه بيانه قال قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى وهو كاذب لنقل الوقوع وفي بعض النسخ كالفروع ولحسبانه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم نقل بوجوبه وعدم الحرج الى الانكار قالوا لو كان لزم الصحابة العوام كذلك قلنا نعم وليس بلازم تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدلائل بحصل بالسبر نظر قالوا وجوب النظر دوري وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع في الشبه والضلال كالخلاف التقليد قلنا نمنع ونسلم لزوم الخصوم توجه الاولى ان يقال لو كان اي النظر واجبا لكانت الصحابة اولى اي بالمحافظة على النظر في المسائل الكلامية والمناظرة فيها لوجوبه عليهم على ما وقع به الفرض كسائر نظرائهم في المسائل الفروعية وبحثهم لم ينقل من احدهم الخوض والنظر في المسائل الكلامية دل على انهم لم ينظروا او ان النظر فيها غير واجب فنوقعه الثاني ان يقال سلمنا انه كذلك اي ان الامر كذلك وهو ان الصحابة اولى بوجوب النظر والمحافظة عليه لكن عدم النقل لا يدل على عدم النظر والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله لان العلم به ليس ضروريا وهو باطل وانما نقل النظر عنهم والمناظرة في ذلك لوضوحه اي لوضوح الامر عندهم في ذلك لصفاء ذهانهم وصحة عقايدهم وعدم ميلهم الى الانكار والمكابرة والمناظرة فيه وحيث نقل عنهم ذلك في مسايل الفروع فانما كان لكونها اخفى ودقيقة فيها متفاوتة كالخلافيات فنوقعه الثالث ان يقال لو كان اي النظر واجبا لوجب على الصحابة العوام ذلك اي بالنظر لوجوبه عليهم والتالي باطل لانه لم ينقل عن احدهم ذلك وبيان الملازمة ان يقال ان الصحابة العوام كانوا كالتابعين في جانب هذا الزامهم به ولا الانكار على تركهم النظر فنوقعه الثاني ان يقال سلمنا انه كذلك لكن لا نسلم لزوم تكليف العوام بالنظر في حق اجمالا او من حيث الفصل الاول مسلم واليه اشار بقوله نعم لكن المعرفة الواجبة على العوام المعرفة بالدليل من وجه اجمالا من وجه الفصل وهذا النوع من الدليل حاصل بالسبر ونظير ولكن المعرفة الواجبة عليهم حاصلة لهم لم ينكر عليهم ترك النظر مفصلا والثاني

ولو كان كذلك لنقل اليه كالفروع اي كما نقل عنهم النظر في المسائل الفروعية

العقلاء

ممنوع لم لا يسوغ لهم من وجوب المعرفة عليهم بالدليل تحريرهم الادلة والجواب عن الشبه بل كان يجوز ان يقال لو وجب النظر لوجب معرفة الله تعالى لوجوب النظر لزم الدور والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلانه لو وجب النظر لوجب معرفة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجب على العارف وهو محال لما فيه من تحصيل الحاصل او على غير العارف ويلزم منه الدور لتوقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه واما بطلان التالي فلكونه دورا مقدما لا دورا معية ولذلك قال دور عقلي هكذا قرره الآمدي الملازمة ثم اجاب عنه بان الوجوب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر وهذا وان كان كذلك على ما تقدم في مسئلة الحسن والقبح من قول المصنف الوجوب بالشرع نظر اولم ينظر لكنه لا يصلح جوابا عما قررنا نعم لو قال لتوقف معرفة ايجاب الله على النظر المتوقف على ايجابه صلح جوابا عنه فان قلت الاولى في جواب هذا ان يقال معرفة ايجابه متوقفة على معرفة ذاته اعتبارا ما ومعرفة ذاته بوجه ما من الوجوه متوقفة على النظر وعند اختلاف الوسط فلا دور سلمنا الاتحاد لكن لا نسلم توقف النظر على ايجابه جواز ان ينظر وان لم يجب وقد تقدم هذا مشروحا في المسئلة المذكورة فلا حاجة الى الاطناب فيه قلت في قول المصنف كذا لو وجب لوجب على غير العارف لما مر ولزوم منه ان يكون الجهل بالله واجبا لتوقف النظر الواجب عليه وما لا يتم الواجب الا به واجب لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون الجهل غير معفو عنه فلا نسلم قوله الرابعة ان يقال النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلالة لاضطراب الآراء واختلاف ما هو الحق بخلاف التقليد وكان سلوك ما هو اقرب الى السلامة اولى وهذا اصادف فيه اكثر الخلق على ذلك فكان به الاتباع اولى قوله الخامسة ان يقال لو كان كون النبي مظنة للوقوع في الشبه والضلالة موجبا لحرمته لوجب ان يكون التقليد كذلك لان الاستفادة من تقليده اما ان تكون يقينية او نظرية ضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام فيه وهو تسلسل ممنوع وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد وزيادة وهو احتمال كون من قلده فيما اخبره به مخالفا في المناظرة نفسه فيما ادى اليه نظره وعلى هذا فيجب على المقلد التقليد وهو باطل بالاجماع لكونه واجبا عليه وانتم سلمتم انه لو كان واجبا لما كان منهيا عنه ولا عنيا بوضعه وقولكم الذي علم الصحابة لما رأوهم سيكونون في الغدر وقال انا هلكى مركان فيكم لخوضهم في هذا وامثاله قال علم الصحابة علم من الغيب اي ترك النظر قال الله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا وبيان دلالته

فانه ايكاد يضله

هو واجب لئن هذا انما يلزم لو كان الجهل مقدورا للعبد لان فالاتم الواجب الا به

الاصول اعض من ادلة الفروع فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة معرفة ادلتها على المقلد
فالتقليد في الاصول اولى وبان الاصول والفروع استويا في التكليف وقد جاز التقليد في الاصول
فكذلك في الفروع وباطل ان المراد الجدال بالباطل لاباطل كقوله وجادلهم بالتي هي احسن وكذلك
الكلام في القدر واما حدث دين العجائز ان خص فضل على المفوض لله تعالى لا على تارك النظر جمهور الفقهاء
واما ان التقليد في الاصول اولى فمدفوع بالفرق ان المطلوب من الاصول القطع وهو غير حاصل بالتقليد
بخلاف الفروع وبهذا خرج الجواب عن الشبهة الاخيرة وهي حدث تسوية الاصول والفروع في التقليد

قال مسئلة غير المجتهد لفرض التقليد وان كان عالما ومحل شرط ان يتبين له صحة اجتهاده
بالبرابين فاسألوا وهو عام فيمن لا علم له اصلا نزل المستفتى بتبعيض من غير ابداء المستدل من
غير تكبير قالوا العقل لا يوجب اتباع الخطأ فلنا وكذلك لو ابدى مستنده وكذلك المفتي نفسه اقول
هذا ما نقلوه وفيه ان غير المجتهد سواء كان عاميا صرفا او عالما في بعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد لفرض
التقليد وهو مذهب المحققين من الاصوليين وقيل انما يلزمه التقليد بشرط ان يتبين له ان
المفتي صحة اجتهاده والمجتهد الذي يريد ان يقلده ما يدل على ذلك الاجتهاد وان لم يتبين له اجتهاده
لم يجز وهو مذهب بعض معتزلة بغداد ونقل عن الحنابلة انه اباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون
غيرها كالعبادات الخمس واحتج المصنف على مذهب المحققين بالنقل والاجماع اما
النص فقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدليل ان الامر بالسؤال عام لكل من لا علم
له فيدخل غير المجتهد فيه فان قيل لم يجز ان يكون الامر بالسؤال للوجوب وعلى هذا لا يلزم تقليد
احد لانه يلزمه التقليد ولكنه انما يفيد لو كان الامر بالسؤال كما انه عام فيمن لا علم له عام فيما لا علم
وهو ممنوع سلمنا ان يكون متناولا لبعض ما لا يعلم الكل فلم قلت الجواب عن الاول ان ظاهر الامر
للوجوب ولو سلم فهو في درجات الامر الجواز وهو خلاف مذهب الخصم وعن الثاني انه لو كان متناولا لبعض ما
لا يعلم فلا نخلو اما ان يكون بعينه او لا بعينه والاول غير ما نحن فيه لدلالة اللفظ لا دلالة عليه والثاني
يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الامر بالسؤال وهو طلب الفعل بعض الصور دون البعض وهو خلاف
الاصل وما ذكرنا يعلم ان حق الدليل ان يقال هكذا الناس سئلوا فانه ظاهر في الوجوب وعام فيمن
لا علم

العلم ولان الاجماع فهو انه لم يزل المستفتون في زمن الصحابة والتابعين قبل ان يخلق الله المخالفين
يسئلون من شاؤا من المجتهدين في الاحكام الشرعية التي يفتونها لهم من غير ابداء المستفتين لهم ان من غير اظهار
مستندا ذا هو الرد للمستفتين ومن غير فصل بين نحو العبادات الخمس وبين غيرها وشاع ذلك
من غير نكير منكر ولا امر فاعد دافع فكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد للمجتهد مطلقا او من غير شرط
وفصل وقد استدل في الكتب المشهورة على مذهب المحققين بان العامي لو احدث لزوافعة ما مور
بتعلم احكامها وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ولا الاستدلال بادلة سمعية لانه لا طريق تحصيلها
حتى يتوهم ان الصحابة لم يلزموا احدا بها وتحصيلها منهم مع الاشتغال بمعايشهم والحق حدوث الوقائع
في اكثر اعصار الاجتهاد في ذلك الوقت غير مقدور وهو التقليد واورد عليه ان الناس من التقليد
يمنعون من الاجماع وخبر الواحد والقياس والتمسك بالظواهر ويقولون حكم العقل في المنافع الاباحة
بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام للاختصاص يفيد الانتفاع قال علم النظر الاولى ان
يستدل عليه بقوله احل لكم الطيبات وفي المضار بحكمه والمفسدة في حكمه بقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وانه عدل وقوله احل لكم الطيبات وفي المضار بحكمه والمفسدة في حكمه بقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
في الاسلام وتمامه سوا الا وهو ما مذكور في الخلافيات وانما نترك هذا الاصل بنص قاطع الثبوت والدلالة
والعام ان كان دقيق عرف بحكم العقل وان بينه المفتي عليه ثم ان وجد في الواقعة ما يقتضي الحكم
خالف حكمه حكم العقل بينه المفتي عليه والا فلا معرفة ذلك يسقط عن العامي ان التكليف بمعرفة الاصول
الدقيقة اكثر منه على العامي ثم الدليل منقوض بالتكليف بمعرفة الادلة الاصولية لجريان تلك الاقسام فيها
والجواب بان الواجب معرفة الادلة النقلية والتوحيد جلي وانها سهلة وفي الفروع يحتاج الى علوم كثيرة
وتعب شديد لانه لا فرق بين الواجب الاجمالي والتفصيلي لانه ان علم جميع مقدمات الدليل حصل العلم الضروري
وان لم يعلم بعضها بل قلد كان مقلدا في البعض مثلا دليل ان للعالم صانعا محدثا ان العالم حادث
موزون وليس هو الوجب وهو المختار والاول يعلمه العوام دون الثاني فقطعه بان للعالم صانعا محدثا تقليد وكذا
في دليل النبوة ثم تحصيل ذلك الادلة تفصيلا صعب فان جاز التقليد في احدهما جاز في الاخر والا فلا هذا
تحصيل كلامهم والقياس ان يقال لا نسلم ان يلزم من جواز التقليد في (احدهما) جواز التقليد في الآخر لان المامور به
في احدهما العلم وفي الاخر الظن والتقليد انما يفيد الثاني دون الاول فلا يعلم به فيما المطلوب فيه العلم يترك
الواجب على ما سبق بيانه احتجت الخصوم على مذهبهم وقالوا لو كان غير المجتهد مامورا بالتقليد

من غير ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله الى وجوب اتباع الخطا لجواز ان يكون من قلده مخطئا في اجتهاده
والامر باتباع الخطا ممنوع على الشارع فتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم الامر باتباع
الخطا بل غاية ما فيه الامر بما يحتمل الخطا وهذا المحذور مشترك الالزام اذ كما انه لزم مما ذهبنا اليه كذلك
يلزم مما ذهبتم اليه لانه لو ابدى له اي لغير المجتهد مستنده اي مستند الاجتهاد وتبين له صحة اجتهاده بدليله
فاحتمال الخطا بحاله اذ تبين الصحة انما يراد به الظن بالصحة لا العلم بها ومع هذا مامور بالاتباع عندكم
وكذلك ايضا يلزم هذا المحذور لو اجتهد غير المجتهد وافتى نفسه بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته للاجتهاد
ومع هذا مامور باتباع ظنه عندكم واليه اشار بقوله وكذلك المفتي نفسه لكن هذه العبارة تشعر بما هو اعم
من المطلوب لاشعارها بان احتمال الظن قايم في حق كل من افتى نفسه مع كونه مامورا بالاتباع لكنه لا يضر لحصول
المقصود وعبارة المنتهى مطابقة للغرض وهي قوله واجيب بانه كذلك اذا نظر ولو قيل المراد وكذلك
غير المجتهد المفتي نفسه طابق المقصود فان قيل نحن نقول هكذا يؤدي الى اتباع وجوب الخطا الكذب
اما الخطا فلما مر واما الكذب فلجواز ان يكون من قلده كاذبا فيما اخبره به وعلى هذا فلا ينهض الجواب الثاني
لان العامي اذا افتى لنفسه وان احتمل الخطا لكنه لا يحتمل الكذب لانه لا يكابر نفسه قلنا لا يخلو الحكم في حق
المستفتي من ان يكون مدلول الخبر الكذب او غيره فان كان هو فلا يضر الكذب للمستفتي وان كان غيره فحكمه
حكم الخطا وقد ذكرناه **قال** مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف وفي نسخة من عرفه بالعلم والعدالة
او رآه منتصبا والناس مستفتون معظمون وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا
ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال والظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك
لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممتنع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف
الاجتهاد **اقول** هذه ثالثتها وهي في ان القائلين بوجوب الاستفتاء على غير المجتهد اتفقوا
على جواز استفتائه من عرفه بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للفتوى والناس مستفتون منه والمعظمون
له ولفتواه يعني ان لم يعرفه بالعلم والعدالة لانه احد الشرطين على ما دل عليه لفظه او وفي المنتهى جعلهما
شرطا واحدا وفي غيره من الكتب ذكر هكذا يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بان رآه منتصبا
الى آخره وما ذكره ههنا اظهر على ما لا يخفى واتفقوا ايضا على امتناعه اي على امتناع استفتائه في ضده
اي ممن لا يعرفه بالعلم والعدالة او لم يره منتصبا للفتوى واختلفوا في جواز استفتائه ممن لا يعرفه بعلم ولا جهل

اعني

اعني مجهول الحال والمختار امتناعه على ما هو مذهب الجمهور لنا ان الاصل عدم العلم واذا كان كذلك
فلا نامن ان يكون حال المسئول كحال السايل في العامية المانعة من قبول قوله نظرا الى الاصل وايضا الاكثر
الجهال والظاهر انه اي مجهول الحال من الغالب لان اندراجه تحت الاغلب اغلب على الظن كالشاهد المجهول الحال والراوي
المجهول الحال ولهذا امتنع قبول قولهما اذ لم يقم دليل على صدقهما واحتج الاقلون وقالوا لو امتنع
اي الاستفتاء لذلك اي للجهل بكونه عالما لامتنع اي الاستفتاء فيمن علم علمه دون عدالته لاحتمال كذبه
للجهل بكونه عدلا والتالي باطل لكونه خلاف ما الناس عليه في العادة من الاستفتاء عن مجهول الحال في العدالة
من غير بحث عن عدالته فتوجيه الجواب منع نفي التالي لان الاستفتاء عن مجهول الحال في العدالة ممنوع وما
ذكروه من جريان العادة ممنوع وعلى هذا فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل او عدلين
ولو سلم يعني نفي التالي فالملازمة ممنوعة للفرق وهو ان الغالب في المجتهدين اي المؤمنين بالعلم والاجتهاد
العدالة وهو كاف في افادة الظن بخلاف الاجتهاد اذ ليس الغالب في الناس الاجتهاد بل الامر بالعكس **قال**
مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل عدم امر آخر قالوا يحتمل ان يتغير
اجتهاده قلنا فيجب تكريره ابدا **اقول** هذه رابعتها وهي في ان المفتي اذا نظر وافتى ثم تكررت
تلك الواقعة اي حدثت مثلها فهل يلزم المجتهد تكرير النظر ام لا اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يلزم وهو اختيار
المصنف واحتج عليه بانه اجتهد والاصل عدم امر آخر يطلع عليه ثانيا وراء ما اطلع عليه اولا ومنهم من
قال لا بد من الاجتهاد لاحتمال ان يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا واجيب بانه
لو صح ما ذكرتم وجب تكريره اي تكرير النظر ابدا اي كلما حدثت مثل تلك الواقعة وهذا خلاف مذهبهم لانهم لا يقولون
الا بالثاني على ما نقل عنهم ان صح ومنهم من فصل وقال ان كان ذاكرا بطريق الاجتهاد الاول لم يلزمه
لانه في حكم ما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه الاستيناف لانه في حكم من لم يجتهد فان ادى اجتهاده الثاني
الى خلاف ما افتى به اولا افتى بموجبه والاحسن اعلام من افتاه اولا برجوعه عنه ليترك العمل به لبقاء علمه
بغير موجبه لان موجبه كان فتواه وقد رجع عنه كما عمله ابن مسعود حيث افتى بجواز نكاح ام المراة اذا لم
يدخل بالمراة واخبر المستفتي لما رجع عنه وقال سالت اصحابي فكرهوا ذلك **قال** مسئلة يجوز
خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال صلعم ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم

اهل النظم

شرط ثقة النقل وعلى هذا يكون المانع المطلق مرجوحا لان السالب اما سلب ما ايجابه الموجب جزئي
الملازمة كما ذكرنا او هكذا لوجاز الفتوى مطلقا لحكاه عن مذهب الغير لمن يثبت عنده نقل مرتبة وان
لم يكن مجتهدا الجاز للعامي والمجوز المطلق مرجوحا ومفصل مرجوحان احدهما لكن لفظ المصنف في صدر المسئلة
انما كان مطابقا على ما ذكرنا لو ذكر بدل قوله وقيل عند عدم المجتهد وقيل عند نقل المطلق
او ما في معناه وان لم يذكر المذهب المشهور بل تركه وذكر القول ولم ينقل احدا كان اقرب وجه
في تشبيه قوله وقيل يجوز مطلقا وان كان فيه نوع تكرار ان تعال بقدر قوله وقيل عند عدم المجتهد
وقيل افتاء المطلق المذكور جائز عند عدم المجتهد لا عند وجوده وبقدر قوله وقيل يجوز مطلقا وقيل
يجوز افتاء المطلق مطلقا اي سواء كان في عدم المجتهد او مع وجوده وعلى هذا القول فقوله وقيل
قوله وقيل يجوز مطلقا كان اولا هذا اما الخ لا من مطابق هذه الكلمات على المذاهب المشهورة والقول المسند
فعلك بالنظر والاعتبار فوجه القول ان تعال الاسلم انه لو جاز لجاز للعامي لان الدليل دل على جواز
الاول وامتنع الثاني على ما سبق بقوله آنفا ولو اكان كذلك فلا يلزم من جواز احدهما جواز الآخر ولو سلم
الفرق القاطع بين النفس والنفس نفسه مطلقا على الماخذ اعلا النظر والمناظرة فيها والنفس ان سلم كذلك
فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني **قال** مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول مع اعتقاد ان
الارجح متعين لبعض القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار والشيوع ولم ينكر ايضا قال اصحابنا كالعموم واستدل
بان العامي لا يمكنه الترجيح بفصوله وتعب بانه مظنة بالتسامح وترجيح العلماء الله وعند ذلك قالوا انهم لا يعلمون
وجه الترجيح فلك الاقوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن يقول الاعلم افقه فلك
تقرير ما قد تتلوه **اقول** هذه مسابقتها وهي انه هل يكون للمقلد عند نقله الجمهور والفتين
تقليد المفضول مع وجود الافضل ام لا اختلفوا فيه فذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين
والفقهاء الى الجواز وكون المقلد مخيرا في السؤال عمن شاء من العلماء تساووا او تفاضلوا وهو اختيار المصنف
وقد صدر المسئلة به وذهب عمر بن خبل وابن سريج والقفال والقزويني وجماعة من الفقهاء والمعتزلة
الى امتناعه وانه لا بد لمخير المقلد منهم وياخذ بقول من شاء منهم بل يلزمه الاجتهاد في اعيان المفتين
في الاورع والاعلم ثم لو اجتهد فان ظن الرجحان مطلقا تعين العمل به وان ظن التساوي مطلقا
فالمان تعال لا يكون وقوعه كالتساوي اما في الحل والحرمة وان وقع يسقط التكليف ويكون مخيرا وان ظن

التساوي

التساوي في الدين دون العلم وجب تقليد الاعلم وقيل يخير وان ظن العكس وجب تقديم الاورع
وان ظن احدهما لدين والاخر اعلم فاورع يرجح الاعلم الا ان يفيد الحكم عليه بفصيل مذهب المانعين والى
بعضهم اشار بقوله وعن احمد وابن سريج الارجح متعين اي في تقليد المقلد له احتج المصنف على
الجواز بالاجماع والنقل اما الاول فلانا نقطع على ما نقل انهم اي ابا المفضولين من علماء الصحابة
من علماء كل عصر الى زمان المخالفين كانوا يفتون مع اشتهارهم بالمفضولية وعدم نكير الفتوى منهم ومن غير
نكير من احد من الصحابة وغيرهم من علماء الاعصار على اتباعهم والاستفتاء منهم مع وجود الافضل ولو لم يجز لانكر
عليه ولو لاجماع الصحابة على الجواز لكان الاول مذهب المخصوم واما الثاني فقولهم على الهم اصحابنا كالعموم
بانهم افتوهم اهديتم فان ظاهره في جواز الاخذ بقول كل واحد منهم من غير فرق بين المفضول والفاضل
واستدل على الجواز بان اصحاب الاستفتاء من الارجح على العامي محال او هو لان العامي لا يمكنه الترجيح
بفصول او عسر عليه وهما سيان واجيب بانه اي بان الارجح مظنة بالتسامح والتسهيل بذلك ويرجع
العلماء اليه دون الآخر وعنه اي لكان قبال الناس عليه في الاستفتاء وفيه اجيب بالمخصوص على وجه
الترجيح بان اوالهم بعني اقوال المفتين في حق العامي بمنزلة الادلة المتعارضة في حق المجتهد وكما يجب على المجتهد
الترجيح فكذا على العامي واجيب بانه الاقوم ما ذكرنا لانه ياخذ قياسي وما ذكرناه اجماعي والقياس
يقدم الاجماع لعدم الاجماع عليه بالاجماع ولو سلم ان ما ذكرتم يقاوم ما ذكرنا فالعمل بما ذكرنا اولى لما في
العمل بما ذكرتم من رفع حرج ويسر ترجيح العوام وله محمل اخر وهو ان تعال ولو سلم ان القياس يقاوم الاجماع
فلا نسلم صحة القياس على ما ذكرتم لان الارجح انما وجب على المجتهد لتكميل المطلوب الظن الاقوى ما امكن مع
سهولة الترجيح عليه عند التعارض وهذا المعنى غير موجود في المفتين لعسر ترجيح العوام فلا قياس لقول احتجوا
العامي ان ظن يقول الاعلم اتقى فلكون اقرب الى ان واجبا لعدم العامل بالفصل واجيب بان هذا لنس دليلا اصلا
بل جواز العمل بقول المرجوح للدليل النقلي قد منعوه لكونه سببا لتجاسر العوام بالخصومة وقد قال القزويني لو سلم الاولى
عندنا انه لو منع اتباع الافضل فمن اعتقد ان الشافعي اعلم والصواب على مذهبه اغلب فليس له ان ياخذ
بمذهب مخالفه بالتشهي وليس للعامي ان يستقصي المذاهب في كل مسئلة اطلبها عنده فتتبع بل هذا الترجيح
كترجيح الدليل المتعارض عند المفتي فانه يتبع ظنه في الترجيح فكذلك ههنا وان ضوبنا كل مجتهد ولكل العمل
بالمفضول عند دليل قاطع وما لحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والقاطع الاعلم بعد الاجتهاد وهذا

الحق و هو انا نعتقد ان لله تعالى سرائر و قد العباد الى ظنونهم حتى لا كونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين
استرسال البهائم من غير ان يؤمروا بزمام التكليف فيه هم مرجانب الى جانب فتذكرون العين به
و نقاد حكم الله عليهم في كل حركة و سكون منهم مرجانب الى جانب فاردنا نقدر على ضبطهم ضابط
فذلك اولى من تخبيطهم و اهمالهم كالبهائم و الصبيان اما الذي اخترناه عند تعارض مجتهدين و تساويهما
او عند تعارض دليلين فذلك ضرورة و الدليل عليه انه كان يمكن ان يقال كل مسئلة ليس فيها
لله تعالى حكم معين او ليس فيها كل مجتهد مأمور على المجتهد في التطويل بغير مفعول فاشتغال
جانب الامر لم يغلب على ظن مجتهد او الاجماع منعقد على انه ملزم او الاصل الظاهر معين ما ظنه
فكذلك ظن العامي يمكن ان يوثر و هذا الفصل و ان كان حسنا لكن حاصله يرجع الى الشبه التي ذكرها
المصنف عن الخصم و تقدم جوابها فاعتبره **قال** مسئلة و الاجماع منعقد على تقليد الفاضل
حكم آخر المجتهد و ان لم يقطع بوجوده و لم ينكر فلو التزم مذهب معين كما لك و الشافعي و غيرهما
فمالهما كالاول **اقول** هذه المسئلة و هي انهم اتفقوا على ان العامي لو اعمل قول مجتهد
في حكم من الاحكام فليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعينه الى غيره من المجتهدين و هل له الرجوع في
حكم آخر الى غير ذلك المجتهد او الى يقتواه اختلفوا فمنهم من منع و منهم من جوز و هو المختار و الى
الاول اشار بقوله و لا يجوز اي العامي المقلد عنه اي عن المجتهد بعد تقليده اي بعد العمل بقوله
و في الرجوع عنه في اخرى اي حكم لم يقلده فيه المختار جواز احتج المصنف على الجواز بوقوعه اي بوقوع حكم
المشاورة فيه في زمن الصحابة و غيرهم من غير انكار من احد فانه كانوا يجوزون للعامي استفتاء
شاء من كل مجتهد و لو كان ممنوعا لانكروا و انقل عن احد من الصحابة و لا التابعين الانكار و لا الاجماع على
منع تقليد امام واحد من المسائل المدونة و هذا كان العامي لم يلتزم مذهبا معينا فلو التزم مذهب كما لك
مالك و مذهب الشافعي و غيرهما رضوان الله عليهم و قال انا على مذهبه و ملتزم له فهل له الرجوع الى غيره
في حكم من المسائل اختلفوا فيه الى ثلثة مذاهب فقيل يجوز مطلقا لان التزامه لمذهب معين
غير ملزم له و قيل لا يجوز مطلقا لانه التزامه و لان المذهب يصير ملزما بالتزامه كما لو التزم مذهبه في حكم
حادثة بعينها و منهم من فصل و قال كل مسئلة عمل بها على وفق امامه فليس له الرجوع عنها و تقليد غيره
امامه فيها و التي لم يعمل بها فله ان يرجع و تقليد غيره فيها و الى هذا الثالث اشار بقوله فمالها اي فمالهما

حكم

المذاهب فيلزم التزام مذهب واحد لا تقليد غيره في مسئلة من المسائل كالاول اي كالحكم الاول المذكور
في هذه المسئلة و هو انه ان قلد اي عمل الاجماع و الاجماع **هذا آخر القاعدة الثالثة**

والحمد لله كفى اعضاء و الصلوة على محمد و اله **قال الترجيح**

و هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب بقدرها للقطع عنهم بذلك و ادلة شهادة اربعة من
واجب بالمزاحمة و بالفرق و لا تعارض في قطعيين و لا في قطعي و ظني لاسقاط الظني **اقول**
هذه هي القاعدة الرابعة و هي في الترجيحات و يشتمل على مقدمة و بابين اما المقدمة ففي بيان معنى الترجيح
و وجوب العمل بالراجح و ما فيه الترجيح اما الترجيح فهو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها و معناه واضح و هو
تعريف في حد ذكره الآمدي و هو ان الترجيح عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب بما
يوجب العمل به و اهمال الآخر **قال** و قولنا احد الصالحين احتراز عما اذا لم يكن احدهما او كلاهما صالحا
للدلالة فان الترجيح انما يكون في المتعارضين لغة و هو عام للمتعارضين مع التوافق في الاصفات كالعلل المتعارضة
و اصل القياس و مع التنافي كالادلة المتعارضة في الصور المختلفة متناقضا و اتفاقا و قولنا يوجب
العمل باحدهما و اهمال الآخر احترازا عما اختص به احد الدليلين على الآخر من الاوصاف الذاتية و الوضعية التي
لا مدخل لها في التقوية و الترجيح و حد المصنف في الحقيقة الخالف هذا الحد لانه ابدل يوجب بقوله يقوى
و هو غير حسن لان اكتساب العمل بالراجح ليس داخلا في ماهية و لهذا استدل عليه بعد توقف الترجيح
و لان في بعض العمل معتبرا في ماهيته لما احتيج الى الاستدلال عليه بعد تحقق الترجيح و اما غيره المقبول و هو
كالة على ما هو ظاهر عند التامل و اما وجوب العمل بالراجح و الله اشار بقوله فيجب بقدرها اي بقدر الامارة التي
اقترن بها ما يقوى بها على معارضها على الامارة التي عارضها و لم يعرض بما ذكر للقطع عنهم يعني عن الصحابة
و التابعين رضي الله عنهم اجمعين بذلك لان سقوط احد الامارتين المذكورتين على معارضها لما نقل عنهم نقلا لا مرا فيه
و قوله لمخالفة الاعداد كثيرة من تقديم الراجح من الظنين على الآخر كتقديمهم خبر عائشة في التقاء الختانين
على خبر انما الماء من الماء و تقديمهم ما روت ان النبي عليه السلام كان يصبح جنبا و هو صائم على
ما رواه ابو هريرة من قوله عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له لكونها اعرف بحال النبي و هذا كما تقولون

تحقيق
الحق للمعارض و المعارض
منها لو الترجيح انما يكون

الترجيح

الى الادآء والاقسه الابعد اليأس عن معرفه النصوص وما دل عليه ايضا تقرير النبي عليه السلام لمعاذ على ارسله
الادله على ما سبق في مواضع ولان العقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح والاصل مزيل التوقف الشرعي عملا
دراك التوقف العرفه لكونه اسرع الى الافهام وهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
فان قيل ما ذكرتم معارض بالكتاب وهو قوله عليه السلام حكم الحاكم بالظاهر في الحكم بالمعلوم
وبالمعقول وهو ان الامارات الظنيه لا يعتد بها في السمات والترجيح غير معتبر في السمات وهذا اقدم
شهاده الاربع على شهاده الاثنين فكذلك الامارات والله اشار بقوله واولو شهاده اربعه اثنين وعلى
هذا لكم معارضه ولكم ان تجعل من قضيه قوله تعالى لانهم انهم كانوا اقوى من الطير لعدم لعدهم شهاده
الاربع على شهاده الاثنين مع كونها اقوى ولكن لم يحمل نقض لعمان وتعالى لوجب الافهم لهم عدم
شهاده الاربع على اثنين وهو واجب قلنا الجواب عن الاول ان حصر الآيه وجب الظن وليس في
ما نحن فيه لوجوب العمل بالراجح فان الجواب احد الامرين لا ثالث والجواب الاخر وهو الثاني منع كون الترجيح
لان الظاهر لا يرجح احد طرفيه على الاخر والترجيح مع ذلك ليس كذلك وعن الثالث اما بالنوافه
اي بالزام وجوب عدم شهاده الاربعه على اثنين على قولنا وامابالفرق له ليس كل ما يرجح به الادله
يرجح به الشهاده بل المتبوع في ذلك اجماع الصحابه وقد الفهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادله دون
الشهاده وانما عمل كذلك لان اعتبار الزياده في الشهاده يفضي الى تطويل الخصوم وامامادته الترجيح
وغيره الطرق الظنيه الفرقه كالقطعيه الفرقه والقطعيه مع الظنيه لان الترجيح انما يظهر بعد التعارض لكن لا
تعارض في قطعيتين لانه اما ان يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات او لا يعمل بشئ منهما وهو جمع بين
او طرح الفراد عمل باحدهما دون الاخر وهو ترجيح من غير مرجح لشئ وبهذا في القطع واستحاله قبول القطع
للزياده والنقصان بسبب امر ما وهذا يصلح ابتداء دليل في استحاله التعارض بين الادله القطعيه والان
قطعي وظني لانا نقطع بالعلم لاستحاله العلم والظن بالنقيض لكن القطع الموصله الى المطلوبات
الظنيه منقسمه الى عقليه وشرعيه والمطلوب بالظنيه انما هو بيان الشرعيه وهي منقسمه الى ما يوصل الى
نوع امر معرفه وهي الحدود والى ما يوصل الى نوع امر مركب وهي الادله الشرعيه فالدليل في الكتاب
والسنه

والسنه والاجماع والقياس والاستدلال فلذلك لزم ما ذكرناه وترجيح احد الادلة والاخر وترجيح
الادله قال والترجيح في الظنين منقولين او معقولين او منقول ومعقول اقول
هذا هو الباب الاول وهو في ترجيحات الادله الظنيه الموصله الى التصديقات
الشرعيه والله اشار بقوله والترجيح في الظنين وقد قسمه ثلثه اقسام لان التعارض بين الادله الظنيه
والترجيح لا يخلو من ان يكون بين منقولين او معقولين او منقول ومعقول والكلام في موضع الحدود
وان كان خلقا بالتقدم على الكلام في ترجيح الادله لان الاول يوصل الى التصور والثاني الى
التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فلتقدم الكلام عليه وضعا لكن لما كان معظم الكلام
في معنى الفاعل والغرض الاهم هو الكلام على ترجيحات الادله لكونه الاغلب في المباحث
الظنيه والمطارحات العقليه دون الحدود ولهذا لم يدون في كتاب ولا اعتنى به احد من الطلاب
لاجرم قدم الكلام عليها اقال الاول في السند والمتن والمدلول وفي جامع الاول
كثيره الرواه وفي نسخه بكثره الرواه بعوده الضمير خلاف المكفي وزياده الفقه والفطنه والورع والعلم والضبط
والنحو وبانه اشتهى باحدهما وباعتماده على حفظه لا النسخه وعلى ذكر الخط وموافقته عمله وبانه
عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المباشر كرواية ابي رافع نكح ميمونه وهو حلال وكان
السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونه وهو حرام وبان يكون صاحب القصه كرواية ميمونه تزوجني
صلعم وانا حلال وبان يكون مباشرا فيها كرواية القسم عن عائشه ان بريرة وكان زوجها عبدا على من روى
انه كان حرا انها عتقت القسم وبان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر انه صلعم وكان يحبذ ناقته
حين لبى ويكون من اكابر الصحابه لقربه غالبا او متقدم الاسلام او مشهور النسب او غير ملتبس بضعف
وعجلها بالفاء اقول هذا هو القسم الاول وهو في التعارض الواقع بين منقولين
والترجيح بينها واعلم اولا ان المنقولين المتعارضين اما ان يكونا مرويين واحد اظاهرين من
الكتاب والسنه والاجماع او نوعين ظاهرين من كتاب وسنه او اجماع او سنه واجماع لكن
لكن المصنف اقتصر على ترجيح القسم الاول اعتمادا على ما ذكره في النوع الثاني وهو التعارض بين الكتاب
والسنه وترك القسم الثالث اعتمادا على ما ذكره في النوع الثالث وهو التعارض بين الكتاب
والاجماع وترك القسم الرابع اعتمادا على ما ذكره في النوع الرابع وهو التعارض بين السنه
والاجماع وترك القسم الخامس اعتمادا على ما ذكره في النوع الخامس وهو التعارض بين
الادله المتعارضه المتحده في النوع
شروع في ترجيح الادله

فنقول الترجيح بر ضربين منقولين ومن نوع واحد والدال على نقوله الاول يكون في السند والمتن والدليل على هذا مرجع هذه اقسام اربعة اشتركت فيها الطائفتان المتعارضتان من الكتاب او السنة او الاجماع او العقل وما يعود الى السند اما ان يعود الى نفس الرواية فانه يحصل بغير الكتاب والسنة المتواترة ثم الاول اما ان يعود الى الراوي او الى الرواية والاول اما ان يعود الى نفس الراوي او الى غيره والاول اما ان يكون راجعا الى ضبطه او الى عدالته او الى قلة الوسائط بينه وبين المروي عنه او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى منزلته او الى تصريح المروي عنه بما يدل على قوة ضبطه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الرواية او الى كيفية تحملها او الى زمان التحمل او الى مكانه او الى حاله او الى كيفية الاداء او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى لفظه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الراوي او الى غيره والاول اما ان يكون راجعا الى عدالته او الى ضبطه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الرواية او الى كيفية تحملها او الى زمان التحمل او الى مكانه او الى حاله او الى كيفية الاداء او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى لفظه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الراوي او الى غيره والاول اما ان يكون راجعا الى عدالته او الى ضبطه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الرواية او الى كيفية تحملها او الى زمان التحمل او الى مكانه او الى حاله او الى كيفية الاداء او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى لفظه

نفس ه

والدليل على ما ذكرناه من انحصار وجوه الترجيح في هذه الاقسام الاربعة اشتركت فيها الطائفتان المتعارضتان من الكتاب او السنة او الاجماع او العقل وما يعود الى السند اما ان يعود الى نفس الرواية فانه يحصل بغير الكتاب والسنة المتواترة ثم الاول وهو ما يعود الى السند اما ان يعود الى نفس الراوي او الى غيره والاول اما ان يكون راجعا الى عدالته او الى ضبطه او الى قلة الوسائط بينه وبين المروي عنه او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى منزلته او الى تصريح المروي عنه بما يدل على قوة ضبطه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الرواية او الى كيفية تحملها او الى زمان التحمل او الى مكانه او الى حاله او الى كيفية الاداء او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى لفظه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الراوي او الى غيره والاول اما ان يكون راجعا الى عدالته او الى ضبطه

يعني ه

والثاني وهو ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى الرواية او الى كيفية تحملها او الى زمان التحمل او الى مكانه او الى حاله او الى كيفية الاداء او الى زمانه او الى مكانه او الى حاله او الى لفظه والثاني اما ان يكون راجعا الى نفس الراوي او الى غيره والاول اما ان يكون راجعا الى عدالته او الى ضبطه

اول

والثاني وهو ما يعود الى الراوي فترجيحات الاول يكون الرواة اي ترجيح ما يكون الراوي عدلا في نفسه اما ما يعود الى الراوي فترجيحات الاول يكون الرواة اي ترجيح ما يكون الراوي عدلا في نفسه لقوة الظن الحاصل بقوله اكثر والاقوى يقدم على الاضعف لان الظن الحاصل به اقوى لكونه اغلب على الظن الحاصل بقول غيره لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر ابعد من احتمالهما في الاقل ولهذا جعل الشهادة على الزنا اربعة لكون

اسماءهم باسماء قوم ضعفاء وتصفح تسترهم عنهم فان لم يكن في رواته احد الخبرين امر يلتبس امرهم
بخلاف الاخر فالذي لا يلتبس اولى لانه اغلب على الظن وعلى هذا يجب ان يقال رجل يضعف على سائر
المفعول الافاعل حتى كانه قال او غير ملتبس بضعف الحادي والعشرون منها اي بجعل احد الراوي
الرواية مالفا دون الاخر فان رواه البالغ اولى لكثرة ضبطه قال وبكثرة المزكين واعدالتهم
واوثقيتهم والقطع على الحكم والحكم على العمل اقول هذا هو الصحيح بالعود الى الراوي
وهو خمس ترجيحات الاول الصحيح بكثرة المزكين والثاني باعدليتهم والثالث باوثقيتهم فان
كل كان من ذكر في احد الاوصاف الثلاثة اكثر واعدل واوثق دون الاخر فرواية الاول اولى لكونها اغلب على الظن
الرابع القطع على الحكم وهو ان يكون تزكية احدهما صحيحة الاحتمال والاخر بالحكم على شهادته قال
الاول راجح على الثاني لاحتمال ان لا يكون الحكم بشهادته بل بغيرها لكنه واقفها ولا كذلك التزكية بشيء
والخامس بالحكم على العمل وهو ان يكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته وتزكية الاخر بالعمل بروايته
فالاول اولى لان الاحتياط في الشهادة فيما يتعلق بالاحكام اجمع والتعديل الكثير منه في الرواية والعمل
بها وهذا قيل رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما وقيل رواية القرع مع انكار الاصل على العكس
الآمدي ومن عزى الاصل كخلاف الشهادة وقد ذكرنا ههنا ترجيحات لم يذكرها احد منهم الاول ان يكون
تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية والثاني تزكية احدهما بالقطع والاخر بالعمل بروايته والثالث
ان يكون تزكية احدهما بالقطع والاخر بالرواية وقد ذكرها بعضهم وكانه اهمل ذكرها ههنا لانه معلوم مما
اما الاول فمثل ما سبق في الكافي عشر والثاني احتمال العمل برواية عن العمل اقل من احتمال الرواية
عن العمل وهذا كثيرا ما يروى العدل عن لو سئل عنه لجرحه او لوقف في حاله واحتمال العمل بدليل عن
ان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم الاطلاع عليه واما الثالث فلما ذكره ههنا لترجح القطع
على الحكم والحكم على العمل فترجح القطع على العمل واما الرابع فلترجح القطع على العمل والعمل على الرواية
فترجح القطع على الرواية قال والمرسل على المسند والمسند على المرسل ومرسل الثبت على
غيره وما الاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وعلى الثاري
وسلم

وسلم على غيره والمسند المتفق على مخالفه فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف اقول هذا هو الصحيح
بالعود الى نفس الرواية وهو من وجوه الاول ان يرجح بكون احد الخبرين متواترا والاخر مسندا
معنعنا فان المتواتر لتيقن الثاني بالمسند على المرسل الصحيح المعروف رواية المسند دون رواية المرسل وهذا
يقبل شهادة الفاسق اذا عرف شاهد الاصل والاقبل اذا شهد مرسلا فانه لا يقبل العاصي عند الكبار الى اخره
وعيسى بن ابان الا ان المرسل مقدم محتجا عليه بان الفقه الاصول قال النبي عليه السلام محكم بالعمل والخبر
الواحد قاطع بانه قوله والمسند لا قطع به واحتج بان قول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهره اكرم والاتم
من فعل على طلبه انه قال وهذا الظن يحصل فيه فقط لانه عدد الثاني غير معلوم فالظن في المسند حاصل
جميع الرواة الثالث مرسل التابعي على مرسل غيره من بقية التابعين وغيرهم لان الظاهر من التابعي انه لا يروي
عن غير الصحابة وعدالة الصحابة اغلب على الظن وعدالة غيرهم لما ثبت من قرب الرسول عليه السلام عليهم وفضيلتهم
وقوله اهل الكتاب والسنة فالم تثبت في حق غيرهم والسادس المرسل بالاعلى اسنادا على غيره لانه كلما قلت
الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب الخامس بالمسند على المسند الى كتاب معروف كرتب المحدثين
لان المسند اسلم عن الغلط والتلبيس وابعد عن التبديل والتصحيف السادس بالمسند على المشهور اي على الثابت بالشهرة من غير
على الثابت المشهور لان طرق احتمال الكذب الى المشهور اكثر من طرقه الى ما فيه كبقية الثامن من سبل التخاري ومسلم
على غيره فان المسند الى كتاب مشهور بالصحة كالبخاري ومسلم اولى من المسند الى كتاب غير مشهور بالصحة والسقم
كسنن ابي داود التاسع بالمسند المتفق على مخالفه فانه في المتفق بالسنادة ورفعه الى النبي عليه السلام اولى
والمخالف في كونه موقوفا على الراوي او موقوفا على الراوي انه اغلب على الظن العاشر بقراءة الشيخ على الراوي
على غيره لقراءة الراوي على الشيخ لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه واما ترجح قراءة الشيخ على اجازته او
مناولته او على الرواية عن خط يراه وظنه خط الشيخ وترجح المناولة على الاجازة وبعضها على الرواية
عن الخط فانما لم نذكرهما ههنا لانه قد سبق في الاصل الثاني من القاعدة الثانية في الخبر ما يغني عن الاعادة فليطالع
من هناك الحادي عشر بكون غير مخالف فان احد الخبرين لو كان مخالفا مضطربا دون الآخر
او كان اقل اضطرابا واختلافا من الاخر فان غير المختلف او ما هو اقل اختلافا اولى لكونه اشبه بكلام الرسول عليه السلام

اوضح ه

الفرع ه

تزكيه ه

ان يكون ه

والظاهر ان الآخر يكون تفسيرا لما هل الراوي في روايته وان كذلك مالو اشتمل احد الحديثين على زيادة او نقيصة
لها في الآخر فانه ذكر في معرض حديثين مفصلين لانه في معنى المحلف المضطرب فالذي ينتهي بعينه وبال الكبر
محلفة على مختلفة فجعلها صفة الرواية وكذا قال الآمدي لفاكانه احدى الروايتين احلفت
دون الاخرى فالتي الاحلاف فيها اولى بالبعد عن الاضطراب وههنا جعل المحلف صفة الحديث والامر
فيه سهل والمعنى واضح **قال** وبالسماع على محتمل وسكوته مع احضاره على الخيبة وبورود صيغة
على ما فهم وما لا يعم به البلوى على الآخر في الآحاد **اقول** هذا هو الترجيح العايد الى الرواية
ومن وجوه الاول **ان** يكون رواية احد الحديثين عن سماع من النبي عليه السلام والرواية الاخرى عن
فرواية السماع اولى لانه تطرق الصحف والغلط اليه لكون بعد مسافة الكتاب **والثاني** ان يكون احدى الروايتين
عن النبي عليه السلام والرواية الاخرى كما جرى في مجلسه وسكت عنه فان رواية السماع اولى لبعد عن غفلة النبي عليه السلام
وهو لعنه بخلاف ما جرى في مجلسه ولم يوجد منه انكار لاحتمال الذهول هذا هو المشهور في الترجيح
منه عليه السلام قال في المنتهى وان يكون عن سماع منه عليه السلام على غيره او محتمل وههنا قسمان احدهما ان ما سمع منه
راجح على ما سمع من غيره وما سمع ان ما سمع منه راجح على ما يحتمل السماع منه والغرض من ذكر هذا الكلام ان
قوله ههنا وبالسماع على محتمل سواء قرئ على بناء اسم الفاعل او المفعول يمكن تنزيله على كل واحد من هذه
الوجوه الاربعة مظهرا بالتامل ان شاء الله تعالى فهو لان وجه في الترجيح متفرع لوجهي الرابعة الثاني الترجيح
بسكوته اي بسكوت النبي عليه السلام عما جرى مع الحضور اي مع حضور النبي عليه السلام والمراد عما جرى في مجلسه على ان يكون
النبي عما جرى في الغيبة اي غيبة النبي عليه السلام وهو ما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه وسمع به ولم ينكر قبل الترجيح
عدم الغفلة عما جرى في مجلسه اندر او بعد اللهم الا اذا كان خطيرا ما جرى في زمانه اكد واتم من خطر
ما جرى في مجلسه حيث يكون الغفلة لشدة خطره ابعد فانه يكون اولى وفيه نظر ويمكن ان يعبر عن هذا
الترجيح وعن الوجه الثاني من الاربعة التي يقتضيها الوجه الاول بعبارة واحدة ويقال ترجيح بسبب لكثرة
الله عليه السلام او لاجتهاد كما يقال ترجيح بعلم به ولم ينكر وبهذا ذكره في الكتب المبسوطة وهو قريب **الثالث**
الترجيح بورود صيغة فيه اي بورود صيغة عن النبي عليه السلام في احد الخبرين على ما لم يرد فيه صيغة من النبي عليه السلام
ولكن فهم من فعله والله اشار بقوله على ما فهم والحاصل انه كما كان احدى الروايتين عن صيغة النبي عليه السلام

فعله فرواية الصيغة يكون راجحة لقوة دلالتها وضعف دلالة الفعل فهذا الحلف فيما لا يدل دون الاول ولان
ما يفعله النبي عليه السلام الى الاختصاص به اقرب من اختصاص صيغ مدلول كلامه به ولان تطرق الغفلة الى الانسان
في فعله اقل منها في كلامه وهذا اقل ما يكلم الانسان عاملا لخلاف الفعل ولا تحمل اخرى وهو ان يكون احد الخبرين
بصيغة النبي عليه السلام من قوله امر او نهي او اباحة او افعلوا او لا تفعلوا او رواية الاخر بفعله امرا او نهيا فان الصيغة
اولى من الاخرى لما تحتمل ان يكون قد سمع قائلا يقول نهى عن كذا او كان قد سمع النبي عليه السلام فامر شيئا او
نهى عن شيء مطلقا ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فيقع صيغة الامر والنهي
وعلى هذا في سائر الصيغ فكان تطرق الخلل الى مثل هذه الرواية اقرب واولى **الرابع** الترجيح بكون خبر
واحد فيما لا يعم به البلوى على الاخرى على خبر واحد فيما يعم به البلوى والى كونهما من الآحاد اشار بقوله في الآحاد
وانما كان لا يعم به البلوى او لما يعم به البلوى لكونه ابعد من الكذب مرجحا ان تفرد الواحد بنقل ما يعم به البلوى
مع توفر الدواعي الى نقله فرب من الكذب لمن تفرد بنقل قتل الملك وسط السوق بمشهد وهذا كان مخالفا فيه و
على ما قبله **قال** وبما ثبت انكار لرواية على الآخر **اقول** هذا هو الترجيح بالعود الى
المروي عنه وهو بذلك اوجه **الاول** ان يكون الاصل في احد الخبرين انكر رواية الفرع عنه انكارا يحكم به دون
الآخر **والثاني** ان يكون الاصل انكر انكارا نسيان **والثالث** ان يكون الاصل في احد الخبرين
انكر انكارا يحكم به والآخر انكارا نسيان وتوقف وقوله والترجيح بما ثبت انكار لرواية على الآخر يتناول الوجهين الاولين
واما وجه الرجحان ظاهر لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار والثاني يتناول الثالث الا ان قبل انكار
النسيان بالنسبة الى انكار الجحود كالعدم فكانه الانكار مع النسيان في مقابلة انكار الجحود وعند من فصل فيه
لكنه مختلف واما وجه رجحه فظاهر لان غلبة الظن مع انكار النسيان اكثر منها مع انكار الجحود **قال**
التعين النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والاباحة على النهي والاول احتمالا على الاكثر **اقول**
هذا هو القسم الثالث من التعارض والترجيح الواقع بين منقولين وهو الترجيح بالعود الى المتن وهو اضافي
وهذا هو الاول منه وهو باعتبار الاقتضاء فقوله النهي يرجح على الامر ان طلب الترك اشد من
طلب الفعل ولهذا قال اكثر من قال بالوقف عن عهدة الامر بالفعل مرة ما دام في النهي والان الغالب من النهي رفع
المفاسد ودفعها ومن الامر طلب المصالح وتحصيلها واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح والان

محامل النهي وهو التحريم والكراهة اقل من محامل الامر وهو الوجوب والندب والاباحة على راي وكلما كان المحامل
اقل كان اولى لبعده عن الاضطراب وقرب استعماله في المقصود وهو ما استعمل فيه وذلك لان احد اللفظين
اذا كان له مدلولان فيكون ما حمل اللفظ عليه هو المقصود يتوقف على ان لا يكون المقصود المدلول الاخر وان كان له
ثلث مدلولات توقف على ان لا يكون المقصود احد الاخرين ولا يخفى ان ما يتوقف على تقدير اقرب مما يتوقف على
تقديرين والامر يرجح على الاباحة على الصحيح للاحتياط وذلك لانه ان عمل بالامر فلا يضر مخالفة المبيح
ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المبيح وترجح جانب المامور به وانما قال كذلك على الصحيح لان بعضهم رجحوا
الاباحة على الامر بما رجح به الاباحة على النهي وهو ايجاب مدلول المبيح وتعدد مدلول الامر والنهي ولان العمل بهما
يستلزم تعليل المبيح بالكلية والعمل بالمبيح يستلزم تاويل الامر والنهي بصرفهما عن محلهما الظاهر وهو الوجوب والحرمة
الى المحمل البعيد وهو الاباحة والكراهة والتاويل اولى من التعليل جمعا بين الادلة فان قيل يلزم مما اختار
المصنف من ترجيح الامر على الاباحة ترجيح النهي على النهي لترجحه على الامر المترجح على الاباحة المترجح على النهي
وهو باطل ويلزم ايضا ترجيح الامر على النهي لترجحه على الاباحة المترجحة على النهي وذلك باطل ايضا قلت
هذا وهم لانه انما كان يلزم ذلك لو اتحدت جهة الترجيح وليس كذلك فان ما يرجح به النهي على الامر غير ما يرجح به
الامر على الاباحة وما يرجح به الامر على الاباحة غير ما يرجح به الاباحة على النهي على ما يظهر بالتامل فيما ذكرناه
من الترجيحات ومع اختلاف جهة الترجيح لا يلزم شيء من المحذورين وهو واضح غاية الوضوح وايضا يرجح
الاقل احتمالا على الاكثر لبعده عن الاضطراب كما قلنا ومن هذا يعرف سبب ترجيح النهي على الامر وترجيح الاباحة
على النهي كما قدمنا ويعرف ايضا انه مهما تعارض الخبر والامر والنهي تقدم الخبر لكونه اقل احتمالا لاتحاد
مدلوله وتكثر مدلول الامر والنهي ويعرف ايضا ترجيح الاسم المنفرد وهو ما اتحد مدلوله على المشترك
والمشترك بين محامل اقل عن المشترك بين محامل اكثر ونظائر ذلك فعليك بالاعتبار ومما يرجح به
الخبر على الامر والنهي ان العمل بالامر والنهي محذور الكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور اللازم
من فوات مقصود الامر والنهي فكان الخبر اولى بالترجيح وان الخبر اقوى في الدلالة منهما ولهذا لا يمتنع
نسخه على بعض الاراء دون الامر والنهي وبهذين الوجهين يرجح الخبر على المبيح ايضا قال
والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بشهرة مصححة او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة

يلزمه صح

استعماله

استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي على الشرعي بخلاف المنفرد
اقول هذا صنف آخر من الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار الحقيقة والمجاز والشهرة
وعدمها ونحو ذلك فنقول الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها
وعدم الاطلاع عليها والمجاز يرجح على المجاز اما لشهرة مصححة اي مصحح ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون
ما به الاشتراك اعني العلاقة بينه وبين محل الحقيقة اشهر مما به الاشتراك بين المجاز الآخر ومحل حقيقته واما
لقوته اي لقوة مصحح ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته اقوى من التي بين المجاز
الآخر ومحل حقيقته واما لقرب جهته اي جهة ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون الملازمة بينه وبين محله الحقيقي
اظهر من الملازمة بين الآخر ومحله الحقيقي فالحاصل انه مهما كانت علاقة احد المجازين اشهر او اقوى
او اظهر من علاقة المجاز الآخر فالاول اولى لقربه الى الاستعمال وصحة الاطلاق اما لرجحان دليله اي
دليل ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون مثلا بحيث لو لم يحمل عليه لزم مخالفة دليل اقوى بخلاف المجاز الآخر او كان الدليل الدال على ان الحقيقة
غير مرادة منه ارجح من الدليل على ان حقيقة المجاز الآخر
غير مرادة منه وذلك كما لو استلزم حمل احدهما على حقيقته مخالفة ظاهر متواتر وحمل الآخر مخالفة ظاهر آحاد
فان الاول ارجح ومما ذكرنا عرفت الفرق بين دليل المجاز ومصححه واما لشهرة استعماله اي استعمال ذلك المجاز
بالنسبة الى المجاز الآخر فانها موجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة
تستلزم اما عدم الافتقار وذلك اذا كان مجازا منقولا او قلة الافتقار اليها وذلك اذا لم يصر بعد منقولا
فان اقل ما يقتضيه الشهرة هو قلة الافتقار الى القرينة ويرجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح
كما اختاره على ما تقدم في اوائل الكتاب ويرجح الاشهر مطلقا على ما ليس باشهر وانما قال مطلقا ليتناول
الترجيح بين حقيقتين اذا كانت احديهما اشهر وليتناول الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقة
اذ على التقديرين الاشهر مقدم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الحقيقة الغير المشهورة
بالنسبة الى المجاز كالمعنى المجازي بالنسبة الى الحقيقة لتبادر الذهن الى المجاز المشهور دون الحقيقة غير
المشهورة وهذا اللفظ متناول ايضا للترجيح بين مجازين احدهما اشهر لكن الظاهر انه لم يقصده به لانه
ذكره صريحا بقوله والمجاز على المجاز لشهرة استعماله ويرجح اللغوي على الشرعي يعني ويرجح اللفظ الذي

ل

المشهور

الآمدي قال في الباب الثاني في مسالك العلة من فصل قوله على انه انتقض الوضوء لو اجتف الحدث
وفي حدث الجارية الخمسة لو لم يقدر التعليل به كان عبثا وقال في فصل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
تودي للصلوة من يوم الجمعة الاية لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لو لم يكن تعلق بالكلام لا
بأوله ولا بآخره وانه يعد خطأ في اللغة واضطرابا في الكلام وهو كما بعد نسبته الى الشارع
وعلى هذا فيجوز ان يكون مراد المصنف من العبث هو على النمط الاول ومن الحشو ما هو على النمط الثاني
واطلاق الحشو على الثاني لوقوعه اثناء كلام آخر على ما سبق شرحه اولا والى هذه الدلالة اشار بقوله
ورجح الدلالة في الاية لو كانت دلالة الاية تفروز اسفا العبث او الحشو على غيره يعني من الدلالة الباقية
وهو اقسام ثلثة الاول ان يكون دلالة الاية تفروز اسفا اخلا السؤال عن الجواب واسفا تاخير
البيان عن وقت الحاجة كما سبق في قصة الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت الحديث بطوله الثاني ان يكون
دلالة الاية تفروز اسفا، معنى لفظ ما اشعر اللفظ به كما في قوله للواجل سمم وللفارس سمهان والثالث
ان يكون دلالة الاية تفروز اعتبار الشارع المناسبات دون الغايها كما في قوله على اللم لا نقض الفاضي وهو عضبان
وانما رجح على الاول ان محذور لزوم العبث او الحشو في كلام الشارع اتم محذورا اخلا السؤال عن الجواب
ومحذور ما خل البيان عن وقت الحاجة اما الاول فلاحتمال المخالفة بذكر الحكم مسندا الى غير جواب
وهو اقرب من التزام العبث واما الثاني فلان البيان غير واجب على الله والمحذور في ترك ما ليس بواجب
دون محذور لزوم العبث وانما رجح على الثاني لان محذور لزوم العبث او الحشو في كلام الشارع اتم من
محذور مخالفة ما اشعر اللفظ به وذلك لان محذور لزوم احدهما اتم من محذور مخالفة دلالة الفاء على التعليل
لامكان ان يقال بعدم السببية لكن محذور مخالفة دلالة الفاء على التعليل اتم من محذور مخالفة ما اشعر اللفظ
به لكون دلالة الفاء على التعليل على ما ذهب اليه المصنف فان قلت لا نسلم ان محذور لزوم العبث اتم من
محذور مخالفة دلالة الفاء بل المحذور ههنا اتم لوجوب العبث ههنا نظرا الى اقارنات على الحكم بالفاء كقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا لو لم تقدر التعليل به لكان ذكره عبثا قلت المدعى انه اتم من محذور
مخالفة دلالة الفاء فقط لا انه اتم منه ومن محذور العبث ايضا فانا لا ننكر رجحان ما اتفق فيه دلالتان على ما اتفق فيه دلالة
واحدة وما ذكره السائل نظرا الى اتحاد جهة الدلالة فيهما وهو ضرورة اسفا العبث ورجح بدلالة الفاء وهو
في وضوعه دقيق وانما رجح على الثاني لان محذور لزوم العبث او الحشو في كلام الشارع اتم من محذور

استعمل في الشرع في موضوعه اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في موضوعه الشرعي وهو لكل لان العمل
بما هو من لسان الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي اولى من العمل بما هو من لسانه بتغيير للوضع وانه ابعد عن الخلاف
وهذا خلاف المعروف وهو اللفظ الواحد الذي له مدلول لغوي قد استعمله الشارع في معنى آخر وصار عرفا
له فانه مهما اطلقه الشارع وحمل عليه العرف الشرعي دون مدلوله اللغوي الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
ان متصرف الشارع من نحو ما ذكرنا من الالفاظ عند اطلاقها انما هو المعنى الشرعي غالبا على ما دل
عليه قال وتاكد الدلالة ورجح في الاقتضاء تفروز الصدق على ضروه وقوعه سهوا
وفي الاية اسفا العبث او الحشو على غيره ومفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء
وعلى الاية وعلى المفهوم اقول هذا اصنف اخر من الرجحان العائد الى المتن وهو
دلالة مقول ورجح احد المتنين على الاخر تاكد الدلالة وهو لك بان يكون دلالة احدهما
فنكاها باطل باطل دون الاخر لكونه اغلب على الظن لقوة دلالته ومنه ان يكون احدهما
مطلوبه من وجهين او اكثر والاخر لامر من وجه واحد او وجهان اقل من وجهان دلالة الاخر ان دلالة
على المطلوب اقوى من دلالة الثاني واغلب على الظن ورجح اي الدلالة في الاقتضاء لو كانت تفروز
صدق المتكلم كقوله عليه اللم رفع عن امتي الخطا والنسيان على دلالة الاقتضاء لو كانت تفروز وقوعه اي
وقوع الملفوظ به شرعا كقوله اعتق عبدك عني بالف لان ما توقف عليه صدق المتكلم اولى ما توقف عليه
وقوعه شرعا نظرا الى بعد الكذب في كلام الشارع وقربه في المشروع وكذا ما توقف عليه وقوعه
العقل كقوله تعالى واسئل القرية او اهلها توقف عليه وقوعه على ما نص عليه الامدي في كتابه المسمى منتهى السول
في رتب المسالك في الترجيح وقال انه وان لزم من مخالفه ما توقف عليه وقوعه العقل اهمال اللفظ
والغاؤه وهو محذور بالنسبة الى حال الشارع الا ان محذور الكذب في الكلام على ما شهد به القاعدة العرفية
اتم من المحذور اللازم من الاتيان بالكلام المهمل الذي لا فائدة فيه وانت تعلم مما ذكرنا ان مثل هذا التعارض يقع
وقوعه في كلام الله تعالى لانه اما ان يخلو عن الكذب في احدهما واهمال الكلام في الاخر ورجح الدلالة في الاية لو
كانت دلالة الاية تفروز اسفا العبث او الحشو عن كلام الشارع كما في القسم الثاني من دلالة الاقتضاء
مما ذكر للشارع مع الكلام وصفا لم تقدر التعليل به كان عبثا او حشوا وهما سفاهان بل مرجحات العبث

على عرف الشرع

ان ٥

من ج

قاعدة الشرع في اعتبار المناسبات على ما لا يخفى كيف وانه ليس كل مناسبة معتبرة ولا ما اعتبر معتبر
في كل حكم ويرجح في دلالة المفهوم بمفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة على الصحيح عنده لكونه متفقا عليه عند
الاكثر وقد رجح مفهوم المخالفة على مفهوم الموافقة بان فائدة الاول التأسيس وهو اولى من فائدة الثاني
وهي التأكيد وبان مفهوم الموافقة لا يتم الا بفهم المقصود من الحكم في محل النطق وانه موجود في المسكوت
او انه فيه اولى بخلاف مفهوم المخالفة فانه لا يتوقف على شيء منها ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات ثلثة اولى مما لا يتم
الا على تقدير واحد • ويرجح الاقتضاء على الاشارة يعني ويرجح دلالة الاقتضاء على دلالة الاشارة وذلك لترجيحها
بقصد المتكلم بخلاف دلالة الاشارة على ما تمهد من قبل • وعلى الايماء يعني ويرجح دلالة الاقتضاء على دلالة
المفهوم وذلك لوقوع الاتفاق على دلالة الاقتضاء دون المفهوم للخلاف فيه ولكثرة مبطلاته وذلك لان
تطرق التأويلات الى المفهوم اكثر منه الى دلالة الاقتضاء وذلك من جواز حمل التخصيص بالذكر على سؤال سائل و
على منع اخراج ما خصصه بالذكر عن حيز الاجتهاد او على فتح باب الاجتهاد فيما عداه تحصيلا لفائدة الاجتهاد
من الثواب بسبب احتمال المشقة الزائدة بسبب البحث والنظر هذا في مفهوم المخالفة واما في مفهوم الموافقة فلجواز
ان لا يكون الحكم في محل النطق معللا وبتقدير ان يكون معللا فيجوز ان لا يطلع عليه وان اطلع عليه فيجوز ان لا يكون
في المسكوت اولى ومع ذلك كله فالحكم في جانب المسكوت على جهة الموافقة والمخالفة فغير واقع من مجرد تخصيص
بالتنصيص دون بحث ونظر منافيه من جهة ان المقصود من الحكم في محل النطق هل هو اشد مناسبة للحكم في محل
السكوت ام لا ليبنى عليه المفهوم وقد يخطئ ويصيب وما يتوقف على النظر في دلالة الاقتضاء فليس في غير
كونه مما يتوقف عليه وجود الملفوظ والوقوف عليه اظهر من الوقوف على المناسبة لانضباطه وظهوره و
المناسبة وخفائها وليس ما يتخيل في دلالة الاقتضاء وغيره فلذلك كانت اولى وبمثل ما ذكرنا يرجح دلالة
الايماء لعدم توقفها على النظر في المناسبة على الاصح وان صار اليها قوم على المفهوم لتوقفه عليها وايضا
فان ظهور قصد الدلالة على علة الحكم بعد التصريح به ليكون اقرب الى الانقياد وادعى للقبول في تحصيله
وجلبه اتم منها في قصد اثبات الحكم او نفيه في جانب المسكوت عند التنصيص على المحل المنطوق ولعدم
تأثيره في جلب ما ثبت كونه مقصودا بالمنطوق **قال** وتخصيص العام على تأويل الخاص
لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص **اقول** هذا
صنف آخر من الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار عمومه وخصوصه واطلاقه وتقييده

فنقول يرجح تخصيص العام على تأويل الخاص لكثرته اي لكثرة تخصيص العام بخلاف تأويل الخاص
ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة غير مؤولة ولهذا يكون المطلق الدال
على واحد لا بعينه مرجحا على العام ولان الخاص اقوى دلالة واخص بالمطلوب ولان العمل بالعام يستلزم
تعطيل الخاص وبالعكس تأويل العام والتأويل اولى من التعطيل • ويرجح الخاص ولو من وجه يعني ويرجح
العام الخاص من وجه على ما خص يعني على العام الذي خص وذلك لان العام الخاص من وجه مرجح على العام
من كل وجه لان مداخل تطرق التخصيص الى العام من كل وجه اكثر مما هو خاص من وجه اذ لا يدخله التخصيص
من تلك الجهة لكن العام من كل وجه راجح على العام الذي خص لتطرق الضعف اليه وعدم تطرقه الى الاول
ولهذا قال بعضهم لا يبقى حجة واليه اشار بقوله والعام لم يخصص يعني ويرجح العام الذي لم يخصص على العام
الذي خص لما ذكرنا قال في المنتهى والعام الخاص من وجه على العام من كل وجه وهكذا ذكره الآمدي ولم يذكر
ترجيحه على العام المخصوص كما ذكره ههنا وهذا الوجه الذي ذهبنا اليه في تقريره ان صح فهو المراد وان لم يصح
ولا غيره ايضا فيكون قد سقط بين قوله ولو من وجه وبين قوله والعام لم يخصص شيء من كلامه والامر فيه سهل
والمعنى واضح والتقييد كالتخصيص حتى يرجح تقييد المطلق على تأويل المقيد بالوجوه الثلثة المذكورة وان يرجح
المطلق المقيد من وجه على قياس ما ذكر او يرجح المطلق الذي لم يقيد على الذي قيد ولذلك
يرجح المطلق الذي لم يختلف في تقييده على الذي اختلف فيه وقس عليه العام الذي لم يختلف في تخصيصه بالنسبة
الى العام الذي اختلف في تخصيصه **قال** والعام الشرطي على النكرة والمنفية وغيرها والمجموع
ومن وما على الجنس باللام **اقول** هذا صنف آخر من الترجيحات العائدة الى المتن
وهو باعتبار كونهما عامين فنقول يرجح العام الشرطي وهو العام الذي يكون من قبيل الشرط والجزاء
على النكرة المنفية اي على العام الذي يكون من قبيل النكرة والمنفية وغيرها من صيغ العموم لكون الحكم في الشرطي
معللا بخلاف غيره والمعلل اولى من غيره لكونه ادعى الى القبول والانقياد وقد يرجح النكرة المنفية على العام
الشرطي لكون دلالتها اقوى ولهذا كان خروج الواحد منها بعد خلفا في الكلام قال لا رجل في الدار وكان فيه واحد
وهو بخلاف العام الشرطي وبهذا ترجح النكرة المنفية على جميع اقسام العموم ويرجح المجموع ومن وما على
الجنس المعرف باللام لامكان حمله على المعهود مع ان اكثر الجنس المعرف باللام كذلك وبهذا يترجح ما ومن
على الجنس المعرف باللام ويرجح الجمع المعرف على ما ومن لامكان حملها على الواحد بخلاف الجمع المعرف

على قياس ما ذكره ههنا او على المطلق من كل وجه

اذا صح

اما ان كان المجموع معرفا باللام فظاهر لكونه اقوى عموما من الجنس المعرف باللام صح

فهو اذن اقوى عموما واولى واما ان كان الجمع منكرا فلقربه الى الخصوص لدلالته على عدد اقل من الجنس المعرف
وقيل بالعكس لان عموم الجنس المعرف متفق عليه بخلاف الجمع المنكر ولانه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر والظاهر
ان مراده من قوله والمجموع الجمع المعرف دون المنكر لان النظر ههنا في تعارض العامين والجمع المنكر ليس بعام
على ما عرفت **قال** والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظني **اقول** هذا
هو التعارض الواقع بين منقولين ظاهرين احدهما اجماع والآخر نص او كلاهما اجماعان اما الاول
فترجيح الاجماع على النص سواء كان من الكتاب او السنة لان النسخ مامون فيه بخلاف النص واما الثاني فانما يكون
في الاجماع الظني من جهة المتن والسند او من احدى الجهتين دون الاخرى او احدهما من احدى الجهتين والآخر
من الجهتين لاستحالة التعارض بين اجماعين قاطعي المتن والسند واذا عرفت ذلك فاعلم انهما ان كانا
مظنونين من جهة المتن والسند معا فالترجيح بينهما كالترجيح بين الشيئين من الآحاد وخصه ترجيحات اخر
منها ان يكون احد الاجماعين من الصحابة والآخر من التابعين فالاول اولى لما مر في غير موضع من تفضيلهم
على الباقين وجدهم وكثرة اجتهادهم ولانه ابعد عن خلاف من خالف في اجماع غير الصحابة وعلى هذا
يكون اجماع التابعين مقدما على اجماع من بعدهم وهكذا على الترتيب لقربهم من العصر الاول ولقوله عليه السلام
خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه فاجماعهم يكون اغلب على الظن والى هذا اشار بقوله
والاجماع على ما بعده في الظني وانما قيد بقوله في الظني ليشعر ان تعارض الاجماع انما يكون في الظني منه
لا في القطعي كما ذكرنا وكذا يرجح الاجماع الذي دخل فيه جميع اهل العصر على ما دخل فيه غير العوام كالاصولي
والفروعي وهو على ما دخل فيه احدهما وما دخلا فيه دون العوام دونهما وما انقرض عصر على ما لم ينقرض
وما لم يكن مسبوقا بمخالفة على ما كان مسبوقا بها وما لم يرجع عنه بعض المجتهدين على ما رجع عنه بعضهم لدليل
يظهر له والاجماع على القول الثالث على الاجماع على نفيه ماخوذا من انقسام الامة على قولين كل ذلك
لقوة الظن وبعده عن الخلاف وكذا ما دخل فيه الاصولي على ما دخل فيه الفروعي لان الاصولي
اعرف بمدارك الاحكام وما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر على ما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف
وقوة الظن اذ الظاهر من حاله الصدق على ما دخل فيه الاصولي والفروعي لان الخلل من جهة احتمال
كذبه اندر من الخلل الناشي بسبب الجهل وعدم الاحاطة الى غير ذلك من الترجيحات فعليك بالنظر والاعتبار
في كل ما يرد عليك من هذا القبيل وان كانا ظنيين من احدى الجهتين فاما ان يكونا من جهة المتن دون السند

الاجماع صح

على ما دخل فيه العوام صح

وحكمه

وحكمه حكم تعارض ظاهرين من الكتاب وقد علم مما تقدم او من جهة السند دون المتن وحكمه حكم ما مضى
في سند آحاد السنة او كان احدهما ظني السند قطعي المتن والآخر عكسه فان الاول اولى لان تطرق
الخلل الى ما هو ظني من جهة السند باحتمال الكذب وتطرقه الى ما هو ظني من جهة المتن قد يكون بان لا يكون
متناولا لمحل النزاع وان تناوله فقد لا يكون ظاهرا فيه وان كان ظاهرا فقد يكون ماولا ووقوع كل
واحد من هذه الاحتمالات في الشرع اغلب من احتمال وقوع الكذب من العدل الثقة كما سلف كيف وان
وقوع قادح معين اقل من وقوع احد قوادح ثلث على ما لا يخفى واما ان الاجماع الذي هو ظني من احدى
الجهتين مرجح على ما هو ظني من الجهتين فلا يحتاج الى زيادة بيان لان تداخل تطرق الخلل اليه يكون اكثر **قال**
المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان رفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب وعلى
الندب والمثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والدارك
على الموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد يعكس لموافقته التاسيس والتكليف على الوضعي بالثواب وقد
يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس **اقول** هذا هو القسم الثالث من الترجيح الواقع
بين منقولين متعارضين وهو الترجيح بما يعود الى المدلول فنقول يرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله
الاباحة واليه ذهب الاكثر كاصحابنا واحمد بن حنبل والكرخي والرازي من الحنفية وذهب عيسى بن
ابان وابو هاشم الى التساوي والتساقط والوجه في ترجيحه ان ملابسة الحرام موجبة للماثم بخلاف المباح فكان
اولى بالاحتياط لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا لو طلق معينة نسيها حرم الجميع واليه الاشارة
بقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام على الحلال وقيل بالعكس اي بترجيح الاباحة على الحظر
وهذا لم يشتهر عن احد فكان الماخذ لابي هاشم وعيسى بن ابان بحيث ذهبا الى التساوي والوجه فيه انا
لو عملنا بالمحرم يلزم منه فوات مقصود الاباحة بالكلية بخلاف العكس لانه قد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر
لان الغالب انه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها غالبا ويقدر على دفعها لعله يقدم
لزوم المحذور من ترك المباح لان الاباحة مستفادة مما الحل مدلوله وهو التخيير بخلاف الحرمة فانها مستفادة
مما يرد مدلوله من الحرمة والكراهة وهو النهي فيكون الاباحة اولى واذا عرفت ذلك فاعلم ان الحظر

والموجب صح

راجح على الندب لما ذكرنا والندب على الحظر للوجه الاول من الوجهين المذكورين في رجحان الاباحة على الحظر
الاتي فانه لا يتمشى فيه وكذلك الحظر راجح على الوجوب لان الغالب من احكامه انما هو دفع المفسدة ومن الوجوب
جلب المصلحة ودفع المفاسد في نظر العقلاء اهم من تحصيل المصالح ولهذا كان المحصول من المحرم الذي يترتب الواجب
الواجب كانت الحرمة عندنا اولى ولهذا كانت ما شرعت فيه العقوبات لفعل المحرم اكثر مما شرعت لترك الواجب
ولان مفسدة الحرام لا تحصل بمجرد النية ما لم يقترن بالترك كان مع القصد الى الخلاف فعل الواجب وان
ترك الواجب وفعل المحرم لو استويا في داعية الطبع اليهما فالترك يكون اسهل من الفعل لنفسه مستند
الى كونه وعدما في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى بالمحافظة قال في المنتهى
ويرجح الحظر على الندب بالتقدم والحظر على الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع
المفسدة اهم عند العقلاء والغرض من ايراد هذه الكلمات ان الظاهر انه سقط من النسخ شيء والاصل
كان هكذا وعلى الندب وعلى الوجوب لان دفع المفاسد اهم الى هذا التعليل انما هو لترجيح الحظر على
الوجوب على ما صرح هو وغيره به ومنه يعلم ترجيح الحظر على الوجوب ايضا وعلى هذا فلا حاجة الى الجواب
عما في كلام المصنف لكن للقائل ان يمنع انتفاء هذا التعليل فانه لا يلزم من كون دفع المفاسد
تحصيل الندب ان يكون اهم من تحصيل مصلحة المقصود الوجوب ويرجح الاخبار على الاباحة لما ان
في طلب الترك والزيادة عليها وهو اللوم على الفعل ولكونه اولى بحصول المقصود وهو الترك من الاباحة
العمل بمقتضى الاخبار اعمال المحرم من غير عكس وعلى التقادير يكون الحظر ما عرفت ويرجح الوجوب
الندب لما دل في طلب الفعل والزيادة عليه وهو اللوم على الترك وان ترك الواجب موجب للاثم كالاول
ترك المندوب ويرجح المثبت لخبر بلال ان النبي عليه السلام دخل البيت وصلى على ان في خبر اسامة
ان النبي عليه السلام دخل البيت ولم يصل وهو لكل استدلال المثبت على زيادة علم وان المثبت بعد النافي
والنافي الناكد والتاسيس اولى من الناكيد وقد سلم انهما سواء وهو قول القاضي عبد الجبار وحينئذ
منهم الى ان النافي ايضا اولى من وجهين فتعارضا فان واحد الوجهين هو كون النافي موافقا للاصل وهو
هو ان الظاهر تاخر النافي عن المثبت فائدته التاكيد ولو قدر تاخره عن المثبت كان فائدته التاسيس

ووروده بعده اذ لو اخر تقدم النافي على المثبت كانت ع

وهو اولى من التاكيد مع تاخره عنه ولو كان الظاهر تاخر النافي عن المثبت فالعمل به اولى وذهب الاكثر
الى تقدم النافي على المثبت وقال تاخير النافي وان لزمه مخالفة المثبت ورفع حكمه فتاخير المثبت يلزم منه
مخالفة النافي ورفع حكمه ورجح تاخير المثبت بكونه رافعا لما افادته التاكيد بخلاف تاخير النافي لكونه رافعا
لما افادته التاسيس معارض بكون المثبت على تقدير تاخره رافعا لما اثبت مدلول الاصل والنافي
وكون النافي رافعا لما ثبت مدلول واحد وهو المثبت وما يقال من ان المثبت يفيد حكما شرعيا والنافي
النافي في الغالب من الشارح انه لا تتولى بيان عزو الشرعي مع انه عزيز لان المقصود من الحكم
الشرعي الحكم لكونه وسيلة اليها وحكم النفي مقصود لذاته كحكم الاثبات معارض بان الغالب من الشارع
التقرير لا النفي وفي الكتب المشهورة انه اختير تقدم النافي على المثبت الا انهم عبروا عن
النافي بالمقرر وعن المثبت بالناقل ثم قيل قال القاضي عبد الجبار لو كان حكم احد الخبرين نفيا
وحكم الآخر اثباتا وتعارضا تساقطا فلا يرجح كما لو اقتضى الوجوب والاباحة حيث يسقط العمل الاباحة
وهذا مستقيم على مذهب من لا يرى مذهب المعتزلة ان العقل عندهم يفيد الاحكام فاذا اقتضى
العقل الحظر كان النفي للوجوب ناقلا من حظر وحتم والنفي للاباحة مقررا من وجه ولو اقتضى العقل
الوجوب كان النفي للحظر ناقلا من وجهين والنفي للاباحة مقررا من وجه فان رجحنا الناقل يرجح النفي
للوجوب والحظر على النفي للاباحة وان رجحنا المقرر يرجح هو عليهما وان اقتضى العقل الاباحة كان
كلا احدى النفي للوجوب والنفي للحظر ناقلا من وجه مقررا من وجه فيتساويان بان هذا الحق
كلامهم ومنه مطلع على دليل اخر لعدم الجازمة بعدم الترجيح وجواب عنه فلهذا ذكرته ولله اعرف ذلك
فاعلم ان المشهور هو ان الدارئ وهو ما يكون حكمه درء الحد تلقينا له من قوله عليه السلام ادرؤوا
الحدود بالشبهات ويتمسكون في ترجيحه على الموجب وهو ما يكون حكمه اجاب الحد موافقا للدارئ
لحكم الاصل وهو نفي الحد ومخالفة الموجب له وبان الخطاء في نفي الحد والعقوبة اولى من الخطاء في اثبات
العقوبة لقوله عليه السلام لان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة وبان خبر النفي يورث شبهة فيسقط
الحد للحديث الذي ذكرنا وبان تعارض السببين يسقط الحد مع ثبوته في اصل الشرع ومعارض
الخبرين اولى ولم يسقط لثبوت وبان يدا خل الخطاء والغلط في اثبات الحد الكونه درء الحد ونفيه والى

هذا المعنى اشار في المنتهى بقوله لان ما يعرض في الحد من البطلان اكثر منه في الدرء ولذا كان كذلك فنفي الحد اولى
لبعده عن الخلل وقربه من المقصود هذا مذهب الفقهاء خلافا للمتكلمين حيث ذهبوا الى تقديم موجب الحد
على الدارئ له مصيرا منهم الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد والتاسيس اولى من
التاكيد فالموجب اولى من الدارئ ثم ان الاصوليين ذهبوا الى ترجيح ما في الطلاق والعتق على الموجب
خلافا للشعبي حيث ذهب الى ان موجبهما مقدم على النافي لهما مصيرا منه الى ان ملك النكاح واليمين على
خلاف الاصل فزوالهما على وفق الاصل فمزيلهما وهو موجب الطلاق والعتق اولى والحاصل ان الموجب
اولى لانه على وفق الدليل النافي لملك اليمين والنكاح بخلاف النافي لهما لانه على خلافه وقالوا النافي لهما اولى لانه
على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المرجح على النافي لهما لان فائدة المقتضي التاسيس وهو اولى
من فائدة النافي وهو التاكيد ولما اشتركت هذه الصور الثلث اعني ما يدفع الحد او الطلاق او العتق
فان دافعها يرجح على موجبها لموافقته للنفي الاصلي وتعكس ذلك بان يرجح موجبها على دافعها لموافقة الموجب
للتاسيس الذي هو اولى من التاكيد واراد المصنف الاختصار بجعل الثلث في مضمار واحد وقال
والدارئ يعني ويرجح الدارئ والمراد منه الدافع للحد والطلاق والعتق اي النافي لها على الموجب
الحد وكانه انما اقتصر على قوله على الموجب ولم يقل على الموجب للحد كما قال في الموجب للطلاق لان اشعار
الدارئ بدافع الحد اكثر من اشعاره بغيره وقوله والموجب للطلاق والعتق يعني وعلى الموجب للطلاق
والعتق لموافقته اي موافقة الدارئ النفي اي النفي الاصلي كما بيناه وقد يعكس يعني ويرجح الموجب في الثلث
على النافي لها لموافقته اي لموافقة الموجب التاسيس كما فصلناه ويرجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي بسبب زيادة
الثواب المرتبط بالتكليف وقد يعكس يعني ويرجح الحكم الوضعي على الحكم التكليفي من جهة انه لا يتوقف على ما يتوقف
عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل ويرجح الاخف على الاثقل بان الشريعة مبناها
على التخفيف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يعكس ويرجح الاثقل على الاخف بان الشريعة انما شرعت لمصالح
العباد والمصلحة في الاشق اكثر لقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك ولان زيادة ثقله تدل على ان المقصود منه
اكد من مقصود الاخف فالمحافظة عليه اولى ولان الظاهر تاخر الاثقل عن الاخف لتاخر التشديدات

ولا يخفى

ولا يخفى ان هذه الترجيحات تجري في القياس والاستدلال ايضا كما جرت في الكتاب والسنة والاجماع
لتعقلها بالحكم واشتراك الجميع في افادته ولهذا لم يعد ذكرها مفصلا في القياس والاستدلال
قال الخارج يرجح الموافق لدليل آخر او لاهل المدينة او للخلفاء او للاعلم ويرجحان احد دليلي
التاويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام علة في غيره والخطاب شفاها مع العام
كذلك والعام لم يعمل في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بانه امس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين
علي او ما ملكت وتفسير الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب وبقرائن تاخره كتاخر الاسلام او تاريخ مضيق
او تشديده لتاخر التشديدات **اقول** هذا هو القسم الرابع من الترجيح الواقع بين
منقولين متعارضين وهو الترجيح بما يعود الى امر خارج فنقول يرجح الدليل الموافق لدليل آخر من
الكتاب او السنة او الاجماع او القياس او العقل او الحس على ما لا يوافق دليلا كذلك لتاكد غلبة
الظن بمدلول الاول ولان العمل بمقابله يستلزم مخالفة دليلين بخلاف العمل به فانه لا يستلزم الا مخالفة دليل
واحد فالعمل به اولى او لاهل المدينة اي ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة لكونهم اعرف بالتنزيل واخبر
بالتاويل او لعمل الخلفاء الراشدين بحث النبي عليه السلام على متابعتهم والاقتداء بهم او لعمل الاعلم لكونه اعرف
بمواقع الوحي والتنزيل على ما لا يكون كذلك ويرجح لرجحان احد الدليلين التاويلين وذلك بان يكونا ماولين
وكان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل التاويل في الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح بالتعرض بالعلة
وذلك بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فالاول اولى لكونه افضى الى تحصيل
مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولدلالته على الحكم
من وجهين من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة ولان مخالفته يستلزم مخالفة سببين
بخلاف الاخر وقد يرجح ما لم يتعرض فيه العلة على ما تعرضت فيه بان المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم
وبهذا ايضا يرجح ما لم يكن معقولا على ما كان معقولا عليه بما مر من سرعة القبول ولان شرع المعقول اغلب
من شرع غير المعقول حتى قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن
انه غير معقول ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محال النص بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير
المعقول وكان اولى ويرجح العام على سبب خاص اي العام الوارد على سبب خاص كما في بير بضاعة

ويرجح ما كان معقولا صح

المخالفة

وشاهد معمول على العام المطلق في السبب لو اتعارضا في ذلك السبب الخاص فهو لكل لانه امتن ولان محذور
فيه يطرأ الى اخر الامان فادعت الحاجة اليه بخلاف الخاص المتأخر فانه لا محذور فيه اصلا فكان اولى
ويسمى رجح العام اي العام المطلق عليه يعني على العام الدال على سبب خاص ولكن لو اتعارضا في غير ذلك
السبب الخاص لان عموم المطلق اقوى من عموم مقابله لورودهما على السبب الخاص وعليه النظر ما حصل
به يطرأ الامان فادعت الحاجة اليه والا ان الاصل انما هو مطابقة ما وقع في معرض البيان لما ثبت اليه الحاجة

اختلف — وهذا الخلاف في عموم الدال على السبب الخاص ولذا ذكر فيما اذا تخالفا اقل محذورا من مخالفة العام المطلق في غير
هذا ما وقع المخاطبة به على سبيل الاخبار بالغيب او اعم او بخبر الله كما في قوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله ومن دخله كان آمنا فانه قابله ما وقعت المخاطبة به شفاها كما قال
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وما ايها الناس وكتب عليكم فانهما ان تقابلا فحق ورود المخاطبة به شفاها
فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير ما وقعت المخاطبة به شفاها كان الاخراج اولى ما بيّن
تعارض العام المطلق والدال على السبب الخاص والاحصار في الشفاهي الموجود والحاضرين وتعميم غيرهم ان
يكون بالاجماع على انه لا فرق او نقول عمم الله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والى هذا المعنى اشار
والخطاب شفاها مع ان العام كذلك اي حكمه حكم العام على سبب خاص حتى يرجح الشفاهي على العام فيترجح الخاص
ويترجح العام عليه في غير ما خوطب شفاها ورجح العام الذي لم يعمل به في صورة ما مع الصور على غيره يعني على
الذي اتفق على العمل به في صورة ان العمل بالاول لا يفضي الى تعطيل الثاني لكونه قد عمل به في الجملة بخلاف العكس
الى الاول اولى من الفضي الى التعطيل وقيل بالعكس اي يترجح العام الذي عمل به اصلا الا ان المعمول به يقول
العمل به وفاق واحسن ان حمل ترجيحه على ما ضابع مفوض في محل التراجيح وقصب اعماده والله اعلم
يضاف لاهمال العام الآخر بالكلية خلاف ما لو كان العمل بالعام الذي ظن انه غير معمول به فانه لا يلزم الاهمال
بالكلية لمعارضته للاول حينئذ واعترض بان مخالفة السنة انه لو كان يرجح خاص يوقف عليه بعد البحث
ولم يوقف عليه بعد البحث كما في اهمال العام واجيب بان مخالفة السنة انه لو كان يرجح من نفسه يوقف عليه
بالسبر ولو يوقف بعد البحث فمعارضان وسلم المقدم ورجح العام بانه امتن بالمقصود وذلك بان يكون
قد قصد به بيان الحكم المحلوف فيه كما تقدم والله تعالى اعلم بالاحتياط

ختم

حرم الجمع بين الاختين بملك اليمين على العام الذي لا يكون كذلك كقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان
الخ ورجح احد الخبرين على الآخر بمضمر الراوي لم يعمل او قوله ان الراوي لخبر يكون اعرف واعلم بما رواه
ورجح احد الخبرين ايضا على الآخر بذكر الراوي سبب ورده فانه يرجح على الآخر الذي ذكر السبب
دل على زيادة اهتمامه بما رواه ورجح تاخر ناسخه وذلك بان يعلم ان احد الخبرين بما دل على ما خبر عن الآخر
كتاخر الاسلام لان ما خبر بما رواه متاخر الاسلام اغلب على الظن من الآخر لان الظاهر ان رواية يكون بعد اسلامه
بخلاف رواية الآخر احتمال ان يكون قبل اسلام المتاخر احتمالا على السواء وفي الكتب المشهورة
ورجح متاخر الاسلام الراوي فيما علم تاخره حال اسلامه لكن لو اعلم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علم ان رواية اكثر قبل اسلام المتاخر
والحاجة الى هذا الشكل لان المطلوب حصل بدون هذا الشرط كما بين او كتاريخ محقق وهو ان يكون احد
الخبرين مؤرخا بما تاريخ محقق دون الآخر فاحتمال تقدم غير المؤرخ اغلب على الظن وهذه ظنية او لتسديد
ذلك بان يكون احد الخبرين والاعلم السند دون الآخر على الضعف فان احتمال تاخر السند راجح لتاخر
على ما هو الغالب منه على العلم لانه كان يشتد الاحتياط عنوانه واشتباهه ولهذا وجب العمل بان شيئا فشيئا
وضع الشرعان كذلك والكلي ان هذه المرجحات منها ما يعم الاولة الخمسة ومنها ما يخص بعضها قال
المعقولان قياسان او استدلالان فالاول اصله وفرعه ومدلوله وخارج والاول بالقطع وقوة دليله
ولكونه منبع ما يخالف وكانه على سنن القياس ومدلول خاص على تعليله اقول هذا القسم الثاني
من الباب وهو التعارض الواقع بين معقولين من الادلة الاربعة والمعقولان قياسان او استدلالان او
قياس واستدلال وكانه انما ترك لظهوره او لان اكثر ما يكلم به من الترجيحات والتعارض انما هو التعارض الواقع
بين حكمين واحد بخبرين واجماعين الى حكمين مختلفين على ما تقدم ذكره فلذلك ههنا ما تعرض لتعارض
القياس والاستدلال لكونهما من حكمين مختلفين وعلى التقدير فالاشكال فيه على ما قال بعض المدققين
يحل هذا الكتاب الاشكال في الكتاب الا في موضعين احدهما ترك السنة وليس هذا من طريقته والآخر
اهمال هذا القسم وهو مبطل للحصر ومن له ادنى بصيرة يعلم ان صاحب هذا القول لم يحقق معنى الاشكال فضلا
عن حل الكتاب ولما عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح من قياسين والدال اشار بقوله فالاول قد يكون
راجعا الى اصله والى فرعه والى مدلوله والى خارج والاول وهو ما يعود الى الاصل فيه ما يعود الى

حكمه ومنه ما يعود الى علته وما يعود الى حكمه فترجحان الاول ان يرجح احد القياسين على الآخر بالقطع على حكم اصله دون حكم اصل الاخر لكونه اغلب على الظن الاصل الذي الحقه ما تطرق من الخلل بسبب الاصل لكونه مقطوعا بخلاف القياس الآخر لكون حكم اصله مظنونا ويرجح ايضا بقوة دليل حكم الاصل وهو لكل ما يكون حكم الاصل فيه ظنيا عن الدليل المثبت لاحدهما يكون اقوى من الآخر فيرجح عليه لكونه اغلب على الظن ويرجح ايضا بكونه اي يكون حكم الاصل احد القياسين لم ينسخ بالاتفاق وكون حكم اصل الآخر مختلفا في نسخه فالاول اولى بالعمل به ويرجح ايضا بان حكم الاصل في احدهما على حسن العباس وفي الآخر معزول به عنها فما لم يعدل به عن حسن العباس اولى لكونه ابعد عن العدول وموافقة الدليل ويرجح الضا بدليل خاص ايضا كان اداجا عا على تعليله اي على وجوب تعليل حكم ذلك القياس وجواز القياس عليه دون القياس الاخر وانما يرجح عليه لما فيه من الامن عن علله العدم بالعلل الخلاف **قال** والقطع بالعلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب ظنا والسبر على **اقول** عند القول بالمناسبة لبعضه اي العارض ويرجح مطرق بغ الفارق في القياس في الترجيح ما يعود الى علة حكم الاصل وهو قسمان الاول ما يعود الى طرق اثبات العلة والمثل ما يعود الى الصفة اما الاول فيرجح بالقطع بالعلة وبالكل بان يكون وجود احد القياسين مقطوعا به دون الاصل لقطع به ويرجح بان يكون حكم الاصل في احد القياسين مظنونا بالاتفاق ومظنونا في الآخر لكونه اغلب على الظن ويرجح بان يكون وجود العلة في الاصلين مظنونا بالاتفاق لكن في احدهما ارجح من الآخر لكونه اغلب على الظن ويرجح بان مسلكها اغلب ظنا كالدوران طرق ثبوت العلة السبر والتقسيم وطرق ثبوت الاخرى الطرد والعكس فان الاول اولى لانه دليل ظاهر في كون الوصف علة بخلاف الثاني لانه عرضة لظاهر الدوران في العلة لدوران الحكم مع الاوصاف الطردية كما تراه في الفاكهة المذابة للسكنجبين الحاد مع حرم الدوران وجودا وعدما مع انها ليست علة لان علة الاصل لابد وان يكون معنى الباعث للامان كما سبق ويرجح السبر اي القياس الذي استنبط عليه وصفه الحاكم بالسبر على المناسب اي على العكس الذي استنبط عليه بالسبر وصفه بالمناسبة لبعضه اي لبعض السبر اي القياس العارض في الاصل كما سبق وصفه بخلاف المناسبة ولو كان كذلك كان الاول اولى في الحكم والفرع كما توقف عليه بعض المحققين ويرجح بان يشهد على اصل معارضه في الاصل الضا والسبر يدل عليها دون المناسبة فكان اولى فان رجح

يظهر المناسبة اذ احتمال عدم مناسبة الوصف بعد اظهارها بطرق يفضي الى العدم احتمال عدمها في السبر حتى لم يعرض فيه لسانها بفضيلا لم يعاوم اصلا العارض الاستراكها في ان نسبة مرجحات الحكم الى السبر مع ان الاصل العدم دون العدد على مناسبة الوصف المستنبط والاولى انه اي المناسبة على في العارض اصلا فان رجح مجهول العلة عند الخصم المناسبة بخلاف السبر جاز ان يكذب في قوله كذب فلم احد عنه او يغلط قوبل بان الكذب من العدول والغلط في الوصف الظاهر اندر من الغلط في المناسبات خفا ياو اضطرابها ويرجح مطرق في المعارض في القياس فان ما قطع فيه في الفارق من الفرع والاصل او كان في المعارض اغلب على الظن كان اولى من الآخر لكونه اغلب على الظن **قال** والوصف الخفي على غيره والثبوتي على العدمي والباعث على الامارة والمضطرب والمتحد على خلافها والاكثر اندر سا والمطرد على المنقوض والمعلل على خلافها والمطرد فقط على المعلل فقط ولكونه جاريا على الحكم بالاتفاق على خلافه والمناسب على الشبيه والضروري الخمسة على غيرها والحاجي على التتمة والمكمل من الخمسة على الحاجي والدائر على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم الدين ثم العقل ثم المال ونحوه موجب البعض كونه مانعا او قوات شرط على الضعف والاحتمال وما سبق المراجح لها في الاصل ويرجحان على مزاحمها والمتضمن للنفي على السوق وقيل بالعكس ونحوه المناسبة والعامة في المكلف على الحاضنة **اقول** هذا هو القسم الثاني وهو في الترجيحات العائدة الى الصفة العلية فنقول ويرجح القياس لو كان علة الاصل في احد القياسين الوصف الخفي على غيره لان العلم بكل الجامع منه وصف حقيقي بل كان حكما شرعيا او مناسبا اقناعيا ونحوه لكونه اغلب عند الظن بالاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ويعني بهذه العلة ويرجح الثبوتي على القياس الذي علته وصف ثبوتي على العدمي وهو القياس الذي علته وصف عدمي للاتفاق والضابط والاختلاف في مقابله وبها ايضا يرجح الباعثة يعني القياس الذي علته يعني الباعث على الامارة يعني القياس الذي علته يعني الامارة للاتفاق والاختلاف على ما مر ويرجح ما علته منضبطة على خلافها يعني على ما علته مضطربة لان المنضبطة اغلب على الظن لانضباطها والبعد عن الخلاف فيه ويرجح ما علته متحدة اي ذات وصف واحد على خلافها وهي التي لم يكن معلوله اي ذات اوصاف لكونها اقرب الى الضبط والبعد عن الخلاف ولذلك ما علته الكثر تعديا اي تعديه على ما علته اقل تعديه لان فائدة التعدية اكثر ويرجح ما علته

مطرده على حالها وهو ما علته منقوضه لسلامتها عن المفسده وبعدها عن الخلا ف
ورجح ما علته منعكسه على خلافها وهو ما علته غير منعكسه لان المنعكسه اغلب على الظن والبعد عن الخلاف
ورجح ما علته مطرده فقط اى غير منعكسه على ما علته منعكسه فقط اغلب مطرده لاشتراط الاطراد
وعدم اشتراط الانعكاس ورجح القياس بكونه اى يكون ضابط حكمه علته جامعا للحكم مانعا لها على
خلافه وهو ما لا ينعكس الضابط فيه كما ذكرنا لزيادة انضباط الاول وبعدها عن الخلاف ورجح ما علته المناسب
على ما علته الشبيه لزيادة غلبة الظن بها وزيادة مصلحتها وبعدها عن الخلاف ورجح ما المقصود من علته
سواء الحاجيه اى احدى الحاجات سواء كانت من اصول الحاجات او من مكملاتها على ما المقصود من علته هو
التحسينيه اى ما يكون من باب التحسينات والتزينات لتعلق الحاجه بالحاجي دون التحسيني ورجح ما المقصود من
علته التكميليه من الخمسه وهي مكملات للمصالح الضروريه الخمسه وان كانت تابعه على ما المقصود من علته الحاجيه
وان كانت من اصول الحاجات لانها من المصالح الضروريه على ما نقل عن اكثر اصحابنا المتاخرين وهذا
اعطى حكم اصله حتى شرع في شرب قليل الخمر لما شرع في كثيرها ورجح ما علته الدينيه وهي ليركن المقصود من
منها حفظ اهل الدين على الاربعه اى على ما يكون المقصود من احد المقاصد الاربعه الضروريه الباقيه حفظ النسب علته
والنفس والعقل والمال نظرا الى كون ثمرته اكمل الثمرات ومن نيل السعادات الابديه في جوار رب العزه والمناسب
من ان غيرها مقصود لاجلها لقوله عز قائلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس اى رجحان
كل من الاربعه على الدينيه لكون الاربعه من حقوق الآدميين وكون الدينيه من حق الله وحق الله مبني على المسامحه
لان الاول مبني على الشح والمضايقه لتعذر الاستيفاء بفوات حقه والثاني على المسامحه والمسامحه لتعالي عن العوارض
بفوات الحقوق ولهذا قدم القصاص على قتل الردء لفوات الجنس ورجح مصلحة النفس على مصلحة النسب
بالعفو عن المسافر بالقصر فيترك الصوم بانجاء الغرق ورجح مصلحة المال بترك الجمعه والجماعه حفظا لان
قل واحسب بان القصاص حق الله تعالى اتضا ولهذا حكم عليه قتل نفسه والعفو بالنظر الى كونها تقدم متضمن
لرجحه بما حاج الحفن وبان القصاص للمقصود من حق الله فما تعلق بالعقوبه البدنيه بعد العقوبه الاخرويه
الموعوده بخلاف قتل الردء فانه لا يضر مقصود القصاص بالنسبه الى الواردين وهو التشفي والانتقام فلذلك
كان القصاص بالتقدم اولى لان الجمع بين الحقين اولى من ابطال احدهما بالكليه واما العفو فهو تقديم على

ويرد

مرجح الدين الاعلى اصله الذي التراخي فيه ولان مشقه الوكعتين في السفر يقاوم مشقه الاداء في الخوف فلم يختلف المقصود
واما الصوم وغيره فلانه الافوت مطلقا بل بخير بالقضاء ولما عرفت ذلك وعلم انه كان المقصود انما م
من اصل الدين مقدم على غيره من الاربعه كذلك مقصود النفس مقدم على الثلث الباقي لان حفظ النسب لما كان مقصودا
لاجل حفظ الولد حتى اسقط ضمانها الاخرى لم يكن مطلوبا لعينه بل لافضائه الى بقاء النفس وكذلك حفظ
المال لم يكن مطلوبا لعينه بل لبقاء النفس مرفهه واما حفظ العقل فهو تبع لحفظ النفس لفواته بفوات دون
النفس فلذلك كانت المحافظه على المنع من المضي الى الفوات اولى والى هذا اشار بقوله ثم مصلحة النفس المراد مطلقاه
ان بعد الدينيه فمصلحة النفس رجح على المصالح الثلث ثم بعد مصلحة النفس تقدم مصلحة النسب على المصلحتين
الباقيتين لان حفظه راجع الى بقاء النفس بخلاف حفظ العقل والمال ثم بعد مصلحة النسب رجح مصلحة العقل النسب م
على مصلحة المال لان العقل مرتب الامانه وملاك التكليف ومطلوب للعباده بنفسه مرغب واسطه والذلك المال
ولما كانت هذه الرتب مختلفه في العقوبات المرتبه عليها على نحو اختلافها في انفسها وسئل بفوات هذه الرتب
بتعذر بفوات مرتبه اعلى منها ورجح بقوله موجب البعض اى بعض العلة مرجوا او فوات شرط على الضعف والاحتمال
اى على ضعف موجب النقض واحتمال موجب البعض وهو لكن يمكن ان يكون علة الاصل مثلا نقضا لاحد
من وجهه لما مر وفوات الشرط اقوى من موجب بعض العلة اذا كان موجب بعض احدهما فوق موجب بعض الاخر
مخالفا لما كان فاما موجب نقض علته اقوى فهو اولى لكونه اغلب على الظن وقوله والاحتمال وان دل السياق
على ان المراد منه ما ذكرنا لكن له محمل اخر اولى مما قالوه وهو ان يقال ورجح باحتمال موجب البعض في احدهما دون الاخر
والعلة اقال في النهي حتى حال ورجح باحتماله وعدمه في الاخر وانما كان اولى لان الاستدلال بهذا ما دونا ذا دون
القياس وهو ظاهر ورجح احد القياسين على الاخر باسلمه المزاحم لها اى لعلة احدهما في الاصل خلافا للاخرى
لكونها اغلب على الظن واقرب الى المقصود ورجح اتضا بوجهانها اى بوجهان احدى العلتين على مزاحمها خلافا للاخرى
لعلة الدوران ورجح ما علته مقتضيه للنفي على ما علته مقتضيه للثبوت الرجح في النافيه ثم على تقدير رجحانها
وعلى تقدير مساواتها لتاييدها بالاصل ومقتضي المثبت الاتم الاعلى تقدير رجحانها وما تم مطلوبه على تقدير التقدير
لكونه اغلب على الظن واتم مطلوبه الاعلى تقدير واحد معين وقيل القياس يعني رجح المثبته على النافيه لان
مقتضي المثبته حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافيه واما فائدتها شرعيه بالاتفاق اولى ولانه منفي اعتقادا اختصاص

الفعله اوانه الزم لغير الحاني والعمل بالمزم منه الضرر في حق الحاني اومن انتسب الضرر الى فعله اولى نظرا
الى ما هو الدائر بالقاعده الكليه والمقاصد الشرعيه والمعرفه هذا ما يرجع الى التعارض الواقع بين
قياسي العله واما ان كان من قبيل الدلاله او العلل في معنى الاصل فالرجح منهما على حسب ما في قياس العله
ويزيد بانه الا انه قد يرجح احد قياسي الدلاله على مقابله بكون ملازمه الوصف احكم فيه للعله اشد ظهورا من
الآخر لكونه محسوسا او معقولا والآخر شرعيا او عرفيا او لكون الملازمه في احدهما لذاتها شرعيين او
عرفيين اظهر من دليل الآخر وكذلك قد يرجح احد القياسين في معنى الاصل على مقابله لكون نفي الفارق
فيه قطعيا وفي الآخر وان كانا ظنيين فبان يكون دليل نفي الفارق في احدهما اظهر من دليل نفي الفارق
في الآخر او بان يكون قاصد ابطال انه في احد الاوصاف الفارقه اقل مما في الآخر فانه يكون ادنى احتمال
الخطا وتطرق الغلط اليه اقل واما ان كان احدهما من قياسي العله والآخر من قياسي الدلاله او العلل
في معنى الاصل فقد يرجح كل واحد منهما على مقابله بمثل ما يرجح به احد قياسي العله على الآخر وقد يرجح قياس
العله بكون العله فيه ظاهره مكشوفه بخلافها فيهما وكذلك يرجح القياس في معنى الاصل على قياس الدلاله لما فيه
من ان ظهور الاشتراك في العله مع التعرض لنفي الفارق بعد اما يرجح الا التعارض الواقع بين القياسين واما
التعارض الواقع بين الاستدلالين فسنذكره مفصلا ونقول ان كان التعارض بين ما مثلوا به من وجد السبب ووجد المانع
من الكتاب والسنه والاجماع واما بالنظر الى دليله فعلى حسب ما يكون الطريق في كتاب او سنه او اجماع
او قياس فان كان الطريق من جنس واحد فقد عرف حاله وان كان من جنسين فسيأتي على وجه التفصيل فيه
ان شاء الله تعالى وعلى هذا يكون الحكم ان كان التعارض بين ما مثلوا به من وجد السبب وفقد الشرط او الدليل
بعض ما لم يكون كذا وكذا في سائر الاستدلالات الا انه اذا كان التعارض بين الاستدلال بوجود مؤثر الشيء عليه
وبين الاستدلال بما سماه آثره على اسفه فلا خلو اما ان يكون ذلك استدلالا بما سماه آحاد الآثار او بما سماه بعض
الآثار فان كان بما سماه آحاد الآثار فقد يرجح على الاستدلال بوجود المؤثر من حيث ان الآثار لا سيما الآثار التي
نفسه او بما سماه حكمة والمؤثر فقد يوجد خاليا عن حكمه باعتبار وجود معارض او فوات شرط فكان ذلك
لازما سماه اسفا الشيء لانه اما ان اكد من ملازمه وجود الشيء لوجود مؤثره فكان اولى وان كان ذلك بما سماه
بعض الآثار فقد يرجح المؤثر واعتقاده اقتضاء للحكم اطلاقا بل من جهة ما ثبت له من الآثار جمعا بين الدليلين

اقتضاء الحكم اطلاقا بل من جهة ما ثبت له من الآثار جمعا بين الدليلين

وهذا الشرط والدليل بعض ما لم يكون كذا وكذا

الشيء

ف طنتاه

انتهى

اقتضاء الحكم اطلاقا بل من جهة ما ثبت له من الآثار جمعا بين الدليلين

ان الفعل اذا كان معنى لا وجود له في الفرع بعلة المخالفة المثبت واجب ان المقتضي للحكم وهي خاصة يكون الحكم
ونفسه على سواء فلا حامل يكون مقتضي الشرعيا ام لا والا ان الاختصاص معارض بمثله سواء لوجود ما يعتقد
اختصاص اصل التبيته معنى لا وجود له في الفرع بعلة المخالفة النافي ويرجح الضابطه المناسبه في الرجحان
احد القياسين افضى الى تحصيل مقتضى الحكم الآخر فيكون اولى لقربها من تحصيل مقتضى الحكم والفرع ويرجح
القياس الذي علته حامله للمكلف اي مقتضيه لفعله على القياس الذي علته خاصة بمحل
مقتضيه لفعله ويرجع الى بعضهم لعموم فائدة الاول دون الثانيه قال الفرع يرجح باشتماله على زيادة
الحكم وعين العله على العلة وعين احدهما على الخمسين وعين العله خاصة على عكسه وما قطع بها فيكون
الفرع بالنص جملة افضلا اقول هذا مشروح منه في الرجحان العائد الى الوجوه فنقول
يرجح احد القياسين على الآخر بالمشاركة اي بمشاركة فرعه الاصله فرعه الاصل في عين الحكم وعين العله على ما مر
الاصل في جنس الحكم وجنس العله اي في جنس الحكم وعين العله او في جنس العله والله اشار بقوله وعلة الجنس
كذلك لغير التعديه الاعتبار الاشتراك في المعنى الاخص يكون اغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الاعم وعلى هذا
على الآخر بمشاركة فرعه اصله في عين احدهما اي عين الحكم او العله على ما مر فرعه مشاركا لاصله في احدهما
الحكم وجنس العله للعله المذكوره ويرجح ايضا احدهما على الآخر بمشاركة فرعه الاصله في عين العله خاصة اي في عين
دون عين الحكم بل في جنسه على عكسه وهو ما مر فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم خاصة اي دون عين العله
ان تعديه الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعديه العله فهي الاصل في التعديه وعليها المدار ويرجح
اي بالعله فيه اي في الفرع انه لو كان بوجود العلة فيه اظن كون الفرع في احد القياسين بما مر
جملة افضلا بخلاف الآخر لكونه اغلب على الظن والبعد عن الخلاف بهذا واما الرجحان العائد الى الوجوه
حكم الفرع فعلى ما تقدم وكذا الرجحان العائد الى امر خارج فعلى ما سلف وربما زيد فيها ويرجح
عائدا الى امر من خارج الاول ان يلزم من العمل باحد القياسين جملة الآخر بخلاف العكس فانه يكون اولى لما فيه
الجمع بين الحكمين وعاما المقصود من والثاني ان يلزم من العمل باحدهما تعطيل حكم الآخر وحكمته دون الآخر
تاخر حكم الآخر فالاول اولى لان الناجز اولى من المعطل لما فيه من الجمع بين الدليلين ما قضى الامكان ذلك
ان يلزم من العمل بكل منهما ضرر الا ان الضرر في احدهما الزم للمكلف من فعله او لازم للجاني والضرر في اللازم للمكلف

باقصى الامكان وكيف وان المؤثر مرجح بما وجد معه من بعض الآثار فان كان التعارض بين الاستدلال على ثبوت الحكم
لصورة محل النزاع باثباته لاعم امرين احدهما محل النزاع وبين الاستدلال على انتفائه عنها باثبات صفة له
منفية عن صورة محل النزاع او بالعكس فقد يرجح الاستدلال بالحكم على الاعم بكونه ابين واقرب الى الطبع
من الآخر فان كان التعارض بين الاستدلال على وجود الحكم بانتفاء مقابله وبين الاستدلال على انتفائه
بوجود مضادة او انتفاء ملازمة او انتفاء مؤثر فقد يرجح الاستدلال على الانتفاء لانه هو لا يفتقر الى غير
بيان المضادة او الملازمة او انتفاء المؤثر والاستدلال عليه بالطريق المذكور يفتقر الى بيان المقابلة
والى بيان انتفاء الواسطة ليلزم وجود المطلوب فيكون اقرب الى الغلط وبطرق الاحتمال وعلى هذا
فقد يرجح كل واحد من الاستدلالين على مقابله بما يفتقر اليه من بيان المقدمات قلة وكثرة هذا
هو حكم التعارض الواقع بين الظاهرين من جنس واحد واما التعارض الواقع بين الظاهرين من جنسين مختلفين
فعشرة اقسام لانه اما ان يكون بين الكتاب واحد الاربعة السنة والاجماع والقياس والاستدلال
او بين واحد الثلثة او بين الاجماع واحد المعقولين او بينهما فالمجموع عشرة لكن ستة منها هي التعارض الواقع
بين الكتاب والسنة او الاجماع او بين السنة والاجماع او بين القياس والاستدلال اما الاول وهو
التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فالسنة اما من قبيل التواتر او الآحاد فان كانت متواترة
فحكمها حكم الكتاب وان كانت آحادا فان كانت مساوية للظاهر من الكتاب في المتن وفيما يرجع الى امر من
خارج فالكتاب اولى لترجحه بقوة التواتر واما ان كان متن السنة قطعيا ومتن الظاهر من الكتاب ظنيا
فالسنة وان تطرق اليها ضعف الآحاد اولى لان تطرق الخلل اليها انما هو من جهة كذب الراوي او غفلته
عما رواه وتطرق الخلل الى الظاهر من الكتاب انما هو بالنظر الى احتمال الغلط في الوقوف على جهة الدلالة او
دليل التاويل وجهة المعارضة واحتمال ذلك كله اقرب من احتمال الكذب والغفلة في حق الراوي الموثوق
بالعدالة والثقة وكثرة التجوز وعلى هذا يكون آحاد السنة اولى من ظاهر الكتاب ان كانت السنة خاصة والكتاب
عاما او كانت السنة مقيدة والكتاب مطلقا او كانت متحدة المدلول ومدلول الكتاب متعددا او كانت دلالتها
صريحة ودلالة الكتاب بجهة الاشارة والاقتضاء والتنبيه والايماء والمفهوم او كانت السنة على وفق
دليل آخر كما استفتاه وظاهر الكتاب على خلافه وانها غير مفتقرة في دلالتها على محل النزاع الى دليل آخر
بان كان ظاهرا فيه والكتاب ايضا يدل عليه بنوع تاويل او كانت دالة على الحكم والعلة ودلالة الكتاب
على الحكم

على وجوده

بسبب صح

السنة صح

هي التعارض الواقع بين المنقول والمعقول ومستنكم عليها واربعة منها صح

على الحكم دون العلة او كانت دلالة السنة على التعليل بحرف العلة ودلالة الكتاب بنوع ايماء وتنبيه او كانت عامة
غير مختصة والكتاب عاما مخصصا الى غير ذلك مما تقدم مفصلا واما الثاني وهو التعارض الواقع
بين الظاهرين من الكتاب والاجماع فلا يخلو من ان يكون الاجماع متواترا او آحادا فان كان متواترا
فالترجيح بينهما على ما قلنا في الظاهرين من الكتاب الا ان الاجماع قد يترجح بترجيح آخر وهو انه غير
قابل للنسخ لكونه غير موجود في زمانه بخلاف الكتاب وان كان آحادا فالحكم على ما تقدم في الظاهرين
من الكتاب وآحاد السنة الا انه قد يترجح ايضا بكونه غير قابل للنسخ كما عرف واما الثالث وهو التعارض
الواقع بين الظاهرين من السنة والاجماع فحكمه حكم تعارض الظاهرين من الكتاب والاجماع واما الرابع
وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من القياس والاستدلال فالترجيح اما بالنظر الى مدلولهما او الى امر من
خارج فعلى قياس ما سبق في سائر الظواهر واما بالنظر في نفسهما فعلى حسب ما يكون من دليل الاستدلال من نص
او اجماع او قياس وقد عرف مفصلا ولكون الترجيح بين هذه الاقسام الاربعة معلوما مما تقدم لم يشر اليها
المصنف الا الى ما لم يكن معلوما مما تقدم كترجيح الاجماع على الكتاب والسنة لامنه عن النسخ دونهما ولذلك قال
فيما تقدم والاجماع على النص وانما لم يتعرض لترجيح الكتاب على السنة من جهة التواتر وان لم يكن معلوما
مما تقدم لظهور تواتر الكتاب **قال** المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنظومه
درجات فالترجيح فيه حسب ما يقع للناظر والعام مع القياس تقدم **اقول** هذا هو القسم الثالث
من الباب وهو في التعارض الواقع بين منقول ومعقول وهو يتضمن اقساما ستة القياس مع الكتاب والسنة والاجماع
والاستدلال كذلك فان كان الاول فالمنقول اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا فاما ان
يكون دالا بمنظومه او لا بمنظومه فان كان الاول فهو اولى لكونه اصلا بالنسبة الى القياس ولقلة تطرق الخلل
اليه بالنسبة الى تطرق الخلل الى القياس كما سبق في مواضع واليه اشار بقوله يرجح الخاص بمنظومه يعني على
القياس وان كان الثاني وهو الخاص لا بمنظومه فهو درجات منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها
ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيح فيه اي في الخاص لا بمنظومه انما يكون حسب ما يقع للناظر المجتهد
من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات مقابله وهو غير منحصر ولا منضبط بحيث يمكن

منهما صح

الاشارة اليه وانما هو موكول الى نظر المجتهدين في احاد الصور التي لا حصر فيها واما ان كان المنقول عاما فحكمه مع
تقدم مستوفى فلا حاجة الى الاعادة والاطناب وان كان الثاني وهو التعارض بين المنقول والاستدلال
من احد الاربعة وقد عرف التعارض بين كل اثنين منها اتفاقا في الجنس ام لا مفصلا **قال** واما
الحدود السمعية فترجح بالفاظ صريحة على غيرها ويكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على
الاخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقة النقل السمعي او اللغوي او قربه وترجحان طريق
اكتسابه وبعمل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحد وبتقرير حكم الحظر او حكم النفي وبدرء الحد وبتركيب
من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكر ارشاد لذلك **اقول** هذا هو الباب
الثاني وهو في الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة الى المعاني المفردة التصورية فنقول ان الحدود
على اختلاف انواعها كما سبق في صدر الكتاب منقسمة الى عقلية وسمعية كانقسام الحجج الا ان متعلق
الغرض ههنا هو الحدود السمعية الظنية المتعارضة ولذلك **قال** واما الحدود السمعية وانما لم يتعرض
لقيد الظنية لما علم ان التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية بل اذا كانت ظنية وحينئذ الترجيح
بينهما يقع من وجوه منها ما يرجع الى نفس الحد ومنها ما يرجع الى امر خارج ومنها ما يرجع اليهما اما
الاول فان يرجح بالالفاظ الصريحة اي يكون الحد مشتملا على الالفاظ الصريحة التامة على الغرض
المطلوب دالة عليها بالمطابقة او التضمن على غيرها اي على الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ
كالالفاظ المجازية والمستعارة والمشتركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض بالالتزام لكون الاول
اقرب من الفهم وابعد عن الخلل والاضطراب ويرجح ايضا بكون المعرف في احدهما اعرف اي من المعرف
في الاخر وذلك بان يكون المعرف في احدهما شرعيا وفي الاخر حسيا او عقليا او لغويا او عرفيا
فما المعرف فيه اظهر فهو اولى لكونه اغلب على الظن واقرب الى التعريف فعلى هذا فالحسي اولى من غيره
والعقلي مما عداه من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي للظهور وشدة المعرفة في كل ما قدمناه
ويرجح بالذاتي اي يكون الحد مشتملا على الذاتيات على العرضي اي على الحد المشتمل على العرضيات
لمشاركتهما في افادة التمييز عما عدا المحدود واختصاص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني ويرجح

لعمومه

لعمومه اي لعموم الحد وهو كونه متناولا لمحدود الاخر وزيادة على الاخر لزيادة فائدته وقيل بالعكس اي
يرجح الاخص على الاعم للاتفاق عليه اي على مدلول الاخص بخلاف مدلول الاخر للاختلاف فيما زاد على
مدلول الاخص وما مدلوله متفق عليه اولى واما الثاني وهو الترجيح بامر من خارج فمنه
ان يرجح بموافقة احد الحدين للنقل السمعي دون الاخر لبعده عن الخلل وكونه اغلب على الظن ومنه ان يرجح
بموافقة احدهما للنقل اللغوي دون الاخر لان الاصل هو تقرير اللغة لا تغييرها لكونه اقرب الى الفهم
واسرع الى الانقياد ولهذا كان التقرير هو الغالب ولان التقرير متفق عليه والتغيير مختلف فيه والعمل
بالمتفق عليه اولى ومنه ان يرجح بقرب احدهما من النقل اللغوي بخلاف الاخر لما تقدم قبله ومنه ان يرجح
برجحان طريق اكتساب احدهما دون الاخر والمراد ان يكون دليل اثبات احدهما ارجح من دليل اثبات
الاخر فانه يكون اولى لانه اغلب على الظن ومنه ان يرجح بعمل اهل المدينة باحدهما دون الاخر او بعمل الخلفاء
الاربعة الراشدين او بعمل العلماء او بعمل واحد من المشهورين بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول بخلاف الاخر
فانه يكون اولى لكونه اقرب الى الانقياد واغلب على الظن ومنه ان يرجح بتقرير حكم الحظر وذلك بان
يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم الحظر ومن العمل بالاخر تقرير الوجوب او الكراهة او الندب ومنه ان يرجح
بتقرير حكم النفي وذلك بان يلزم باحدهما تقرير حكم النفي ومن الاخر الاثبات ومنه ان يرجح بدرء الحد وذلك
بان يلزم من العمل باحدهما درء الحد والعقوبة ومن الاخر اثباته فان الاولى في هذه الصور الثلث يكون اولى
من الاخر كما سبق بيانه في الحجج واذا عرفت ذلك فاعلم انه يتشعب من تقابل الترجيحات المذكورة
في الحجج والحدود وتركيب بعضها ببعض ترجيحات كثيرة خارجة عن العد والحصر يسهل على من اخذت الفطانة
بيده الاطلاع عليها بعد الاحاطة بما ذكرنا اذ فيه ارشاد الى ذلك ولنمثل له امثلة تسهيلا على
الطلاب فمنها ان يكون المعرف في احدهما مع كونه اعرف من المحدود واعرف من المعرف في الاخر الا ان
المعرف فيه غير واقع على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل وانه لم يذكر منه الذاتيات
العامة والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى اذ التعريف حاصل له لكونه اعرف من المحدود وقد اختص بذكر
الذاتيات العامة والكشف عن الحقيقة المشتركة وبوقوعه في الترتيب الطبيعي ومنها ان يكون الحقيقة

المشتركة في احدهما مذكورة الا انه غير واقع على النمط الطبيعي والاخر بعكسه فما هو العكس اولى فائدة ان فقد
عنه صفة الكمال الا انه اقرب الى التعريف والعدول الاضطراب ومنها ان يكون احدهما على وفق النقل
السمعي الا انه مخالف للقاعدة اللغوية والآخر بعكسه فان تاويل النقل بالموافق للقاعدة اللغوية اولى من التاويل
اغلب من العكس لكن وان اللازم من التقدير الاول هو التاويل ومن الثاني ظاهر النقل التغيير والتعطيل والجمع
من الدليلين مقدم الامكان او لى من تعطيل احدهما وان لم يمكن التاويل فما هو على وفق النقل اولى لانه التغيير معهود
في الشرع واهمال المنصوص على وجه لا يمكن العمل به لاجل التقرير غير معهود وعلى هذا يكون الحكم لو التزم العمل باحدهما
مخالف النص من خارج ومنها ان يكون احدهما معرفا للحدود ما هو اعرف منه فهو اولى مما ليس كذلك
وان اختص باي وجه كان مما ذكرناه باعتبار النظر الى امر من خارج لسلامته عن المفسدة المعطلة وطريقه
الى الآخر ومنها ان يكون احدهما مشتملا على الفاظ صريحة ناصة الا انه على خلاف النقل السمعي او اللغوي عن
اللغوية او مذهب اهل المدينة او الخلفاء الراشدين او بناء من المجتهدين امر المشهورين والآخر
بعكسه فما هو العكس اولى لطرو الى المحذور اللازم من استعمال اللفظ المشترك او المجاز او الترك الذي
هو المحذور اللازم من مخالفة النقل السمعي والقاعدة اللغوية ومذهب اهل المدينة والخلفاء الراشدين لما فيه من
مخالفة ظاهر وتغيير اللغة ونسبة الخطاء الى المجتهدين هذا ان اتحدوا واما ان كان الكلام الذي ترجح
فعلى هذا القياس وهذا القدر كاف لمن تيسر والاسعى بالاكثر منها من تعسر عليه والكلام
على التوفيق والى ما ذكرنا اشار بقوله وسرتب الترجيحات في المركبات واحدة بعد واحدة على ما ترجح الاسهل
واحدة الشرعية امور لا تحصر وفيما ذكرناه ارشاد لذلك لما تركب من الترجيحات هذا
آخر القاعدة الرابعة وتمام مهام الكتاب والحمد لله ملهم الصواب على ما يسر لنا من حل مشكلات
هذا الكتاب بتحسين غايتي اختصار مخل وتطويل ممل مذيلين الدعاوى بقيود تنفي عنها ايهام ما ليس بمراد
لم يكونوا مقررين الادلة وان كانت تتزعزع بادنى نظرة تتزعزع ضعاف الاعصار بصدمات
القاصفات وتضطرب باقل فكرة اضطراب نسائج العنكبوت بسطوات الاصفات اصارت
في المتانة كالبراهين الثابتات وفي الوضوح والجلاء كالاوليات والعون في ذلك الامن الكبير المتصف
بالكمالات

فاحاط بمعانيها وادرك كنه مبانيها وعرف ان لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة
وهذا الكتاب مع كونه نافعا في نفسه فهو نافع في غيره فانه دستور عظيم لحل الالفاظ
المشكلة والكلمات الغوصية وان كنت صعب المرتقى وعسر المتحدر وهذا لو ان كتابي
هذا فاخر فخار المجموعات المصنفة في هذا الفن الذي هو محصل بين علم الدراية والرواية
فخرها والاخر ولو انه كان من كبار المبسوطات المؤلفة في هذا النوع الذي هو متوسط
من البداية والرواية كثيرها والاكثر هذا مع ان زيغ البصر وطغيان القلم موضوعان
والخطا والنسيان عن هذه الامة مرفوعان لله الشكر ان وان يزلت المجموعة فالمرطلع
بعض الآحاد فضلا عن الافراد لمواضع على ما اخفي عنا فان الفاظ تشبه الالفاظ
السيالة التي الف على حد معين فلعل الله وفق الناظرين للاطلاع على ما لم يطلع عليه
من وجه احسن وقول اصح وطريق اسد وحمل اولى وتقرير اقوى الى غير ذلك والاصلاح
فيما عثروا عليه من الخلل والفساد من خمس طرق العباد والله ولي السداد والرشاد
منه المبدا واليه المعاد هذا ومن نعوته المختتم الى ما بدا ان به فاتح فتقول
الحمد لله الذي لم يفتح ما افضل من حمد خطاب ولم يختتم باحمد من ذكره كتاب حمدا تطمئن به النفوس العلوية
وتطرب منه العقول القدسية ثم افضل واكمل التحيات على زبدة الليالي والايام مجمع الانام وعلى
آله البررة الكرام مصابيح الدجى والظلام ما هر غمام وسل حسام والله حسبي ونعم الحسيب

وقد وفق الله الكريم بمنه الاكمال بتحرير الكتاب بعد العبد الراجي كرمه اللطيف الاحد الصمد تعالى
الحسن على الموفق الشافعي العصر المولد والزمان المحتد وقصد الله واحسن مقصده
واوله مولده الخطة سنة موافق صحوه الكوكب سنة مضى من الغابر ومولد المولى المالك المنعم
رمضان عظم الله قدره سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة يا رب العالمين

والنهاية صح

الصعوبة م

السمعية م

بعد المقابلة