شورای ملی
تأسیس ۱۳۰۲
کتابخانه

هذا كتاب المنية اللبيب في شرح التهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد يا محمد لا يقدر حصره ولا يحصر قدره ولا ينسى ذكره ولا يطوى نشره ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجزيل الاجر سالبة لثقيل الوزر جالبة لفوز النجاة خالية من الشك والارتياب واصلي على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وآله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم الدين اما بعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه واصلاح الفكر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتوقف بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلى على الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التنقيب والتدقيق واعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين ابا منصور الحسن المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وابان برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها نفعا واكثرها على وجه حسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى تهذيب الوصول الى علم الاصول فانه قد اجتمع على الحاصل والمحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة وفوره بحر لا يتجاوز انى غرفه الا الشراح والتنبه اجبت ان اعلق عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلايله ممهدا القواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل يفضي الى الملل او تطويل موجب للاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب الى مقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد بها هنا ما يجب تقديمه

تقديمه من المباحث على المخوض في مسائل الكتب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على الميز الذات والمراد به هنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلا محال وان يكون متصورا لغاية والا لكان طلبه عبثا ولهذا بدا المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غاية اعني الغرض المحكمة وانما قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود الخارجي لان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء موقوف انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءان اما بديان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزء الصور عهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره ان حصل صورة في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلق ان لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزائه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونها مركبة من المادة والصورة والجواهر الافراد وكونها قديمة او حادثة بل من حيث صلاحيتها للتركيب والتاليف وهذا المعنى هو المعتبر في استلزام تصور المركب تصور اجزائه فظهر ان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها من الوجه المذكور واجيب بان هنا قسما آخر وهو المراد وهو تصور المركب من حيث انه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية قال فالاصول الخ اقول لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى لا يفقهون اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وضعف الاول لصدق الفهم على الوهم الظن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على

اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس المشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه
بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم
المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلها عقليين وتقييده
بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية كحكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما
كالقياس والاستحسان بحجة وتقييده بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد
فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لا لكن بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي
افتاه به بانه حكم الله تعالى في حقي فلذا لا يسمى علمه فقها وتقييده بكونها
بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة
وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت فرالدين صح صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة
وان كانت في الابتداء تحتاج الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بذكر من القيد
فان الاحكام المعلومة للمقلد مستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام
شرعية فرعية مستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب
الوجود تعالى وعلم الملائكة وعلم النبي عليه السلام بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذا
هذا الحد غير مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين
اندفع النقض المذكور يعلم واجب الوجود وعلم الملائكة وعلم النبي عليهم السلام وعلم
المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على كل حكم يعلمه تقليده بانه افتاه المفتي
وكل افتاه به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة دليل في الكل واحدة قال
وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم اقول هذا جواب سؤال مقدر يورد على احد القيدين المذكورين
وتقرير السؤال ان بقي الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه خبر الواحد والقياس والاستحسان
انما يفيد الظن فكيف يجعلون ضم العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه
من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه
حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان الحكم الفلاني

الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهذه مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بوجدانه
والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع
على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما تنتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان
الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه في ضمن مقدمتين من الاقترانية الحملية فان قلت نتيجة
هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون
الحكم معلوما والنزاع انما هو في قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما قال وليس
المراد العلم بالجميع فعدل بقوة قريبة منه الى آخره اقول هذا جواب سؤال اخر يورد على حد الفقه المذكور
ايضا وتقرير السؤال ان بقي المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام
لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه
فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق
المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون على جميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل
عن اربعين مسئلة فتوقف في ست وثلثين منها لا ادري والجواب ان نختار القسم الثاني وعدم
الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما على تقدير ان
يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية
من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الامكان ثابت قال واضافة اسم الجنس تفيد اختصاص
المضاف بالمضاف اليه الى آخره اقول لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه اي اعني الاصول والفقه
شرع في تعريف جزئيه الصرف وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين
وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والرسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما
ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال فيهما والى اسم هو صفة كقائم وراكب فالاول
وصادق وكاذب فالثاني اذا تقرر هذا فقول المصنف ان الراد بتعريف الاضافة المذكورة
بتعريف مطلق اضافة اسم الجنس لا شيء مما لا يندرج هذه الاضافة الى آخره جزء اصول الفقه
انما لكونه الاصول من اسماء العلوم فهو فرد من افراده اختصت باعتبار اختصاص متعلقها

اعنى المضاف وهو الوصول والمضاف اليه وهو الفقه وعرفها بغايتها وهو اختصاص المضاف بالمضاف اليه
وبغير التقييد يقول فى الجنس الذى جئت له لفظة المضاف كما ذكر فخر الدين فى المحصول فانا اذا قلنا
مكتوب زيد لم يكن مختصا بزيد الا ان كونه مكتوبا له فقط لان كونه مكتوبا خطا ولا منظورا اليه ولا
غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وبهذا نقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول
بالفقه فكونها اصولا له قال فاصول الفقه مجموع طرق على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية
حال المستدل بها الخ اقول لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع فى تعريفه نفسه ولما
كانت الفاظ موضوعة للتحقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من
تعريف الاجزاء باعتبار المعنى اللغوى وقوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من
طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشئ وجزئه
وطرق الفقه يشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة فى
الجملة من غير اعتبار كونها ادلة فى الصورة الجزئية المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة
مثلا لا نذكر انه حجة فى المسئلة الفلانية او انه وجد فى المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول
الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التى يصح معها الاستدلال بتلك الطرق
مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن
المفتى والمستفتى والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان
عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد قال وتركه باعتبار العلمية
العلم بالقواعد التى تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية الخ اقول لفظ اصول الفقه مركب
اضافى من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع فى اللغة لمعنى واستعمل فى العرف فى معنى
آخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم
بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معانى الاجزاء
التى يتركب منها لانه متالف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه
وقد تقدم ذلك والثانى باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهذا لا التفات

التفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال
الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار يمكن باعتبار
كون مجموع لفظ اصول الفقه علما عليه ما ذكره المصنف وهو العلم بالقواعد التى تستنبط منها الاحكام
الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد
الامور الكلية التى ينبنى عليها غيرها وقوله التى يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التى يستنبط
منها معرفة الماهيات والصفات وتقييده بالاحكام الشرعية يخرج القواعد التى يستنبط منها الاحكام
العقلية وتقييده بالفرعية يخرج القواعد التى يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون
الاجماع حجة وجعل المصنف رحمه هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة
عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على العلم وان كان لم يعتبر صدق
لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية قائمة او غيرها بل وان فرضنا عدم كونه علما فهذا رسم له
باعتبار غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية تركه عن اعتبار التفات الى مدلول اللفظين المضاف
احدهما الى الآخر اعنى اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف لا رسما من حيث هو مسمى
باصول الفقه وح لا يناسب ذلك كون الرسم باعتبار الغاية قال ومعرفة واجبة على الكفاية
لتوقف العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه الخ اقول معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على
الكفاية بمعنى ان الشارع يتعلق غرضه بحصولها لا من كل مباشر بعينه فاذا اتى بعض المكلفين
بها تسقط عن الباقين اما كونها واجبة فلما ذكره ولانه قد ثبت فى علم الكلام وجوب التكليف
ووجوب العلم التصديقى بما وقع التكليف به اعنى الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا
العلم اذ العلم التصديقى بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهى انما تستفاد من هذا العلم ولما
لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا او تكليف بما لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان
الاجل وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا ايضا كذلك
الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة قال ومرتبته بعد علم الكلام

واللغة سوا لنحو والتصريف الخ اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة هذه
الاحكام الفرعية وكونها مفيدة للشرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى وان معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه عالما قادرا مريدا مرسلا للرسل
وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل المتكفل ببيان هذه
الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة والنحو فلان
الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف
معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد الموجب عند
اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيدٌ وما احسن زيدٍ وان الاول
تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام
ومعناه اي شيء من اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه فهذه الالفاظ على
هذه المعاني انما تستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو اعلم ان من زيد
بتاخر هذا العلم عن هذه الامور انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل عما يتوقف عليه
منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة
عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والصفرة والخضرة وهل يجوز خلو الجسم من الكون
والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل واشباهها اصلا فلا يكون متاخرا
عنها قال وغاية معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف
اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر غايته والغرض المهم منه واعلم ان الشيء قد يراد
لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يكون ليفيد فيكون ذلك الفير غاية
له ثم ذلك الفير قد يراد لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا الى ان ينتهي الامر الى امر يراد لذاته فيكون
ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان
هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية كانت غاية هذا العلم
هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المهم منه تحصيل السعادة الابدية

الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه
وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته فهي الغاية الذاتية والفقه ادخل
في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع في كونه
آلة له قال ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام الخ اقول
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومبادٍ لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات
والمبادي التصورية هي حدود الاشياء التي تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه
او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات
يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون فروضية وقد تكون كسبية تكفل ببيانها علم اخر تكون مسائل منه
والمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر
في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان تكون متصورة لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام
من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من
ادلتها فلو توقفت الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك
الاحكام في الصور الشخصية الخصوصية على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما
ذكروه من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورة ما على سبيل الاجمال فليس مستفادا من
ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين وحينئذ لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور ولا حصار
المبادي التصورية لهذا العلم في الاحكام نظريوف مما تقدم من تقسيم المبادي التصورية واما
التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها
مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى
معرفة صفاته تعالى ككونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسول الله صلعم وثبوت صدقه المتوقف
على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة
ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها
اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاشتراك والحذف والاضمار وغير

هو الموفق المعين

ذلك وبوه معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة حسب
الوضع وغير ذلك مما يبتنى فرعلم اللغة والنحو قال وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله
مطالبه المبتغاة فيه اقول موضوع كل علم ما يبحث فر ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهر
الاحقة للذات اوبحزئه اولعرض يى وس ذاته كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان
ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية
استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهى والمجمل و
المبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لامر كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه
على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت من انه لما يبحث من انه لا يبحث عن عوارض
الادلة من حيث دلالتها على الصور الخصوصية بل يبحث عنها من حيث هر ادلة الاحكام
الشرعية فر الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهى المطالب التى يبحث فر ذلك العلم نسبة محمولها
الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هى المطالب المبحثة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع
حجة والنص مقدما على القياس وما شابه ذلك قال والدليل ما يفيد معرفة العلم بشئ آخر اثباتا
اونفيا والامارة نقيضه اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه بالكيفيتين المذكورتين
وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو فر اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر
له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد والاول هو الاحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذى تفيد
معرفته العلم بشئ آخر اثباتا اونفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقى
خاصة وانما فسرنا ذلك بقوله اثباتا اونفيا اذ لو كان المراد العلم التصورى او الشامل للتصور
والتصديق لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفة تفيد العلم بشئ آخر وهو المحدود وليس بدليل بل
وعلى سائر الماهيات الملزومة لاشياء آخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست
ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الذى يريد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفة
العلم بشئ آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان
وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالبديهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقايق البسيطة ولهذا

ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وآخرون جعلوا المعرفة ما تعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق
بالكليات ونقسم الدليل المرشد وانت فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد
متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا بتعفن الاخلاط
على حمى زيد وهو علة حمى والثانى الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول
كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا
بحمى زيد على تعفن الاخلاط الذى هو علتها والثانى كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب
فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فقد استدللنا بحماه المذكورة وهى التى تنوب فى كل يوم مرة
على قشعريرة وهما معلولا علة واحدة وهى تعفن اخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم
اعنى الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثانى
ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم
الثالث اعنى الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذا مشترك بينه وبين القسمين الاولين لا
ولقسميه اشتراكا لفظيا ونقسم الدليل ايضا الى عقلى وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما
ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احد مقدميه نقلية والاخرى عقلية وذلك
كما فى الشعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر للفلانى قال النبى ص انه واجب
وكلما قال الرسول ص انه واجب فهو واجب فالاول سمعية والثانية عقلية وهل يتركب من
النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا
وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول ص فى جميع اخباراته امكن
ان يتألف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لعلم ما وان كان لا بد من انتهائها تلك
المقدمات فر آخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكورة الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا
يتألف من القضايا النظرية دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد
العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفى والاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها

النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من النوافل المفروضة يؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من النوافل المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على ما هو عليه واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري يخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب الا انه ليس خبريا وأما الامارة فقد عرفها المصنف بانها الذي يفيد معرفة ظن شيء آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظن عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر والباقي ظاهر فقوله ظن عائد الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال والعلم لا بد والا جاز الدور انتهى اقول اختلفوا الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي تجد بالكل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا بالحق اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم لكان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال ويلزم كون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل منه العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم حينئذ لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف

(كون العلم بحقيقة العلم الحاصل من الحد)

يتوقف على قيام الارادة او القدرة المتعلقين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم المدعى انه تعريف العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها واما لو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص عن الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين من تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقايق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو مورد الحدود والرسوم فيجب ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور قال والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آ اقول هذا احد تعريفات النظر فانه مركب واحد رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية يخرج بها المادة للنظر فانها انما يتحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص يخرج بها الصورة والتحصيل بها الآخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية يشمل المعاني المفردة المتصورة اعني الاجناس والفصول والخواص التي تتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي تتالف منها الحج والتحصيل الاخر خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال ولما لم يكن ثبوت المطلوب بالنظر الموضوعة او سببة عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل اخرى افتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة كذلك كونها علمية والا فلا قال والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده الى آ اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على امر آخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن بمباينا لها والصواب هو الاول فاذن الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به

الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض خرج به العلم والجهل المركب
واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجوز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد
المعتقد ولا يريد به التجويز التحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل هو اعم من ذلك
بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس
بمطابق وهو مرجوح الظن اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين
وفيه نظر فان الواقف عند الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه سلب
الاعتقادين مع حضورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى المجهول المتصور
ويجهون التصديق ومركب وهو اعتقاد العلم مع عدم العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني
فلا يكون من التصور المحض جهلا مركبا بهذا المعنى قال قلت واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم الى آخره الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن
اولى بالوقوع من لحصول اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم المرطب الزمان
المعهود نزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون
على بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن جنس
لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول
المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جايز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد
الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح لجواز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان
جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم وكما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق ذلك الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان
المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مظنيا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني
اعتقادا متعلقا بالرجحان والخالي عن الجزم قال ويستحيل العلم الجازم والمطابقة والثبات ولا يتحقق
بالعادة لحصول الجزم وامكان النقيض بالاعتبارين الى آخره الاعتقاد اما ان يكون جازما
اولا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا اولا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا

ثابتا الموجب من حس او عقل او مركب منهما اولا والثاني اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد
استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا و
المطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا
والبحر لم ينقلب دما والاواني التي نبيو تخالم يصر عنه غيبنا عنها الخ صامد قفين في علم المنطق
والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى
قادر على كل مقدور فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا الخ صامو صوفيين
بالاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى
العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى
المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار آخر مغاير للاول قال الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم
خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود
مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولزوما فيكون ندبا وقد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون
حراما ولزوما فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا وسببا او مانعا او صحيحا
بنوع من الاعتبار المار الاول الى آخره اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فبالفظ خرجت الاشارات
والعقود والنصب والخطوط وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام النائم
والناسي ونقض فرضه بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون واشباهه كقوله تعالى والله بما تعملون خبير فان
الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد
بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو
قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك فهو الندب
وقد يكون للعدم وهو الترك فامع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه
وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض بعكس بكون الشيء شرطا وسببا ومانعا كما يقول الاكثرون سبب
للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها والمحاصادق

هو المرفق المعين

عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضعيات ينبغي هذه
الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع
وهذا الحد بعد اتمامه هو المذكور في الكتاب وسن الناس من دفع هذا الاخير بان منع من كون هذه الامور
احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام واخرون بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء
او التخيير فانه لا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المصنف
بقوله وربما يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك انه قسم اقتضاء الوجود الى
الحرام والمكروه والايجاد تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون
الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه موضوعان تحت
النوع من الاقتضاء لان جزئياته المنقسم اليها هي المنقسم اليها عوارضها اعني التحريم والكراهة
قال والواجب ما يذم تاركه ولا يرد عليه المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر
الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان التارك فاعلا له ان يزاد في الحد لا الى بدل
ويراد به الفرض والحتم واللازم الى آخر قوله لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واراد به شرح ما ذكر متعلقات
تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدء بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان
الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار يقولهم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية
اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط كما قال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت فاذا الواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقهاء والوجوب عبارة
عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود الجازم
من الشارع فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب وقد كان هذا القيد كافيا في تعريفه وكذا
متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم الى الخمسة مع تقديم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس
لتلك الاحكام كاف في تعريفها لكن المصنف لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر
رسومها المنقولة عن اوائلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله
الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله

هو الموفق المعين

لان الله قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا ما يذم العقاب على تركه
لان ما ليس بواجب قد يجاف على تركه عند الترك في وجوبه وقولنا شرعا يخرج الواجب العقلي الذي يذم
تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية
فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا لم يفعله في جميع وقته والواجب المخير اذا فعل جميع الخصال
والكفاية اذا تركه المكلفون بأسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتأخرين من الاشاعرة
واعترض بانه غير مطرد فان النائم والناسي والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم
مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت
على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والنسيان والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل
البعض وبفعله في آخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد في الاول والنائم
والمسافر والمكلف غيره حذف من الحد المذكور هذه القيود اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر
على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عندهم قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا
يرد عليه النقض في عكسه بالواجب الموسع والمخير والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم
لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فمنها ما ان المكلف كان اتى به فلا
يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات وكذا القول في الموسع فان
الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه واخره
واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول غرض الشارع و
هو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه
من غيره واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف فجوابه زيادة قولنا المذكور قولنا لا الى بدل
واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تاركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه
على المباح والحرام اذا ترك تاركه واجبا او فاعلا محرما آخر وما حذف في المضمرة من الحد لفظه
شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان

الخصال

يذمه عز الشارع على تركها اما المتعلق غرض الزام له بايقاعها لامر دينوي او لكونه كافرا يترك ذلك حتما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الفاعل او اتضاع الخفض المنزلة ويراد في الواجب اللازم والمحتوم والفرض ضدا للخفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لوهم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا كلام لا يلتفت عليه المتماثل ضعفه فان الفرض التقدير بأي طريق عرفت علم او ظن كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح قال والمحظور هو الذي يذم على فاعله ويراد به الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح الا اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليك اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي تأتي اليها المواشي ويقال ايضا على كثرت افاته كما يقال لبني محظور اي كثيرة الافة واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المصنف بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويراد به الحرام والمزجور عنه بمعنى ان الله تعالى اذا زجر عنه والمعصية ان فعل ما كره الله تعالى على رأي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كاره للقبيح وعند الاشعرية ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يترتب عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه ربنا وسيأتي البحث في ذلك قال والمندوب هو المراد فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والاحسان والسنة واما المباح فهو ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اقول هذه التعريفات متعلقات بأفعال الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الراهم وهم ومنه قول اثم عرابة الباهلي اخاهم حين ندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المصنف فهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه فهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الاباحة الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالارجحان متحقق من هذا الوجه ايضا وقيل المندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة وعلى معناه انه طاعة غير واجبة فان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب بمعناه وقيل ان الله تعالى اوجبه والتطوع وبمعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهو مفيد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم وهذا الفعل واجب او سنة وبعض يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبه بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقيم المتأنون من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان به نفع مرصد الى اليوم مع القصد الرابع عرفا واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المصنف بما يجيء وروجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله فانه لا صفة له زائدة على حسنه وبالنظر الى خطاب الشرع اذ لو لا القيدين ما فيه الخ ورد لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة وفي تحقق المباح

ما يدل

الحلال والطلق والجايز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكراهية وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المصنف بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح ترك جنس له والحرام وقوله ولا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو يقتضي فطرده بالحرام اذ العقاب انما هو على فاعله وباطرحات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو اعم لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيهية وهو ما على فاعله اولى على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وهو ترك الاولى الترك الناقص وليس في تركها مكروها لا باعتبار كونها منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربوا المشروع من حيث انه بيع المجموع من حيث الزيادة اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاول بانه مبدء التغير فاخر وبعض العلماء بانه عرف الشيء من الامكان للاوجوب والتقييد ليكون من وجوه متعددة والتركيب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم الآتي ذكرها المصنف كذلك وهي من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما قد تكون من العبادات وقد تكون من المعاملات والمصنف عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف تظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر مجدد وباطلة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالحنث مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرايض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل

الاول والاوايل

التقسيم

النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها ما ترتب عليه اثره الحاصلة منه غاية والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غاية اثقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فاذا ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو ما فقد به ما قابل الصحيح فيهما فهو في العبادات تفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اخص من تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب العقد عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منهما ومرادف الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهذا تكلف لا حاجة اليه الا ان لا يعرف الاصطلاح وفي عبارة المصنف نظر وذلك ان خيرا هو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى المصدر يوصف وان كان الاول كان قوله في العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي توصيف الفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعموم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي توصيف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلناه قال الثاني الفعل الخ اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وان كان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها ولاكذلك موضوع التقسيم الذي قبله فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالصحة ودليل على التقليل ههنا اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما اصدهما للقادر عليه العالم الحال ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم واما القبح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن فهو اما ما ليس للقادر عليه العالم الحال ان يفعله او الذي

على صفة مؤثرة فى استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال
الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لمن دونه والثانى كالضرب منه له والثالث
كتركه رد السلام عليه والرابع كتركه القيام لمع اهليته لذلك قيل على تغيير القبح المذكور بما الذى تريدون بقولكم
ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشى وعلى القادر الممنوع
منه حسا كالمقيد وعلى القادر المتحاج مع النفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان غير مرادين
قطعا والثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع
وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه الصور لانتفائه فان معنى الاول سلب القدرة وهو
عدمى ومعنى الرابع ما يوافق على تركه وهو وجودى ولا اشتراك بين النقيضين وايضا المراد بقولكم
استحقاق الذم فانه قديق للاثرانه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وللمالك انه يستحق
الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثانى يلزم منه الدور لتوقف معرفة
الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة فى استحقاق الذم وبالعكس
واجيب بمنع الحصر فى الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من
الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيرى الحسن
اخص من الثانى لصدق الثانى على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة مؤثرة فى استحقاق فاعله
الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله مع ما كان قبحه لذاته او لصفته والثانى
وهو ما صفة مؤثرة فى استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد علم من هذا انعقاد انتقاض كل واحد
من التعريفين الثانى للحسن وللقبيح لكن الاول فى طرده والثانى فى عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن
والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته فيقال ما يلايم الطبع كالشرب اللذيذ انه حسن ولا ينفر منه
الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشئ صفة كمال او نقص كما يقولون العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان
اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشعرية
فالمعتزلة يقولون انه عقلى وان الاشياء انما تحسن او تقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق
فاعلها باعتبارها المدح او الذم ثم تلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب

استيجاب

الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل
بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يتوقف على الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذى قبله وهذا هو
مذهب الامامية سوى الاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذاتها لا باعتبار صفاتها
ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالفت الاشاعرة فى ذلك وزعموا ان الحسن والقبح بمعنيان وان
الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح لانقلب حسنا
ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمحققون الاولون لوجوه ذكر المصنف فى هذا الكتاب منها خمسة الاول ان
نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم
والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف
الزمن الطيران فى الهواء وان من صدر منه مثل ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع
والا لما حكم به منكر والشرائع وغيرهم لو كان ذلك بمجرد الشرع لجاز ورود غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا
وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضرورى انه ليس كذلك الثانى لو لم يكن الحسن
والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شئ ولو لم يقبح من الله تعالى شئ لم يقبح منه اظهار المعجز على يد الكاذب
وذلك توجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفى الفرق بين النبى الصادق والنبى الكاذب عند
المكلفين فينتفى فايدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال
اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو يمتنع على ذلك التقدير لوجوب دلالة
المعجز وهو ظهور المعجزة الذى يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك
باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شئ لقبح منه وقوع الكذب فى اخباراته وذلك يرفع الوثوق
باخباراته بوعده ووعيده فينتفى فايدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب
مستحق بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو يمتنع على تقدير جواز الكذب
فى خبره تعالى ووعده ووعيده لانه انما يحسن كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او العقاب
على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او
حراما وعلى تقدير جواز الكذب فى ذلك يجوز ان يكون المكلف فيما وعد على فعله الثواب ان يكون معصية

وفي توقف على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفي اخر بوجوبه كونه حراما وفيما اخر بتحريمه كونه واجبا و يمتنع جزمه بشيء من الاقسام وكل ذلك باطل اتفاقا فالمركب لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم انتفاء الامر بين واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا اوجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي ويتأسس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المساويين في جميع الوجوه سواء كون احدهما صدقا والآخر كذبا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة فان فينا بالضرورة قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه كذبا قال اصحابنا ان افعال العباد اضطرارية الخ اقول لما ذكر الجبائي على مطلوبه شرعا فرد كما يعارضها وهو مبتنى على مقدمتين احديهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال ان افعال العباد اضطرارية وكل ما كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني ترجيح لاستحالة احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح اما الاول فما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول محال لان نقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه ان لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الآخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل ذلك المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسول فيتحقق قبل الشرع ويتحقق لوازمها ومنها استحقاق التعذيب والذم والمدح على ذلك الفعل واما بيان بطلان التالي

ترجيح

على التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسول والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وبه كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان ايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتأويل المقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او بجعل الرسول رسالة الرسول للمناسبة بينهما باعتبار ما ذكر في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لكنهما اقرب من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من ارجاح اللفظ على ظاهره وقال ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي بترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي بترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن ترك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لا نفس التعذيب قلنا فلا فائدة اذا في نفي التعذيب لان نفي استحقاق الذم هو اللازم بزعمكم وهو لا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها قال قد بين الاول لو لم يجب لشكلم المنع عقلا بالضرورة الخ اقول التذنيب التقبيح والتذييل المذكوران يكثر الاشاعرة مع المعتزلة في هذا التقدير لتسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فيها فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة زعموا لان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة اصحاب الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في هذه الكتب ثلاثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا بالضرورة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان النكرة والمعرفة متساويان واته لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض بوجوب النكرة استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان

هو الموفق للصواب

التالي فلانه يلزم افحام الانبياء عليهم السلام اذ اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب
علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب علي اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون
بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المصنف موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم
عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل علي الملزوم المذكور بعدم المفرق بينهما وهو
غير دال علي الملزوم المذكور بل ان دل وانما يدل علي لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا
اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس بباطل حتي يستدل به علي
بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق علي حقيته فان
احدا لم يذهب الي ان وجوب المعرفة ضروري ويلزم من تحقق افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله
بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيان للكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزاء
من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علي الضروري الثالث انه دافع للخوف
فكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغري فلان المكلف يجوز المؤاخذة علي ترك الشكر
فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبري وهو ان كل ما كان دافعا للخوف فهو
واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة اجمعت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان
وجوبه اما ان يكون لافادة او لفايدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا
واما الثاني فلان تلك الفايدة اما ان تكون عائدة الي الله تعالي او الي الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالي عن
كل شيء واستحالة شيء جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او اجلة
والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة بادائه والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك
الفايدة في الاجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقضي بترتب فائدة اخروية علي
الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر مغاير له كما في جلب
النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة
مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون مطلوبة لفائدة اخري والاخري لا اخر

لا خر وهكذا الي لا نهاية له وانتج او تقول لم لا يجب الشكر لفايدة آجلة ولا يكون توسط عبث
لان حصولها علي وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفايدة عاجلة وهي دفع
الخوف عن النفس الحاصل في العاجلة بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم
بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة
لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجهين للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون
لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظيره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما
ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لا شك لفائدة هي دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح
الحاصل له بفعله واما لترديدك في نفس الوجوب فانا انما تصورنا اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة
من حيث هو صادر عن الله تعالي فيقال اي جانب الله تعالي الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والشق
الكلام الآخره قال الثاني ذهب جماعة من الامامية الخ اقول هذا هو التذنيب الثاني من التذنيبين
الذين بحث المعتزلة مع الاشاعرة فيهما علي تقدير القول بتسليم الحسن والقبح العقليين وهو البحث
عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اظهر اريا او غير ضار
اليه في معاشه بحيث لا يمكن صيانة من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم
ومثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب واشباههما والاول
يجب القطع بوجوب تحريمه الا عند من جوز التكليف بما لا يطاق والثاني واما ان يدرك بضرورة من ٢
العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث هنا
فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن زهرة من فقهاء الشيعة الي انها محرمة
وذهب معتزلة البصرة وطايفة من فقهاء الشيعة والحنفية الي انها مباحة وذهب ابو بكر
الصيرفي وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء الي الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم
فيها اصلا وردوا بان هذا التفسير ليس في مقابل قطعا بوجود الحكم واخرون بانا لا ندري هل فيها حكم ام لا
ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها
علي الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة

خالية عن امارات المفسدة ولا خرج المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه متفق ظاهرا واما خلوه
عن امارات المفسدة فلأنا انما تكلمنا على تقدير وامانه لا خرج المالك فيه فبقي واما كونه متروكا
كذلك وجب القطع بحسنه فلأنه لما حسن منا الاستظلال بحايط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة
الخ كونه نائما خاليا عن امارات المفسدة لا خرج فيه المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك
الصفات لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه
لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض عليه بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحايط
عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نائما خاليا عن امارات المفسدة لا خرج فيه المالك
وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل
النزاع فوجب القول بحسنه الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية
على ما تقرر وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل
النزاع ثبوت الحكم فيه بجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع
دون الاصل واصح اهل المذهب الاول على التحريم بان تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون
قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا لدليل العقل كالاستظلال
بحايط الغير والفرق بين الشاهد والغايب متحقق وهو تقرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف
الغايب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والماء في قوله المتن وجب حسنه راجع الى الاشياء
قال م وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها وجبت يرجع الراي الى الاشياء او الى المتفقة كان اليق الثالث
الفعل قد يكون مجزيا الخ اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا وغير مجز ولما كان مورد
هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين الذين تقدما اخر عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة
بكونها مجزية كالصلوة اذا تمت للاركان والشرايط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما
يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على
حكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى والوديعة فلا
يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول من كون الفعل

العبارة ل

الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون الفعل كذلك ان كان كافيا في سقوط التعبد به
اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه
على الوجه المأمور به شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء وردوا بان سقوط القضاء قد تحقق
بدون الاجزاء فيما يجيء بيان ذلك ان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرايطه ثم مات سقط
القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجز وقاقا واجيب بان المسقط للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل
فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز قال الرابع الواجب ان اتى به الخ اقول موضوع
هذا التقسيم اخص من الذي قبله ولهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا سواء
كانت موقتة او غير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة
قد يوصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتى بها في وقتها
المحدود يسمى ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان كان
اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل يكتفى عن شرط معتبر او اقتران به مبطل سمي
ذلك الاتيان اعادة فاذن الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها
مطلقا سواء كان مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر
في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه
لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت
في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم تكن مسبوقا باتيان اخر واعلم ان المصنف جعل
مورد التقسيم الواجب خاصة ولحق بها رأينا ان بعض المندوبات موضوعة للاوصاف المذكورة
جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال وقد يعرض للمكلف اذا اخر الخ اقول هذان فرعان
على ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم
يفعله فيه فان فات فيه فوقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه توقين اول
الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى به فيه هل يكون اداء
او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف

فاده فبقي الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابوبكر بل يكون قضاء لتيقن وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخر عنه وهو باطل اتفاقا فاذا وقع خارج ذلك الوقت المتيقن كان قضاء اذ لا موجب له الا ما فعل بعد وقته المتيقن وليس كذلك لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الذي نزل واخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته في ثانية او قبله قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه ببقائه اول الوقت له قال القفال انما يثبت الخ اقول الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب اداءه ولم يؤد وذلك يتبين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل فيترك لحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدورها عنه في حين نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحايض فان صدور الصيام عنها في حين حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحايض ما نوعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا متناعه كالمسافر اذا علم قدومه اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا كالمريض اذا علم برءه قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام لم يسم قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كما لو ترك الصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء فان الحايض مثلا ما مورة بترك الصيام فكيف يكون مرتكبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيا امسك وصح صوم ذلك اليوم اما المجهول فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور وبهذا فرق قضاء الواجب واما فرق قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه قال الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله الخ اقول بعد هذا تقسيم آخر

آخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيم الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولو العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق والهدى وطلبا لاعلى مراتب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة الخ في نحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فباح الاصل ليس برخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو تحريم الميتة وقد تنتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من التلف فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس ثم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد تكون الرخصة تركا كما تحقق كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة فانه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل لانه باحث عن تقسيمه ولو اردنا توريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح فعله مع قيام المقتضي للحظر او ترك مع قيام ما يقتضي المنع منه والا لم يرد قول المصنف كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد بتناول الميتة المتقدم ذكرها قال المقصد الثالث في اللغات وفيه فصول الاول ذهب عباد الرحمن الخ اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديق بما هو مستفاد من اللغة وهذا ان راجع اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظ اللغة ماخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فالملفوظ ما يلفظ به الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد مشكل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان ورجاعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه والا لاشتهر كل واحد المركل لغة وهو باطل

بالوجدان اصح عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ المعنى لكان اختصاص ذلك
اللفظ بذلك المعنى من دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه
لا يلزم من نفى المرجح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفى المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع
القادر المختار الذى من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال حضور اللفظ بباله
واشانه يتاثر فى صقع غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان
البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذى يخصص
اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمصنف رتب الكل ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع
لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعرى وابن فورك وجماعة من
الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم باللغة مستفاد من التوقيف الا انا بالوحى او بخلق
بخلق اصوات وحروف يسمعها واحدا وجماعة او بخلق علم ضرورى بان اللفظ المعين موضوع
للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد
واما من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع
بالقرائن والامارات كالاطفال وقال ابو بكر الاسفرائنى القدر الضرورى الذى يتم الاصطلاح
توقيف والباقى اصطلاحى وتوقف القاضى ابو بكر واكثر المحققين المتاخرين اجتج الاولون على التوقيف
بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية
ويكون الالف واللام والكاف فى ذلك لله تعالى لا فاقى بالنطق ولان الاسم مشتق من السمة وهى
العلامة فالمسمى اسماء ولان الحروف موازية بالاسماء وحدها من دون انضمام الافعال والحروف اليها
متقدما ومتاخرا ومتعاقبا الثانى قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس
المراد بالالسن الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة فى التركيب والتاليف ولوقد
اختلفا بالمقدار والشكل لم يحسن جعله اية لكون الاختلاف فى غيرها من الاعضاء اظهر
واوضح فوجب حملها على اللغات المصدرة عنها تسمية للسبب باسم سببه وهو من احسن
وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالى باطل فالمقدم

فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد والانصار
الواضع هو الله تعالى وحده فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر واما بيان بطلان التالى فلان الاصطلاح
انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قد اراد تعريف الحاضر به ما يقصده وذلك لا يمكن الا بلفظ
بالفاظ اخر دالة على تلك المعانى والكلام فى تلك الالفاظ ووضعها كالكلام فى الاول وتسلسل وانه محال
واصحاب ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكان متاخرة عن ارسال
الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والتالى باطل بدليل قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لكل قوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله
اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج
المذكورة كلها ضعيفة اما الاولى على المقصد كما ياتى قال والاعتراض عليه بانه لا يجوز ان اقول اعترض
على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهى التمسك بقوله تعالى وعلم ادم اسماء كلها من وجوه
ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام باحداثه فى الروح هذه الالفاظ فى محاورة
زوجته وبنيه وتعريف غيره على وضعها والقدرة على الوضع لجميع العلوم المحتاج اليها فيه
وانما التعليم اليه تعالى لانه الهادى اليه لانه علمه بالخطاب كما قال تعالى فى حق داود وعلمناه صنعة
لبوس لكم اى الهناه وليس التعليم عبارة عن الجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم
ولهذا يتعلق علمه فلم يتعلق الثانى لم لا يجوز ان يكون المراد باسماء الصفات والعلامات مثل
كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من
الوسمة وهى العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكما يعرف ماهية او يكشف عن
حقيقة فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق آدم عليه السلام وايضا
لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليم من كل اسم بحسب لغة واحدة
ثم ان آدم عليه السلام او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه
اللغات وعلى الحجة الثانية وهى قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعيين حمل لفظة الالسنة

لعله ذل

على اللغات عند تقدير حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز آخر وهو
ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني
مع تساويهما فكون كل منهما اية واجب المنع عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه
من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن
الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان فرض الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة
بالمنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من حصر افتقار الاصطلاح
لما سبق آخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم احدهم بما في نفسه
بالقرائن والتردد كما يعلم الابوان الطفل لغيتها من غير تسلسل ولجواز ان لا يكون الواضع
تتوقف التوقيف على بعثة الرسول لاحتمال الالهام او خلق اصوات وحروف في اجسام جمادية
وخلق علم ضروري بان معينها ان الله تعالى وضعها لمعانيها قال الفصل الثاني في الموضوع
له اي اقول هذا الفصل مشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعنى على قسمين
الاول ما لا تكثر الحاجة وتشتد الى التعبير عنه والآخر بخلافه كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ
بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه
منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المصنف
عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد
لا يتناهى ولا تقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناهي
فجموعه اولى بان يكون غير متناهي فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت
الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهي يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان
الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ
متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من
انواع الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله واللازمة

حصوله م

والملازمة بينة منشؤها البحث الثاني انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة
والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي لمعرفته الا الخواص كما يقول منتهو الاصوليين كابي هاشم
واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجواهر كونها متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس
الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان حال متحركية حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقدرة فذلك
امر توضيح القول به لما حققتم الا الاذكياء من الناس بالدقائق الدقيقة والبراهين الغامضة
ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يعقل
في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا يجوز وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى
وكذا ظهوره والشهادة تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى
فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفي عند الناس لا يمتنع
الوضع له منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق
فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى فاستعمله لازمه وهو كون الجسم منتقلا وخفي ذلك
المعنى الموضوع له اللفظ في اصل الوضع واشتهر في الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق
وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ بينهم من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ
انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا
تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان
تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم ولو كان معناه
خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم ولا يكون خفيا **البحث الثالث**
انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها منها والدليل عليه ان افادة تلك
الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم
بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك
المعنى فاذا استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ
المفردة لمعانيها انما يتحقق حيث يمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب

اللفظ الدالة عليها فان قلت هذا الجنس وارد في المركبات فان الافهام منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت ولانسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا نجوز ان يكون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناها وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له **البحث الرابع** في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية بذاتها وانما افادت الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما يحتمل ان يكون انسانا ويحتمل ان يكون فرسا فظننا انه انسان وسميناه بالسم فاذا قربنا منه وزال الظن الاول فظننا انه فرس وسميناه بالسم ثم لو زال بعد هذا الظن ايضا وجدنا على كونه حجرا سميناه بالسم فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص الواحد الموجود في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدوامها معها **البحث الخامس** في طريق معرفة الوضع اعلم ان العلم الحاصل لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية فوجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل اما متواتر او آحاد فالاول كقولنا كل لفظ التاء والارض موضوعين لمعنيهما وكون الفعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني كقولنا لفظ الحمل موضوع للحيوان المخصوص والقرء للحالة الحاصلة للشجرة الصيفية واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين متباينتين من نقليين فربتهما العقل فحصل منهما النتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف باللام ومن نقل ان لفظ كل يكون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقليين ان لفظ كل المعرف للاستغراق

تقسيم الالفاظ

قال الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الى **اقول** لما كان المراد من

من الالفاظ لما اشتمل هذا الفصل على ذكره تقسيمها اعني الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الذي هو اعم واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد تكون طبعية كدلالة آح على وجع الصدر وقد تكون وضعية ان استفيدت من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا هو الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلفت في تعريف الدلالة الاقطية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وردّ بان الفهم يحيل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم فلا يتغايران وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالة عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة التزامية كدلالة لفظ الانسان على قابل صنعة الكتابة للمعنى الموضوع له اللفظ كانت العلم دلالة التزام في الذهن وحده وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الانسان المشترك بين الحاصل وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود ضرورة العدم والعام وهو جزئه لانه رفع احدهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكواكب وضوئها فان لفظ الانسان يدل على الانسان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الحاصل وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء

هو الموفق للعون

بالمطابقة والالتزام لكن الاول بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط اللزوم لما وضع له
وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط لانتقضت الدلالات الثلث المذكورة والالف قول
المصنف بتوسط وضع عائدة الى اللفظ وقوله له عائدة الى المعنى والالف قوله بتوسط دضوله عائدة
الى المعنى الدال عليه اللفظ وقوله وضع له عائدة الى المعنى الذى وضع له اللفظ وقوله لزوم عائدة الكر
الى المعنى الدال عليه اللفظ وقوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية
محضة واما الباقيان فجهة تركب العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان
فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم
بالذهن لانه لولاه لم يتحقق الا الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعناه و
جزئه ولو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ فى الذهن حصوله فيه اشتقت دلالة اللفظ
عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجى لتحقق الدلالة الالتزامية من دون كما فى الاعدام والملكات
المتعاندة فى الخارج قال والدال بالمطابقة مفردا ان لم يقصد بجزئه الخ اقول هذا تقسيم
للفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهى قسمة خاصة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما
ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد
وهو مما لا يتبين له جزء اصلا كيف وقد اجعلا على وهاء جزء غير دال اصلا كيف اذا اجعل على
او دال على غير جزء المعنى كدلالة حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على جزء المعنى او دال على جزء
المعنى لكنه غير مقصود كطيوان الناطق اذا سمى به انسان فانه وضع العلمية لا يقصد بالطيوان
الدلالة على جزء منه ولا بالناطق الدلالة على الجزء الآخر وان كان انسانا وهو ان يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه وهو المركب سواء كان تقييديا كطيوان الناطق
او غير تقييدى تاما ان صح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كراكب الجارية والمراد بالجزء
ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل فى المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا

مقدرا وهو انت وانما جعل المصنف هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسامه الاول
وهو الدال بالمطابقة سواء لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام المفرد والمركب اما التضمن فلان
اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى الشخصى مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كطيوان الماشى
مثلا فان هذا المجموع يدل على الطيوان بالتضمن ولا تدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمنى اعنى
الطيوان بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشى على شئ من اجزاء الطيوان بالمطابقة او بالتضمن
فلم يكن مفردا وايضا دل هذا المجموع بعينه بالتضمن على الجسم الماشى لكونه جزءه مع دلالة
اجزائه على اجزاء هذا المعنى له دلالة الطيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشى عليه بالمطابقة
فلم يكن مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية غير معتبرة لعدم تناهى اللوازم ان كان
المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها تختلف بحسب اختلاف الاشخاص
فان سماع زواية الثلث القائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل
انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية
محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف
المذكور فى الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذى لم يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد
الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته وقوله الذى لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات
وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل طيوان الناطق حال كونه علما على شخص انسان فانه يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء كطيوان فى المثال المذكور
حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب
فى مقابلة المفرد وهو الذى يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم
وعبد الله غلامه وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن فى

حالتين كعبد الله والحيوان الناطق واشباه ذلك وبهذا فيصدق على ذلك اللفظ الواحد
تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يراد فى التعريف من حيث هو كذلك والا لانتقض كل منهما بما
رفرده ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيد من المذكورين اخيرا قال والمفرد جزئى الخ اقول
القول اللفظ المفرد ان منع نفس تصوره معناه من وقوع الشركة فيه ان من ان يشترك فيه كثيرون
بحيث يكون ذلك اللفظ صادقا على كل واحد منهما فهو الجزئى كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلى سواء
كان امتنع وقوع الشركة فيه لانتفاء الملزوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان
الذى يشترك فيه زيد وعمرو وسواء كان تعددت افراده فى الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس
وقد يقال الجزئى على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا
فان جزئية انما هى بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وان كان الشمس
اعم من الاول لان كل جزئى حقيقى فانه لابد ان يكون مندرجا تحت ماهية المجردة عن المشخصات
فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئى الاضافى فثبت ان كل جزئى حقيقى فهو جزئى
اضافى ولا ينعكس فان الجزئى الاضافى قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم
بعموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس الاخص لانفكاكها فى التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته
تابعتان لكلية المعنى وجزئيته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئى يسمى جزئيا باعتبار
جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلى يسمى كليا باعتبار كلية معناه فان الكلية
والجزئية لاحقتان بالذات للمعانى وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع
من الشركة الى الهاء العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه
لاضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئى هو الذى يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه

كلامه ومعنى المفرد جزئى ان منع نفس تصوره من الشركة والهاء تكون عائدة الى المضاف وان
قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يتبين هذا فى تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغى ان
يبين مراده من المعنى المفرد واللام فى المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثانى للجنس
قال والكلى اما ان يكون نفس الماهية الخ اقول يريد تقسيم الكلى من الجهة الذاتى والعرضى
والكلى واعلم ان الكلى اما ان يكون نفس ماهيته ما هى من الافراد المشتركة فيه وانما يزاد عليه
بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقى كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر وخالد ونحوه بانه
كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها رجوعا
منها فاما ان يكون تمام المشتركة بينها اولا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان
والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشتركة بينها ويسمو بانه كلى مقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو والثانى الفصل كالناطق للانسان ويسمو بانه كلى مقول
على الشئ فى جواب اى شئ هو فى جوهره والتأمل عن الشئ بما هو يطلب كان حقيقة وبأى شئ
هو فى جوهره يطلب المميز له عن غيره والمقوم لها من هذه الثلثة يشملها الذاتى واما ان
يكون خارجا عنها واما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة
كالضاحك للانسان ويسمو بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا
او لا يكون مختصة بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض العام كالماشى للانسان ويسمو
بانه كلى يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وبهذا القيد يشملها العرض
فالكليات هى هذه الخمسة لانها اما نوع او جنس او فصل او خاصة او عرض عام والبحث
عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالشركة والمباينة لا يليق ذكره ههنا
اذ هو بالكتب المنطقية انسب قال والجارج اما لازم للماهية الخ اقول الجارج عن
الماهية اعنى العرض لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها
وهو العرض العام والعرض اما ان يكون لازما لها وهو ما لا ينفك الشئ عنه او مفارقا

والالازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذى لا ينفك عنها وجودا ووهما مثل الزوجية للاثنين
والفردية للثلاثة او للوجود كالابيض للرومى والاسود للزنجى فان ذلك انما يكون لازما للوجود
الخارجى دون التوهم اذ قد تتصور زنجيا ابيض او روميا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود
فان كل لازم لشئ ماهيته فهو لازم له حالة وجوده الخارجى ولا ينعكس اذ قد يلزم الشئ فى حال وجوده
الخارجى ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه من المثال المذكور والمفارق اما ان يكون سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كعنف الحليم او عسيره
كعنف الحقود قال والثانى اللفظان لم يستقل بالدلالة الخ اقول هذا هو التقسيم الثانى من تقاسيم الحقود ل
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث الثانى من مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ
المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يحتاج فى دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه او
يستقل الا يحتاج فى دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعنى الحرف كفى وعلى
فان كلا منهما لا يفهم من لفظ الجزء عن لفظ آخر بل يفتقر فى فهم معناه الى انضمام لفظ آخر اليه كما يقول معنى كل ل
زيد فى الدار او على السطح والثانى اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة
اعنى الماضى والحاضر والمستقبل اولا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه
الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة
والثانى الاسم كرجل وفرس وثوب وانما قيدت الدلالة فى الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج
ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغد فانها كذلك مع دلالتها على الزمان المعين
فلو اهمل ذلك دخل فى امثال هذه الاسماء فى تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثانى غير منعكس قال الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ اقول هذا هو التقسيم الثالث
من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعانى المدلول
عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون
اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ

اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه
واحدا وهذا يدل على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون شخصا او غير شخص
والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر فى دلالته على معناه الى قرينة
زائدة على الوضع اولا والثانى العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج
الى قرينة زائدة على الوضع اولا والثانى العلم كزيد وعمرو فان كونه مسمى به وموضوعا
له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص بعينه اذا اقترن بقرينة كالمتكلم او
المخاطب او الثانى وهو كون المعنى غير شخص اما ان يكون فى نسبته الى الافراد الكثيرة
على السواء من غير تفاوت وهو المتواطئ كالمتوافق للمتوافق افراده فيه كالانسان الذى
يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا تبعا
لمعناه اولا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى من البعض الآخر
كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون شبوته لاحدهما
اقوى من شبوته للآخر كالوجود بالنسبة الى العلة والمعلول او يكون فى بعضها اشد من البعض
الآخر كالبياض فانه فى الثلج اشد منه فى العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا
وانما سمى بذلك لان ان مع له تشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطئا لان بين افراده
اختلافا بالمعانى المذكورة والحق ان اصل المعنى فباعتبار قطعى ان مع للاختلاف يعتقد كونه
مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهول
عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا الثانى ان يكون اللفظ كثيرا لتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ بالمترادفة كالانسان والفرس فانها لفظان لكل منهما معنى غير معنى
الآخر وانما قلنا بسبب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع
لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من
ذينك اللفظين غير مباين للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك
التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون

الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تباينا موضوعا بالتضاد كالسواد والبياض او
بالتلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة
او لم يتباينا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الآخر اما باعتبار كونه جزأ منه كالانسان
والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والتعجب او خارجا كالانسان والماشية بالفعل فجميع هذه
الاقسام تستحق متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبة المعنى آخر ونسبة معناه
الى معناه وتحقق التغاير بينهما فمهما لا يحقق الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى
ويتكثر اللفظ وتستحق تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والليث
وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واصافا نفسه بالحد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد
نسبة تلك الالفاظ المتكثرة كلها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك
فان قلت يلزم كون اللفظ الواحد نوعا للمتكثرة لخصه لقولنا ان الانسان مرادف
لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار
خصه والالفاظ المكررة في واحدة فليست من هذا القسم وانما لم تعتبر الوحدة
بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك
الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ وتكثر معناه وهو على
اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا
اولا اولا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والطهر الموضوع للسواد
والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ
بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد محمل فان كونه موضوعا
لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا
وان كان المراد عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمعين
طلب شراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا
وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين

انا اول

شيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو
لابد ان يكون موضوعا لاحدها ونقل المرجوح فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله
في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة
الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع
للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على
استعماله في المنقول منه سمي منقولا ثم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف
والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها
اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا
شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشرع الى ذات الاركان المخصوصة
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشرع الى
الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا
عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى
الفرس هذا كله اذا كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان
لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعل الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى
به وكطلاء الموضوع للشاة الواحدة من الظبي المنقول الى الرجل وهذا التغاير
للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما وضع على شيء ولم
يكن منقولا اليه عن معنى آخر قيل والثالثة الاولى اعني كون اللفظ واحدا
ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشترك
لعدم الاشتراك الا في معنى كل لفظ منها فهو مخصوص وفيه نظر لما بينا
من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين والقرء وقد يتحقق

الاجمال لتحقق تقدم المعنى واعلم ان لفظ فهو في قول المصنف فهو العلم خبر اللفظ
المحدد والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كلية بقوله
ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الا فراد الا الكلي وكان ينبغي ان
يضم الى ذلك لفظ فيه لتخصيص ما فيه التساوي والا لم يتعين كونه متواطيا
بل ان تساوي الافراد امر وجودي او عدمي مع اختلاف ماهية المفهوم
الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ حينئذ مشككا اللهم الا ان يقال انه
لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في جميع الامور لكن ذلك
ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيئين انهما متساويان
متساويان اصلا لضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق
الاثنينية والتعدد والتاخر قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء
والالف في قوله مقابلاتها عائدان الى الاولوية والاقدمية والاشدية
والمراد بالمقابل هنا نقيض المضاف فمقابل الاشدية مثلا الاضعفية
وقوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى مغايرتها وقوله فهي
المرادفة اشارة الى الالفاظ وان لم تكن منطوقا بها لان قوله وان
الحد المعنى خاصة منه تعدد اللفظ بهنا والضمير في قوله لجامعا
عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لما ذكر لدلالة قوله وان
الحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان الحد المعنى خاصة
وكذا في قوله منها وقوله اليهما وقوله لاحدهما **ما قال**

الرابع

قال الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل الخ **اقول** هذا تقسيم اخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع
باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك
المعنى بالوضع بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه
المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا
باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير
معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به
غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير
المحتمل ام لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مؤولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومؤول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح
الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض فقد ظهر ان بين النص والظاهر تشاركا وهو مطلق الراجح الدلالة
على معناه ويسمى ذلك المشترك مجملا وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته
على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل للارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر
لا كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول فان كلا منهما ليس
براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول وينفصل المأول
عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقول المصنف وان تساويا اشارة الى من اللفظ وذلك الغير
المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفرضه الى مجمل ونفيه متشابها نظرا الى الحكم اللفظ
الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لانفس الراجحان وعدمه **قال**
الى من اللفظ المركب ان كان الخ **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب
وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما
او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية وضعية
اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الآمر ان
لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الآمر لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه

ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولهم اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو تنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل يا ليتني كنت معهم والترجي مثل لعلي اتمكن بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا بكر والعرض مثل الا تنزل وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص وعرض خ فرد ذلك كما لا يخفى تحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل جزء الله تعالى وجزء رسول الله ص ولا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة ابدا وآخرا تام نحو او مركب تقييدي وهو المركب من لفظين فصاعدا احدهما قيد فرد لآخر وخصص له كطيور الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كمدد المثال فان لفظ الاثنين قائم مقامهما في الدلالة على العدد وقد لا يقوم لفظ مقام لفظ واحد كالاثنين الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما تكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا من الموصوف والصفة كامرأة الجميلة وغلام زيد وآخر تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد فرا وكلة واداة مثل صه صه على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو او من فعلين مثل جلس يتكلم او من حرفين مثل هل فر والضمير في قول المصنف او غيرهما عائد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهو لغة الآلة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم هذا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مما لا يخفى على المنطوقيين للاصطلاح والا لدل ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا وان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال السادس اللفظ المفرد قد يكون الخ اقول هذا تقسيم اخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظ وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ

اللفظ المركب لما قال بيانه بقي تقاسيم المفرد الى بقية لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلية الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلية كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ اخر غير دال على معنى وذكر فرشاله لفظ الحرف المجم فانه اما يدل على كل واحد من الحروف المجم كالالف والباء والتاء فانها لا تدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل غير مطابق لان الاقسام عدم دلالة كل واحد من الحروف المجم على معنى فان الالف يدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص وكذا باقيها وح يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني ولا يجاب بانا لا نسلم بعدم دلالة على شيء الا دلالة على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان فرض الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا تدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او قسم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز وهو لا يدل على شيء وايضا التمثيل بالحروف المجم غير مطابق لهذا القسم من وجه اخر وهو انه لفظ مركب و مورد القسم اللفظ المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسم اللفظ مطلقا من غير تقييد بالافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين قد حصل الاشباه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والحكم طاب ثراه اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده لعدم وضع لفظ بازائه ممن لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا

ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الفاظ للمعدومات والممتنعات وقد ذكر بعض المتاخرين فرشاله الهنديان والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كمهملات فانه لفظ واحد صادق على زيد بخبر وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا لفظ

قال الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الخ اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة على الصفة وذكر المصنف طاب ثراه الاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا تعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان نجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب ويزاد احدهما على الاخر في ترتيب بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال الحرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل والمراد بالتصاريف تنقلات الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا حولته فرجعت مختلفة شبهت به التصريف الترجمة من نهج بتا وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الاعراب كنسبة الاعراب الى الاسماء كما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه فرضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضربت واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغة فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول واللام على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والتاء دس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج حروف الزيادة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشر يجمعها قولهم سألتمونيها وليس المراد انها تكون زايدة دائما بل ان كان في الكلمة

من الزيادة

في الكلمة حرف زايد فيؤخذ منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما او نقصان حركة او حرف او هما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك المشتق والمشتق منه واحد هذا خلف واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان كذلك واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة ستة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها ستة فاذا ضممت الى الستة صارت خمسة عشر والستة بل فقط اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها او بعدم الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهو الثلثة الثانية واما الستة الحاصلة من ضرب الثلثة الاول في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغيران تغير زيادة وتغير نقصان قال الاول زيادة الحركة الحركة طلب من الطلب الخ اقول لما ان العلم طاب ثراه الاقسام الخمسة عشر ممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدء بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو تولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة فالمشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتح الباء وهي حركة البناء وانما اختيرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء من الكلمة منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال العوامل فلم تكن معتدا بها قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية

وذا التصنيفية كالرفع مثلا والنصب بل المراد الحركة النوعية اعم مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا
او نصبا او جرا او تملك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان انتفى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء انتفى
اعتبار حركة الاعراب المطلقة. فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون فكيف
يناسب هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر المعرب في الاسم انما هو من حيث عروض
التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة
من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل الفهم على ان الاصل
في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يقدر حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت لخصيصة او نوعية انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية تحتاج
الى عامل شخصي كذلك النوعية تحتاج الى عامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا لجلاف حركة البناء فان
طروها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وبهذا القدر
كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها عن
مصدرها حركة اصلية قيل ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء
في الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب
فان اسم الفاعل وهي الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث
زيادة الحركة والحرف طالب من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطالب الذي
هو المصدر الفا وحركة الباء للبناء ولو لم تعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب
زيدت الالف وكثرة الرابع نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر فان الراء في حذر الذي
هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الماضي متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق
اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم تعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء
فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على رأي الكوفيين حيث ذهبوا
الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة

بالاصالة من المؤكد الى خمس نقصان الحرف فقط حذف من الحوف نقصت الواو فانها موجودة في
المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق الى دحس نقصان الحركة والحرف معا عد من العدة
نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة
في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي
تاء السابع نقصان الحركة مع زيادة دتها تحوكرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمتها
الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل علم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء
وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه يقال
في مثاله عاد من العدة نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت الف بعد العين التاسع
نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب وامن الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة
متحركة وكثرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة ديان من الديانة نقصت التاء التي
هي هاء عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان
حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق وحينئذ لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا
لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق
لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الفا وفتحة للبناء الثالث عشر نقصان الحركة
والحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زدت الهمزة متحركة وكثرة الميم ونقصت
الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت
الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة
حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية
وزدت القاف بعد الكاف قال ولا يشترط قيام العين الخ اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر

٤٥

واشتلتها مفصلة شرع فذكر اقسام المشتق وهي مسائل اربع الاولى فرانه لا يشترط في صدق لفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وحينئذ يصدق صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء الشرط والثاني باطل لان المتكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة المتتابعة قياما بذاته تعالى وانما يقوم بها باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجب المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مؤثرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالضرورة فان قلت لانسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به اثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم لا بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلق الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد وللمانع منع تحقيق التعلق الذي هو صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق جاز قلت التاثير ليس اثرا معاير للاثر والا لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المتضايفين بكونهما متعقلين معا عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر وتسلسل والقول بالكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبوت الله ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو عبارة عن تتبع الكليات المشتقة وعدم الظفر بكلية منها صادقة على ذات والمعنى

والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه لوجود الصور المذكورة قال ولا يشترط بقاء المعنى اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب اعم من حصوله في الحال والماضي لانه قبل التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وحينئذ يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال الا ان سلب الحاصل الذي هو احد مسمى المفهوم اليوم لا يستلزم سلب الاشتراك لان النحاة اجمعوا ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل فربما كان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة اطلاق المعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو في الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا فرصدق المشتق لما صدق المتكلم والخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فغير ممتنع التحقق وما كان كذلك فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنع ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قلنا على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة تحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انا نمنع ما ادعيتم عليه من ان اسم الفاعل بحسب المستقبل يعمل عمل الفعل كما تقول زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك

وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يمتنع في صحة اطلاق المشتق منها ويصدق جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة - واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث بانه لا فارق بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بوجوب الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة

قال قولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الخ اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انتفض منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة - اما الاول فلا اتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضارب الان اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآلات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلت ليس بضارب الان كان ذلك نفيا لجزء معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلت ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لكل تلك الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والرهن ادث الضارب شاه بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل ملزوم لصدق

ا ر الاشاعرة

لصدق كل واحد من اجزائه قلت هذا مسلم فمجانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهذا فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا كذلك هو جزئه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الان قضية وقتية وهو مستلزم للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مما اخذ موضوعها لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الاعم مستلزم لصدق الاخص بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة - ايضا والآن ليس وقتا لسلب مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومن قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الان ولو كان المراد به كون الآن وقتا لسلب مطلق الضارب منعنا من صدقه وكيف لا ومدعانا انه يصدق عند انقضاء الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان اتفاقا نقض المطلقة الدائمة الثالث لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق فرصدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من محاربة الرسول ص انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها وجوابه ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منعه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع

قال ولم يجب الاشتقاق مع قيام المعنى الخ اقول هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب احمد بنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة متى تحقق معلولها عندها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة فلعله ومن المعلوم ان ايجاب الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه قال ومفهوم المشتق غير مفهوم المشتق منه من غير دلالة على الشيء اقول هذه اربع المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابق ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض عرا عن خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع له اما اللفظ ولا هو

٥٨

من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالتها المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا هذا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولاشك ان هذا غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا قال الفصل الخامس في المترادف الخ اقول الكلام في المترادف اما ثبوته واما احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى موضوع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوع لفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمرادف لغة التابع واما في اصل المضاف طلب شراه توضيح المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المرادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه ففي اول المقارنة ٥٩

اولا وفي انه جايز ويدل عليه انه لو لم يكن جايزا ان ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جايزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى الواضعين فمعلوم بالضرورة واما بالنظر الى اللغة فقد ادعى جماعة ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحدة من لفظ الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحدة من لفظ الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحدة من لفظ القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم فراشا ذلك حجة وان نوقش بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع لفظين او ازيد لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل توسع البيادة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة البليغة في النظم والنثر واقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشاعر

اكل الامور اسفايوم النوى بين وفرق الجزعين الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب قريب التجانس التام فان الفاظ الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ الفرعية كالجمع والتثنية والمركبات

والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها لسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل تجده وسائل فان الثاني مع مسئلة المرادفة للموصلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة اوعليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت في فهم سائلا فرايت جود سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لانتفى دلالتها وتعذر معناها فلا يتاتى كون السبب المترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله فيه دون مرادفه ويعرف الاخص بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك اللفظ الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعروف عند الاولين موقوفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطاء فان التحديد بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال ويكون افراده الخ اقول بيان ان مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف الاولى ذكر في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليس كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن فان قوما جعلوهما مترادفين والباطل المضمحل ذلك بان المترادف يصح افراده بالاطلاق منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى ما هذا بشرا ان الا ملك فان لفظ بشر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرها من التوابع وانما يقال عقيب ذكر متبوعاتها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطاء لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا التقوية فاذا معنا ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل على المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر كما يؤكد تكرير اللفظ وكون المقصود بالتكرير اللفظ ثانيا بالقطعين التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض الصناع لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه وعينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كما في قوله تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها والمرتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ انما المفرد فكقوله عليه السلام

٩٠

امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل او الجملة كقوله ع والله لأغزون قريش والله لاغزون قريش وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه ليتفاد من استقراء اللغات ومنها احد واسم الحدود كالطيران الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان لفظ احد يدل بالمطابقة على علل الحدود اعني مقدماته التي منها يتحقق حقيقة والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على علل فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية ح حجة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل قوم فجازوا اقامة المرادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته اصحح الاقوال بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما تعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضها لها تعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا خلع معنى لفظ آخر حال التعبير عنها بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان تعبر عنها بمرادفها فقط فانه اذا جاز ان يقال رايت ان ما يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب بسبعا ورايت ان ما يضرب بسبعا ورايت بشرا يضرب اسدا اذا لمعنى في الكل واحد مع تفاوت اصحح المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال ضاربا كبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان اراد الكثرة الافتتاح وذلك لان الشرع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها عوان اراد الدلالة على مفهوم التكبر فلا نسلم بطلان التالي وصحيته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما احتيج في صالح التعبير عنه باللفظ ومراده من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من غير لغته وما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما لمفسدة وهو اختلاط احد اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا وانما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المراد للفظ آخر من غير لغته يحمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد ح ما افاده اللفظ المستعمل فيها والداعي قول الحسن كاطاب ثراه ويمكن افراده عائدة الى المترادف قال الفصول الثاني عشر في الاشتراك الخ اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عنده

عنده لفراغ منه كما عرفت والمشترك مجمل فرمناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المصنف كاطاب ثراه بانه اللفظ الموضوع قوله لحقيقتين فاز اد وضعا اولا من حيث هما كذلك فالقيد جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فاز اد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة الخ بينهما وقوله من حيث هما كذلك احترز عن متعددتان يخرج به اللفظ المتواطئ كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان مفهوم وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا انه فيه تغيير يسير اغير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد الحقيقتين بالاختلاف وكانها اهمل ذلك واظن ان ذلك من اسقط الناسخين لان في شرحه التعريف ما يدل على ما ذكرته ايضا ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك فتنبه الغير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن استناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلان من يتعذر ان يفهم اليه يدل على ان وضعه للحقيقتين فاز اد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما موجود والاخر معدوم كالقرء المشترك بين الطهر والحيض والطهر الذي هو ضده وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطئ في نظر فان المتواطئ يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطئ لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة والمتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لاعتبار موضوعات اللفظ فيخرج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظرا اذ قد يتعدد مسمى المترادف كالمترادف المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وآخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لذاته واقع فيكون جايزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما

فلانه كالاول

فيحال

هوالموفق للعلي

٥٢

لان يحصل قرينة يدل على تعيين احدهما وذلك آية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهمنا للمشترك
بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن
احدهما لتبادر فهمنا المنقول اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وبهذا الكلام
فلفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض وآية الثاني لفظ واعلم ان بهذا التدليل
يتبين امتناع المشترك لا وجوبه لان فيه بالضرورة امكان ان تضع قبيلة لفظ لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ
بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك وقد يعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين
على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجردا عند تجرده عن
القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة الخ التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة
معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وقد مع عدم دلالة لفظ زيد على شيء من
الانواع التي تحتها مفصلة اجتمع العالمون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعدم
تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الخ ضرورة تردد السامع بين سماع ذلك اللفظ وعدم
حمله على احدهما وللازم الترجيح من غير مرجح وبيانه انما ان يكون مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفيض الى التطويل
بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم
معناه والجواب عن الاول بالمنع من فوات الغرض فائدة اعم من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ
على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المواضع
المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام
ذكر القرينة مع التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة عند من
يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سائر المعينين لديه وتوثر افهامهم غرضه وايضا السعي
في تحصيل القرينة لمعرفة المجمل من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو تحصيل الثواب ونمنع ريبا من عدم فهم شيء
من اصلا اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك
اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك
مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها والجواب عنها معا ما ر الاول والثاني

الغرض

قال
اقول

والثاني ان ما ذكرتموه على تقدير منعه وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع
من وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا قال البحث الثاني في
اقسام مفهوم اللفظ الخ اقول يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال
مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوم اللفظ ولم يقل مفهوم اللفظ لان
المفهومية ضروري الوجود في المشترك وما زاد عليها فغير ضروري واعلم ان مفهوم اللفظ المشترك قد يكون
متباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالحيض والطهر الذين هما مفهوما القرء
المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض الذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد
يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالانسان العام اعني رفع الضرورة عن احد
الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا
بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع
احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك
ايضا لاجتماع مفهوم الامكان فيه وهما رفع احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما
صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى الشخص الذي سواده اشد فان ذلك اللفظ صادق
على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه ذا السواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا
الشخص المفروض اعني ذا السواد المشتد بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اي كونه ذا السواد
لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد
ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له على عليه
كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات قال ومنع
بعضهم من اشتراك اللفظ الخ اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من
انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لابد
ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك

قال
اقول

قال
اقول

بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل
واحد منهما وبعده والجواب ان هذا الذي ذكر امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانه يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضع احدهما لوجود ضد والاخر لوجود
ذلك الضد من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الذي لاجله لم يوجد المشترك مع ان في منع من عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله اعتد
بالقرء يفيد الى ما لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي
هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل عملت الالف
افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل
الاطلاق ثم تدوير اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا و
العجب انما يلزم في الثاني قال الجهة الثالثة اعلم ان ثم لا يجوز استعمال اللفظ المشترك اما اذا اختلف الاصوليون قال الاول
في استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الذي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار واتباعهما
والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المصنف طاب ثراه واصح عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره
ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا بجوعها كما هو موضوع لكل واحد منها
او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فلانه
لا معنى لاستعمال اللفظ المشترك في المجموع الا ان يكون استعمالا له في ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا
يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقة واما على التقدير الثاني فلما ان يراد بذلك المجموع
المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه
لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا
به لا بفرد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر

افادته ع

قال
اقول

نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو
مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا وبالذات وفي الثاني انما يقصد
بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل واحد لا بالقصد الاول وبالعرات بل بالقصد الثاني
والعرض واما في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل
واحد منها بالتضمن وهو لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا
لكن لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا انما على ذلك التقدير فلا يقتضي
الاكتفاء بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد منافية
لارادة المجموع والمحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان
الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى المتر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود
مستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى الانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان
مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود الدواب واما ارادة
وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام فالمخصص بعض الناس
مغاير لذلك بل يلزم من تخصيص العام بالبعض ظهور استعمال لفظ الخشوع المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه
الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن
القرينة الدالة على ارادة احدها والتالي باطل اما الملازمة فلان الحكم والترجيح لغير مرجح تحكم و
تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
ان لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة تحمل عليه
دون غيره فيلزم الاول واما ان كان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين

الادلين دلالة استعمال اللفظ فر جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جايزا واما
هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التى يمكن الجمع بينها عند التجرد من القرينة والجواب
عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة فى المعنيين معا اعنى صلوة الله وصلوة الملايكة بل المراد بلفظ
الصلوة ههنا صلوة الملايكة حسب والضمير فى قوله يصلون راجع الى الملايكة دون تلج وحينئذ فى الاول محذوف
وتقديره ان الله يصلى والملايكة يصلون سلمنا لكن لانسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال
قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعن الثالث المنع من
ارادة التجرد بحسب وضع الجبة على الارض من الاية المذكورة بل المراد التجرد بحسب الشرع وهو مشترك بين
جميع من نسب التجرد اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث
المنع من لزوم الحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه جواز حمله على
احد تلك المعانى لا بعينه وليس ذلك حكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل من معانيه ولا ترجيحا
من غير مرجح لان هذا انما يلزم اعنى احد تلك المعانى لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة
دون غيره من المعانى فان احتمال ارادة وعدمها متحقق قال قدس الله المراد الرابع فرانه على
خلاف الاصل لان المراد بالذات الخ اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا
دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثانى اغلب على الظن من الاول واستدل المصنف
طاب ثراه على ذلك ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات المقصود بالقصد الاول من وضع
الالفاظ للغاية انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما فى ضميره منها باطلاق لفظ وحينئذ كان
كذلك كان الانفراد اراجح من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الاشتراك معقب
للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من
افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبة المرتسم المعانى واحدة
بعينها ان نسبة الكل واحد منها كنسبة الغير منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا
بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر

فح فكان ارجح التاسع لو كان الاشتراك مساويا لما حصل بسبق احد وضع اللفظ له من المعانى الا قدام دون
غيره منها عند اطلاقه والتالى باطل والا لما حصل التفاهم حالة الخطاب من دون الاستكشاف والتفحص عن
المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية ان مع ذلك اللفظ ح يتردد
بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد
المتساويين على الاخر وانه محال وفيه نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الغير
على سبيل الاجمال كما يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا مطلق الفرض ان سلم للمفهم
جميعا بل ان كان مفوتا فانما يفوت الغرض وهو افهام التفصيل لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك
لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعانى كذلك لوجود افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها
اثبتك واما الثانى فلما بينا من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه دون
غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوى وضع الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون محتمل وصوله ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ المساوات ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم والاشتراك مشكوك فيه نعم المساوات ثابتة بين
وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق فى هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم اعتقاد
السامع الاشتراك لا على اعتقاده عدم اشتراك اذ قد يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد
عدم الاشتراك الذى هو مدعى المحاكم بسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الفهم دون ما يحتمل وضع ذلك اللفظ له
ورجحان ارادة من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة
ذلك الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثانى فخاصة هو الاول كان يتوقف اثبات مرجوحية الاشتراك
بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على
وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الباء
فى قول المصنف طاب ثراه وقد تجتمع امور اخر عادة قال الوضع وتلك الامور المتابعة للوضع المقصودة بالوضع تارة
دلالة اللفظ الموضوع للمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهى المسماة بدلالة المطابقة والتضمن ودلالته على لوازمه الغير

اعتبار ل

قال

اقول

مفوت ل

والبعيدة وهو السماع بدلالة ويترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة وسائر الكلام ومزاياه فان الواضع
لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا انهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما انهم ابرازه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا
للواضع بالقصد الاول بل بالقصد الثاني وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المصنف طاب ثراه
بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لانسلم ان القرينة اذا تحققت عند
الواضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معنييه فقط بل ان لم ينضم معه قصدا وهذا القدر كاف
في حصول الغرض من الوضع كما قرر في الايضاح والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه في الجملة
دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل بالتبعية للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معنييه في
الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معنييه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الوضع المقصود
من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فاتت ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق
السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس
مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا كما مر الدلالة على معناه اذا كان صادرا من واضع واحد
او واضعين قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن الخ اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك
في اللغة فرأينا هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف طاب ثراه و
انكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للطهر
والحيض على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل
وادباره على ما نقله الجوهري وغيره فهي حمالة من اهل اللغة وقوله تعالى فاستلوا ذلك حجة احتج الحاكمون بان اللفظ
المشترك اما ان يتجرد عن القرينة المعينة لاحد معنييه فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه
لانتفاء فهم المعنى المعيني من لفظ موضوع له وغيره على البدل من غير انضمام قصد او مجاز فيلزم التطويل
بغير فائدة وهو غير جايز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة ينافي الغرض
وكون مجامعة للاستلزام للتطويل بغير فائدة اما الاول فلانسلم ان التجرد عن القرينة ينافي الغرض
المطلوب من اللفظ جواز كون المراد مجمعة البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما

كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانسلم ان مجامعة
للقرينة المعينة للمراد من اللفظ تستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي توسع العبارة وايف
التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المصنف طاب ثراه
على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس جواز كون كل منهما موضوعا
لقدر مشترك بين معنيي المذكورين اما على سبيل التواطؤ او التشكيك ثم خص عينا بالبحة واشتهر استعمال لفظ
فرد به المذكورين حتى ظن اشتراكه بين معنيي المذكورين او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين
خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خص كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع
وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق
اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فبقي الحجج سليمة عنهما وايضا اصحاب الثلث من الاشتراك والحقيقة و
المجاز وغيرها لا يتهيأ لهم في هذا المقام الرقيق المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال نحو
بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال الفصل السابع في الحقيقة والمجاز الخ اقول الكلام في كل واحد
من الحقيقة والمجاز اما في لفظ واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقق ماهيته او في اقسامه او في احكامه
الاحقة له اما الاول فنقول في علم ان لفظ الحقيقة فعلية من لحق والحق هو الثابت بالدليل يقال حق فرحقق به الباطل
اذا ثبت هو الحق المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة
بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي
المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية المطلقة الى الاسمية الخرقة فلان شاة اكيلة ولدانة
نطيحة واما لفظ المجاز فهو اما مفعل من الجواز الذي هو التعدي كما في قولهم جزت المكان الفلاني او
من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل
من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع
الى غيره فكانه جاز موضعه يجوز مجازا ومكانا واما الثاني وهو الكلام في قسميها الكاشف عن حقيقتها
فاعلم ان المصنف طاب ثراه حد الحقيقة في هذه الكتب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة

فى اللغة آثروقعت التى طبته بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا فى غيره وقوله فى وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وقوله فى اللغة آثروقعت التى طبته بها يخرج المجاز العرفى والمجاز الشرعى اذا كان موضوعين لمعنى بهما لغة ويمنع ان يزاد فى الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او اكثر موضوع واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الجهتية لم تحصل الحقيقة عند الجواز واما الجواز فقد حده بانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له ويمنع ان يزاد فيه بانه يصير بهذا اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اللغة آثروقعت بها التى طبته لاجل مناسبة لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة فى تعريف الحقيقة وهذه التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منها ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل فى ذلك المعنى ولا فى غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظ الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنسبة الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم منقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل فى موضوعه الاصلى لانه حقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز فى اقل المراتب الثلاثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة فى القدر والعبور وذلك لا يحصل فى اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التى يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعمال اللفظ المستعمل فى غير موضوعه لعلة مجازا وايضا المجاز مفعل وهو اما حقيقة فى المصدر او الموضع فى الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه المرخص له لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدى واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذى هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله فى الاجسام كذا يمكن حصوله فى الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضع ارتحل الجواز ان يستعمل فى غير معناه الاصلى فيكون حقيقة من هذه الوجه الا ان قد يبين فى تعريف لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان ترجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدى واما آخر المقام طاب ثراه البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاستعمال لكون الاستعمال غير موقوف على شئ سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا

واقسام الحقيقة

الحقيقة ثلثة اولى اى ان الحقيقة مجاز من اللفظ المستعمل فى وضع له فى اللغة آثروقعت بها التى طبته وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الوضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين عن الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر الا الثالثة ولم نقف على ثبوتها فان ههنا الفاظ وضعت فى اللغة لمعانى ثم استعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك وربما احتج بعضهم على ذلك بان ههنا الفاظا مستعملة فى معان فان كانت موضوعة لغة فذاك المطلوب وان كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود الاصل فاذا الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة ثم المجاز متفرع على الوضع ان اريد وجوده آن على سبق الواضع على الحقيقة لما عرفت من ان وضع قد يكون عن حقيقة وقد يكون عن مجاز وان اريد وجوده آن على سبق الحقيقة آثنقلت عن موضوعها للغير الشرعى او العرفى العام او الخاص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او الخاص هو الذى يختص باهل علم خصوص او صناعة معينة فلان نعلم ان ههنا الفاظا موضوعة فى اللغة لمعان و استعملت فى امور فى غير تلك المعانى لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة تلك الامور دون معانيها اللغوية ولا نعنى بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر وعلم ان العرف العام مختص فى اعصارنا باشتهار المجاز لشهرته بحيث تصير معه الحقيقة غريبة مستنكرة وجهات المجاز متعددة يتبين بيانها فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومعلوم آن تحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشئ باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التى يحمل عليه وكتسمية الشئ باسم ما يؤل اليه تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط لما يؤل موضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثانى تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوى كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض ثم اختصت ببعض البهائم وكذا الفارة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه الشئ ويجبى فيه ثم خصصت بآنيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة فى هذه الالفاظ من تبادر معانيها العرفية الى الاذهان عند الاطلاق واستغنائها فى الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير نظر واما العوف الخاص فهو لكل طائفة من اهل الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ المسند

لفعل به كزيد فرقوا بينها قام زيد والقياس لغة التقديم والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعها لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا بحوهر مجرد والعرض عند المتكلمين والمدور والمتسلسل عند الحكماء وموضوع والمجهول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ توضع في اللغة لما اصطلح المخاطب على وضعها له من المعاني فهي بحيث اذا طلقت على ان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها من اي منها اصطلح على وضعها لها دون من اي منها للغوية ومراد بعضهم كصاحب شرح المختصر بالاصطلاحات في قوله والمعنى اصطلاحات الفاظ اصطلح على استعمالها في المعاني الخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاح مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه قال لبحث الثاني في الحقيقة الشرعية الى اقول انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحدة من قسيميها لكثرة التشاجر التنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام انما فرع فيها وانما فرقوا بينها انما لان ما في تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة انما هو للحقيقة التي يغرب عن معناه اذا اطلق ايه ما يدل على ان واضع الشرع وقد عرفها بالمعنى الذي شاهده في البداية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استعمله الشرع لمعنى لولا الشرع لكان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى اذ لو كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وجهان التعريفان شاملان لما وضعه الشرع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان منها غير التي وضعها لها الشرع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المصنف كصاحب شرحه هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشرع من موضوعه اللغوي لمعنى اخر بحيث اذا طلقت اراد به ذلك المعنى الغير دون اقتران فهم من يتكلم على اصطلاحه ان يعرف اصطلاح المعنى المنقول اليه كالصلوة موضوعة لغة للدعاء ونقلها الشرع الى الاقوال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة للنمو ونقلها الشرع الى القدر المخرج من مال واجب موضوع في اللغة للقصد ونقلها الشرع الى المجموع المشارك لها دون القيد الخاص المخصوصة وانما خصص المصنف صاحب شرحه الحقيقة الشرعية بذكر لمان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول وانما اشكالها متفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع شفعه بقول ابو بكر مع ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها والشبهة المعتزلة

واشتبه المعتزلة معلم وزعموا ان الشرع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة موضوعاتها اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية المراد بها الحقائق كالصلوة والزكوة والحج الى قسمين كالمؤمن والفاسق والكافر قسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان لا ترتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشرع اراد بها امورا اخر مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن ما كانت المعاني التي اراد بها الشرع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها لها اهل اللغة لما احتمل ان يكون الشرع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون قد جاز من الحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واحتمل ان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية المهجورة في المعاني الشرعية خاصة فتكون هي حقايق لغوية كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وان يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا لانه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاحتمالين الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية ومجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعنى الذي وضعها الشرع لها دون المعاني اللغوية وذلك اية كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية سواء التأثر وهو انها مجازات لغوية فلو انها لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم تكن لغوية لم تكن عربية اصلا فلا تكون عربية معلم والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي ملازم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد بها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن مشتملا عليها عربيا وان بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومعلوم ان ذلك

لا يخفى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة
لمعانيها المخصوصة بحيث يجيء وزان بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ سميت بها المعهودة
اولا واعترض بان هذا التدليل فاسد لوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها
فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذا ما يدل عليه هذا التدليل لا يقولون به وما يقولون
به لا يدل هذا التدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نسلم انها اذا لم تكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية
سلمنا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة فيما ان العرب وان كانت فيرغير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا
لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الالفاظ القران العربية فلا يكون قادحا
في عربيته كالثور الاسود اذا كان فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية
المشتملة على الالفاظ السيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها بتلك الالفاظ السيرة العربية سلمنا
لكن لا نسلم انتفاء كون مجموع القران ليس بعربي والايات المذكورة لا يدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ
القران يقع على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف انه لا يقرء القران حنث بقراءة بعض سلمنا ان ما ذكر تموه يدل
على ان القران بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وحم عسق والم ونحو ذلك من الحروف
المقطعة ليست عربية ولان لفظة المشكاة حبشية والسجيل والاستبرق فارسيتان والقسطاس رومية
سلمنا ان ما ذكر تموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة الى لفظه وذلك من حيث الاجمال
ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشرع اتى بعادات لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم
عليها ويحتاج الشرع فيها لكلفة فلا بد من وضع الفاظ لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو
انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة فيما ذكرتموه اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع
عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات
هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما
الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما كذلك فلانه لو لم يكن الاسلام من قبيل الايمان لما كان الايمان

الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن من غير الايمان كان نفسه
ينتج المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطير اذا تبع السابق صلى واما للدعاء كما
في قوله اذا عرض صلى عليها واحشم من وراء ظهرها واما للورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان
المصلي يقف صفوفا على اركان كل واحد منهم بر اسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا
من ذلك فاذا اسمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا وان صلوة الامام والمنفرد
لم يتحقق فيها المتابعة والمصلي اذا قام راسه عظم وركع غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة
فانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن تنقيص الحال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة مطلق
الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق
الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب ان لا نسلم ان هذا التدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ
مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او معظم الحق من كونها حقيقة او مجازا
الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل
باسم جزئه كما في قولنا للفرس انه اسود والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو اجزاء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تخصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا
لم يوجد ذلك لي ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يتوقفون
على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز تنصيص اهل
اللغة بجوازه سلمنا لكنهم نصوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جايز على سبيل المجاز وقد ضلت هذه الصور
فهذا التصريح قوله وهذه الالفاظ مستعملة قلنا في العرب وان كانت تغير هذه المعاني وذلك كاف في كونها
عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظ عربية حكم ليس له حقيقة لهذا ذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص
فاذا لم تكن تلك الدلالة عربية لم تكن اللفظة عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الالفاظ
القران العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية
القلة لا يكون مجموعه عربيا وصرق الاسود على الثور المفروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة

على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذه التوراة الا بعضه
وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقع على الكل والبعض قلنا كلا نسلم فان الاجماع منعقد على ان امته
ما اتوا القرآن واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم قدمه وهو خرق الاجماع وما ذكروه من
التدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بانه يقع في كل سورة وكل اية انه بعض القرآن وليس لا يكون بعضا
من نفسه وفيه نظر لان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعض من بعض من حيث هو مسمى
باسمه وليس ذلك محل النزاع قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كالسرادق والسور والمشكاة والاستبرق
والسجيل قلنا لا نسلم بل هو عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا فكل واحد منها موضوع ومستعمل
لغة وما قال الفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالسرور والقابون والطوم قوله هذه اعلى اكثر الجواب
بها الشرع ليس بها لفظ موضوعة لغة فلا بد من وضع اللفظ باذنها كالولد الحادث والاداة الحادثة قلنا
يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة والصوم كانت
موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بالشرع بتصديق معين ودعاء معين
وامساك معين والتخصيص لا يدل ان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على
المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب الاطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل
اسم المسبب الى السبب فان ذلك المنقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربا
ويربي الصدقات فاطلق على السبب اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى
وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم فان ذلك لفظ واحد فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة ولا يضا فانه مدح
مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول وذلك الذي امرتم به دين
القيمة فاذا كان ذلك فليس لا بان يضمر واذلك باولى من غيره اذا اضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك
الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان
فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى
تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة

حاجة الى الاضمار انما تلف للاصل قال المحقق صاحب شرحه ونقول هنا ان قصد المنافرين في الحقيقة الشرعية عدم
ارادة الشارع هذه المعاني الترجيحية بها من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه
الالفاظ اللغوية لا من حيث هي موضوع اللغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ
فيها وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقايق شرعية لما عرفت من وجود
خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكره قال الثالث النقل على خلاف الاصل الخ اقول قد ثبت
النقل شرعا فذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما ان النقل على خلاف الاصل يجوز ان عدمه اغلب على
الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول
عنه الى غيره فروقت ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بيده ما لم يظهر ما يدل على ذلك لا سيما ان استصحاب الحال
حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حقيقة طلاق التحى طب قبل الرؤية الى
كل واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخابرة هل نقل عن موضوعه الى غيره ام لا والتالي باطل
بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير ورود احتمال النقل وعدمه عندان مع تردد ذهنه
في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يتبادر الى فهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من
غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لم نسلم ان منع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن
يدل على عدم انتقاد ان مع نقله لا على انتقاد عدم نقله اذ المرجح هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره
ظاهر وهو علم ان مع وضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع
الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل
بعت واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء
اما الاول فمتوقف عليه واما الثاني فلانه لو لم تكن منقولات شرعية عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما
الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى وتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع
بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لان منقل الكلام الى تلك الصيغة ان لغة

واما قبلها الرجز الثانية وامّا بطلان الاوّل فلان الكذب لا عبرة به ولا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فمن
علم الكلام والمأخذ قول المصنف كما شاء اتى به مع عدم عائدة الى التقل وكذا قوله لتوقفه والفرق بين الامتناع والامتناع
ان مدلول خبر لكم شبوت امر لآخر او نفيه عنه ومدلول ان يتوقف ذلك اثبوت او نفي ثالث الرابع فالفرق
بين الحقيقة والمجاز الخ اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ مخصوص حقيقة فالعلم الحقيقي
او مجازيته لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المقدم ذكرهما وقد ذكر
المصنف طاب ثراه لذلك طرقا ستة منها ما يختص بكون فيها الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحديهما فالاوّل طريقان
الاوّل نصّ اهل اللغة على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان
يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى ومجاز في ذاك الثاني ان يذكروا احديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوّليا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اوّليا بل هو مستعمل فيه
بذلك ان اللفظ الاوّل حقيقة والثاني مجاز وثانيها ذكر خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا
المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاوّل حقيقة والثاني مجاز لان الثاني يكون لوجود الخواص فانا اذا وجدنا
في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة فيه وذلك المعنى كذا
اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما
كانت خواصّ له انتهى وامّا ما يختص بالحقيقة فانه يمنع منها ان يسبق المعنى الى افهام المتخاطبين باللغة عند
اطلاق لفظ مجردا عن القرائن المختصة بذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك
المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبق ذلك المعنى من دونها ترجيحا من غير مرجح وانه
محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل فيه متى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى افهام عند اطلاقه
بل افتقر فهمه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا فيه تفرقا نه مفوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد
من معانيه فانه ليس مجازا فيه لعدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المصنف وعلى المجاز ارادة العكس
هنا بالتقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لمشاركتهما في التضايف ومنها استعمال
اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المعينة كمرادهم قاصدين افهام سامعيه معنا معينا ولم يعتبروا

عبرة عدم ذلك المعنى غير ذلك اللفظ او بعين ذلك اللفظ هل يغير ذلك المعنى يقصر اعليه بل خمّوا اليه
قرينة زائدة فانه يعلم منه كون اللفظ حقيقة فذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه
موضوعا له لما جرّدوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ
في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معنى معيّن يتوقف على قرينة
زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فكتعليق الكلية بما يستحيل تعلقها به نحو قوله تعالى
واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي جماد حقيقة فنعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو
ساكنوها تسمية للمحل باسم الحال وقيل على هذا لا نسلم تعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المكان
واهله فانا اذا قدرنا حمله على احدهما تعين حمله على الآخر ولم يكن ذلك اولى من عكسه بان الاشتراك مخالف
للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان علة استلزامه
تعين المجاز هو تعليق الكلية بما يستحيل تعليقها به وعلى تقدير تسليمه فالقرية بين المعنيين المذكورين لا تتعين ذلك
فلا ينتقض ما قلناه لعدم استلزامه تعين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المشترك وهو هذه الآية المذكورة
وجوابه ما ذكروا من انا جعلنا المصنف طاب ثراه استثناء تعليق الكلية بما يستحيل تعلقها به كالسؤال المتعلق بالقرية
مستندة الى اللغة وان كان قد يستحيل استنادها الى العقل لان الاستثناء لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص
هو مستند الى وضع اهل اللغة وبوا نهم وضعوا لفظ القرية على ما تحققت هذه الاستحالة
واعلم ان تعليق الكلية بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في تعلق الكلية المتعلقة
وبجرّ بما يستحيل تعلقها به عن حقيقة وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهرها
دون الآخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فنقد علق
الارادة بالجدار وهو مجاز والتجوز فيها انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي
لسقوطه وامّا لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي
هو متعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد به اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا
يحدث ويتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المقتضي اطّراده كما لو علم فاشه

لما صدق على ذرعه حقيقة صدق على كل ذرعه انه عالم وهو معنى الاطراد فلا فرق بين الحقيقة فانه لا يطرد لا يلزم
من صحة قوله واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع كما في فاضل
والشيخ فانه موضوع لكل ذي فضل ولمانع وهما حاصلان لانه تعالى منع من قصد القرية عليه بوجود المانع الشرعي او المانع
لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك
بالفرس فلا يقال بقر ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه يلزم من كونه دليلا
على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها بطلان كون الدليل اعم من الدليل نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز
كان ذلك واردا عليه لتخلف التالي عن المدلول وانه محال وتخلص صاحب الاحكام عن هذا بما ذكره
فانه جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة وان رجع قد البحث الى ما ذكرناه من فرق ما
بين المجاز وجوه الاول ما ذكر اقسام الحقيقة وما يمتاز عن المجاز شيء فذكر اقسام المجاز واعلم
ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ
واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع واطلاق البليد والشمس
طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر ثب الصغير وفر الكبير كرا فداه وما لوقع فان
المراد من كل واحد من لفظ الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظة الاخراج والارض والاثقال ومفردات
البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفتى
الى الكر والفر ومن الظاهر ان هذه الامور الحقيقية مستندة الى الله تعالى خالقا في سنادها الى هذه الاشياء
المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر
لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل الحكم العقلي لا للفظ لغوي واما
الثالث فقوله احياس الخ الربط ظاهر فان كل واحد من هذه الالفاظ لم ترد منه حقيقة اذ المراد من
الاحياس السرور ومن الاكتحال المروية ومن الظلمة الصورة والتركيب مجاز ايضا لان اسناد الاحياس الذي هو فعل الله تعالى
المروية الى الآن مجاز فمفردات هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي كما عرفت واما الثامن وهو التقسيم الى ارض
المجاز باعتبار ما يقع التجوز من المتكلم فهو اما الزيادة وهو ان تضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية

جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى لفظ مثله لكان الكلام مستقلا جاريا على حقيقته
اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير ثبوتها فلا يكون اجراؤه على حقيقتها لانها موضوعة
للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفي الله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما الاقتضاء وهو ان
يحذف من الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل اهل القرية فانه لو قيل اهل
القرية جرت الكلمة على حقيقتها واما هذا الاقتضاء فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ
عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ان ليس مطلق العلاقة كافيا
في التجوز فان كثيرا من العلائق لا علاقة بينه وبين ما يصح اطلاق لفظ على ذلك الغير وربما يملك كالاب والابن
والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبرها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا
الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل لي من السماء او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق
لفظ القدرة على اليد فان القدرة تتعلق بها الصورة لليد من حيث انها الآلة الصادرة عن اليد لا يمكن الا بتوسط القدرة
فكانت كالسبب الذي لا يوثر الا بتوسط صورته والحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال
تسمية القدرة يدا كما في الامر الفلاني بيدك وفي هذا مزيد وامثلة تكثيره العنب خمرا والعقد ناصا
ولما كانت الغاية علة في الذهن لما هو لها ومعلولة في الخارج له كانت لها لذا في الغاية علاقة العلية والمعلولية
فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثامن عكسه وهو تسمية السبب باسم مسببه كتسمية المرض الشديد
موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار الرابع تسمية
الشيء باسم ضده كتسمية جزاء الشيء سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للخزانة اسود
وان كان بعض اجزائه ابيض كتسمية الشيء باسم عكسه كاطلاق لفظ القرء على الطهر وهذا اولى من عكسه لاستلزام
الكل اجزاءه دون العكس السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الخمر بالعنب تسمية الشيء
باسم ما كان عليه كما في ضرب من انفق منه الضرب وهذا على رأي الاشعرية واما المعتزلة فعندهم ان هذا
الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على البعير براوية وهو

اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيخ باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد على الحادي عشر تسمية الشيخ باسم متعلقه
كتسمية المخلوق خلقا قال البحث الخامس ليس بالشرط فيه بالنقل اقول اضطرب الاصوليون فرقا بين اهل اللغة اطلاق
اللفظ على معناه المجازي بكل صورة النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي ١٤
فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج
عليه بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المتجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي و
الحقيقي بل كان النقل كافيا فيه لكن التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
وثانيها ان اعارة اللفظ بالوضع لاعارة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان النقل كذلك
لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة
بمجرد اعارة اللفظ ودون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على تلك حصلا فضلا عن بلوغه المرتبة الاسدية فيها
بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد يغفل المبالغ
فرد ذلك فيقال هذا ليس اسدا وانما هو اسد كما قال الله تعالى هذا بعلي شيخ ان هذا الا ملك كريم واما الثالث
فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل
عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فظاهرة لانتفاء وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلما تبين فيما تقدم ان اطلاق
الشارع والوفية بمجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في اغراض الشارع الوفية مطلقا
الا حقيقة ولا مجازا ولم يضعوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها وهو غير قطعي
انهم لم يتصوروها اصلا فضلا عن التصديق بجوازها اذ لو لم تكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن
كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه باطل لما تقدم الثالث لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز
لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجمل الطويل والشبكة والصيد
والقيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما عداه الآن من الاشياء المشاركة له في الطول والخلق والرقة
للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان ذلك الالفاظ التي استعمل عليها القرآن العزيز بحسب ذات
لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز
مطلقا من غير تقييد بغير وجود العلاقة فان ادعى الخصم رطوبة بالنقل بهذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز
عند وجود العلاقة مطلقا لنوقوفه والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لفقد
اهل اللغة على عدم جوازه لانهم نصوا على جوازه فهو مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق
ان العلاقة الموجبة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبرها اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لان عدم منع التجوز
التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه فلا يدل على تجويزهم عند وجود مطلق العلاقة
قال الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا اقول هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى
ان انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس الا
يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فان من المعلوم ان استعمال اللفظ
في موضوع له لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له للعلاقة فمن غير وضع فهو ليست عن سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في
ذلك المعنى الموضوع له باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا
المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان
الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال
لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ قبل ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو
ولا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير
ما وضع له اولا وذلك لا يتأتى في الاسم الحقيقي والمجازي قبل وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال وانما
اسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضع اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من
وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في الغاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام

منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وجهو زيد وعمرو موضوعات لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرو كونها مستعملة لا فيما وضعها لاهل اللغة ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاستعمالة بثبوت واسطة بين هذين القسمين او بطريق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق وبالنظر الى وضعها الجديد وانما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة فلان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقيل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هو اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن نصب قرينة زايدة عليه وبان يفتقر الى نصب قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي ويحتاج الى تحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الى فائدة عظيمة يصرف نصبها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الفايدة قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان لاجل مفردات حروفه او تنافر تركيبه كقولك انا عرقب وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير تلعثم ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فلان يكون اللفظ المجازي رصينا للشعر لقيام الوزن به او للسجع وهو تكلف التقفية من غير تأثر الوزن كقولك تالله في هامات مرفوعة واكواب موضوعة وهو ما خوذ من سجع الحمامة او للقلب مثل قولك ان عرضك مدنس فيه للاعداء حتف او التجنيس كالتقدم او الطباق كقولك تقدم الكيلا تموت على فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او غير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقولك سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او المبالغة كقولك رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قولك رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا الافهام المعنى ببعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجة المختصة به فتنتقل النفس المدرك ذلك الى المدرك والحاصل ان اللذة بادراك ذلك الوجه والتفطن لتمام المعرفة ثم كل ما حصل له علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل

حصل له لذة عظيمة لان الكمال احوال اللذة البشرية ان تحصل عقيب العلم ومحال ان يكون هناك لذات مسبوقة بالالم متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فتحصل في النفس حالة كالة عند تلك اللذات وما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه ونقوته لم يحصل للنفس شوق المرادراكه للاستلذاذ بتحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاصقار تكلف الى التجوز واتخاذ القرينة فرخمت لتحصيل هذه الفائدة وقول المصنف كما سياتي وهو حمل الوضع غير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا في الدلالة لفظة الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال البحث الثامن في وقوعه في اللغة الخ اقول في هذه البحث مسائل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاول في وقوعه في اللغة قد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واحتج به واطلق الاول بناء اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد وقولهم ظهر الطريق وقولهم فلان عين من اعين القوم وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقد ان يخلو البحث فراشي رهم وريشهم وبذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق فرغم هذا يلزم ان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللغة اشوفاء ان يكون ايضا حقايق في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو باطل وتاطا سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين والعلوم ضلالة وايضا يلزم اولا ان لا اشتراك عند التعارض كما ستعرفه فتعين كونها مجازات اصحيح الخلف بان المجاز محمل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع عند تقديره بين فهم المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي وهو خلاف الغرض من موضوع اللفظ من اطلاقه والجواب لا نسلم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة الحقيقية اللهم اذا كان الغرض فهم المعنى المجازي الخ تقدير تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا يكون مخلا بالفهم الثانية في وقوعه في القرآن العزيز الحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك بجر بالعينين اما يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فتم وجه الله بجر من مكرهنا ان نار واشتعل الرأس شيبا وانفض لها جناح الذل الخ اشهر معلومات فاعتمد واعليه بمثل ما اعتمدتم عليكم وجزاه

العربية عليه كهذه الكلمات والثاني يقول الخطاب شراه فرقوعه عائدة الى المجاز وقوله وقوعه اشارة الى المجاز والثالث قوله عليه عائدة الى مصدر وقع وهو الوقوع قال البحث التاسع قرائنه على خلاف الاصل الى آخره اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ اذ لا مجاز ات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله فالملازمة ظاهرة فلان المجاز ليس اصلا بل راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد السامع بين اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فلان الوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه وعليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرط وجود القرينة وحيث انتفت انتفى والا لكان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على المجاز كان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والخلو بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثتها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهذا لا يستدعي امورا ثلثة وضوء اولا لعلم بنقله عنه الى الغير وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح وعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان انصرافه الى ما اريد به حقيقة منه ارجح من انصرافه الى ما اريد به مجازا وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في الثاني فان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على المعنى الاول والثالث يدل على المعنى الثاني اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لغلبة استعمالها التي لم يبلغ مجازها الرجحة المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الرجحة الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى بالثبوت او لا وتيه قبل اشتهار

عربية مثلها البتة يستفاد من هذا الكلام ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقيقتها فتعين حملها على مجازاتها اجيب بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه مجاز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا في تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها وليس يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فجاز ان لم يأذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان مجازيا بحسب اللغة كما في الفاضل والساخر ولم يوجد اذن الشارع فيما ادعيتم لزوم الثالثة الحرف وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعمله موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقر خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لفظة هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى عزيز ابالقسطاس المستقيم القسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية واذكر تموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجايز ان تكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم اصبحوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما اولا فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرهم على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مما ينافي للاصل والظاهر معا والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما ثانيا فلان المراد بالاعجمي الباقي على اعجميته انما لم يتداول العرب ولم يفهم معناه لما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى ولو انا انزلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ءاعجمي وعربي حصر نفيهم فانه لو كان المراد ما هو متقدم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله اعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي وبني عربي وليس معناه ان بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعة تحل اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بحقيقته والاية الثانية انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه رأسا عن اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية

المجاز فكذا ثبت بوجه عدل بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح او الطريان رجحان وقال اخرون يحصل التعارض
لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين جنبتي وجه عدل بالاستصحاب راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر
فيتحقق التعارض وهو اختيار المصنف طاب ثراه وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهو كون المجاز على خلاف الاصل
اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز ههنا متعينا لانه اذا كان حاويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون
ارجح قطعا الثالثة قد ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا على اعتبارين بالنسبة الى معنيين فجواز ظ
فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز اما بالنسبة الى معنى واحد فان
احد الوضع امتنع لان كونه حقيقة فرع ذلك العنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب
كونه غير موضوع فيه بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها
حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذ انسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة
الحقيقة قد يكون تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى بحيث يصير مفتقرا
فى دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثانى فبان يكثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ويشتهر بحيث يصير
متبادرا الى الفهم عند الاطلاق مجردا عن القرائن الزايدة فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز
اللغوى حقيقة عرفية قال الفصل الثانى فى تعارض الحكم اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن
القيود والقرائن المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تتحد ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ عليها لوجود
قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وح يقدر ذلك اللفظ معطلا مالم يقترن باحد الاحتمالات
الثلثة التى لغة للاصل اعنى الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولى البحث
عن احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقى
وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان تحقيق اختلال
فهم المعنى من اللفظ انما هو باحتمال احد هذه الثلثة لانعزاما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا
متساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثانى فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا
ومنقولا كان له حقيقة واحدة واذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه

احتمال التخصيص كان المراد من اللفظ تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه
بتمامه ولا يقدح فى الفهم اصلا واعلم ان تعارضات هذه الاحتمالات الثلثة عشرة لان احدها يعارض معارضات
كل واحد كل واحد من تلك الاربعة الباقية وهى اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد
من تلك الثلثة الباقية بوجه وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلثة كلا من الباقيين
بوجه وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهى معارضة واحدة فالمعارضة الاولى معارضة
الاشتراك والمجاز والمجاز والنقل وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا فى الوطء حقيقة فى العقد
ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباكم دالا على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقة عند المجرد عن القرائن وعلى الثانى
لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح فى الاية الوطء اذ لا تعيين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند
تجرده عن القرينة واحتج المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من
تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثانى
ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز ذاتا مع القرينة الدالة عليه فيفهم المعنى منه وان
مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على
احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وفى ذلك من وجهين الاول ان الاشتراك
غير موجب للوقوع فى الغلط الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز يمنعه المثابة فكان الاشتراك
اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان
كان الاول فهم الشئ مع العلم بالمقصود للمتكلم وان كان الثانى توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين
بل فهم ان المقصود منه واحد منها فالجملة وهو امر واقع فلا غلط فى الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من
اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمل المعنى على الحقيقة التى ليست مقصودة للمتكلم فيقع فى الغلط الثانى
اذ المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان
اولى الثالث ان يكون اللفظ مشتركا يوجب تكثير الفايدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه

بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب الآخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب المصنف عنه عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد يشملها وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في الحواضعات توجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكروه فوذلك الرجحان قال الثامن النقل اولى من الاشتراك الخ

اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله في الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير الاشتراك اللفظ بين المعنيين اعني الشرعي واللغوي لا يفيد الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كما حتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فرجح فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه وهنا وقع آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المصنف طاب ثراه في النهاية واحتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد بالحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد بالحقيقة في كل وقت فانه بقل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهم دائما من غير اجمال فكان اولى واجاب الآخرون بان المشترك اكثر وجودا في المنقول فيكون ارجح منه وان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثيرا المغلوبة على الكثير المرجوحة قليلا وانه محال والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وحينئذ لا يلزم ترجح الواضع كثيرا المغلوبة على قليلها قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك الخ اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما فرق لهم في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة فحينئذ يكون الاضمار في تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار

فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا تحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على احدها فحينئذ يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كما اذا اضمر اورجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام في كل صوره وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى الرابع الاضمار مجمع الثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك مجرد الوضع وهو القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لان نقول الاضمار انما يحوج الى قرينتين ثلثة فرضوره واحدة كما بيناه والمشترك يحوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى قال الخامس التخصيص خير من الاشتراك الخ اقول هذه بقية المعارضات الثنتي احديها معارضة الاشتراك للتخصيص كما قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فنقض قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباكم كم يحرم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصصت عن تحت النص فتبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الآخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطء ايضا وحينئذ لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطء فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والى ما ذكرنا من خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من خير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيتها معارضة ايجاز النقل لفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالاول اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على هجر الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثتها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون مراده لقوله تعالى وحرم الربا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ او حرام اضمار الربا فالثاني اولى لوجوه ما ذكرناه فرجحان المجاز على النقل من كون النقل

متوقف على اتفاق اهل اللسان والاخبار بين كلّ بل تكفي فيه دلالة باقر الكلام عليه والتوقف المنقل على تتبع الوضع الاول
واحداث وضع ثان بخلاف الاخبار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قلنا لفظ البيع
موضوع لكل معاوضة ومبادلة بحريبي الناس وخصّ الشارع ما يقع جامعا للاركان والشرايط الشرعية فقد الاخ
بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرايط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اول
من النقل على ما يأتي واجازا اولى من النقل على ما تقدم والاول من الاولين اولى من ذلك الشيخ بالفرارة وخامسها
معارضة المجاز للاخبار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل الطلاق
لفظ القرية على اهلها مجازا لتسمية المحل باسم الحال وتناديان لاقتضاء كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر
وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان
احدهما على الآخر فان التخصيص مع ذلك كله مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار
اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى زائد على الوضع ان بقي والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسلك
وسادسها معارضة التخصيص للمجاز لقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد المقيدة وخصّ عنه
اهل الذمة ويقول الآخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم
الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجوز اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير
عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصوده اصلا وتترك بلوغا للمجاز
المجاز مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقولهم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من
الليل فيقول القائل انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخصّ النفل لجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى
حجة في الفرض فيقول الآخر بل يجوز التأخير في الفرض ايضا الى الزوال لان فرائض اخر اضمارا وتقديره لا صيام
كامل او افضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاول من المساوي الشيخ
يكون اولى من ذلك الشيخ وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه
المعارضة انما هو التخصيص في الاخص اما التخصيص في الملازمات وهو النسخ فهو مرجح وكل من الاحتمالات

الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضته اياه واجتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ
يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة
في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترضه المصنف بان هذا انما يدل على كون
التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب وعما قيل ان النسخ يبطل الحكم
الثابت وهو خلاف الاصل والاشتراك لا يبطل الحكم ثابت بل مفسدة الاجمل وليس الاجمال كالابطال ومثلوه
بما لو قال الشارع صلوا كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف
موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم الاشتراك فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر
بالصلوة ما بقي الصلوة والطواف من المفادة قال رح الفصل التاسع في تقرير حروف يحتاج اليها فنها الواو وهي تجيء
للجمع من غير ترتيب خلافا للفراء ونقل اجماع اهل اللغة الخ اقول هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه المرموقة معانيها
لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون
من رؤساء الادباء وحققي الاصوليين الى انها موضوعة لجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء
الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والمطلق الاول وهو اختيار الصفار
واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل
تقابل زيد وعمرو وتفاضل خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير
الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك الذي لفظ الاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت
موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمر قبله متناقضا
ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو مع تقييدان عمرا ليس
قبل زيد ولفظ قبله تقييد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظ بعده في القول الثاني تقييد كون عمرو بعد زيد
وهذا عين مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاق الرابع

المضارة ل

قوله تعالى ومرة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفى الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة
فلو كانت الواو للترتيب لزم المتقدم متأخرا او بالعكس فتعين للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بمذا القول
قبل الدخول وبوجه ما لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكس الى ان قال وروى الصحابة بعد
ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا النبى صلى الله عليه وسلم حين اراد السعى بأيهما نبدأ يا رسول الله فقال عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سئلوه ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون
البداية بالصفا الى ذلك قال اهل اللغة - واو العطف فى الاسماء المختلفة - كواو الجمع والف التثنية - وياءيهما فى الاسماء
المتفقة فانهم لما لم يميزوا بين جميع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو الجمع العطف ولما لم يميزوا بين شيئين من واو الجمع
والف التثنية - وياءيهما دالا على الترتيب اجمالا كما ان واو العطف المساوى لها كذلك قال اصحابنا بالكراهة على من
قال الخ اقول هذا شرح المراد ذهب اليه الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع اطراب عنه وذلك من
وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه
وبين ما لقنه فرق والتالى باطل فالمقدم مثله الثانى ان الصحابة انكروا على ابن عباس آمره اياهم بتقديم
العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل انهم من الواو الترتيب وهم اخبر
بحقائق اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال
لزوجته انت طالق وطالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال انت طالق طلقتين وقعتا معا
وذلك دليل على انها عندهم موضوعة للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل
اللغة وضعوا الجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم على التراخى
فوجب ان يوضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاصل فى الحاجة اليه اشد
من الاحتياج الى الجزئيات وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى
فان قلت هذا معارض بالمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير
الواو موضوعا له فتعين الواو له قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا
للترتيب

للترتيب بل هو جزء ما فى اطلاق لفظ عليه مجازا او لو كان موضوعا للمطلق المطلق لم يكن الترتيب لازما فلم
يصح الحلف اللفظ عليه وفيه نظر اما اولا فلانه من باب اقامة المجاز مقام الحقيقة وهو جائز من صحة اطلاق العام على الخاص وكون
موضع اللفظ كما حررناه سابقا والمعنى المجازى غير شرط فى الجواز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المغايرة
بينهما الى آخر ما اعترض من المباينة الى آخر ما اعترض من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه
للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك وترجيحه الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول يحمل
ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ فى التعظيم لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله
لا تنفك عن معصية رسوله عليه فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا قال فخر الدين فى المحصول فهذا بان يدل على فساد
قولكم اولا وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثانى ان انكارهم على ابن عباس معارض بامره فانه
لو فهم كون الواو للترتيب لم يأمرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم
فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب بجواز فهمهم من الواو او الجمع المطلق
امتناع التقديم الى الحج على العمرة وعكسه الموجب للتغيير فلما كان امر ابن عباس رافعا للتغيير وموجبا لتضييق
تقديم العمرة لازم انكروا عليه فلما ابن عباس اعرف من انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ وعلم بواقعها فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فرقة كيف يسلم على وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس تغيير المطلق المعطوف عليه
بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع مصادفته الزوجية التى هى شرط فى وقوع الطلاق لزوالها بالاول
بخلاف طلقتين فانه تغيير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع
بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه لجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى
من وضعه للأخص لان الاحتياج الى الاخص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا
لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا رجحان وقوله
المضمرة من غير ترتيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا لاصل التركيب بالترتيب وكذا قوله الذى
يوجد من الجمع والتاء فقوله ولو لزوجه عائدة الى الواو قال ومنها الفاء الخ اقول من الحروف التى تفيد
الترتيب بالفاء وهى موضوعة - لغة - للتعقيب على حسب ما يمكن بحيث يكون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه

على ما يمكن نقله قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع
بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن وصوله اليها فيما قل منها عادة والدليل على انها موضوعة
للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم فيذلك واستدلاله بحجة احتج بها لخلف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير
التعقيب ومن كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول فنقول تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والكذب
لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانا نمنع ان يكون لغير التعقيب لكون الاصل في
الاستعمال الحقيقة على ما عرف فلا يكون حقيقة فيه ايضا ولانا لو سلمنا الاشتراك لما خلف للاصل والجواب المنع من
صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة
فيه لزم الاشتراك والمجاز وهو ممتنع يجب المصير اليه ووجه وجود العلاقة ان وعيده تعالى ممتنع للخلف فيه ويجب
وقوعه من حيث اخباره تعالى به عائشة الواقع في الحال قال ومنها في وهو للظرفية الخ اقول لفظ في من
الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية اما الحقيقي كقولك تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا
كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو
ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد
والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله في خبر المتفق
المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث
اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قال ومنها من الخ اقول هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسير معناها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
للابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين فالاول كقوله تعالى مخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان
افضل من فلان ارسل واه في الفضل ثم ابتدأ الفضل والثاني كقوله تعالى خذ من اموالكم صدقة والثالث
كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زايدة كقوله تعالى للظالمين من حميم وقوله تعالى ما للظالمين
من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى عن كقوله تعالى انتصرناه من القوم الذين كذبوا بايات ارسل
على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبعيض خاصة لانه قد شاركها في الاقسام الثلثة

الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضوح كل منها والمجاز على تقدير وضعه
لاحدها وهو على خلاف الاصل فضل الاول بيانه مبدأ الخروج عن غيره وفي الثاني ميز الماء وخذ منه عن غيره و
في الثالث ميز جنس الصحاف الذي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة فقد لا تنتهي وحدها في الغاية
وخروجها عنه لاستعمالها فيما كما في قولهم الاتين الاتيتين فان الغاية داخلة في الاول وخارجة في الثانية وهو ضعيف
فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها
غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وخروجها باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية
بفصل محسوس وعدم اولويته اخراج بعض المقادير عن نفسه من غيره واما عند انفصاله عن ذي الغاية
بفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة
للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جايز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء
وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين من فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع
اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الفرق بين من وفي انها
قد ترد زائدة كما في قوله تعالى من انصار الى الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه اموالكم
ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق وللاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان
دخلت على فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه
كقوله تعالى واكلهم الربوا لكم افادت التبعيض اما الاول فلا اتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق
واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالمخيط وبين قوله مسحت المنديل والمخيط وهو افادة التبعيض في الاول دون
الثاني فان الشافعي رضي الله عنه طالبه بنظراه لم يرتض هذا القول واشار رضي الله عنه بالخاء سيبويه فرسوخه موضع
من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب
ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي سمع من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه
اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين بان في القول الاول المنديل

والى بط التين فرسح اليد وفى الثانى كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثانى الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثانى فهو ممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدى لا يتعدى بنفسه الى المنديل وهو فارغ عن المتنازع فيه ولو حذفت لفظة يدى وجعلت المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وتقدير الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن الناس من ان تامنه بقنطار يؤده اليك اى على قنطار وبمعنى فى كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا التبعيض ومنها لفظة انما وهى موضوعة للحصر واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الزائد الحامى الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا على الفارسى نقل ذلك عن النحاة وهو ممن يعتمد على نقله لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفى فعند تركيب هذه الكلمة اعنى انما منهما يجب بقاء كل منهما على حاله لاصالة عدم النقل وحينئذ نقول لا يمكن تواردهما اعنى النفى والاثبات على محل واحد لاستلزامه التناقض ولا ورود النفى على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فيتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفى على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظة انما له وان قلت قد وردت لفظة انما فى كثير من كتاب الله تعالى لغير الحصر كما فى قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا فى الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اذ من الظاهر ان ارادته تعالى ليست منحصرة فى ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره صلى الله عليه وآله ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نسلم ورودها لغير الحصر فى القرآن العزيز والحصر فى الايات المذكورة العزيزة متحقق اذ المراد من المؤمنين فى الاية الاولى الكاملون فى الايمان وفى الثانية اخبار وتقدير الاية والله اعلم انما يريد الله ان يخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم

لكم اهل البيت اذ ذهب الرجس عنكم ويطهركم وفى الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر فى التقريب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بيناه من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة فى غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الموصوف ونفى غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثانى كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الى فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعنى البشرية البشرية والمماثلة والوحى له صلى الله عليه وآله ونفى غيره من الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا ملكا او غير ذلك **قال** الفصل الثالث فى الخطاب وفيه مباحث الاول **اقول** قد عرفت فى صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف رحمه الله عرفه ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج به كلام الساهى والنائم فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه والا لانتقض بكلام الساهى وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما لصدق اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يخرج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف طاب ثراه من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بالخطاب الشرعى على الاحكام فبدأ بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعى دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعى على الحكم يتوقف على امرين احدهما انه تعالى لا يخاطب بشئ البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما انه تعالى لا يخاطب بما يدل على معنى الا راجحا ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجرده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شئ من مدلولات الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعنى بها شيئا او يعنى بها خلاف مدلولاتها فلهذا بدأ المصنف طاب ثراه بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما فى بحث منفرد الاول فى انه تعالى لا يخاطب بالمهمل

بلغ

مجلس شوراى ملى
كتابخانه
تاسيس ١٣٠٢

بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب الخصوص والكلام غير موضوع لمعنى او موضوع لمعنى لكن ليس فيما ذكره بحسب الخصوص فائدة
لعدم عوده بمعونة واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطاب الله تعالى بالمهمل لما فيه من نقض الغرض وخالف في ذلك
الحشوية وعن اصحاب الحديث وجوزوا ذلك وصحة المقدم طاهرة وبرهان الملازمة ما ذكره المصنف بالمهمل المذكور نقض
والنقض على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض
ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة من اوائل السور كقوله تعالى
كهيعص طسم يس وحم وما شابه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وبما لا فايدة فيه فذكره كقوله تعالى ثلثة ايام
الا رمزا وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وقوله تعالى كاملة لا لتقييد لعدم ازدياد ما تقدم الثاني انا لو توقفنا على ان الله تعالى
من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم
كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله والراسخون واو عطف ويكون
قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك عايدا الى
المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة
القائلين امنا به كل من عند ربنا ومعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء
واخراج حرفه وهي خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فنقول كونها للاستيناف واما
الثاني فلانه لا يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه متى طابها وفق نظر فانه لا يلزم من عدم علمه
بالتاويل على عدم فهمه لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب
وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلم الا
هو واغيره فما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها
معان كثيرة واحسنها كونها من اسماء السور واسماء رؤس الشياطين فان العرب كانوا يستفتحون ذلك و
يستكرهونه ويهجرونه بالمثل في الفجر فهو بمنزلة ما لا يفهم معناه واما قوله ثلثة ايام عشرة كاملة فهو كلام
مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زائد على ما يفيده المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو الراسخون
في العلم للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم كونها عاطفة عود ضمير يقولون

يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به
لثبوت القرينة وهو التاويل المحال على ما يجيء عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى وهبنا له
اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى الخ اقول هذا هو الامر الثاني من الامرين
اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى احدا بما يريد خلاف ظاهره
من دون البيان واعلم ان الامريين اتفقوا على ذلك وخالفت فيه المرجئة والمستدل للمصنف على ذلك بوجهين
الاول ان ذلك ملزوم للاغراء تعالى بالجهل والملازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر
الدلالة على معنى يوجب اعتقاد ان مواضع اللغة بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا
لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته جهلا وحيث يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة
معناه اغراء للسامع بذلك لاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى
منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من المخاطب باللفظ
مع عدم ارادة ظاهره والمتكلم طاب ثراه جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر
اللفظ وخلاف ظاهره منه ومع ذلك لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير مهمل
كذلك ما لم يعلم فيه قرينة تفيد الخلاف مع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا
بالقياس الى معين كونه مهملا مطلقا قال البحث الثالث قيل الادلة اللفظية ظنية الخ اقول اتفقوا على انه لا
يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين اصلا فنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل وجزم به
المتاخرون واصح الاقوال بان ادلة الدين النقلية قطعية مطلقا لو توقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف
على ما ليس بيقين يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع
في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو النقل الينا باللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وهو يجوز
عليهم الكذب والغلط والسهو والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلافهم في الاعراب باختلاف انحاء
وامر فيها انما هو الى الشعر القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا عن

ان عرف المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد ونقل الاحاد غير مفيد للعلم والظن فان الروايات
عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيها حقيقة قول الشارع وهو غير معلوم لعدم عصمته وبه
يجزم غلطه وقد طعن المتأخرون كثيرا من المتقدمين الثالثة عدم الاشتراك اذ على تقدير كون
اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه وبين غيره لا يقطع بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم
الاشتراك ظن الرابعة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم
ارادة المجاز ظن الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى
معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظن الخامسة عدم الاضمار فان
حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضماره فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار
ما يدل على خلاف ذلك الظن وعدم الاضمار ظن السادسة عدم التخصيص وتقريره ظيرا ان يقال
عدم النسخ اذ على تقديره لا يقطع الحكم المدلول عليه بالدليل ان بقي ثابتا وعدم النسخ الثامنة عدم
التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظن التاسعة عدم المعارض المقلي الراجح
عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل بالدليل المرجوح وعدم ظن وهذه المقدمة لم تعرض لها المصنف
هنا وان راعاها في النهاية ولابد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجوده دليل عقلي يدل على نقيض
مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل
للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي المعارض الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل
بطلان فرعه فتبين ما قلناه من تاويل النقلي والعمل بالنقلي والمصنف كانه راى ان لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق
خلافه بدليل علمنا بتواطئ بعض اللغات كقولنا لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا افراد النحو والتصريف
فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواترة وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة
الفا وبدلها ياء وواوا وكذا سائر ما يشابه ذلك وبانا نعلم بان المراد من محكمات القرآن العزيز
مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا الا هو وامثال ذلك ظواهرها وان هذه القوادح منفية عنها على تقدير
لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا قال البحث الرابع خطابه تعالى على

على الحقيقة الشرعية ان وجدت اقول يريد ان ثمرة المسئلة ان الله تعالى خاطب بالاحكام الشرعية
فهذه لذلك قاعدة وهو ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب
حمله على تلك الحقيقة سواء كانت له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع
انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتوزر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على
اللغوية وجب حمله عليها لان الحمل على الوصف الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت
العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطائفتين ذلك
اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لو اراد لزم خطابه تعالى عباده ظنا من غير ارادة
ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ
مشتركا بينهما لاجل احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كان وتوزر حمل اللفظ عليها
حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة
وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعذرا او متساويا
كان اللفظ المشترك فيه فيقف في حمله على احدها على القرينة الموجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب
الشرعي اما ان يدل على كلام الحكم الشرعي بلفظه وبمعناه واولى واما ان يستفاد دلالته عن التفات غيره اليه او
يغفل التعرض له فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الجملتين مستفاد دلالته على الحكم
المذكور عن غيره من الجمل ثم الشارع وهو المحتاج في دلالته الى القرينة بحيث يكون الشرع الحاصل منه ومن ذلك
القبيل المنظوم الدال على الحكم فيتبع له في ربقة قسم الكلام ذلك المنظوم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون
اخبارا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة على المحكم والاول اما ان يكون كل واحد
من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة الاخرى بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم
مثل قوله تعالى فعصى امر ربه الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانه ينتج ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب
واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة الامر بن والاخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما

فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون مع قوله وفصاله في عامين فانهما
يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة
بمثابته فالارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متعلقة موجبة الشيخ فيهما عين مقدمة
فانتجت عينها هكذا الخال كل كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة
فالمتعلقة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب
على تحريم الربا في البر ودل القياس على ارز اوالتفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما
متعلقة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهو استثناء عين مقدمتها الخطاب كما تقدم
واما الرابع فكقوله على الاثنان فما فوقهما جماعة فانه مترددبين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين
كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبنيا للمسفر حيث كان قد نهى عن السفر الا في جماعة فان شهادة حالهم من حيث
كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني على الاول واما يدل عليه الخطاب
بمعناه وهو الدلالة الالتزامية فنقول ذلك اللفظ المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ
المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون اللفظ الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ولنسم هذه الدلالة
دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل كقولهم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل
دل على ان هذا اللفظ لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع
لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وانه محال هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم صحة هذا الكلام
من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم وان
جاز على احادهم لما يأتي في الاجماع واما ثانيا فلان لانسلم ان هذا العموم مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر
انه انما يلزم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كمنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل
الملك لكونه شرطا للعتق والتنفيذ نذر من قوله لاعتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة
الضرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا
يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين

وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف
على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى الدليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالحكم مثل
بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال المقصد الثاني في الامر والنهي وفيه آ اقول لما فرغ من
المباحث المتعلقة بالمخاطب اتبعه بما يتعلق بالخطاب وشرع في المباحث المتعلقة بانواعه المخصوصة بها وبدأ
بمباحث الامر والنهي لدلالتها على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلق اجانب الوجود والعدم عنه بخلاف
النهي واعلم ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا واختلفوا فيما
هل هو مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة
في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن
والطريق والحق الاول لنا لو كانت انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة في الفعل ايضا بان يكون
اللفظ استعمل لفظ الامر في الفعل ايضا ومتى كانت كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فقد نص عليه القرآن العزيز
والشعر والعرف اما القرآن فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الامر العجيب المزعج فعبر الله تعالى
فيه ذلك الوقت وقوله تعالى التعجيب من امرالله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر عبر في الغير مستحقرات
بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر مرة يسود من يسود واما العرف فكقول العرب
لامر جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورأيت امرا عاليا
واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف بالمنع من دلالة الاستعمال
على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما والحكم منهما فلا يكون
ذلك دالا على احدهما على التعيين لان الحكم لا يدل على الخاص المعين من بين جزئيه تارة باحد الدلالات
الثلث هذا اذا كانت نسبة اللفظ المرجح تارة على السواء مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه
فان كون الاستعمال مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز
واولى لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد في الآية
الامور القول او الشأن ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر بخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شأنا

قوله على تحريم الاصل وهو الضرب
قوله حقيقة ح

وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول المخصوص بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اراد اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيحتمل اجراءه على ظاهره لاستعماله وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر فراجع التفسير ومن المعلوم انه ليس كذلك فيحتمل ان يكون المراد به والله اعلم انه تعالى من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد التسخير لان اجرام السماوات ليس بفعله بل بقدرته ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وههنا ليس كذلك فان اقتران هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منها من كون الفعل مرادا او بطل احتجاج جهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر ولم يدر ان مع اتيانه هذه الامور اراد او لم يرد فان مستقيم ان يترك الجسم الامر او يجامعه ويدل على ان فهم الامر موقوف على الاتيان بالفعل او امر فلان مستقيم او يترك الجسم الامر وتردد الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها اذ لو كانت حقيقة فيها لتبادر الى الفهم ذلك وكذا لو كانت حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول المراد فيه والدليل فيه على الحقيقة علامة الفعل وهي تتعلق بالجنس والماهية فقوله فلا يجوز الاستدلال به على علامة ان الاستفهام وفي قوله عليه علامة الركوبة حقيقة قال البحث الثاني في حد الامر اقول لا يتبين ان لفظة الامر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل والطلب الترك الذي هو النهي به يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافة الطلب الى الفعل فصل مميز عن النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر والنهي بالنهي وغير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز عن طلب الفعل بالاشارة والكتابة فانه لا يسمى امرا والامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل بن هاشم وهذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره الحنابلة في النهاية وفي نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده الدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا

اصلا كالجدار والثوب وغيرهما وبدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة ههنا المطابقية لا التزامية والا انتقض فرده بمثل قول الآمر لغيره مستعليا عليه لا تستمر في هذا المكان اولا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو خروج من المكان فالمثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الذين يعتبرون ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد طرده ايضا ويرد على كل الحدين مثل قوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وبمثل اسكتوا على سكت التهجد فانها اوامر ولا يصدق احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طرده مثل الطلب منك الفعل لانا نعيد قيد الوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يجاب عن الثاني منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب على ماهية حاصة قلت فينتقض بقولنا ووضع طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام ويرد نقض النقض بالقولين المذكورين وقد نقق عن اوائل الاصوليين حدود رديئة مثل قول القاضي لبعد بكرانه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل واحد من المامور والمامورية مستفادا من الامر فيتوقف معرفتها عليه فيتعريفه بها يكون دورا والتعريف للطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت معرفة له دار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من الصيغ الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى للاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه حقيقة ففيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانا نرى ونسمع تفرقة ضرورية بينها وبين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب الجازم وهذه ايات كونه معلوما له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامر والطلب ليس فيختلفان باختلاف من ذكر فتغيرا ولوجهها الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الاشاعرة والقائل والنائم فلا يكون هو الامر والا لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامورية وهو باطل لما ان الامر يدل على الارادة غير معقول

وبدل على ذلك

بعاد

لنا ولو ثبت كان امرا خفيا فالغاية لا يدركها الا الافراد من العقلاء وحينئذ لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين
الى عموم الناس بازائه لاستحالة وضع اللفظ الاعم المشهور للامر غير معقول اصلا وفي غاية الخفاء بل الواجب كونه موضوعا
لذلك المعنى المتعارف بينهم بحجة الاشاعرة بوجهه الاول انه تعالى امر الكافر آنذر علم منه عدم الطاعة بها ولم يرد بها
منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه جهلا وانه محال والملزم لا يكون مرادا لله تعالى فقد ثبت وجود الامر
من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الامر انما نفس الطلب او لازمه الثاني لا يصح
ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا آمرك به بكلام كان اذ عبارة عن الارادة فلا يصح ذلك لكونه
متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وهو أعم من ان يكون احدا آخر اجزائها وليس الا على مغايرة
الارادة للطلب الذي هو المهم الآن ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الآية ممنوع
فلو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة - لوضح هذا القول الثالث ان السيد
قد يأمر عبده بما لا يريد كما لو هرب فتوعده الملك بالمؤاخذة ان كان لا بد وجب فاغتنم بابه لا يمتثل امره
فطلب الملك امتحانه بان يأمره فحضرته بامر فان السيد يأمره بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر
دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب دون انها لتقدم تقريرها واجاب المصنف طاب ثراه عن الاول بالمنع
من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها وسيتى تمامه على تقرير تعلق علم الله تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر
في المعلوم لكونه كاشفا عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم انتفاء علم الله تعالى بالوقوع الوجوب
مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المغاير للامر مع كونه مريدا لا يقاع الفعل اختيارا فحاله
قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض فانه كيف لا يقول الطلب منك الفعل ولا آمرك
به ولهذا يستقبح الناس ان يقول الملك لعبده آمرك بكذا ولا يستقبحون ان يطلب منك كذا او يحقق
ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة مجموعهما والطلب او الارادة وحدهما لا يلزم من ثبوت
الارادة وانتفاء الامر انتفاء ذلك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان
التسليم ان تلك الاوامر لا يريد بها الفعل فهي امور كذا لا يطلبه وان الارادة والطلب متباينان فالانتفاء
عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد وبهذا انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل

ة الذي اشار اليه المذكور للاشاعرة مرض نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بما لا يطاق ليس بمدخل في حجتهم
لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يضيق ولو قال بدله
فيكون ايقاعها محالا لانقلب علمه جهلا لكان اجود قال المبحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب
بالوضع الى قوله اقول قد اشتمل هذا المبحث على امور ثلث الاول في ان دلالة صيغة الامر على الطلب كيف في تحقيقها
الوضع من غير افتقار الى امر آخر وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع
ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المصنف طاب ثراه الاول ورجح عليه بان هذه الصيغة - موضوعة لمفهوم الطلب
فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظ الانسان والفرس
على معناها اصبح الجبائيان بانا نفرق بين الصيغة - اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا نميز
بينهما الا بالارادة فبدونها لا تتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة - انما تفتقر في دلالتها على الطلب
الى امر آخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة - في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة - في الطلب
خاصة مجازا في غيره كما كانت مفيدة للطلب عند الخلو المجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها
المتعددة ولو سلم كون الصيغة - مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى
قرينة زائدة على الوضع لم يكن تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة
امر باطن فضلا عن ان يطلع عليه الغير مع فلا تفيده شيئا اصلا والحق ان التهديد انما هو غيرها من الصيغة عند
اقترانها بما يدل عليه انما عند تجردها عن القرائن فلا يفهم منها الا الطلب الفعل المسلك الذي ذهب ابو علي
وابنه الى ان الارادة الامر به مؤثرة في صيرورة الصيغة - امرا وانكره المحققون واستدل المصنف رح على بطلان
مذهبهما بان الصيغة - موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون
صيغة الامر الآية
مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع انها وفيه نظر منشأه ضعف القياس
والحق ان يقال ان اراد منع تاثير الارادة في كون الصيغة - امرا انتهى مؤثرة في وضع الواضع اياها
بازاء الامر كان ظاهرا لاستحالة ان ارادة الشخص المجردة عن تلك الارادة ليست امرا صيغة - بازاء
فهو حق بل يكون اللفظ مستعملا لها في غير موضوع لها كاستعماله اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف طاب ثراه

بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة الآمر
موضوعة للارادة وفخر الدين اعترف ههنا ان صيغة افعل اكثر عبارة عن الامر موضوعة للارادة
وقد يكون ابا ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المؤثر للارادة المسئلة الثالثة - قرائنه كل من لفظ
الامر والنهي مقام الاخر وبالعكس واعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا اتحد بهما او امكان
بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر وما كان للجزء من حيث هو جزء
دلالة على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومن ثم كان للجزاء به فذلك صحة ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر
وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة كما مر اطلاق لفظ الجزء على الامر كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك
واما عكس ذلك كقوله عند اذان الصبح فاصنع ما شئت وقد مر تحقيق الكلام في القرء فان الجزء شركة
فيما دلوا عليه فان قول القائل الطبيب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل
منهما على الآخر واطلاق لفظ الجزء وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقولهم لا تنكح المرأة
على عمتها وعلى خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تبلغ ثم معناه لا تنكح الرغبة لا يجتمع الاستمتاع قال الفصل الثاني
في مدلول الصيغة اقول لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول
ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل لتحصل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الاول الايجاب كقوله تعالى
اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم وهذه الثلثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولى اخروية وفي الثانية دنيوية
اذ الثواب لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الى ان مس
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم الى اخر الدهر مثل ربنا اغرق قال ابو بكر الاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا السادس التمكين الاميتاز كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله الثامن الاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام آمنين التاسع التسخير كقوله تعالى كونوا قردة الى اخر عشر التعجيز فاتوا بسورة من مثله الثاني
عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل

الرابع عشر الاختبار بل القراءة انتم ملقون الى آخر عشر المكونين كن فيكون والمصنف رحمه الله يقتصر
على ذكر الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا
منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن
دالة على خصوصياتها وانما الخلاف في ان حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب اكثر الفقهاء
وجماعة من المتكلمين كالجبائي وغيره واحد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة
في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المصنف كما سيأتي هنا وقال في النهاية انها موضوعة لفظ للطلب الحاصل
ان مع المنع من الترك للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها
حقيقة في الندب وهو منقول عن اشعري في قول وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب
وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الآمر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على
ان المامور به لصفة الوجوب وهذا الفرق يتم على رأي المعتزلة دون الاشعرية وقال السيد المرتضى رحمه الله
انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقوم آخرون
انها بينها معلم وقوم آخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينها وهو ترجيح الفعل معلم وقوم آخرون
انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم آخرون انها مشتركة بين الثلثة
الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب وهو الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره
بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم تكن
حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة
في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما واتفاقها بهذين الامرين اللازمين دليل على اتفاقها
ملزومهما وتحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واصح المذاهب كما سيأتي انها
للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى
في خطاب ابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لان الله تعالى فقه الذم
والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجب

على توقف فيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب
واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شريعتنا لذلك
وجيب بان الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان
مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل الى لغة للاصل التوقف واذا قيل اركبوا لا يكون ذمهم الله تعالى
على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركهم للركوع لاجل امره تعالى اياهم به
حقيقة لما لغته تعالى ومعنى قوله تعالى واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم
حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل
على ارادته فلا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين
انما ان يكونوا ممن لم يرد الله تعالى عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يتحقق الذم بترك الركوع
والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان
كانوا غير مخاطبين بها لكن لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني
ان الذم مترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك لتسبب للذم من غير اعتبار
القرينة الثالثة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى
من لم يمتثل الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به من لم يمتثل الامر بديل ان الى لم يمتثل ضد الموافقة وموافقة الامر
الحال بمقتضاه فيضاد ترك الحال بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما ليس عند قيام مقتضيه فثبت ان
تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له
ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان تارك المامور به من لم يمتثل الامر بل المخالف للامر هو التارك
لاجل الامر على سبيل المخالفة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بعد
المفروغ واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به من لم يمتثل للامر لانا لا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه مطلقا على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر به بل من خالف ذلك الى لغة عبارة عن الاتيان بالمامور به على وجه غير الوجه الذي اقتضاه

اقتضاه الامر به او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فاني لغة اذن عبارة عن عدم اعتقاد
حقيقته واعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان من لغة الامر معاقبة المخالف ومنع دلالة الاية على ان من لغة الامر حقيقة
بالحذر بل جوز دلالتها على الحذر عن من لغة الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان من لغة الامر مامور بالحذر لانا على وجوب الحذر
نعم تدل على قولين ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه عين المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف لانا انما نحكم عند
قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل نحكم عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا احتمال قائم لان هذه
المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن نقول يدل على كون امرا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فانا نقول قوله
يحتمل عود الضمائر الى الله تعالى والرسول ومع ذلك يدل على ان امره على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل
امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره فيقال انه ما وافق امره بل خالفه وقد
الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نسلم الحضر من لغة الامر في الاتيان
بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل نقول من لغة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه
وذلك شامل للغة بالتفسيرين وأما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بشيء لان ذلك لا يكون
موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه كذلك اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كونه الامر حقا
واما منع دلالة الاية على ان من لغة الامر بالحذر وعدم دلالتها على الحذر عن مخالفة الامر فيبطل بعدم تعين المامور
بالحذر فان في المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا فقد المتسللون هم الذين يخالفون
عن امره فكيف يأمرهم بالحذر عن انفسهم وفي تقرير تلك الشبهة نظر لانه ان تبصيهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائقا
لان الحذر لا يتعلق الا بمجهولين قوله والاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا نعني بوجوب الحذر الا ان ولكنه لا اقل
من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي
لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه ذلك لغة وعقلا فيمتنع ورود الامر به وقوله
انما يدل الاية على كون امرا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان
يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ودلالة تحاشي ترتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف
مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ومع تحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف وأما قوله انه يدل على ان امره على
التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص فهو مستحق

يوجد الله تعالى او رسوله به فهو مستحق لعقاب فيلزم ان يكون امر الله ورسوله على التعيين للوجوب

للعقاب يتبع تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصيك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به
واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها والعرض بالمنع من الحقيقتين اما القصر
فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله
ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جايز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير
دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب قد يكون ما مورا به مع
كون تاركه غير عاص واما الكبرى فنمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود
وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين
واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الامر ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون به في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامرين على الاتيان بالمامور به التزامي لا مطابقي ودلالة
قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بالدلالة احد الدالين بالاخر وكون المندوب
ماموربه ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لان لفظ من موضوع للعموم على ما مر والاصل استعمال
في موضوعه ومنع من كون الخلود مختصا بالكفار فانه قد يراد به الزمان الممتد ولان الحكم مرتب على العصيان
فيتحقق حيث تحقق الى آخره قولهم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم
بالسواك لاقتضاء المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن حرج في تركه
فلم تتحقق المشقة فيه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة يمتنع لاجلها وفحوى
الشرط بهذه الجزاء بعد ان كون المندوب غير ماموربه قال لان لفظ لولا موضوعة لامتناع الشيء لوجود غيره
فيكون هنا مفيدا لامتناع الامر بالسواك لوجود المشقة عليهم والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك
غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير ماموربه فانتفى المدعى فاذا انتفى المدعى ذلك كون الامر موضوعا
لطلب الفعل حتما كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب غير ماموربه ولان نتيجة
الشكل الثالث لا تكون الا جزئية وهي لا تفيد كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض
المندوب غير ماموربه لا ينافي صدق قولنا كل ماموربه مندوب الى آخره جزيرة وهو انما عتقت لك عبد

وكرمته فقال لها عار اجعيه فقالت يا مولاي يا رسول الله فقال لا انا اشفع فقالت لا حاجة
لي فيه فقد نفى الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير ماموربه فتحقق
كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه حقيقة في غير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول
امرا لكان واجبا واقرها النبي صلى الله عليه وسلم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلان من عرفت من ان ثبوت الندبية
وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلان لا نسلم انهما علمت بانه لو كان امرا لكان
واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه السلام ان يعلم ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه
العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر
للوجوب الذي حمل الامر للوجوب يفيد القطع بوجوب مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الترخيص في
تركه وحيث كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمل الامر الوجوب
موجبا للقطع بوجوب الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للقطع بحصول
باطل الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بوجوب مخالفة الامر لاحتمال
تقدير كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفته للامر واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا
يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر مخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات
العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر
فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير
كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة
في الندب مجازا في الوجوب قال احتجوا باستعماله في الوجوب والندب الى آخره لما فرغ من كون ذكر الادلة على
مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق
طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومن حق كذلك
كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقم الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا واما الثاني فلانه لو لاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا
في الآخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتحقق المطلوب

والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به لقيام الدليل عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض واما فانما يلزم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولا صحيحا فيه دلالة اللفظ عليه الا بقرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب الخ اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدء وهو اختيار المصنف طاب ثراه وقال آخرون انه للاباحة وصح الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتحقيق القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر وهو متقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المقتضي فلكون الاحكام كلما متضادة فكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال من الوجوب والعلم بذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من هذا المكان يفيد الوجوب والامر الحائض بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدء اول قول الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب اما يضاد الحظر اذا كان مثله وان اتحال اجتماع هو وافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر ان بقي الامر اخر واجتمع الحظر بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب الصيد والوطء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المشترك عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهو ارجح مما ذكرتموه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جايز غير قادح في كون المقتضي موجبا الا ترى غير مقتضيه محال فرب امر آية العقول وجاب بما ذكرتموه ايضا بان عدم افادة الايتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال البحث الثالث الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة الخ اقول اختلف الاصوليون هل الامر المجرد عن القرائن فقال ابو الحق

ابو الحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان لغة وقال اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك الحكم وهو تحصيل الماهية حاصل بالمرة الواحدة اكتفى بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المصنف طاب ثراه وقال قوم انه يقتضي المرة لفظا وتوقف الباقون اما الاولون فاحتجوا بان الاشتراك في المرة والتكرار مع العلم به باطل حقيقة فالوحدة او التكرار راجح المصنف طاب ثراه على احتماله بوجوه ثلثة الاول ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار شايعا وما كان كذلك كان حقيقة فالقدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذا الامر بالحج والمرة للوحدة والامر بالصلوة والقيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر لي يفيد الوحدة والتكرار شايعا وقوله لا صفاد ابتي مفيد التكرار بدليل ان العقلاء يذمون لو كرر شراء الحبل او حفظ الدابة لحظة وارسالها وقد اشتركوا فلو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان لزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين الثالث وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والاعم لا يدل على الاخص الثاني لو كان مفيد التكرار لكان الامر بكل عبادة نحو الحج مفيدا للتكرار بالنظر الى تكرار الاوقات فالقدم جبرة له مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال الثاني ان الامر يقتضي تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض وحيث كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده باحدهما تكرارا عاريا عن الفائدة لا فائدة اهم الامر ما افاده القيد وتقييده بالآخر تهافت لا فائدة اصل الامر مع ما افاده القيد والتالي بقسميه باطل كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان لخصوصية كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما

بخصوصيته ان كان باعتبار وضعه لها ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزء وهو ذلك المشترك
لانه ولانه يفتقر في افادته الى القرينة وذلك اية المجاز مع تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه
لخصوصيته او الامر صادق عليه فلا نسلم لزوم المجاز اذ الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما تكرر
ذلك لو لم يكن احدهما جزء والا فاخراج على تقدير هذه التقدير فلا محال هناك كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار
والثاني في تقدير محمة انما يدل على عدم اقتضاء التكرار وذلك غير مستلزم للمطلوب وهو كونه موضوعا للقدر
المشترك لاحتمال وضعه للوحدة والثالث فلا نسلم لزوم النقض او التكرار بغير فائدة على تقدير التقييد
بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده
كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضوحها
خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد حينئذ يكون تعيينا لاحد من اللفظ
المشترك وتبيينا لارادته واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي المشتركين في الدلالة على الطلب وان كان
الحكم بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار
كان الامر كذلك والجواب بمنع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المصنف بالطلب تنزها عنه بالتصوير والثاني
سلمنا منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك دائما والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما
ممكن والاتيان بالفعل غير ممكن ونمنع ايضا من علية الوضع عن الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الآمر بان يقول له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي صلعم اعجتنا هذا لعامنا
او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او لقدر مشترك بينهما لما حسن
فهم الرجوع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد يرد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال
الحقيقة والمصنف طاب ثراه جعل هذا مذهبا للمرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر لمعين موضوع
لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما لما ذكرناه اولا والجواب انا لا نسلم ان الاستفهام انما حسن على تقدير الاشتراك
اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطئ فمن قال لغيره اعتق عبدا وله عبيد يحسن ان يقول اي عبيدك
بل قد يحسن الاستفهام لاحتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا رأيته لم تعن الحيوان المفترس او الرجل الشجاع

الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك في الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لزوم دلالة اللوم على الخاص
وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة بعد رضه اصالة عدم الاشتراك وفي يكب حمله على القدر المشترك وقول المصنف طاب
ثراه على ما سيأتي بريد به ما سيذكره فان اللوم صيغة خفية قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة الخ
اقول لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارهما بتكرره واعلم ان الناس
اختلفوا في ذلك فالمحققون على ان مقتضى الامر المطلق المتكرار عند القول بتكرار الامر بتكرار الشرط او الصفة
وان القائلون بعدمه قائلون بذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رضي الله عنه الى عدم تكراره بتكرارهما
معا وفي اخرون يتكرر معا وفي فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده
من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المصنف طاب ثراه وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن
علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج طاب ثراه على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة
التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكرر
تكرر جماعي فكذا الثاني وتنقيحه اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت الدار فانت طالق او اعط هذا
درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شرط الحكم كلما دخل الدار ولو فعل
ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم افادة التكرار واما الثاني فلانه لو لاه لزم النقل وهو
خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولعدم الظفر بغيره من القرائن قال لعبده س م
اذا ثبت فاعلم انه واذا صحت فاقطع فانه يفهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او
الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام
لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما
تكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في احدها راجح فلا ومدعى التكرار ليس الا كونه موضوع اللفظ فيصرف
العام اليه لا يدل اللفظ الا موضوع له يطلق تارة ويراد به حقيقة وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مع
اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار على تقدير

كون الشرط والوصف علة للحكم فلا تتم العلة تستصحب معلولها في جميع صور وجوده والا لم تكن علة وهذا
حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة وانما القائلون بافادة المكرر من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا
على الجزء الثاني المتقدم وهو الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف يشعر بكون ذلك الشرط او الوصف
علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من حق ان كان
هذا عالما فاقبله وتحكم به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمته العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا ينافي
الاستخفاف والجهل اذا قال استخف بالعلماء وعظم الجاهل وهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل
العلم علة للقبح والتخيل والاستخفاف والجهل علة لحسن الاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون
بسبب كون العلم منافيا للتعظيم والتكرم باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب
ارتداد اوزنا اوغير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لتوبة وتجاهه
ولا يجوز الاستناد الى استقباح الوصف آخر لان الحكم به متحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع
فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر
لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لنقضها والشرط
غير ملزوم للمشروط وجودا قال البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد التكرار ولا التراخي اقول اختلف الناس
هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان
وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انها تفيد التراخي غير ان جواز تاخير الفعل عن اول
اوقات الامكان لا وجوبه وقالت الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على القدر المشترك
بين الفور والتراخي دلالة له على احدهما الا بامر خارج وهو اختيار المصنف رحمه الله واختاره
فخر الدين ومتابعوه واحتجوا عليه بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان الامر قد يستعمل تارة في الفور
واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها
واجبة على التراخي بالنص المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالة
على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان

ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال وحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان
كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما الثالث قال
اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول جزم والثاني امر وذلك يوجب ان يكون بينهما فرق جميع ما عدا ذلك
وانما كان مدلول الجزم اخص من مدلول الامر لان الماهية اذا تحققت تحقق كل واحد من الفرد والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه
الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من ماهية الامر والجزم
مع خواصه لم يلزم من مساواة الجزم في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو
ممنوع اذ هو المتنازع فيه وان كان لا مع خواصه بل مجردا ماهيته لزم من مساواة الجزم للامر في لوازمهما معا فيكون الجزم
للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل باتفاقهما قال احتجوا بذم ابليس على ترك السجود الخ اقول اصح
القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس لعنه الله بترك السجود عقيب الامر به بقوله جل من قائل
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجه علي في الحال النداء
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد به بسبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة
عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل
اما الاول فلان عند تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف
بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد واقع على انتفاء غاية معلومة يقينا لكن الظن ان
لم يكن لامارة موجبة لم تجز به وجرى ذلك مجرى الظنون الروايتية وان كان لامارة فليست اقوى من الرض او علوم الستن
اذ قد قبل بغيرها لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت قبل ان يمضي من عمره ما يقتضي كونه غير
مكلف بالفعل فنقول الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم تكن الغاية معينة او كانت
معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتجريم المتاخر عن وقت معين في نفسه غير معلوم
له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولانك فرضت كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز
التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب

عن الاول المنع من كون الترك فعلا بل علة مقترنا بالعزم على عدم الامتثال فرضا نيه وبابائه
واستكباره بدليل قوله تعالى فابى واستكبر ولتجربة عدم ترجيح آدم وافتخاره عليه لقوله انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين
ولان امر ابليس لو كان مقترنا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين
والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثانى ان المراد بالعقوبة ليست حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضى
لها وليس فى الآية ما يدل على انه امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمل بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور
ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لان مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث
ان التاخير لجواز الرخصة بروقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكروه معارض بما ذكرناه وقد ثبت اصل
الرجحان وقد ثبت بما ذكرنا الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة
فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا قال البحث الثانى من فروع الامر المعلق بكلمة ان الخ اقول اختلف الامريون فى ان الامر المعلق
على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصرى الى انه لا يجب وذهب
ابو الحسين البصرى وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسين الكرخى الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازى واتباعه والحق ما ذهب اليه
واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحروف ان شرط لما علق عليه وتركان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدم ذلك الشرط اما الاول
فلاتفاق اهل اللغة على تسمية ان حرف شرط لما علق عليه ويبين بذلك ان مقترن به شرط لجزاء المعلق عليه والاصل
عدم الاشتراك لان الحقيقة ولانه لو لم يكن فى اللغة كذلك لزم النقل الى خلاف الاصل واما الثانى فلان شرط الشيء ما ينتفى ذلك الشيء
عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا للصلوة والطول شرطا لوجوب الزكوة ويبين بذلك انتفاء الصلوة
عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الطول والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولعدم استقلال الشرط وجود مشروطه وتاثيره
فيه وهو لو لم يستلزم عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا لزم انتفاء الملزوم بانتفاء وجود واحد لكان كل شيء
شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد يستعمل فى العلامة وفى الدليل فى جميع ما يقترن به حرفه وهو ان سلم
ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفر الترين واتباعهم ادعوا ان حرف الشرط يدل على ان ما اقترن به للحكم المعلق عليه والا
امتنع ان يفهم انه هو لزوم المعلق للمعلق عليه وجود الاحد والمدعى بان استثناء نقيض ما اقترن به الشرط منتج نقيض
مقدمه واستثناء نقيض مقدمه غير منتج لزم شيء وهو نقول لو كان الشرط حقيقة فيما يتوقف الحكم المعلق عليه بانتفاء

بانتفائه لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة فى جميعه المعانى ايضا وفى شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف
الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه فى وجوده او عدمه وهو لا يلزم من عدم ما علق
عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا لزم عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا
لكل شيء فممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له فى عدم الملازمة وجودا بعدما شاركته له فى كونه شرطا اذ المختلفان
قد تشتركان فى اللوازم على ان ما ذكره مندفع بما فيه لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولما نعه وذلك ظاهر الفساد الثانى
ان على بن اسمعيل فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سئل عمر بن الخطاب وقد
له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم
عمر ذلك ايضا فذلك لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبى صلعم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق بوجوم ما علق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول
اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى ويعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتسليم لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه
بل من عدم تحقق المقتضى وهو الاتمام عند تحقق المقتضى لانهما عقلا من الآية الواردة فى وجوب الصلوة
وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقى ما عداها تابعا على اصله وهو الاتمام ثم من ذلك حجة عليكم
لانكم لما قد تحقق الشرط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر فى السفر مع الامن وجب
عن الاول بالمنع من دلالة الآية على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت
ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد فى صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم تطلق على صلوة السفر انها مقصورة
ولم يكن فعلها قصرا كما فى صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين فرائضا كانتا او نوافل
القصر لنفس الاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر فى الآية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثانى
انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دالا من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك
فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر
لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدى القوم الفاسقين
فقد نص الله تعالى على ان الزيادة على السبعين وهذا يدل على انه صلعم فهم ان عدم الشرط اعنى الاقتصار

على السببين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران فهو امر عدمي واجيب بانه مع تحققه الجزاء عدم لا يستغني الكف
وفاقا ولانهم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مجرى قول القائل
وان تشفع الاشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك لكن لا نسلم انهم فهموا ذلك اذ ليس في كلامه ما يدل على
انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لائقا بقلوب الاحياء منهم وترغيبهم في الدين
او لمصلحة رآها في ذلك وفيه ايضا نظر فانهم لم يفهموا انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران عند
تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهموا جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو العدم على الاطلاق
واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الجزاء المعلق على شرط عدم عند عدمه والحكم طالب لذاته خصص
دعواه بالامر فلم يكن ذا وجه والاكان مطلوبا. قال صحيحا بامكان قيام غيره مقامه والقول بتعلق الخ. اقول هذا اثارة
لاجمة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين الاول انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء آخر وحينئذ لا يلزم من عدم
الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط المتأثر اعني عارضة. وتقريره بان يقال انما
لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط لزم اباحة اكراه الفتية على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى
شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان
عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن حراما كان مباحا والجواب عن الاول
ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه
وح لا يتحقق عدم الشرط عند تقدير عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني
من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم بكون
الفعل مندوبا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يرجى من البغاء فيمتنع الاكراه منهن عليه لانه عبارة عن
حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له وسلمنا ان عدم الملازمة بان عدم ارادتهن التحصن
وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما في حالة النزول عنها وايضا لما خصص المصنف
الذكور بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم الخ نهي معلق على الشرط وكلام المصنف

المقدم فلا امر فلا اكراه. قال البحث الخ وهو ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به الخ. اقول اختلفوا
في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام موقت بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي الحكم
عما عدا المعلق تلك الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم ام لا فذهب الشافعي وابو حنيفة واحمد والاشعري وبعض
ابو ضيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر والغزالي وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمصنف رح واحتجوا
عليه بانه لو دل على نفي الحكم عن ما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والاقسام باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من الحصر والدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان
الاول والثاني من اقسام التلازم فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا للنفي عن
غير محل ذلك الوصف والا كان دالا عليه بخطوطقة لا يخفى ومع انه ليس الكلام فيه ولا ظن مشتمل على جزء ما هو
اتفق الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع
اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود ههنا لان تصور ثبوت الزكوة في الغنم وانتفاءها عن
المعلوفة ليس متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل ثبوت وجوب الزكوة
لها وعدمه عنها كما لو قال زكوا عن الغنم ولا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف
يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله واخرى مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق وقوله من قتل قتيلا فله سلبه متعلق الجزاء مثل ما قبل من النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية
الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطأ واما الثاني فكمثال المذكور وهو قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وح يكون
ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منه والاعم لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلاث انتفت الدلالة
اللفظية. مقدم قال وقول ابي عبيدة في قوله عليه السلام في الواحد يحل عقوبته الخ. اقول لما ذكر الحجة على مختاره ان
اما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتج ابو جهين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام ممن يدل
المطلب حيث قال بدلالة قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه
وبقوله عليه السلام مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ
والواجد وجدته مطله ومنع احلال عرضه مطالبته وعقوبته بحبسه الثاني ان سلمنا ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف

كان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتعليل باتفاق كلهم ممنوع وهذا الوجه لم يذكره المصنف
صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الأول انا لا نسلم انه لم ينقل ذلك عن اهل اللغة - وانما ذكرنا ما ذكرنا
اجتهادا منا وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة - الذين نقلوا القول
بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف ركن لما اختص دعواه بالأمر الحقيقي على الصفة - كما ذكره فخر الدين لم
يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيده لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان ههنا امورا خارجة صالحة لافادة
التخصيص وهو اما رعاية الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة الناس مع المرسانة كان يكون مالكا لمن ثم مثلا
دون غيره او لكونه مشروعا عند دون غيره او انه بين حكم غير الوصف دون غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور
محل الوصف ببال المتكلم وهذه الامور في حق غيره تعالى اما في حقه تعالى فلا لحاجته - الجدد فيحتاج اليستدل الشارع
به على الحكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهو حالة الغنى بطريق الاولى او الرتبيان
حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب ليبينه نص آخر مختص - لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ
العام الذي هو له وللقسم الآخر وهذا كان الذي محتملا للتخصيص دون الاول وبقياس عند من يقول
بكونه دليلا يجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبط من التخصيص على المذكور علة الوصف المشترك
وبينه وبين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او لجعل حكم المسكوت عنه
على الاصل وبين حكم غيره للكونه محل الاشتباه كما لو قال الزكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة
كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم الخ اقول
هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك
الحكم لتحقيق للعلية فان علة الشيء ما تفيد وجوده بوجوده وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال
عدم ذلك الوصف لكان الحكم لا لان لا يستند لعلة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معللا بذلك الوصف
او يستند لعلة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له لان العلة احد الامرين اعني
الوصف والعلة المغايرة لم تدل فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات

وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامية الحكم ومعرفيته عدمه سلمنا لكن لا نسلم
انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم قوله الحكم قبل تقدير استناده الى العلة مغايرة له فان كون التراب علة
لاباحة التيمم لا يرفع كون المرأة علة لها وكذا قوله العقلية - فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا
لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم مخصصا الى تعليله بشيء على سبيل البدل اذا كانت العلة -
مجموعهما وهو ظاهر الثالث القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير
محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي
فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر القيد دافع يتوهم من اباحة
قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم دقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم
خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع الوجوب كما كانوا يعتادون من قتل الاولاد
عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع نفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الطمع لا يجري غالبا
الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو
قال في سائمة الغنم زكوة فقال صلعم مجيبا له في غير الغنم زكوة ففي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول
الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد اذا ثبت ذلك فالحكم المعلق على وصف فرضنا هل يقتضي نفي ذلك
الحكم عن غير محل الوصف فيه ذهب الجمهور كما في قوله صلعم في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل
الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال بعض
فقهاء الشافعية والحنفية المحققون وهو الحق واستدل لفخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق
فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها اصح الاولين
بان اللام تجر بحرف العلة فوجوب الزكوة للسوم وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب
لظن عليته لوجوب السوم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم

لعدم الحكم ظاهرا لاصالة بقي دالعدم والجواب ان الوصف المذكور هو يوم الغيم لا مطلق الصوم فيكون
ع علة فرضه خاصة لاستحالة ثبوت يوم الغيم لغيره قال الجمهور الحكم المقيد بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابو الطيب البصري اليه واختاره فخر الدين والحق انه هو الحق
خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء اصحح الاولون بان كلمة حتى والى انتهاء الغاية فيجب ان يكون قد صوموا الى
الليل جاريا بجر قولهم صوموا صوما آخره الليل او نهاية الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا
بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وقد فرضنا كذلك هذا خلف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل
على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فبينة لما عرفت من اطراد الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة اعني المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي
فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس من موضوع اللفظ ولا جزاءه منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية
بلزوم الذهن الالتزام لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود ذهنا فان تقرر وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تقرر
عدم وجوبه في الليل والامكان تحمل الوجوب لها فانه لا يمتنع ورود خطاب في بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا
والجواب المنع من عدم التلازم فانه لا يمكن تقرر الصوم المقيد بكون آخره الليل منفكا عن تقرر عدمه في الليل
على ما تقدم والامكان تحمل الوجوب لها بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعيد لا يدل على عدم اللزوم
بل يكون مبنيا لدوام ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند
من يجوز النسخ قبل حلول وقت الفعل لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا الطرف او نقول الحكم المستند
الى الخطاب الاول متغير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ما ثبت فهو موجود حال عدم الاول المسألة الثانية
مفهوم اللقب ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على اسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل القهوة واجبة فانه لا يقتضي
نفي الوجوب عن غير القهوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة وابي حنيفة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشعرية واحمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود

موجود وعمرو رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واما الشرطية فلما مرة فان قولنا زيد موجود على ذلك
التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود وينتج من ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا
وكذا قول عمرو رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله تعالى فينتج من ذلك محمد ليس رسولا لله
كفر قطعا وايضا لو كان مجرد الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا اصحح المخالف بان تخصيص الشيخ
بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ممكن يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتحقق هو كذلك وبان انا لو قلنا
لغيره لست زانيا اوليت اخت زانية فانهم كل سامع انه مرادي طب واخته بالزنا فلهذا اوجب احمد عليه
الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص قد يتعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم
من مجرد ذلك اللفظ بل متى ما اقترنه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بقولنا الى طب دون غيره ممن يقول به
وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر اليه مفهوم الصفة المسألة الثالثة اختلفوا في مفهوم
الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو هل هو حجة بمعنى انه هل يكون دالا على ثبوت صداقة لزيد والعلم لعمرو
وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين والقاضي ابو بكر وجماعة
من المتكلمين واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم يحصرا في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون
الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او الكون
سواد قيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في العهد وح يكون
التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق وهو لو سلم كونهما للعموم كان مقصودا للمتكلم التزمنا
كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء واصدقاء واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكس كذلك
والتالي باطل اتفاقا فلمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس مقتضاهما متساويين
في الاصل كان في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس مختلفان فلا كان
والفرق بين الاصل والعكس ظاهر فان ذلك لان المطلق يكتب اجراؤه على اطلاقه فاصل العموم لما لم يمنع منه مانع والمانع
منحصر في الاصل وهو استلزامه كون المبتدأ اعم من الخبر وذلك غير جايز ومفقود في العكس فجاز كون الخبر اعم من
المبتدأ فيبقى على حاله المسألة الرابعة في الحكم المعلق بعد موقتين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال

قوم ثم زعم ان حكم ما عدا ذلك العدد الى لف حكمه وانكره آخرون مطلقا يعني انه لا يدل على حكم شيء منها البتة المحققون
فصلوا فقالوا ان العدد ان كان علة لوجوب حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك الوجوب لاشتماله على الناقص
الذي هو علة ذلك الوجوب وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قدر انه ملزوم لذلك الوجوب لاشتماله على علته
كان اولى مثال ذلك قوله عم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمله ما زاد عليه للخبث لوجود علة عدم حمل الخبث
وهو الكر في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف
فان اتصاف كوكب الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليه به وايضا نحكم الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليها من
هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخ اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان
كان الاول فلا يخ اما ان يكون الناقص واجب الوقوع فالزايد اولى فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة
فانه يوجب اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد باباحة ههنا ما اذن فرعله مطلقا بحيث يكون محللا للوجوب والا لم يستمر
فانه لو قدر ان ايجاب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه
لان استيفاء الحد واجب وان كان الناقص لم يلزم كاباحة الحكم باثنين هذين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان
الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة اثنين هذين وان كان اباحة لكنه لا فان اباحة الكل مستلزم لاباحة
كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون فالاول كما اذا حظر علينا
استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاستعمال منه اولى من الناقص تحريم جلد الزاني زيادة على المائة
لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه من زائد كان او ناقص
والخلط في ذلك ما ذكره قال البحث الثامن من الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه الخ اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت
امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا الخصه فخر الدين واطنب فيه وهذا الباب يتضمن مسائل
الاولى انه هل يمكن ان يقول الآمر لنفسه افعل مع ان يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يستعمل هذا القول
امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مأمور ومن لا يعتبر
الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا فرق بين الشخص ونفسه فلا امر اذن عنده الثالثة هل يحسن
ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ماخذ قلبه الرابع اذا كان المخاطب

مخاطب الآمر غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه ان نقل كلام امر غيره بكلام نفسه او بكلام
ذلك الغير فانه لا يدخل فان كان ثناء ولم يدخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يأمرنا بكذا ومثال
الثاني ان فلانا يأمركم بكذا واما الثالث وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم بجميعهم الآن فثبت الدليل فرجع النظر فان ما ذكره
في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد جماعة هو منهم
من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يلزم امرا ولا
حسنا لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند القائمة المرغبة فانه قد يكون يقول كبير القوم عند
عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الامر الغلام لم يرد بهذا القول امرا ليسمى
والاشاعرة المذكورة غير ملتفتة لما لحق فيه فان القائل ان فلانا يأمرنا بكذا او يأمركم بكذا ليس اسرائيل
مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عليه السلام ليس بآمر لنا بل ناقل امر الله تعالى قال البحث الثاني
الامران اللذان لفظ تضادا كان الثاني ناسخا الخ اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار
اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان لم يتنافيا بان كان مقتضى احدهما مثلا فعل المقتضى
الآخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال القوة الى الكعبة
فانه ناسخ للامر بالتوجه في ذلك الحال الى بيت المقدس او شرعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر
بالصلوة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر
بالصلوة والامر بالصيام ثم انه ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين
او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على اجتماعهما او تفرقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود
الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين
تعين الاقتضاء للعطف الخبرية وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه الزيادة عقلا كقوله اقتل
زيدا فانه يحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق

للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الترق بتمامه على الوتق
مرتين او بثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقنا الماء فان العادة تمنع من تكرار سقية في حالة
واحدة وان كان عبارة عن شيئ واحد فان كان ما يمكن فيه الزائد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا الركعتين
صل ركعتين غدا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد وانا ان لا يكون معرفا باللام
فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف رح وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين
ابو الحسين واجح المصنف رح على ما اختاره بوجهين الاول ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر
الثاني ان لم يجب به شيئ اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم
حصول الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فيتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الاول
تعلق الوجوب به لكونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة
كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كونه متعلقا واجبا فهو
حاصل ههنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا تختلف الثاني ان حرف الامر الثاني الى الفعل المامور به
او تخلف الثاني ان حرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره
يوجب كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فحمل كلام
الشارع عليه لان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني
اولى وفيه نظر فان لا نسلم لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا واما يلزم ذلك
ان لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال ايراده الامر اما على هذا التقدير فلان الامر الثاني دال على طلب
الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه
المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل لكن هذا المجاز معارض باصالة براءة الذمة من الفعل
المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا الركعتين وصل غدا
الركعتين تقدم توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا

مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود
فقد يكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون اللام للمعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان تكون
غيرها مما تقدم ورجح بقرب دلالة العطف على المغايرة سلمنا سلامتها من المعارضة وعرضها للثبوت طاب ثراه باحتمال
كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان احتمال كون
اللام للعهد ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدة تهمة على تقدير كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة
براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود في صلوة اخر لعدم ذكرها مرجوح للاصالة عدمها ولان
الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قلنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا
للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه مرجح وحمل العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف
العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره كما لغوا وهو غير جايز وايضا
فان كلامه مشعر بانه اذا دخل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا والا لما فرق ذلك ليزه
من حروف العطف فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكرارا محضا عاريا عن الفائدة قال
الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير وارتب فيه قوله الخ اقول
لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فا
فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه واحكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب اخر الكلام
هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها والعلم بالمعروض يتعلق
بالفعل والمباشرة والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فباعتبار الاول ينقسم الى
المعين والمخير وباعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وباعتبار الثالث ينقسم
الى الموسع والمضيق والقسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى المطلق كوجوب الصلوة وشروط كوجوب
الحج والزكوة والمضاف اما قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا نأخذ الفاعل من
حيث كونه فاعلا موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من
حيث كونه ظرفا للفعل فيتاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد

وقع التعبير به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلفوا في تقديره فقال
بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وق احمد بن وحققوا المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير
يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يحل للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبانها
اذا خرج عن العهدة وكان آتيا بالواجب بالاصالة لا بدل له وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقال الاشعرية و
الفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشعرية والفقهاء
بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة وهذا ما تصدت المعتزلة عقيب اختياره وجوب الجميع على
التخيير بالمعنى الذي ذكره الاشعرية والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب
الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القائل بالجواب واحد لا بعينه ان تصدا بهذا القول ما قلناه
ان من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبانها ان كان واجبا بالاصالة فهو حق
والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما كثر منه لانه اتى بغير من القول
بوجوب الجميع لكونه ملزما بالترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اربع خصال منها شاء المكلف مع
قيامه بغيره وهذا يعينه لازم على تقدير وجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول الى
الغير وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه فقال آخرون الواجب واحد معين عند الله غير
معين عندنا وهذا المذهب ينسب الى كل من المعتزلة والاشعرية والآخرين وبنسبة احد الفريقين
على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند
الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله يقتضي المنع من تركه لوجوب اتيانه بخيره اولم يات فالجميع بينهما قال
احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الكل اقول هذا اشارة الى ترجيح من زعم ان الواجب واحد معين وهو الاوجب
الجواب عنها وتقريره ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اكفى باحد الخصال الثلث
دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا لكان جميعها واجبا على الجميع وهو باطل اجماعا واما بواحد
منها غير معين فيكون الواجب وهو سقوط الفرض مستندا الى معللا بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين
وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فاذا لا يكون

قال
اقول
المعين ل

لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد منها وهو محال ايضا لانه
يلزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب
والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على
المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بعض المؤثر اما اذا كانت بعض المؤثر فلا استحالة فيه
وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم اجتماع
على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الحاصل فيها الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض
به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع
او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصية قال اجتج الآخرون بان محمدا على الوجوب الى آخره
اقول هذا اشارة الى ترجيح من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا والجواب عنها وتقريره ان تعين
الوجوب وصف وجود معين في نفسه فنقول ان كان جميع الخصلات لم يبرء المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان
كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول الحالين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه
محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا ما نرفع عنه
وهو ظ فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب هو كل واحدة من الخصلات
لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصلات
الثلث وحينئذ لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملتزم لذلك وجود كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها
فاطلاق المنع ههنا من عدم التفصيل لاختلاف الحيثيات وعن هذا ايراد على الاشعرية لان الوجود عندهم
لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته تعالى بل متعلق خطابه وهو متعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا
قال تذنيب يقع الامر على الشيئين على الترتيب الخ اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتغايرة
لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون التارك غير مسقط للفرض
ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في سقوط الفرض
والايجاب والثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى
التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات

الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فانه ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار
المصنف بها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون
جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد
اما كون المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفؤين فان الولي يجب عليه
تزويجهما من كل منهما بدلا عن الاخر فالجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجب على الترتيب كالوضوء والتيمم
فان الامر بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع صحيح المرابع اباحة الجمع بين ما وجب على البدل كستر العورة في
الصلوة بثوبين كل منهما ساتر الى ستر اما الى ستر ندبية الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال
الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار الى ستر ندبية الجمع بين ما وجب على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة
مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث منها وهو العتق والاطعام والكسوة مستحب قال البحث الثالث
في الواجب الموسع الى آخره اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان
الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جايز الا عند
من جوز التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحايض وقد بقي من
وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه وليس مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع وهو محل
الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لانا نعلم ان ترك الواجب في اي وقت اريد حقا انه جايز عقلا وواقع شرعا اما الاول
فللعلم الضروري بعدم استحالة قول القايل لعبده خيط هذا الثوب فيمكنه ان يقول له الان او بعد ساعة او بعد ساعة
من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثل امره ولم يعص والواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال
انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فثبت
ان الايجاب الموسع ولا معنى له الا اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة
الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة
العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل الموسع على الوجه المذكور في اي
جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للغرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء

من اجزاء الوقت يكون مؤديا س ولا يقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه
فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت يخص تلك المصلحة الواجب لكان اما مفوتة لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع
الفعل مرة اخرى في جزء آخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهي خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب
العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشعرية ومنهم من خصه بآخره وزعم ان
الامر يتوجه فراخه يكون مجتمعا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم
من قال بان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه آخر الوقت فان ادركه
الفاعل وهو بصفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابن الحسن الكرخي وهذه
المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول بها تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى
الاجزاء على السواء لا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل
فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل الخ اقول ذهب السيد
المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها بالوجه المذكور لا يجوز تركها في اول
الوقت الا بايجاد بدل عنها وهو العزم على الاتيان بها في غير ما من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز
تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عند المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب
بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل ليست بهذه المثابة واذا وجب البدل كان
هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين
الى جواز الترك من غير بدل واختاره المصنف وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت
عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر يقتضي ايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه
واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه وشركة المندوب فيه جواز الترك وحصول الثواب
لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان
العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط
فرض الصلوة به لهذا الامر فيصير فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامه في المقصود
منه كما اذا اتى بالصلوة بحرة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له

الاتيان

فن المقصود منه والمأخوذ والمقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويؤدي مؤداه
في جميع الامور المطلوبة منه الثالث ان الوهم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا اخر فوات الوقت عن الصلوة ثم
في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني فاما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني باطل باجماع والاول اما
ان يكون البدل او لا البدل والاول باطل للاستلزام تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل
على حد وجوب المبدل والثاني وهو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا البدل جاز
تركها في الاول لا البدل للاتفاق على ان وقت الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب الوهم بدلا منتف
فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على
تقديره وهو غير دال على وجوب الوهم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لو لاه
لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت الخ هذا ان رة المل
جمة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيها نفل
وتقريره انا الصلوة يجوز تركها في اجزاء فلا تكون واجبة في شيء منها اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه
لا يكون واجبا فنمان ايقاع الصلوة فيها موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول
الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفصل بينهما ان الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب
الوهم على الاتيان به عند الترك فالواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فذلك عين التخيير المرتضى بان وجوب
الوهم انما يثبت لكونه بدلا من الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو باطل لما تقدم من امتناعه وان عزا ان يثبت
لكونه من احكام الايمان على ما مر ثبت ان الوهم على تركه الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة
حرام فيكون الوهم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين الا حال غفلته وهو غير
مكلف فهو موقوف على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الكعبي بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول
الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بدله في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك
في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فحكما
ان الشرع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه
موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان الدخول من فضاء الى اخر لا يوجب

لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة انما يتحقق بانه لو كان نفلا في اول الوقت وفي وسطه لجاز ايقاعه
فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت يتقسم اليها المندوب
ايضا قال البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشرع بايقاعه الخ اقول اعلم ان غرض
الشرع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام و
الحج وقد يتعلق بتحصيله من كل من يباشره بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واضح كما لجهاد الذي قصد به حراسة
المسلمين واذلال الكفر فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين فحصول مقصود الشرع هو
واجب على جميع المكلفين الى طبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على
تركه ومنع قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقه ذم
على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع
من كبراه ان اراد بالوجوب الوجوب العيني وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب
على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم والمدعى هو انه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان
سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المجتهد دين الموسر المطالب
في مجلس الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرهم يقوم به ذلك سقط
عنهم وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به
وجب على الجميع وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل
واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم الا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل
ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر لان التكليف به لو كان موقوفا في حصول
الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وبسقوط الفعل عن المكلف به بحصول ظنه الغالب
بان غيره يقوم به ممنوع والا طا جازله ان يفعله بنية الفرض ولان السقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع
حصول السقوط الذي هو معلول قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما
حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن المكلف ايضا لان تكليفه بالفعل
معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوط بحصول الظن الغالب بقيام

الوجوب بشرط استمرار ذلك الظن الراجح لجواز ان يرجح جهة كتهادة الوالدين دون غيره كالظن المستدل به الفاسق او الكافر واعلم انه لو تقدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هناك في اقسام الاحوال للامر باعتبار المأمور به وهو غير ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام الاحوال للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المأمور به وهو غير ضروري في الامر قال البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به الخ اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدأ بالملزوم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل باز اء كل واحد من هذه الاقسام بحثا اولا وفرأ وجوب الشيخ مطلقا مستلزم لوجوب ، يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زايد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالة الطهارة والحدث اذا ن وقوعها مشروط بالطهارة والاول لانتفاء فرعدم وجوب ، يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشعرية الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا ان كان ، يتوقف عليه الوجوب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المحصل واجتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يقدر ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حال عدم ، يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يقدر واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو اجاب الفعل حال عدم ، يتوقف عليه لا اجاب حال عدم وجوب ، يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم اجاب الشيخ عدم ذلك الشيء في نفسه واجيب ذكر نحوه بعينه وارد على تقدير اجاب ما يتوقف الواجب عليه فان اجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه عقلا ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو ايكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع

يوقع فيذلك الحال بل في الحال الذي بعده او خيال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويتحمل هذا على قول الاشعرية اذا تبين ان التكليف بالفعل عند مباشرة لا قبلها اجتح السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام اجاب الشيخ وجوب اجاب فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب السبب ويجب المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم اجاب الشيخ باجاب شرطه فلان تحقق الشرط يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع والا يقع فجاز التكليف بما يقع المشروط عند اتفاق وجود شرطه لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بما يقع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيخ مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة ان استلزم اجاب سقي الماء اجاب قطعه المسافة اذ ترك وجوب شرطه فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي اجاب السقي في ذلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه قال ومن هذا الباب اجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يجب الطلاق وقلنا بحرمة اجتماع تحريم الجميع والاباحة لكان الموجود كالعدم لصلاحية التأثير في الطلاق والجزاء على الاول ليس باجب كما في الطائفة بل ان تركه وهو اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة الخ اقول هذه فروع على المسألة المتقدمة وجه استلزام اجاب الشيخ مطلقا اجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها علمه والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف اجاب قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة الآتية بين مكان المكلف وبينها ويكون شرعا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله ان ملكت رحما فانت حر والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لما علم الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب الطاهر والنجس المشتبه به لانه قد يخرج بها فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان على يقين بذلك انما يتحقق عند

فعل الصلوة الواحدة فكل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا فجانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب
شيئ ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام
الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فنكاحهما واجبا لو
طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع
منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهي واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب
الا باجتناب الجميع فنكاحهما واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب
الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيئ معين فرغته فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين
لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين الفرع والفروع
الستة المتقدم عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيئ واحد معين يتميز عن الآخر في نفس الامر وحصول الوجوب
في الآخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك فان الترك لجانب اجتنابها فيه واحدة بهمة
غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب متساو في النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة
منهن على غيرها واما الزايد على الاقل فكيف في ايكون في اشتمال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمانينة حال
من الاشتمال ٢
في الركوع في الصلوة ومسح بعض الرؤس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه
عن بعض فالكل امتثال الامر فنكاحا واجبا ومنهم الزون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه
فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة
على التخيير بهذه المشابهة ثم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم
عدم العام وهو مطلق الوجوب فلا امتناع في التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بوجوب الحمد
في بعض الصلوات وهذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا
لانه حينئذ لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الرأس فانهما تابعان لوجوب
صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارب وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليهما فانهما
لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عندنا وعليه ذهب
الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقط

في الصلوة الواجبة في الدار المغصوبة وقد وقع السهو في نسخ الشرح

فرض سقوط الفرض بها فانه قال لا به مع بطلانها لانها ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات
وهما ماهيتان مشتركتان في شيئ واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز
آخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلوة فالدار
المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة ماموراً بها لكان ذلك الشغل ماموراً به لان الامر
بالشيئ ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيئ الا به على ما تقدم فيكون الشيئ الواحد ماموراً به منهياً عنه في حالة
واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير ماموراً بها ولا يلزم
من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو لم تشتمل الصلوة على الماموربه اما على هذا
التقدير وهو الواقع فلا بيانه ان الماموربه هو الصلوة مطلقاً وهو جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود
الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة الماموربها بما عن
مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهي عنه ضرورة كون
ذلك الشغل جزء منه فيكون الشغل ماموراً به منهياً عنه في حال واحد وهو محال الا على تقدير التكليف
بالمحال والحق ان في الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج الماموربه والامر بالشيئ يستلزم النهي
عن ضده على ما تقرر والنهي في العبادات يدل على الفساد حيث الى ذلك فالدار المغصوبة
لها اعتباران باعتبار كل منهما الآخر وحينئذ انفكاكه عنها كونها صلوة مطلقة وكونها صلوة مطلقة وكونها
في المغصوب واذا تقررت بالاعتبار جاز ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار
الآخر فكان الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل ومواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة
باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن موصوفاً بالخياطة مذموماً على الدخول والجواب ان الكلام
في الصلوة التخصيصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهرة وقد عرفت ان الامر
بالشيئ امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة ماموراً بها لكان الغصب ماموراً به مع كونه منهياً عنه هذا
خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة
غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة المعطن والتعرض للسيل عند الصلوة جوف الوادي ومنع المارة

عنه الصلوة فرجادة الطريق والتعرض لرش شئ للمام عنه الصلوة فيه فكان ان راع قال لا تفوا البيوت بالصلوة فى المعطن
ولا تمنع المارة بصلوتك فرآجادة وكذا فيها وهذه الامور غير لازمة الصلوة بخلاف الغصب عنها الصلوة فى الدار
المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة فى الامكنة المكروهة والمختار المذكور غير مطابق لان دخول
الدار ليس جزء من الملحوظ بخلاف المركبات واسكنات فى الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب
الكراهة ان كان لازما للصلوة فى الامكنة المكروهة سواء الغصب بالنسبة الى الصلوة فى الدار المغصوبة وان كان
مفارقا لم تمنع الكراهة لازمة للصلوة فتدبر اهواضح وهو باطل اتفاقا لانا نتكلم الكلام الى الصلوة حتى حصول
سبب الكراهة فانه قد اجتمع وصفان لوجوب والكراهة فى حالة واحدة وهما تضادان على ان نمنع من كون
ما ذكرتم سبب الكراهة قال الامر بالشئ ليستلزم النهى عن الضد الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين
الاولى فى ان الامر بالشئ ليستلزم النهى عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشئ الذى يشتمل عليه كل
واحد من الاضداد الوجودية اعنى الاخص المنافية لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه يقتضى تركه بالذات وما يشتمل
على ذلك الترك من الاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا فى ذلك
فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو المختار عند المحققين من المتاخرين وهو اختيار المصنف ره
واحتج عليه بان الامر بالشئ دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن فى فعله والمنع من تركه والدال على المركب
دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشئ دال على المنع من تركه بالتضمن والمنع باستلزام
الامر بالشئ النهى عن ضده الا هذا القدر ايضا فحصيل الواجب عن المامور به انما يتم بترك ضده وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب والمنع بالنهى عن الضد الا وجوب تركه حجة المانعين وجوابه الاول
ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بما لا يطاق جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشئ ونهضده مع انه لا يكون الضد
متروكا عنه فبطل الاستلزام الثانى ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخرى الاشاعرة وهو ان الامر بالشئ قد
يكون غافلا عن ضده وحينئذ لا يتحقق فيه عنه لاستدعاء النهى عن الشئ كونه متصورا للناهى والجواب عن الاول
المنع من جواز التكليف بما لا يطاق ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشئ
ونهضده من لا يدل على اتفاء الاستلزام بل مدعانا يدل على كون كل واحد من الشئ وضده ماموره به مطابقة
منهيا عنه تضمنا وليس فى ذلك محذور على التقديرين ومن الثانى المنع من جواز غفلة الآمر بالشئ

بالشئ عن ضده العام الذى هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشئ دالا على وجوبه وهو عبارة عن
الاذن فى فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك ضمنا فيكون متصورا للترك قطعا
واما الاضداد الوجودية الخاصة للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة
وما شابه ذلك فقد تحقق غفلة الآمر عنها حالة الامر بضده لكن ذلك لا ينافى المامور به ماهيته على الكونه
مستلزما لعدمه فالملازمة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما الملازمة بينه وبين
اضداده الوجودية فهى غير معينة فكان الامر به مستلزما للنهى عنها بالوضع لا تشتمل على الضد بالذات المسئلة الثانية
قد ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف فى ذلك ابو القاسم الكعبى وبعض الفقهاء الكعبى فزعم ان المباح واجب واما
الفقهاء فقد اتفقوا على وجوب الصوم على المريض والمسافر المباح مع جواز تركه لهم والحق الاول لان الواجب لا يجوز تركه
فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه محال اجتمع الكعبى بان المباح ترك الحرام وترك الحرام
واجب ينتج المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك
وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره والترك قد يحصل بسبب الفعل ممن لا يجوز خلو المكلف عن
الاضداد والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين
وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبى كون المندوبات بل
المحرمات اذا ترك بها حراما آخر واجبة واشقاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع
وعند زبانه لا امتناع من كون الشئ واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكرنا فى الصلوة فى الدار
المغصوبة فيقال الاجماع بان هذه الاحكام لا حقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك
الحرام عليه واجمع الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر الذى يخاف بان ما يأتون
به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء عما سبق وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو لاء قد
شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه وان كلا من هؤلاء لا يخلو فيما بعد صومه قضاء رمضان وليس بذلك وهو
يبطل وجوبه ولانه معذور بقدره فيكون بدلا عنه كغيره من المتلفات والجواب ما تقدم من المنع
بان وجوب الشئ وجواز تركه فلو تحقق فرض لزم اجتماع المتنافيين وانه محال وان الترك هنا واجب
فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم التكليف بما لا يطاق ومنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من

الاتيان بالآخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقته الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على ان نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التفاوت بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بمثل هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال البحث الثاني في ان الوجوب يقبل الجواز الخ اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حين رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يقبل جوازه اما ذهب فخر الدين واتباعه اليه وصنيع الغزالي والمعتزة اختيار هنا منه فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي واصح على ما اختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هو نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل عدا النسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه يقتضي رفع الوجوب المركب من الجائزين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بطريق ما فذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهما المطلوب واما التمسك بظاهر عرضه المصراع في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس ش من الواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا ويكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر جوازا رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا وهي نظر فان بقاء الجواز ظ لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ ولا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز فمع لا يتحقق القطع ببقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب لرفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر جوازا ان يكون رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظ غير منافٍ لتطرق الاحتمال الى المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر ليستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع العلول ارتفاع علته وقد يرتفع

الاول

يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه وبقي الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا من غير شرط وليس كذلك فان اقتضاه الوجوب مشروط بعدم طريان المانع عن مقتضاه وهو لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضي الامر بجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر ذلك واصح الجوابين ان الجواز الذي هو جزء من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول ممنوع لانه منافٍ للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور وانه لا يمكن تحققه بفصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او بغيره عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل هو ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر اما مع تحقق الفصل الآخر فلا لان الجنس يحتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدة الفصل وهو الاخر او المراد بالبقاء في قوله طاب ثراه فيقي الاخر الثبوت ان يثبت الآخر لانه لم يكن متحقق من قبل وانما كان ابتداء ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت اعم الذي هو جنس له والحدوث بالتضمن ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه قال الفصل الثالث في المأمور به الخ اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث في المأمور به على البحث عن المأمور له لانه الأهم عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة واستقراره في دلالته على المأمور له الى انضمام قرينة كمواجهة بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذلك قولك ليضرب زيد فانه انما دل على زيد بلفظ الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الذين اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب الحبائي وابنه وكافة المعتزلة الى امتناع مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين والطبق

واقفة قالوا

الاشعرة على جوازه واختلفوا فرقوه فقال بعضهم ابو علي الاشعري تارة ومنهم اخرون واقفة اخرى به فمنهم من واقف في الوضع ومنهم من واقف في الوقوع وفصل اخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير وممنوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين والتكليف بما لا يطاق قبيح فهو غير واقع من الله تعالى بيان الكبرى ان التكليف بما لا يطاق تكليف بما لا غرض فيه وكل ما لا غرض فيه فهو قبيح اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى نقطا المصحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل البعير ابيض والشيخ اسود وبقطع بنبذة من وقع منه ذلك الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم ان عاقل يرضى لنفسه تنزيه الخلق عن هذه الامور سعيا لقبحها وتنزيها الخالق تعالى مع نقص الخلق وكمال الخالق واجبت الاشعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم واللازمة بينة بنفسها الثاني الافعال العباد مخلوقة لله تعالى وتركه كذلك كان تكليف العبد بالترك قبل ان ء

تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد فزورة امتناع صدور الفعل لا عن فاعل والمضاره قوله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجد الفعل بذلك المرجح فذلك المرجح ان كان من قبل الله تعالى لزم الجبر وان كان من قبل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما التالي فظاهر الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي في اعتقاد صدقه وهو يجمع ما اخبر به ومن جملته ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم صدقه وهذان الاعتقادان ايضا متضادان لاستحالة اجتماع نقيضين واذا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه الى المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان

رجحان احد الداعيتين على الاخر وعلى كل حال والتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون المرجح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور له واما على التقدير الثاني فلان المرجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان المفروض الوقوع هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وحينئذ يكون امتناع الايمان المفروض الوقوع امتناعا لاحقاب الفرض وهو لا يوثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بحيث انه غير رافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بالامكان الذاتي وهو متحقق وايضا هذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى على جميع المعلومات واذ كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق مما تعلق به قدرته تعالى مقدورا اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بدليل ان الجائع اذا احضر له رغيفان متساويان تناول احدهما وكذا العطشان اذا احضر اناآن متساويان فانه لابد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا معارض بانه تعالى فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالتصديق فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عنه وتكليفه بايمانه لامن هذه الحيثية فلا تقاوم واجب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه اجزبه اما ورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلتهم او لانه عليه السلام علم كل مكلف بما اجزبه والتكليف بتصديق النبي في جميع ما اجزبه اما هو على سبيل الاجمال والتكليف كل مسلم بمعرفة ما اجزبه على التفصيل ممكنة اعتقاد صدقه عليه وهو باتفاق قوله وعن التكليف بالتصديق فرع الاضافة عن المكلفين بالايمان ترد الجواب بحجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها طاب ثراه فرعند الكتاب تقريرها ان الله تعالى اجزعن قوم معينين بانهم لا يؤمنون بقوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وهم يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما تقرره في الوجه الثالث او قول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى عنه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجب طاب ثراه عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين بطوارد ورود هذه الخبر حال غفلتهم وفروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف

بالصدين ان لم يكلفوا بتصديقه فكل ما اخبر به مفصلا وهو تم كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجب يوم القيامة ايمانهم واضراره تعالى
بوعده لا يؤثر في امكانه الذاتي وان اضراره تعالى بوعده التابع لوجوب ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اضراره تعالى مقتضيا
لوجوب المخبر به واتفاء نقيضه لزم اتفاء قدرته على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده بوعده ووعيده وغير
ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثبت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه
ايقاع الفعل لا ترك ذلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد في حق الله تعالى وجوابه علم منه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص
للاشعري عن المعارضة بالنسبة الى الله تعالى من هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او
القدرة فيه مع كون العبد غير قادر والباء في قوله لجاب شراه بالايمان من قوله وبمنع تكليف الصدين في الاخير عن المكلفين
بالايمان تعلق بالمكلفين لا بالاضرار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثالث الامر بفروع الشريعة
الخ اقول تحقق اجماعنا واكثر المعتزلة والات عرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة و
الزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائيني من فقهاء
الشافعية ومن الناس من قال يتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق
على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته
في الاخرة وهو انه هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج الجمهور
وموافقوهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف رحمه منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات
عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه ندبهم لتلك الاوامر الامر بالعبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهذا خطاب للبشر ادم ع
وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع
فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد
ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه
نظر للمنع من وجود المقتضي والدلالة للايتين الاوليتين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها
فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان
فيه والايتان والاخريان غير جاريتين على عمومها لخروج العبد والصبي المتمكن من البلوغ من الاية الاولى

الاولى ومن لم يتحقق شرط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذا لا حجة فيها على المطلوب لما يلزم من كون العام المخصوص
ليس حجة الثالث انه تعالى لو قهرهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات
الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب
بيوم الدين علقوا كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة من جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قبل عدم
حكاية قول الكفار وهو ليس حجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين بما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله
جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم بلى لكن يجوز ان المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد
به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمون فقط سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم
في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما علقوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون
كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا في الدين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع
ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاول
انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله يا والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعم المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد مدخلا
في التحقق العقاب لم يحسن انتظامه مع الباقي وجعله جزاء من المؤثر وفيه نظر فان المعلق انما يتم كونه مؤخرا لا بكونه
جزاء من المؤثر ومنع من عدم امكان حمل مطعم المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون
مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد
على القائل بالتفصيل بل هو دليل له على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابو حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم
ان ذلك كناية عن الجمع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو لشركه لان ذلك اخبار رب العزة الكبير واما ثانيا فلانه
يلزم من ترتب العذاب على الجمع ترتبه على كل واحد من افراده لانه الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب
وتولى ذم على ترك الجميع ومن جملة الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم
من ذم على مجموع ذم على كل واحد من افراده كما تقدم والحق ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر
عن الاول بقوله ولا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن

كذب وعن الثالث بقوله تعالى وتوبوا الله اعلم واما الثالث فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا ما يعاقبون او يذمون
على تركه الثالث ان الكفار يتناولهم النهي عن الفروع وحكم كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما
الاول فلاجماع على انهم لا يذمون على الزنى ويقطعون على السرقة ولو لا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما
الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه
بمكان المناسبة والاقتران وهذه المفسدة حاصلة بعينها فالامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من
من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الايتان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وسلم
تقدير تسليمه لا نسلم تحقق الفرع فان من مزاولة المفسدة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة
الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم لجواز ان يقال بان العبادة كالصلوة لو وجبت على الكافر لكانت
انما ان يجب عليه حال الكفر او حالة الايمان والثاني يقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها و
انما بطلان الاول فلان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع
التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فلاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقولهم الاسلام
يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انها حال
الكفر وليس نقول انه يكلف بذلك بل نقول انه مكلف فحال الكفر بايقاع الصلوة مع او فرض من
الحال بان يقدم الايمان عليها كالكافر المحدث فانه يكلف بالصلوة وفاقا لابان يوقعها حالة الحدث بل
بان يوقعها فاقدا لهذا الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا ما قبلهم
على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة
بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان حكم الشرع ان كان
ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها منه لزم الاول وان كان حكم الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه
قد يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك لحديث بالنسبة الى الصلوة لان
الطهارة المرافقة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا منزلة لطلب الشارع اياها بل ذلك الايمان الرافع للكفر
وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لوجودها حال كفره وعدمه اما الاول
فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لوجود المشروط والتعذيب بعلة تركها

على

تركها متفرع على امتناع التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق فالجواب ان يمنع كون الايمان مسقطا للعبادة
فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت
مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا الا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المصرح به اجاب بالمنع بحاصل
امتناع العبادة حال الكفر وجزعه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون متفاوتا من ملزومه واما
القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الايتان بالمامور به غير ممكن حال الكفر
لاحتياجه الى النية الممتنع صحتها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى النية
فتعين القول بما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين الاول ما نقل عن المرتضى وهو ان هذا
القول قول ثالث خارق الاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا
الثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عنى بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشرع
فهو ممنوع من الايتان بالاوامر كذلك وان عنى به ان الشرع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال
الامر فالحاصل من رواة المنهيات للاوامر فان الايتان بها امتثالا لخطاب الشرع ممتنع من دون الايمان
ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق قال المبحث الثالث للامر بقتضى الاجزاء الخ اقول المراد بكون الامر
مقتضيا للاجزاء ان الايتان بالمامور به على الوجه الحكم مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء
على ما عرف من تفسير الاجزاء واعلم ان الناس اضطربوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين
وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختاره المصنف الاول
واصح عليه وجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف بايتانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان
يقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول
فلانه يكون مكلفا تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور
به والا لما كان الامر الاول على وجوبه وحينئذ يكون المامور به ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام المامور
هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت
المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مطلقا مرة واحدة وان اقتضى الايتان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا
للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيه نظر لانا انما ادلنا على الخروج عن العهدة عن الايتان بالمامور به ولم يدل على ان الخروج

عن العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولذا قيل طلب تحصيل الحاصل فتفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة اصح الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا وكذا المقيم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجزء بالنسبة الى الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الامر باتمام الحج الفاسد غيرات بالحج المامور به اولا على وجه فلا يلزم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمام المستفاد من الامر الثاني قال البحث الخامس المراد قد تبين ان الامر لا يقتضي الفور الخ اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه اصلا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف فيه في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج الدليل مستانف في نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا ولا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل مثلا موضوع لماهية الفعل في الزمان الثاني فان عصيت فعل الثالث وان عصيت فعل الرابع وهكذا ابدا او موضوع لفعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل فيما يتعقب الزمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا رسواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظاهر كما هو فالصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم اول يوم الجمعة ولم يفعل حتى مضى ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه فيما بعده قال محققوا الاصوليين لا يقتضي وخالفهم بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختاره المصنف واصح عليه برهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان من قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا

فيرتفع ل

والا فيمتنع وجوده لكنه مع ذلك يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر لما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كالصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبعه كالصلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره فمع لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص اصح الخ قال بوجهين الاول ان الواجب المقيد بالوقت امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء المقيد والجاب الكل مستلزم للجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظاهر الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان الجاب المطلق لا مطلقا ان قرار جزء من كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان الجاب الفعل في وقت بعينه لابد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان الجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وجد وقت آخر لم تبق تلك الحكمة حتى يقع الطلب لاجله عدم غرض بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الوفاء في اجله تمكنه من الايفاء به وهو امر لا يختص بالاخر بل يشركه الوقت الذي بعده قال البحث الثاني من الامر بالكل ليس امرا بجزئه موقتا وان امتنع وجوبه بدون احد اجزئياته نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه الخ اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في الحكم بالامر الكل ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالثمن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء من الدلالات الثلاث نعم يستلزم احدها لا بعينه لان البيع بثمن المثل ممنوع من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه وفي آخرون الحكم بالامر الكلي امر بكل جزئياته لان المشترك بينها امر كلي لا يحصل بوجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب

امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانشفت الحقايق عينا وكونه لا يوجد الا في شخص
لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان اراد بانه المطلوب الجزئيات ان المطلوب واحد معين فيها فهو باطل
بالاجماع وان اراد انه غير معين كان كليا فيقع فيما فر منه وهو المسئلة الثانية فان الامر بالامر بالشيء
ليس امرا بالامور ثانيا بذلك الشيء وذهب المحققون اليه ومنهم قوم حجة الاولين بانه لو كان الامر بالامر
بالشيء امرا بالامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبي والتالي باطل اجماعا والمقدم مثله برفع القلم عن خمسة
عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الشرع امر البالغين ان يامروا صبيانهم بالصلوة
بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم محال كون الواحد منا آمرا للقديم في صورة
ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان ذلك
مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية
وهو كون الوزير مبلغا للملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال البحث الثاني المندوب غير
مامور به الحق في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الا الرازي المندوب غير مامور به حقيقة
وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو
كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه
محال الثانية وهل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لان في الايجاب من كلفة ومشقة فانه سبب العقاب فان فعل
كانت الكلفة والمشقة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من فعله وقال
الباقون لا انه ما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح وردوا قول الاستاذ بلزوم كون حكم الشارع على الفعل بكونه
سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فلا مشقة في فعله والا نفى فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا
الثالثة زعم الاستاذ ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا والمطلوب
فيه من ترجيح جانب الفعل على الترك ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر اصلا اجيب لاستاذ بانه قد يرد التكليف باعتقاد
اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف بنفس ذلك الامر الثالثة ذهب الاشعرية
الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد الشيء عند قوم قال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختار المصنف
هنا الاول واصح عليه غرز الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي

الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه
اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيل الحاصل واذا امتنع كون
العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب امر وجودي نافى المنهي عنه وهو الضد واصح اجوبة هاشم بان من ذكر الزنا
فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن ضده في الزنا وذلك يوذن بصحة تعلق التكليف به
اذ لا يمدح الا لمن فعل ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحون على ما يكون مقدورا له والعدم
المحض لا يكون مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو محل النزاع المسئلة الرابعة اختلفوا في التكليف
بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حالة مباشرته اياه وذهب احمد بن حنبل والمعتزلة والجبائيان الاشعرة
الى الاول واطبق باقي الاشعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل
وكل ما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا
بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه حينئذ غير مكلف به والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة
الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان الذي يلي عدم زمان وجود الفعل او لا يكون
فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان
التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من
حيث هو هو ممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان
الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنع العدم لتكليف بعدم ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا
بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني وعدم فلا والتحقيق
ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او بعض زمانه
وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قال الفصل الخامس
في المامور به اقول اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين المعدوم
مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان

من جلس في بيت وامر ونهى من يحضر ما مور ومنهى عنه العقلاء يفهما مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك
والجواب موافقة الاشاعرة ايمان في امتناع امر المعدوم في حال وجوده لعدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم
اصحابنا ما مورون بالنية بامر الرسول صلعم كونهم معدومين حالة امره وبان الشقاوة انما تتوجه
علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده قبل
ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا مما لا تأباه العقول والجواب المنع من كونهما مامورين
بامر الرسول صلعم بل بتكليفنا بالنية وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا وتسجل عن شرائط التكليف والنص
احترز من حفره بذلك بان قال لهم ان كان كل ما يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفكم بالكفر
وليس هذا ايضا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو النقض والنقض اللازم لامر المعدوم مدفوع بل للموجودين الحاضرين
عنده انه حين خطابه ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها
نقصا ممتنع بتجرد كونه امرا للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان

قال البحث الثاني الفهم شرط التكليف الخ اقول اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف
المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جايز لانه جار مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا او غير ذلك فان قيل ليس ما مورا بما دام غافلا واستدل المصنف رحمه
ذلك بوجهين نحو وعقا اما السمعي فقوله صلعم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى
يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هولاء الثلثة
وهذه اعم من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل فليست مندرجة فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت
لانسلم فانه وان لم يدل بحسب اللفظ على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم
من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم تهيئهم لفهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
ذلك في كل غافل فيثبت لهم هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بالعلم بالضرورة اذ الفعل الاختياري
لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا كذلك لما صح الاستدلال بالاحكام التي لم تكن
معلومة وهو باطل اتفاقا ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقولهم
انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر آه لو كلف بالفعل حال الغفلة

الشناعة

الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق اصح المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه
لا اله الا الله فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المتنافيين وهما محالان وان لم
يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الامر وقد توجه
اليه الامر فحال يمتنع فيه العلم فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة
لم يجب على الصبي والمجنون ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان تلك الاموال
اتفاق وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك مؤذن بتكليفهم الثالث
لو لم تصح مني طهارة الغافل لم تصح منه تعالى مني طهارة السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب
والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر
فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع
معا والحق ان هذا الامر لم يرد لمعرفة الله تعالى بل لمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والامر لا يتوقف على
معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلفين من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي
بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان
وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم
بل هو من باب الاسباب والمكلف اخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشرع بل من جهة
الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشرع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي
الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل فهو ليس بغافل حال توجه الخطاب اليه وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة الخ
تتحامل فيكم الفطنة والفهم وتقول الاية وردت قبل تحريم الخمر او يكون المراد منها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان ارد لا تشبع وقت تهجدك وتكون حجة على التاويل الاول بمعنى الغاية
وعلى الثاني بمعنى كي والمانع قول المطهرة والتكليف به عائدة الى الفعل وفي قوله حال عدمه عائدة
الى العلم قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا امر لا فجوز التكليف بما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا

ان لم يبلغ الاكراه الرعدة لا لجاز صحة تكليف لبقاء القدرة المصححة للتكليف وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به اذ لا واسطة لوجوب قدرة على احد من الطرفين فلو كلف به كان تكليفا بالايطاق وللقوله ﷺ رفع عن امتى الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة يدل على النهى ملزوم لرفع التكليف به وهذا دليل على عدم التكليف لا على نفيه وعدم حجة الثانية يجيب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقولهم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعنى وجوب النية الترجمة المقصد المذكور شيئان احدهما النظر الموقف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه وكونه مامورا به الا بعد اتيانه به وهذا يتأخر عما دار الامر الاشارة القليلى بوجوب النظر شرعا اما عند نحن والمعتزلة فلان وجوب النظر عندنا عقلى غير مستفاد من الامر الذى هو ارادة الطاعة فانها واجبة على مر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط اعنى الذى يكون متعلقه وهو المامور به مشروطا بشئ هل يصح توجه الامر المكلف مع عدم علمه الآمر بوجود الشرط كامر تعالى زيدا المعلق بصوم غد مع علمه بموته او جنونه فيه منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضى ابو بكر والغزالى والواكثر الاصوليين وعدم الخلاف بينهم فى حجة امر غير العالم بوجود الشرط كامر السيد لعبده بخياطة ثوب فرالفخر مع جهلم بموته فيه حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع وكل ممتنع فهو غير مامور به اما الصغرى فظاهرة وقد تقدم بيانها واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف مالا يطاق ولانه لو صح ذلك لصح ذلك الصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالى باطل اتفاقا فكذا المقدم وقال الاخرون لانزاع فى انه لا يجوز ان يقع الميت حال كونه ميتا افعل لكن لم لا يجوز ان يقع كون هو موجود بشرط التكليف حم عندا مع علم الآمر انه يموت قبل التمكن من ذلك جايز لما يتحقق من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطن لطفا فى العبادة وناظرا فى الدنيا لاثاره على المعاصى بالمنافية والخرافة عن طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن وان يستصحب السيد عبده باوامر يعجز عنها عليه مع عزمه على تركها عند امتحانه كما يحسن ان يقول الان لا تفعله ولا تترك عبدى مع علمه بعجزه اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحان توفر العبد والاصل فى ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر توجه المامور به بهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف مالا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض من الامر ارادة متعلق اعنى الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثانى بالمنع من الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو اثنان ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المامور لعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جايز لما يقتضى من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لم يتحقق للامر بشئ دلالة على الامر بما لا يتم الا به ولا على النهى عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين لو سلم حسنها لكان وجه التوصل الى تحصيل العلم بحال الغلام والوكيل وذلك ممتنع فى حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر فى نهار رمضان ثم عرض له فى بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولى الشافعية ومن قال بالثانى قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه قال البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف اليه اما الاول فلما ذكرناه فى مباحث الامر والواقف منه وجملة من احكامه ان رضى الشارع بايقاع الشئ على وجه يستحق به الثواب ان كان واجبا وندبا وان يكون التواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم الله تعالى انه سيفعله بان لا يستثقل ولم يحبط طاعته بكفره وان يقصد تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف

الاربعة

ل

ل امتثال

التعويض للمنافع وانما يتم بذلك واعلم ان فى هذا الكلام نظرا فان الشرط الثانى ليس من الشرايط المتعلقة بالمكلف
بل من الشرايط المتعلقة بالفعل المامور به والثالث هو الثانى بعينه وليس الرابع شرطا لحسن الامر والا لكان الحكم
العقلا بحسنه مع الذهول عنه وايضا كل مخصوص بامر الله تعالى عبارة اما لو كان الامر غير الله تعالى فانه
يشترط على اوظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما لو فيزه الثانى ما يرجع
الى المامور وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه ايقاعه عليه
فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله لكن يجب ان
يلزمه فعله ان كان اتيانه بالفعل المامور به معلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد كخلق كثير من العلوم والآلات جاز ان
يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقرير دال على
ان الله تعالى لا يصح منه فعل الارادة والكراهة من صحة فعل العبد ايجابها اياها والا لكان هذا القسم
وما بعده واحدا وذلك مع شمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات على المذهب الحق قلت ليس المراد بعدم
صحة فعل الله تعالى اياها ان قدرته غير متعلق بها بل انه لا داعى له اليه لكون ذلك ملزوما للاجتماع الفعل
او الترك المنافى للتكليف بها اذ عند وجود القدرة والارادة يجب الفعل وكذا عند وجودها ووجود
الكراهة يمتنع الفعل الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرط ان يكون ممكنا فى نفسه وان
يصح حصوله من المكلف ولا يكفى الاول اعنى حصول امكانه فى نفسه عن الثانى اعنى صحته من المكلف
لانه لا تاثير لصحة الفعل فى تعلق التكليف به مع امتناعه من المكلف لانه بالنسبة الى من يمتنع
حصوله منه جار مجرى المستحيل فى نفسه ولا يكفى ايضا صحته من المامور به بل لا بد من صحة صدوره
عنه على وجه الاختيار اذ الالجاء ينافى التكليف وان يكون حسنا وان لم يختص بوصف زايد على حسنه
يقتضى رجحان وجوده بان يكون فرضا ونفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص
الفعل بوجه يقتضى وجوبه على ما تقدم ولم يكن مختصا بوجه يقتضى وجهه لانه لو لم يكن مختصا بوجه يقتضى
كونه واجبا يقبح الاتيان به كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمه لم يكن
ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه ليس المراد منه صفيقته وهو الوجوب

الوجوب بل هو اعم من ذلك الامر كيف يندب فيه المندوب وما ذكره فى التمثيل من اشتراط كون الواجب مختصا بوصف
يقتضى وجوبه دال على اشتراط كون المندوب مختصا بوجه يقتضى ندبيته الرابع ما تعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان
يكون متقدما على الفعل بزمان يتسع الى المكلف فى القيام به على الوجه المعلوم من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وتمكنه
عليه وانما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف عدمه متقدمة وزعمت المجبرة ان الامر المتقدم على الفعل انما
يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما كلف به والامر بالحقيقة - فلا يكون الا حال ايقاع الفعل لانه حال القدرة وقد
تقدم بطلان كلامهم فى هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زايد على ما ذكرناه وجب ان يكون فى ذلك التقدم
مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة بالامر بعده وهى اشتراط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته عند توجه الامر
المتقدم اليه الوقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك التقدم مصلحة للمامور او لبعض المكلفين اذ
اعنى بالتمكن والقدرة انما هو عند ايجاد الفعل لا قبله فعلى هذا يجوز امر العاجز عن فعل فى الحال فى الحاله فرقت
متفرعة اذا علم الله تعالى ان يكون متمكنا فيه من ذلك الفعل قال الفصل الثانى من فى الذى وفيه مباحث الاول
لما فرغ من مباحث الامر شرع فى مباحث مقابله وهو النهى والكلام فيه كما فى ماهيته او فى احكامه اما الاول
فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على
طلب يخرج الجزء واضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وقولنا على جهة الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويدخل
من هذا التعريف كون ترك الفعل الغافل مستعليا نهيا ولا تركه غير نهى واما الثانى ففيه مباحث
الاول قرانه دال على تحريم المنهى عنه واعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت فى معان سبعة التحريم كقوله تعالى
ولا تقتلوا النفس التى حرم الله والكراهة كقوله تعالى ولا تمش فى الارض مرحا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك
والاهانة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
والياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليس صيغة
فى شىء من هذه المعانى اجماعا ويدل على ما قلناه صفيقة فى التحريم او الكراهة او فى القدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب
الترك لكان يلزم وجوب الحق الاول وهو اضيق المعنيين واستدل عليه بوجهين الاول ان الامر
للوجوب ومتى كان كذلك كان النهى للتحريم اما الاول فما تقدم واما الثانى فلاجماع على هذه الملازمة

الفصل الثانى فى النهى وفيه مباحث الاول

الزام

فان كل قائل بان الامر للوجوب قائل بان النهي للتحريم ولانه لا فارق بين الامر والنهي الا في المتعلق بين الحكم فان الحكم بالامر الفعل وبالنهي الترك ولما كان الامر دالا على الطلب الجازم المانع من نقيض الحكم كان النهي كذلك وهو معنى التحريم الذي قولنا تعالى ونهيكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى بالنهي عن المنهي عنه لكون الامر للوجوب كما تقدم وهو معنى التحريم وفي هذا نظر اما الاول فلما فيه من الملازمة والاجماع عليها ممنوع اذ القائل بكون الامر للوجوب ليس كل المؤمنين فان قلت القول بان الامر للوجوب والنهي ليس للتحريم لم يقل به احد قلت عدم القول به لا يدل على القول بعدمه وعدم الفارق بين الامر والنهي الا في المتعلق ممنوع وقد بينا في مطلق الطلب انه يوجب الترك ويجعله تركه واجبا واما الثاني فلان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني فلا يلزم من كون النهي مفيدا التحريم المنهي عنه لدليل كون مطلق النهي كذلك ولحق الترك في ذلك باجماع الصحابة فانهم استدلوا على تحريم اكثر المحرمات بالنهي عنه ولم ينكر بعضهم على بعض فكان ذلك اجماعا وبان السيد لو قال لعبده لا تفعل ففعل لحق الذم عرفا فكذا لغة وشرعا لاصالة عدم النقل قال ولا يدل على التكرار الخ اختلف الاصوليون في النهي المطلق كقوله لا تفعل هل يدل على التكرار المنع ذلك الفعل دائما ام لا فذهب اليه اكثر الاصوليين ومنعه الباقون وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي المرة كقول الطبيب لمن به حمى لا تاكل الفاكهة الرطبة الخ وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم الا في هذا اليوم وقول البخيل لا قرار في هذا الوقت فاما ان يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيلزم المجاز والاشتراك على خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الحكم الثابت اذا تعلق به النهي بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذا اليوم واما بعد اليوم فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام متناقضا ويدل على التكرار لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكرارا وبعدمه نقضا اجيب الاول بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وان يتحقق ذلك اذا امتنع من ادخال كل واحد من افراده في كل الاوقات اذ لو ادخل فردا من افراد تلك الماهية

الماهية في الوجود لاشتمل ذلك الفرد عليها والجواب المنع من عدم تحققه الا بادخال الماهية في كل الاوقات فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قد يرشد بك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما ولا دلالة حقيقية الا الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا بالامتياز وهو قيد الدوام وقيد الدوام لعدم دلالة العام على الخاص وفيه نظر فان الامتناع من ادخال الماهية انما يتحقق بالدوام اذ الامتناع من ادخال الماهية وقتا ما ادخالها في غيره ليس منافيا من ادخال الماهية بل منافيا من ادخال بعض افرادها وهو انما يمكن وجوده في ذلك الوقت والمضي في النهاية اضمار كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجريده عن القرائن ولان القرينة استدل بمجرد النهي على تحريم شيء على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وعقوق الوالدين وغير ذلك من المحرمات المؤبدة بمجرد النهي عنها ذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان من زعم ان النهي يدل على التكرار قال بدلالته على الفور ومنع من ذلك قال بعدم دلالته على الفورية وهو الحق لما تقدم في باب الامر والله تعالى اعلم قال البحث الثاني النهي يدل على الف د في العبادات الخ الاول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وهو اختيار القاضي عبد الجبار وجماعة من الاشاعرة كالغزالي والفخر الرازي وقال جمهور فقهاء الشافعية ومالك انه يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه واحتج على القول الاول على دلالته على الفساد في العبادات بان الامر بالعبادة المنهي عنها لم يات بالمامور به وكل من لم يات بالمامور به فهو باق في عهدة التكليف نتج ان الاتي بالعبادة المنهي عنها باق في عهدة التكليف وهو المراد بالفساد اما الصغرى فلان العبادة المنهي عنها باعتبار كونها منهيا عنها ليس كونها مامورا بها والا لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وانه محال وحينئذ لا يكون الاتي بالمنهي عنها اتيا بالمامور به واما الكبرى فلان تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب كما تقدم وفيه نظر فانه لو كان المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنها لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منعنا ذلك لاحتمال كونه غير مامور به كما في صوم العيد وصلاة الحائض وان كان المراد عدم ذلك بحيث يصدق على من لم يوجد الشيء اصلا لم نسلم صدق قولكم تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي المنهي عنه

عزأت بالمأمور به وامتثل فخر الدين فانه ادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة متلازمة لكون الاتيان بأحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به لاحتمال اتيانه بهما جميعا فان قلت المراد ان مأمور الآتي بالعبادة المنهي عنها لا يتحقق كونه غير آت بالمأمور به كما في صوم الوصال وامتثل لكن قولهم لم يأت بالمأمور به لان عينه به انه مأمور به لم يأت به معناه كلية الصغرى فانه لا يلزم كون الآتي بالصلوة بالعبادة المنهي عنها مأمورا بها كما في صلوة الحائض وصيام العيد وان عينتم به هذا هو اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا كذبت الكبرى ان اخذت كلية والا لم ينتج القياس شيئا سلمنا لكن كونه عاصيا لو لم يأت بالمأمور به لا يلزم كون ما تركه فاسدا والا لكانت النوافل المتقدمة على الفرائض فاسدة اذا لم يأت بالفرائض وكذا ما أتى به من الفرائض اذا لم يأت بالباقي وهو معلوم البطلان والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادة كونها غير موافقة للشريعة فالنهي عنها شرعا عن العبادات لا تكون موافقة للشريعة لاستحالة كون ما ليس بمأمور به عين المأمور به وهذا القدر كاف في المطلوب واما النزع وهو عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبيعوا وقت النداء يوم الجمعة وان بيوت ملكت الثمن متناقضا والتالي باطل بالبطلان فانه لا اشتباه في ذلك بل في وقوع لكان متلقى عند العقلاء بالقبول وبيان الملازمة ظاهرة فان المراد بالفساد عدم ترتب اثر المعاملة عليها كما تقدم انتزاعه لو دل على الفساد في المعاملات لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بعنده والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما التالي فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فلانه لا يلزم من تصوره مدلول النهي عن البيع وان سلم فانما يفيد عدم ترتب اثره عليه لا يتم بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد اعترفتم انه دال على الفساد فيها لما نقول لانسلم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي عن ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا له لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه قطعا كما تقدم واعلم ان بعض المتأخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او بجزئه او للازمه كان دالا على فساده وان كان لوصف

كالبيع

كالبيع وقت النداء لم يدل تذنيب القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة وعبد الله بن الحسن انها قالا والطبقي بالجهة من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهما باطلان اما وقوع الاتفاق على عدم صحة كصلوة الحائض ونكاح المحارم المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وصيد الحلية وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي النزعي في الصور المذكورة متحقق بقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ايامكم ونهيه عن بيع الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني لانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بعنده والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اما لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المنهي عنه ولا ملازمة اصحية بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل بوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه والفا غيره في موضوع اللغة والعرف كالمنهي غير الناهي ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عين الدعاء وكذا باقي الصور المذكورة وح نقول ذلك النهي النزعي اما ان يكون يمكن تحققه اولا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه لان المحال كما لا يجوز الامر به لا يصح النهي عنه وايضا لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب لقضاء ذكره تنا من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن النهي لامر اللغوية وهو ممكنة واما الامور الشرعية فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة تصدق على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما وغنم كون اللفظ النهي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك لعدم الجواز مخالف للاصل قال البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه الخ الاول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلق ان كن يجب اعتقاده على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغنى عن المؤثر واما اشتراط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلق فاعلا لسكونه حالا في الا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان الشاغر فاعلا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل

والفاعل لا

لا يقال

وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع آخر مراتب العجز عن القعود لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا ففي هذه يمكن فيه جميع افعاله فصح النهي عنها جميعا اذا قلنا انه لا يمكن خلوه عن الافعال فالنهي لا يمكن فيه جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل اقلها منها لوم تمكنه من تركه ويقع النهي عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن فيه جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح النهي عنها جميعا في ذلك الوجه الذي تعلق القيد به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من القبح بكون الشيء مفسدة قد يكون هذا بناء على امر اخر متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس ويكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوك دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احد الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى من كل منهما عند وجود الاخرى وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر انما يصح في المتضادين الذين يمكن اجتماعهما اما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لتنافي الضدين وما يوجب الشيء لا يكون شرطا في فعله لعدم تأثير المعدوم وان شرط الضد الزائل بقوله وما يوجب لا يكون شرطا في فعله واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الآخر فلان المفسدة قد يكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يقع تو جاز القول باحد المرادين من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان تكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا بمجرد اقترانه به والا لتناول ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده قال المقصد الثالث في العموم والخصوص اعلم ان هذا فرع من مباحث الالفاظ والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستوفي وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل

بلغ
قال
اقول

قد اشتمل على مسائل ثلثة الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ، قيل في تعريفه وهو اللفظ المستوفي لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستوفي لجميع ما يصلح يخرج به جمع المذكرات سواء كانت لواحد كرجل او اثنين كرجلين او جماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستوفي للجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستوفية لها وان كانت مستوفية لاحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قولنا بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء ومن كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستوفيا لها لكن لا بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستوفيا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا فانه مستوف لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترضه المصاحب شراه في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستوفي جميع ما يصلح له وان استوفى معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستوف لها وكذا للحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استوفى كلا منهما لكنه ليس مستوفيا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستوف لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها في المحل وان كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومية لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله لمفهوميه لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون هو اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستوفي لما يصلح له مطلقا اخص

من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول
اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات تستغرقها
وان كانت ذات اجزاء والباء قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح المسئلة الثانية فرق بين
المطلق والعام اعلم ان لكل شئ حقيقة هو بها ذلك الشئ وهي ما تقطع النظر عما غيرها ليست الا تلك
الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شئ
من ذلك مع انها عارضة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدلية فان اخذت باعتبار
اقتران الوحدة بها كانت واحدة واعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباقتران العموم بها تكون
عامة وكذا باقي العوارض اذ تقرر هذا فاعلم ان اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي مع قطع
النظر عن جميع ما غيرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة ان تمت آحادها
عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كعشرة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارضه وبالكثرة
غير المحصورة ولا ان دلالة الجمع المكسر كرجال وان مقترنة بوحدة معينة فهو المفرد كالرجل المعهود
او غير معينة فهو النكرة كرجل ولشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين العام والمطلق
فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة
بقيد الكثرة ان دلالة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية
المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا
غير معين قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا
في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فذهب الاكثرون كالسيد الامام تخريج
وابو الحسين البصري والغزالي وقال آخرون له حقيقة فالعموم ايضا لما لو كان حقيقة في شئ من
المعاني فالاطراد والتبادر بالحمل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة
واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض
العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل منها بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكره

ذكره من امتناع زيد وعمرو ليس كذلك فهو صادق العموم عليه لكن لا يدل على عدم الاطراد سلمنا لكن
كون الاطراد الآتي للحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة بجواز كونه اخص كما لا يخفى احتج
المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني الخلاف ظاهر اس تقاكقولهم عم العطاء وعم الجدب وعم
الخصب ومطر عام وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ
الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة فرضا لعين فرد من افراد المشترك بينهم لتحقق ذلك السبق
قال البحث الثاني المحققون ان للعموم صيغة اي اولا اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في
لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة وان فرقة كثيرة من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه
حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية وذهب
آخرون الى ان الالفاظ المذكورة وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاخير
قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف واقفه القاضي ابو بكر والثاني اصح الاولين
على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الدال على وضع الفاظ العموم موجبه
والمانع منه مفقود والقدرة والعلم عليه ثابتة وحيث كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم مما
تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام الغير به وما كلفت على الواضع فرض وضع لفظ بازائه ولا مانع لغير ذلك
وذلك معلوم عنده فكان باعثا له عليه واثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت
عنده ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثالث وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المذكورة وضعه
للعموم لغة فهو كذلك فنقدم عليه بيان امور منها ان كلا منهما واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه
على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص
بغيرهم دونهم والاول مثل كل وجميع وما في الاستفهام والجزاء كقولك ايرجل عندك وايرثوب لبست
وايعبد اكرمت فهو حر وايثوب اجتبيت فهو لك وايثاني كلمت في الجارية والاستفهام محمول على الامر فمهما
حسبه وخمس اينك هذا والثالث اما ان يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ ما في قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وما منوك اذا رايتهم ضلوا ان لا تتبعوني افعصيت امري او البعض كلفظة من فانه يعم
الزمان كقوله تعالى من الوعد وقول الشاعر مما تذكرين من ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ

اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون وخذ اين وجدت العلم فاحسن اليهم واما الثالث وهو المحتاج فافادته
العموم الاقتران لفظ اخر به فكالجمع المنكر لا يفيد العموم الا اذا تقدم لام الجنس اليه كالفقها او باضافة كعبيد وكالنكرة
في النفي لا تفيد العموم الا عند حرف الشرط مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللفظ فكذا يستفاد من غيرها
وهو اما العرف مثل قوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات واما العقل وهو
ثلثة الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي بثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من
يجيز العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة كقولنا الثاني ان يكون العموم مستفادا من
سؤال السائل مثل ان يسئل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم لكل
وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله في سائمة
الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا سائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من قال
للعموم ان نقول لو لم تكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا
لواحد منهما والتالي باطل بما مر فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص فلانه لو كان
كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل بالاتفاق فان من قال
لاخر من عندك لي كم فان يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان
كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك
نقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال نقول من العرب او من العجم فاذا قيل من العرب
قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان واذا قلنا انه لا بد من
الاستفهام عنه عن كل مرتبة لان القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده اولا وللعموم على سبيل الاشتراك
لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو
باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ونمنع الاجماع على عدمه
واما كونها للعموم في المجازات ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل
داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق الذم واللوم وذلك دليل كونه للعموم خاصة
اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص

والخصوص لم يكن منه اكرام لجميع الآحاد ان يستفهم ويظهر ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا
لاحد منهما للاجماع على قبح ذلك وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله من
دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله واما قدم
البحث من عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دليل على ان اسم في الاستفهام و
المجازات للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل الناس ما قام كل الناس والتالي
باطل بالاتفاق لكل منهما فكذب الاخر عرفا فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة فلان
فلان الناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الا اثبات بعض و
اعترضه المصنف رحمه بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سورا لايجاب جزئي
يكون سلبه سورا لسلب كلي كما في قولنا كل واحد من الناس كاتب ليس كل واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في
التناقض الحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا والاستعمال اهل اللغة اياه في غير
العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة وما كل حمراء تمرة وغير ذلك من استعمالهم وليس موضوعا للبعض بخصوص
وهو ظاهر فيكون نقيضه كل فهو مفيد للعموم وهو المطلوب وقولنا المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان توارد
القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا للعموم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه
دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا ليس
في الدار رجل والاول يفيد ذلك على العموم وما قالوه فيكون التناقض والا لما تناقض لان الايجاب الجزئي انما يناقض
السلب الكلي اجتمع السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسب الاستعمال في كل منهما وذلك دليل
على كونه حقيقة فيهما ما تقدم وبانه يحسن عن السامع ان يستفهم من اللافظ مراده كل واحدة من هذه الصيغ
هل هو للعموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما خاصة
لتبادر فهمه في طلب العلم بوجود ذلك يكون عبثا واجاب المصنف قدس الله روحه عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول
فلان من كل واحدة من هذه الصيغ المذكورة للعموم يصح ان نستثني اي فرد شئنا من الافراد التي
تصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم
واما التناقض فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون الحكم منهما ولا دلالة للعام

على الخاص والاستفهام يزول على الاشتراك لانه قد يراد لتحقيق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه ومع اشتراكه
الاشتراك وبهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فحسن ان يقال ضربت القاضي فيقال نعم ضربت القاضي
ولو كان الاستفهام مما يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا ما حسن الجواب الا بما الاستفهام عن جميع المعاني المحتملة
اذ القائل يكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه يخص بمرتبة من مراتب الخصوص فمن هذا يجاب بان
يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص ليس يدل على كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق
قال البحث الثالث فرع ثان اختلف فيها فنها المفرد المعرف بلام الجنس اما الاول اختلفوا فالواحد المعرف بلام
الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين
اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا وجوه الاول انه لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز و
شربت الماء والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال
اللفظ فيما هو موضوع لعلاقة شيء وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تحقق
القائل من اكل جميع اصناف العالم وشرب جميع مياه البحار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم
ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده باجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه العالم كلهم
ورايت العالم اعينهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالثة لو كان للعموم لما جاز وصفه بوصف
باجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العالم الفضلاء واعترض باحتمال استناد عدم جواز
تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق التبيع ومتبوعه شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد
والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه وبهذا الوجه يجوز ان يقال جاءني رجل عالم ولم يجز ان يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو
كنت جملة من الناس يجاء العالم فيقال جاءني العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاءني العالم الفاضل احتجوا عليهم في الامثال
بقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فاستثناءه
والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذه الاطلاقات مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس
الفرس السوائق والجارية الحسان والطعام الطيب وكذا لا يقال رايت الآن الا المؤمنين ولان الخسران لما لزم
جميع افراد الانسان عدا المؤمنين جاز استثناؤهم المذكور قال ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جائز
رجال ثلثة الى الربعة ومورد التقسيم مشترك واصل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية وامتناع

وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الآخر واختلفوا فيها فذهب القاضي وامام الحرمين والغزالي الى ان حكمهم
شاهدين انما هو حكم مستفاد من كان لداخلة ويقوله ﷺ الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الخ
الاول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم
لما صح نفيه بالا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النفي تابع للموضوعة الشمول
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جائني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا
فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جائني رجال اما ثلثة او اربعة
او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومن غير لما فلا يدل على العموم وفيهما نظرا اما الاول للمنع
من مساواة النفي للمنفي في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النفي انما يقصد به في الاغلب التخصيص
كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنفي لعم الوجود لما افاد تحقيقا واما الثاني فلانا لم
تقسيم بل تردد والمردد لا يجب الاشتراك بين الاجزاء المردد فيما بينها كقولنا هذا الشخص اما ان يكون فرسا
وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع الذي يصدق عليه الصيغة
الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة واحد قولي الشافعي
المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق
والغزالي والروياني من اصحاب الشافعي وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المحققون الاول واحتج عليه
بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان وفقيهان فلو كان
لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العالمان والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم واما الملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ
الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين خبر هما تفاوت فيقال الرجلان قاما والرجال قاموا والاول نظرا فانا
لا نسلم انتفاء مع الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية
صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدق قدماء الاثنين والثلاثة
فقد قيل عليها ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الخبر تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم
في حكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان قوله تعالى فاذ هما بابناء ان معكم مستهزون والكاف والميم في معكم

عائدة الى مرسة وهرون فانتى بضمير الجمع لانه المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما خبره الثالث
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك
المرابع قوله تعالى عن الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول
وههنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما المحكمان فكانوا ثلثة والالف والميم عائدة اليهم
وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله محكم عائدة الى مرسة وهرون وفرعون وهم ثلثة والثالث ان حجب الاخوين
مستفاد من السنة لان الاية المذكورة وجميع ما نحن فيه عنه اذ لا معنى للزوم من كون الاخوة حاصلين ان لا يكون
الاخوين حاصلين وعن المرابع ان المراد بها ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ
الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المستعمل لغة بالجمع كرجال مثلا قال ومنها مثل
لا يستوون قيل انه للعموم الخ اقول اشتهر في نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوون اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب
اكثر فقهاء الى ان فيه الزام للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساووا اصلا وهو ابو حنيفة واختاره فخر الدين
والمصنف وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الى فيه لا يتحقق والاول والمسلم فرد من الحكم
وعند ابن حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم
وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشارة
بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون
بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما
فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه
رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان افتقر ويقتضي
من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلية جزئية وان لم يكن عاما بمعنى انه
يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئية كلية وقد
يقول الفريق الثاني ان نفي في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما
في وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا
في كونهما مفهومين ويفرض سلب ما عدا هذا عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين
فرضا والتالي باطل للاية المذكورة ونظيرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقوله لا يستوي القاعدون

القاعدون من المؤمنين قيل لا يستوون للنبش والتعيب وفيه نظر لمنع لزوم الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة
للعموم صدقها على الشيئين باعتبارات وبهما فرايت وبهما فرايت وبهما جواز اشتراط صدقها عليهما في امور متعددة
ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فغفل عن اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من
كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ان يتميز احدهما عن الاخر
بخاصة ما واقله تعينه وتشخصه والا لما كانا واحدا لان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة
عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والالم يصح لذكر ما سلب عنهما المساواة المذكورة فائدة وقع بكثرة
صدق المساواة عليهما تارة وبهما فرايا فيكون سلب المساواة للعموم وفيه نظر لما تقدم وايضا بطل كون
التارة من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء بالتارة في فرايا ولم يكن ما بين
هذين القسمين مضبوطا جاز اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء
في صدق المساواة على الشيئين بالتارة في فرايا بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ووجه كان كذلك
صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما
يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وههنا كذلك كذا قيل من قولنا
هذان متساويان في الشيء الفلاني لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر قال
ومنها الخطاب المصدر بالنداء الخ اقول الخطاب المصدر بالرسول مثل يا ايها الرسول اتق الله يا ايها النبي
المزمل قم الليل لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واحج بما
فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع
فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد عبيده بخطاب يختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين
بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي
والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة لمصالح التي تختلف فيها الاشخاص
اذ من الجائز ان يكون المامور به مصلحة للنبي ص ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب للمخاطب به متناولا لغيره
لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب والاصل عدم التخصيص
الا هذا والتالي باطل اتفاقا كذا قيل قال فخر الدين هولاء يعني الحنفية فان زعموا ان ذلك

ارتناول المخاطب للمذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من لفظ احرزوه
قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجر مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الكلام في لايكون واجبا على الامة
بمجرد الخطاب المقتضر بالشيء بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان
كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا الوامر السلطان الامير بالركوب المنجزة الورد
لورده اهل اللغة امر الاتباع وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد الفلاني والجواب
المنع من كون امر المقدم امر الاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يأمر اتباعه من غير
تناقض ولانه لو صح لما امر الاتباع لما لحق بامر المتبوع اجماعا وقد ذكرنا فيما تقدم بقرائن وهي ان المقصود
من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا الوامر به لا يكتفي في تحصيل الاتباع لم يفهم رضاهم كما لو قال له
استخدم فلانا او استشنه او تصدق عليه والمضرة قال ان عرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب العمل
بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضع اللغة والكلام انما هو فيما قال ومنها
اللفظ اما موضوع الخ اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على
عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من
او تظهر والاول متناول لهما جميعا على ما يقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمسلمون
فالمسلمات لا يتناول الذكور اجماع واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان لجمع تكسيره الواحد فالمسلمون
وفعلوا تكسير مسلم وفعل ولم يكن الثاني ولا للاناث كان الاول كذلك والا لم تكن تكسيرا له ولان هذه
الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا
لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق
على الذكور حال انفرادهم عن الاناث وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز
استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المحكم وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة
العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل
للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
الآية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم يستعملون الطلاق

تقرر فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماع واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان لجمع تكسيره الواحد فالمسلمون وفعلوا تكسير مسلم وفعل ولم يكن الثاني ولا للاناث كان الاول كذلك والا لم تكن تكسيرا له ولان هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور حال انفرادهم عن الاناث وهو خلاف الاصل والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المحكم وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم يستعملون الطلاق

اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع
اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد المريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير
لكونه اصل وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة بالجميع الفريقين
والتزل انما هو فيما قال ومنها المقتضى لا عموم له الخ اقول اللفظ الدال اذا لم يكن اجراؤه
على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار كحبت يتم باضمار اكلها كان لا يقتضي
للجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له مثاله قولنا حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا
باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلف لا لنفس العين ووجود الاشياء كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما
فمقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور علاوة من زيادة الاضمار على المحذوف للاصل واثبات اضمار واحد منها
للضرورة الداعية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيبقى فيه لا حالة عدم
وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير
تفاوت قال لا اضمر شيئا منها وهو باطل اذ مضمر واحد منها وهو الترجيح من غير مرجح او مضمر الجميع وهو
المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح اذا لو كان البعض المضمر معينا وكان ما وافقه في الوجوب اقرب
للحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او موقتا اقرب
من باقي الامور المحتملة لاضمار على الحقيقة فلا قال ومنها مثل لا اكل عام الخ اقول اختلفوا في الفعل
المتعدي المفعول كقوله والله لا اكل هل عام فجمع مفعولاته كما كولات ام لا فاشتهر اصحابنا الامامية
والشافعية والقاضي ابو يوسف وفقهاء ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى بالحالف ما كولا هل يقبل
بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه بقرينة حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه بقرينة
حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت
بالنسبة الى كل شيء والا لبقيت شيء من جزئياتها عنه يقينا هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل
بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كفره من الفاظ العموم وايضا فلا نسلم وقوع الحنث على انه لو
قال والله لا اكل اكلا حنث بنية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه
لكونه متعديا منه لانه مصدره واحتج ابو حنيفة بان النفي من قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هو هو

المنفول

قال اقول

قال اقول

صحت ح

الخالف ل

وهو عزاه عن قيد الوحدة والتعدد فلا تقبل التخصيص لانه لا يتصور الامم المتكثرة والتعدد والجواب لانسلم ان المنفي
الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا
بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص بكذا قيل وفيه نظر فان المنفي
الكلي وهو نفس حقيقة الاكل القابل للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالاولى بالقيد يكون اتيانه
به نحنث قال ومنها ترك الاستفصال الخ اقول نقل عن ان فحوى ترك الاستفصال منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة
امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجميع دفعة او على الترتيب
فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن
دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عليه السلام بخصوص الحال فاجاب عنه بانه
معلوم انه ترك الاستفصال لعموم المقال فيدفع قال ومنها العطف على العام الخ اقول اختلفوا في العطف
على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فنفاه ابو حنيفة واثبته لنا ان موقع العطف الجمع بين المعطوف عليه
والمعطوف في الحكم فاذا ثبت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قولنا تحارب
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع محلى باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم
وقوله ولبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه اغا ثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لجواز العطف في ذلك
ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم قال ومنها الخطاب الخ
اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين
في عصره او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب ابي حنيفة وابو يوسف ومحمد في
الرواية الاولى فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الحنفية ومالك في الرواية الثانية
الى ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا منتهيا لفهم خطاب الشرع على ما تقدم ولا يتحقق من المعدوم
كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين آمنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيأ فضلا عن كونه
ان نادانه مؤمن اصحتي الخ فانه بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود
ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن يوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب انا

قال اقول

قال اقول

قال اقول

قال اقول

المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه من طباعهم بل المراد
والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير هذه الشريعة التي اتى بها من عند الله تعالى فيجب على كل مكلف موجود في زمانه
ومن يأتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق
على المعدوم ولا يلزم من اشتغاله بالخطاب للموجودين عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط
التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي صلعم عن بيع الغرر الخ اقول هذا من مسائل اختلف فيها الاولى
قول القائل بانه صلعم نهى عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع يجوز ان يكون غررا لان الحجة انما هي في الحكم
المرفوع عنه صلعم لا في الحكاية وهو قول الصحابي بانه نهى النبي صلعم عن بيع الحصاة يحتمل ان يكون نهيا عن بيوع متعددة واحدة
يحتمل ان يكون نهيا عن كل واحد منها لان الكل صور وحي لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قول ابن عباس
بان النبي صلعم قضى باليمين مع الشاهد لا يفيد العموم بمعنى انه صلعم قضى بذلك في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضية خاص في حكم
مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وحي لا يكون دالا على العموم وكذا قول عكرمة سمعت رسول الله صلعم يقول قضيت
بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضايا خاصة بمخصوص موصوف فيكون اللام للعهد كما يقول الحنفية
من ثبوت الشفعة للجار المشترك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهد اولى من حمله على تعريف الجنس
في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهد يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم نفي
المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلعم يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى
انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال امام الحرمين يفيد العموم من
حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان معتادا على التهجد ويقبح اذا
فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلعم بعد الشفق ولفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض
بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين على تبيان انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا
معنييه الا بجاز وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلعم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة
الفريضة فيها لان وجود لفظ الصلوة متواطئ حتى لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية فيصدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد

قال اقول

العام

عليها وح ان كانت تلك القلوة فرضا لم تكن فعلة نفلا وبالعكس فلايدل على اليوم ان جواز صلوة الفرض والنفل فيها
المرائية المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام يحتج ان للحكم في الاول
ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان اليوم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة
الى سميا ته والتمسك بالمفهوم والخبر لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المتبع من تسمية ما
ان كان لان العموم لا ينطبق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على العموم
الحكم عن غير على الوصف فالثاني ممنوع فالاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على
كونه حجة وايضا فقوله اليوم لفظ تتشابه دلالته نظرا لان اليوم عرض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان
المضارع اذا قدر فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غيره حتى وان اليوم انما يصدق حقيقة
على الالفاظ وح يكون حكم يوم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز قال

يلغ
قال
اقول

شرح

الفصل الثالث في الخصوص اما الخاص فخرج من مباحث اليوم في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او في احكامه اما الاول فقد عرفه المضارع هنا بما عرفه ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب
عنه الا انه حذف لفظة عنه للشعور بمعناها والمراد بما تناوله الخطاب بحسب وضعه او بتبع وضعه ليدخل
ما يدل عليه الخطاب تضمنا والتزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة
وهو تناقض اما السيد المرتضى رح والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب عنه
سواء كان الذي صح واقعا ولم يكن وجوز ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المذكورة للعموم غير مختصة به
بل موضوعة له والمخصوص على سبيل الاشتراك والمختص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة
في ايقاع ذلك الخطاب للارادة بعض ما له ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من
اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين
العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص للحكم بزمان موقتي بطريق خاص وهو نوع من التخصيص والتخصيص
جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وقد يتفقان ويكون النسخ اعم من التخصيص
باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد لمواء

المنفصل

سواء كان الدليل لفظيا او غيره فاذن كل منهما اعم من الآخر من وجه ولا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية
وجوه التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المتصلة عقلية
كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل الذي طلب به فان الحد احتيج دخول التخصيص فيه
لانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وانما تصور ذلك اذا كان ما يتناوله ذا كثرة وابعاض
وان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة فتخصص بقوله
لا يصم منكم مريض او مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم النحر ويوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف
منكم هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث مثل ليصم زيد هذه السنة الا يومين والدال على الكثرة
اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي
ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى
ويجوز تخصيصه اذا لم يتقض بالتخصيص عليه الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الأم اذا ارتدت ومفهوم
المخالفة فانه يجوز ان دل دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت
ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه لا يكون كل المراد من لفظ العام
او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الطلب وقد يكون في الاخبار
فالاول كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانه يدل على ان الله تعالى شيء قدير وهو تعالى شيء وليس بمخلوق ولا معدور فالمراد
بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله والثاني مثل قوله واقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله
والزانية والزاني فاجلدوا كل واحدة منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بمحصن قيل عليه انه في
الجانبين يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ابهام مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص
وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد لفظ الجمع والاستفهام
وما في قوله من دخل دار فله درهم ومن عندك وريد بهما الخصوص واحدا وفي غيرهما من لفظ اليوم
خلاف فمنهم من ألحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاؤه اقل من ثلثة وفي غيرها
يجوز الاقتصار على الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري منه واوجب بقاء كثرة

تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم تكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستغرق فرض الواحد لتعظيمه
واختاره محققو المتاخرين بدليل استقبحوه قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من
الف لا يخرج من جواز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه
وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى من غيره منها فوجب القول باستعماله
في جميع الاقسام الى ان تنتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو الجمع وفيه نظر فان علة جواز
اطلاق العام على بعض معين غير معين افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل
بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه مجازا والاولوية ثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ
معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع والاكثر فلان
الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع مما ليس
بأول عند خلوه عن المعارض فكان كون اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي
عدم جواز اطلاقه على مجازه قال البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل اقول اختلفوا في العام الذي
يدخله التخصيص هل هو مجاز مطلقا فقال الجبائيان به منهم ومنع منه بعض الفقهاء منهم وفصل ابو الحسين
البصري فقال ان خص بمتصل ارتفع الامان بالدلالة على ما وراءه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل ارتفع الامان بالدلالة على ما وراءه كان مجازا
عقليا كان التخصيص او نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام
حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض الذي اخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك
لما بقي شيء يفيده المخصوص الذي اخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب
كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج بعض مدلوله عنه وحينئذ يكون حقيقة لانه يفيد الاستغراق وهو
حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص الدال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام
اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على ما وراءه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا

قال
اقول

قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام اليهم الذين في الدار والالف واللام في الذين والدار على اتفاق
الكل المتقدم وفيه نظر اما اولا فلما من عدم كونه مفيدا لذلك البعض خاصة بجب ارادة اللفظ بل
الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص انما يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بجب وضع لا بجب ارادة
اللفظ وراءه اثبات ذلك من غير نزاع انه مجاز بل عدم ارادة الوضع غير المستقل اليه لكونه غير مستقل
حتى يحكم عليه بالنقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللفظ لم يرد بالعام المقترن به
حقيقة عند الاستغراق وعلى انه لا نزاع على كون المخصص المنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل
في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص ان يكون حجة على ثبوت الحكم في
جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء اربعة منهم عيسى ابان وابو ثور
منهم وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص
بمجمل كما قال اقتاده المشيخ اي ان بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان
حجة منهم وهو اختيار فخر الدين والمصنف هنا وهو الحق عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام
متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا
فان العكس يلزم الدور وان لم يكن لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام المركل واحد من افراده
كنسبته الى الاخر من غير تفاوت وعلى كونه حجة في الجميع لان كونه حجة في الجميع متوقف على كونه حجة
في كل واحد من تلك الافراد فان العكس يلزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص
كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق
لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالة على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان
يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا يبقى يكون متناولا للمراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه
وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع تم وهو ظن فان دلالة لفظ
العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن
تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع

لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف عليه واعلم ان العام المخصص بالعام قد يكون مجملا عرفا مطلقا من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه مبينا من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا من امثال واقتلوا المشركين الا بعض اليهود اذ المراد من عدا البعض اليهود فانه يكون حجة فيمن عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة فيمن اليهود الذين يؤدون الجزية لاحتمال ان يكون البعض المستثنى من عدا اليهود هو هؤلاء والثاني كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فان المراد من عدا البعض اليهود فانه يكون حجة فيمن عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة فيمن اليهود الذين يؤدون الجزية لاحتمال ان يكون البعض المستثنى من عدا اليهود هو هؤلاء والثالث انه ان اقتضى ثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثبت والعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موضوع فهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد الخ من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان العارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره حقيقة على الاستغراق الذي هو حقيقة لان فيه ابطال التخصيص وخروجه عن كونه مخصوصا فيجب حمله على المجاز وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة ونحن نمنع وجوب الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه من الحقيقة لفظا وبعد كل واحد مما غايره عنها وفيه نظر تقدم ولان الاصل عدم الحكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب اقتضاء البحث عن طلب مخصص فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز العمل بالعام قبل الاستقصاء ومنع الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص ودليل على ذلك بانه لو لم يجب التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة ان المقتضي لوجوب التمسك بالعام ابتداء انما جاز بعدم وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا المعنى موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ تقدير وجود المخصص يكون المفروغ في ثبوت الحكم لمحل التخصيص وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وتقدير وجود المجاز وقد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة

للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد اجيب ابن شريح بان العلم للعموم اللفظ مشروط بعدم التخصيص والجهل بذلك العموم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ الخ اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لدوم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء تارة في ماهيته واقسامه واشتراطه واحكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ محصورة مخصوصة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ودلالة القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه بما جاء الا الاستثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فان الاستثناء موضوع بدليل العقل على نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل هو مدلول عليه باللفظ وعرفه المصنف طاب ثراه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا واخواتها فالاول هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او اخواتها فصل يتميز به الاستثناء عن عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لاصلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجلا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غير العدد لئلا يكون مشتركا او مجازا وهو خلاف الاصل والثاني اما ان يكون مما لولاه لوجب دخوله او لا يكون والاول هو المتصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا درهما او منفصل وهو ما كان المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا وفي الثاني عند المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة

الاستثناء اذا لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم
مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضع والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم
وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف للفرض ولان لم يكن متناولا امتنع الاخراج
منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه لصح الاستثناء
بتحقق الاخراج منه فجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذا كان معهودين لابد وان يشتركا في مفهوم واحد
ولو في بعض الوجوه وذلك باطل اتفاقا من اهل اللسان فالمقدم مثله اجيب الى المنع فانه قد ورد
الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز وعدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثناء الخطأ من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار و
الملائكة مخلوقون من نور وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة
عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من
جنس اللغو والتأثيم فان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات
المذكورة من غير الجنس اما الاول فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او بيد ولما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا اذا كان خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس مؤمنا اما بان يكون حربيا للكفار فيظن انه منهم
او يراه من بعيد فيظن انه صيد او حجر وهذا تأويل منقول عن السيد المرتضى واما الاية الثانية فلانا نسلم ان ابليس
ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير منافٍ لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس
كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمتنع من الاشتراك
في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه مشترك للملائكة
الامر بالسجود واستثناه من المأمورين به فكانه قيل فسجد المأمورون بالسجود كلهم الا ابليس واما الاية الثالثة فقد
اتفق النحاة على ان معنى الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب
عما يورد علينا سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام
لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء عدم الانفصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر

ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما
يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى به في العادة فاصلا كالنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان
ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه الاستثناء
الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما ولا يتحقق
المنة في الايمان اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيعيبه حكما والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله
حجة فيه ذلك ان الجواز عرفا عما اذا كان الاستثناء متوسطا عقيب اليمين وان تأخر لفظا توفيقا
بينهما وبين ما ذكرناه من الدليل قال البحث الرابع في الاستثناء الخ اقول لما فرغ من ذكر المستثنى واقع
وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب
كقوله له علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي ما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة
منها وقصر الجواز على الاول وافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحويين والاكثرون على جوازها
وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولو لاحظ استثناء الاكثر
لما كان كذلك ويبطل قول القاضي موافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثناء من العباد تارة الغاوين وتارة
المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان لم يوافق بطل قوله ببطلان استثناء المساوي لتحققه
في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفيه نظر للمنع من
انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك فانه ليس كل من حلف ابليس على اغوائه فيكون
واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين
سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم في زمان يكون بعض الغواة
غير متبع لابليس كما ابليس نفسه وح لا يقع في الاشتباه دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال
كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا
اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي
لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان الامير ليس لك عليهم ظهير

ولا سماعد الا عشرتك واصح القاضي بان نقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه
في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلته التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا
المعنى غير موجود في الساوس والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل
وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع وايضا ان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار
كما لو قال لا آخذ منك الا دينارا وتحليله قبل استثناء الاقل يكون في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل
غيره كما لو قال لفلان عشرة بنقض ثلثة وانما لم يجعل المخاطب شرطه عدم صدقه على المتصل عادة فكان الاتصال
شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرط للصحة والصحة - وعدهما من الاحكام على انه في كتب النهاية جعل عدم
الاستيعاب من الشرائط كالاتصال **قال** والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا الخ **اقول** هذه ثانية المسائل
من احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء
من المنفي هل هو اثبات ام لا ذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء
من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون
اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاستثناء
لم يفد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما بتة تهالة فلا وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد
لسبق الى الذهن كل من عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد
عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن اهل اللغة
احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت النكاح بجرد الواو والصلوة
بجرد الطهور لقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واللازم
ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم
عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم
المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم لواحد الثالث ان
الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفس نفسه فان
كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم

الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني
اقتضى رفع الحكم العدمي وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي امر تحقق
الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن
الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يلزم استثناء شيء منهما حقيقة الا بتقدير
مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي ويكون مفيدا للاثبات وقيل انما سبق هذا الكلام
لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يوجد بوجد مشروطه ولا يلزم من ان
يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات
انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق
الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم
عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المعترضة على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على
الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف
يستلزم العدم ومنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على
خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء بالقرء الا مذيا **قال** واختلفوا في تقدير الاستثناء الخ **اقول**
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي
عشرة الا ثلثة اي قبل الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالافعال المتعدية دالة عليه كما
لو خص بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة باسمين احدهما مفرد
وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المصنف طاب ثراه القولين بجميعا بان
الاخراج على تقديرهما لا يكون محققا فلا يتحقق الاستثناء بهذا اخلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة
حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل
والحق ما اختاره المصنف وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد
بعد الاخراج لان الاصل التعاول اللفظ في حقيقته وعدم استعمال في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك
مستقصى **قال** اذا تعدد الاستثناء رجع الى المستثنى منه الخ **اقول** التعدد قد يكون في الاستثناء

خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعدد هما واتحادهما
وتعدد الاستثناء وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف انما اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم ابعد قرائن الاول
اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى
المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة لنوا وتكرر حرف الاستثناء كقولنا له على عشرة الا ثلثة
والا اثنين او لا كقولنا له عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مرادفا
له او لكقولنا له عشرة الا ثلثة او زيادة الثاني على الاول كقولنا له عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عوده
الى الجميع المستثنى منه كالاولى فهذا مثال دفع المجاز في المجاز وامّا ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقولنا
عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني الى المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا المستثنى من الاثنين ثلاثة
لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى رجوع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة اولا
لشيء منهما والثالث باطل كذلك المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه
يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما كان ثابتا باعتبار كونه مستثنى
من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى
اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل
بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه اخراج الكلام الى الهذر قال فاذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود
الى الجميع الخ اقول هذه هي القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء
المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والمراد بالجمل واحدة منها فقال
الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده الى
الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل
الاخيرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاخراب عند الاول عند الشروع في الثانية ولا يخرج فيها شيء مما
في الاول كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينقل عن الاول الى الثانية مع استقلالها الا وقد
استوفى غرضه منها وذلك بان يختلف نوعا الجملتين كاية القذف كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا

تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة جزم والقضية واحدة اولا معه كقولنا اكرم ربيعة
والعلماء وهم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني اذ يتجه المنع ويختلف اكما وكيفا مثل اطعم ربيعة واكرم مضرا
الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاول ربيعة
وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلف في الاسم دون الحكم
مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واضع على ربيعة الا الطوال وان
لم يظهر الاضراب عن الاول بان تعلق احد الجملتين بالاخرى بان يكون حكم الاول مضمرا في الثانية
مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واضع عليهم الا الطوال فانه يعود الى
الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معنى الا باضمامها الى الاول فكانتا كالجملة الواحدة
فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة
واستحسنه فخر الدين والمصنف تراه وفيه نظر فان تعلق احد الجملتين بالاخرى مجازه ليس موجبا عود الاستثناء
عليهما مع احتمال قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء
وقال اخرون ان ظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان فرعا على التوقف حجة الشافعي
على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا الاستثناء
والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قولنا في اية القذف واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا صار بمجرد قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له على عشرة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين
معا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المجازي للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة
اذ لا فرق بين قول القائل رأيت بكاة الكوفة وبكاة البصرة وقوله رأيت بكاة البصريين ولما كان الاستثناء
من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساوله واجيب عن الاول بمنع الحكم
في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه
ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان في قياس احدهما على الآخر قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما
فارق جاز استناد الحكم اليه ولا يتعدى الى الآخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسع منهم الجواب

الهامش

بمنع الحكم فى الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط لصدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى
بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما لصدر الكلام المتعلق به لاطلق الكلام وهو انما يعلم كونه متقدما على الجميع معنى
ان لو علم تعلقه بما جميع فلو استند للعلم بتعلقه بما جميع بتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع مع تعلقه
بما جميع وعن الثانى بان الاستثناء هنا انما يرجع الى المتعلق فقط لتعذر رجوعه الى احدهما والحق
تسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس فى ذلك انما الكلام فيما اذا لم يمكن رجوع الاستثناء الا
الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعى عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقى على
على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشئ على نفسه وان سلمنوه جاز استناد الحكم فى الاصل الى امر به فارق
الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس فى اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف
الاصل للاشتماله على مخالفة الحكم الاول على جملة واحدة صونا للكلام الى قل عن المهذر فيبقى الاصل فى كل الجمل
سالما عن المعارض وخصصنا الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب بالفاعلية فى مثل ضرب موسى
عيسى للعلم بوجود قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو فى اختصاصها
به او مشاركة غيرها له فهو اجماعة الاستثناء راجع الى الاخيرة فى الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا فى غيره
وفى للاشتراك الفاتح من كونه حقيقة فى عوده الى الاخيرة خاصة والى الجميع او من المجاز الناشئ من كونه
حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر وبان الظاهر ان المتكلم لم يشتغل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه
نظر اما الاول فلما منع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما
على تقديره فلا يبعد ان يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثانى فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة
عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفى والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه
اليها الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه
الى الاستثناء او من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثانى
كثرته وهذا المعنى موجود فى الجملة المعدودة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها جميع اما على هذا التقدير فلا ذلك لان تاخر الاستثناء الى انتهاء
الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل فى باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء

العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق فى عدة طرق وكلامه ركيكا بخلاف
ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق وبهذا تعرف ما فى كلام السيد المرتضى على الاشتراك
بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما فى قوله تعالى خمسة خمسة الا سنة والمراد من جميع الى الاخيرة كما فى
الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ فى المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى
فى كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع قال البعض وحينئذ يكون اللفظ مشتركا ولانه يصح على كل الجمل
وبعضها فى الحال وظرف الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او فى المسجد
فكلمة الا فى الاستثناء والجامع كون كل منها فضلة يتم بها تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم
ان الاستعمال يكون تارة فى الحقيقة وتارة فى المجاز فلم لا يجوز ان يكون استعماله منها والعام لا يدل على الخاص بشئ من الدلالات
الثلث وعن الثانى بانه يصح الاستفهام عن افراد المتواطئ عند اطلاق لفظه وذلك لا يطلق دلالة صحة الاستفهام
على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم فى الاصل وعلية المشترك على انه قد ثبت فى اللغة وايضا فانه يلزم من
صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما واحالة عدم الاشتراك قال البحث الثانى فى شرائط وهو
ما يتوقف عليه تاثير المؤثر اقول الشرط احد الخصائص المتصلة والكلام اما فى ماهيته او فى اللفظ الموضوع
له او فى اقسامه او فى احكامه اما الاول فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط من دونه ولا يلزم ان يوجد عند
وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه له بتعريف الشئ بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا
بجزء السبب وعلة بالشرط المساوى وقال بعض الاجلة شرط التاثير ما يتوقف عليه المؤثر فى تاثيره لا فى ذاته ورد
بانتقاضه عكسا بابطية القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام
الشرط ما يلزم من نفيه نفى امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فى المسبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء
الشرط وعكسا بماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفى المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا فى سببه الوجودى
اذ علل الماهية معرفة لعلل الوجود بواحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفى الآخر وليس سببا له ولا
داخلا فى سببه مع كونه ليس شرطا للمضايف والمضاف باعتبار ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منتقض
طردا بوجود المؤثر وبقائه وبعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا
بنفس تاثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان كل شرط الشئ ما يتوقف ذلك الشئ عند انتفائه مع تقدمه

عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا والاول وهو قولنا الشيء ما ينتفي عنه انتفاؤه يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء الشرط واحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضاف وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا خرج الباقي والمتنازع عن الفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة المخففة مثل قوله تعالى وان احدى الطائفتين لكم تجارتكم فاجره ويختص بالمحقق واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وايشترك المحتمل كما قلناه والمتحقق مثل رايت شيئا مرايت شيئا فيها وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولم يذكر المصنف جوابه مثل ما اصاب من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف قيل ولانها وللفعل تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل واين للمكان ومتى للزمان واذا للمتحقق مثل اتيتك اذا خفض البرد ومنع المضارع من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل اتيتك ان جاء زيد ولا يدخل على المتحقق فلا يقال اتيتك ان طلعت الشمس بل يقال اتيتك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما لا يحسن في قول القائل اتيتك طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيتك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي اتيتك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا انظر فيه مع تضمنها معنى الشرط وانما يدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الامر كما يقول فلان صادقا وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرط ان شرط التعليق الشرط المقرون بالكلام ان يكون متصلا به عادة كما مر في الاستثناء ولو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخصص العام به وكان لغوا والى كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان الاول تقديميا وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما ان معه فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والتعدد اما على البدل او على الجمع فالاقسام ستة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صح فاعطه درهما الثاني ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صام او صلى فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما الثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتعدد المشروط مثل ان صام او صح فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا الرابع ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام او صح فريضة فاعطه درهما واكسه ثوبا الخامس ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد المشروط على البدل مثل ان صام او صح فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا السادس ان يتعدد الشرط على البدل ويتعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صح فريضة فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتفق طفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعلق بالجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما كيستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول زمان وجود ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بوجود حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالمركب والكلام قبل وجود المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما يتأتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصح ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط لو اوكان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث الخامس في الصفة الى قوله الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه انما مطلقا مثل اكرم بني تميم الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قريش سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء

لتعدده لفظا وكيف احدهما في وجوب الاعطاء المراد به الى الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا الى آخر الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام او صلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا الى آخر الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا السابع من تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام او صلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا الثامن من تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام او صلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتفق طفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعلق بالجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما كيستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول زمان وجود ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بوجود حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالمركب والكلام قبل وجود المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما يتأتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصح ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط لو اوكان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث الخامس في الصفة الى قوله الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه انما مطلقا مثل اكرم بني تميم الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قريش سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء

شرط لغة

كان طويلا او قصيرا فالشرط فيما عتبار الصفة - خرج وجوب اكرام كل من يلي ها شيما من الاول ومن ليس طويلا
من الثاني فهما ذا تاخرت - بعض باتحاد الخطاب عنه ثم الصفة - قد تتعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تتعقب
جملا متعاطفة متعددة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة
خاصة واليها والرياق الجلي والبحث فيه كالاستثناء عقب جمل واحد وقد عرفته والباقر قوا بها متعلقة بالموصوف
قال البحث الثاني عشر في الغاية ١١ اقول غاية الشيء تطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوبة والثاني
نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية الملفوظ الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والركوة تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية بخلافها اذ لو كان مستمرا
بعدها لم تكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا بعد انقطع وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي
الغاية بمفصل محسوس معلوم حسا كالليل في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما
تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب الى لغة - لان المرفق
ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس قبض بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب بهذا دخول ما بعدها
فيما قبلها واختاره المصنف كما تراه وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها
ملزم ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وهاجر بجراه فان الاشتراك حاصل في ذلك الضمان ووجوب غسل
المرفق انما هو بالتبعية - لوجوب غسل الاجزاء من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف
للوجوب بالاصالة - ومطلق الى لغة كافية في ذلك وايضا فهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال
لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هنا هي الاخيرة وغيرها الاول بالغاية لقربها منها كما عرفته
شيخنا طاب ثراه بان الغايات قد لا ترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وفيه
نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر هي الغاية مطلقا بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكره من كونها قد لا ترتب بل في
المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم
يكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد
من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قيل اكرم زيدا الى
ان يكفر او يفسق فالغاية احدها لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف طاب ثراه لان الشيء

الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة واللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة
لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحد منها غاية ان ترتب فالوقوع كان الاخير منها هو
الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع هو الغاية واعلم ان حتى كما تكون مختصة للعموم تفيد
ايضا التاكيد مثل اعتق عبيدي حتى الاغر وتصدق بما في الرحل حتى خيط ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة
حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فيجوز في هذا الجزء ان يكون الحكم فيما
بعد الغاية كالحكم فيما قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم وطء امرأته عليه بعد الطهر ثابت
ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطء الحيض بل من دليل آخر وهو الدال على
تحريم الوقوع على المحرم قال الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل الى آخره اقول لما فرغ من البحث عن التخصيصات
المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدء بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم الوهم واعلم
ان الحكم بحكم العاقل المختص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قول الله عز وجل الله خالق
كل شيء فان الضرورة قاضية باستثناء خلقة تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمها خطاب الشارع
المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان التخصيص
للعام متاخر عنه وما تاخر عن حكم العقل يمتنع تاخره عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام ١ الاول فلان التخصيص
للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واه الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص بالعقل
لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي يجب ذاته ممنوعة وان كان يجب
وضعا اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لانسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى مثال ١
فانه لا يتصور كون دليل العقل مبتدا ومخصصا للعام الا بعد ورود وعن الثاني بالمنع من استحالة التالي مثال ٢
فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها
عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من
حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصود للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر
بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى خالق لنفسه سلمنا لكن نمنع عليه

الجامع وقوله طاب ثراه اجمع الخ الظاهر ان المراد بالعقل التخصيص بالعقل وان لم يذكرهما الا بالفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال المبحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الخ اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ببعض آيات الكتاب بايات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلكونه تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا والخصص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظ ودلالة الخاص والعام دليلان متعارضان ويمكن العمل بهما معا والا لزم النسخ ولا احدهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض والعمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص مطلقا بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص تلك صورة عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول البتة اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب للاية شيء وثانيهما ان تلاوة الاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عم ولاختصاص بيانه عم بالمشتبه من المنزل اذ لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عم مع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه بيانه قال البحث الثالث يجوز تخصيص السنة الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه عم مفتقرا الى البيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى البيان فانه لا يلزم من كونه مبينا الحضار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة

والسنة شيء اجيب بانه تعالى جعله تبيانا للكتاب للكتاب لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب بشيء من السنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز تبيانا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والدور انما هو عند القدرة وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصنين واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانها لم تقتض عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة وللسنة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث وهو يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الجلد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص الى هنا وان بعد لا يجوز تخصيص الاجماع لا بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عم فلو كان في الكتاب العزيز او في السنة المقدسة تخصيص بنا فيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء لو قوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة ولانه مدعى عليه ما يأتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم الخ اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقع حكم الخطاب اما ان يكون متنا وللرسول ص دون امته او لامته دونه ص او يكون شاملا له وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل دليل على وجوب متابعته عم في فعله مطلقا او في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متنا ولا اضافة كما اذا قال الوصال حرام علي واما واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عم سواء قلنا بوجوب التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من

مجرد فعل بل بانضمام دليل عصمة عما ليه الثالث ان يكون متنا ولا لامة دون نبيه يجب التاسي به معه او في تلك الواقعة كما لو قال ٤ الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصوص له لعموم انذار جميع المخاطب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عندا لارتفاع حكم العام بالكلية - وان نسخ والمخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متنا ولا لنا خاصة - ولا يجب التاسي فيه فلا يكون فعله مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالته فلعدم رفعه عنا الخامس ان يكون متنا ولا لهم ولامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا وصل هو كان ذلك مباحا له ومحرما عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار في خروجه عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ودلالته فيه جمعا بين الدليلين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متأخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا توقف تخصيصه من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة الخامس ان يكون متنا ولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا يدل على خروجه عن العموم او تخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمة ويبقى العام معمولا به في حقنا اجماعا المانع من تخصيص العام بفعله في حقنا بان دليل التاسي به اتى من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص التاسي ببعضها وتقديم الخاص على العام مقتض لما عرفت والجواب التخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه البحث الخامس في فعل احد لجزئية عما ينافي العام اذا

اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافي فيه بعض افراد الجنس ولم ينكر عليه صلى الله عليه وسلم بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اقراره على ذلك منكرا اذ كان حكم العام منسوخا معلوما وعن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اضافته صلى الله عليه وسلم الى الانكار المنكر مع علمه واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه صلى الله عليه وسلم على الواحد حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والا وان بقي يقتضي خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه لم يثبت ان حكمه على الواحد حكم على الجميع فقط وان ثبت كان ذلك على والعمل به معا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متأخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فهي ما مضى من القول قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما الخ اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء والاربعة معا ومنعه السيد المرتضى وجماعة معا وقوى عبد الجبار ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر معا وبالعموم فيما عدا صورة التخصيص لانا الاول فذاك نحكم على تقديره وان الثاني فلانه لا يلزم من ابطال الدليلين معا او اعمالهما معا او اعمال احدهما معا وهو الاخير كذلك والكل يحتمل الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالها معا ملزوم لابطال كل منهما فيفقد الآخر غير معارض وان الثاني فلاستلزامه المناقضة في صورة مدلول الخاص وان الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والمخلوف العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على عمله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصص خبر الواحد الكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه اجماع على التخصيص عموم قوله تعالى واحل الله لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا يتم من دونها اما السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف تكون حجة مع معارضة القرآن العزيز والجواب

المنع من عدم حجيته وسيأتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص بمظنون بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة ان اريد الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية وان اريد ما فوق الكل فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتأويل يوجب القول بالتخصيص بعما بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وحينئذ يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعيين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما يأتي الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون بان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنع الجبائي مطلقا وفصل الآخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمختار ما ذهب اليه الشافعي ومن تابعه على علة حجة عندهم جواز التخصيص بها لعموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الذهب بالورق المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهو النقصان عند الجفاف لنا الاولى ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الآخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من انتهاء اعمال الدليلين معا واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فهو تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه حتى الخاص بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو قدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني بان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعام المعارض له ليس اصلا فلا يلزم من تقديمه عليه تقدم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز التخصيص

ارجح ل

تخصيص عموم الكتاب به فالكثيرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمال احدهما او اهمالهما والاقل احدهما بالكلية كما تقدم وقال آخرون لا يخصص لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز كما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عليه السلام الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال على في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال البحث الثامن العام والخاص المتعارضان الخ اقول اذكر وجهان عن يوسف التيمي وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في المثل زكوة ويقول ايضا ليس فيما دون خمس من الخيل زكاة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الآخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب للقوة عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شذاذ العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص للقوة عن المعارض وبقي التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بيناه من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الترجيح والعمل بالراجح واجب الثاني ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عندهم بجواز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري فيما وافقه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا للمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تاخر العام عن الخاص بحيث ان العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والحق ما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون ناسخا للعام المتقدم واحتج عليه بوجوه الاول ان العام منافٍ للخاص متاخرا عنه فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس انه قال

يكون ناسخا للعام ما قال ص ل

كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المتاخر الثالث العام فرتبطوا
افراده جار بجز التخصيص على الحد كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا
زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا الى التخصيص على الافراد بالحكم المتاخر للحكم المفرد المتقدم
عليه يكون ناسخا فكذا العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق
وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ودلالة
نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به فيما قرج عن ثبات العام بخلاف عكسه
فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمنع طاب ثراه اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام
المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم لابطال العام بالكلية كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم
حجية قوله انه محمول على تاخير الخاص والمساوي دون العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل
وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني
عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتخصيص على الجزئيات
غير قابل له لانا نناقض الرابع ان يحمل تاريخهما وهنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام في ما عداه
لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهو اقرانهما وتقدم العام وعكسه ما بيناه ولان الفقهاء
لم يزالوا يخصصون العمومات بما يلوح لهم من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها فكان عرفا في ذلك
اجماعا ولابي حنيفة فيتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا او مخصصا وقد بينا ضعف كلامه وبهذا
يعلم ما في القوة والضعف اذ كان العام لضعف دلالته على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص
خبرا واحدا فانه مع الاقتران او كون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان نسخا ونسخ
المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما يأتي قال الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث الاول
لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان المطلوب الواقع جوابا عن
سواء السائل اما ان يحتاج في الدلالة على مدعاه الى انضمام السؤال اولا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا
الى ذاته او ان يكون لجهة عرضية كذلك اما الاول كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص

اذا يبس فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على مدعاه بحسب وضعه من دون
انضمام السؤال اليه وان شئت مثل قول القائل والله لا آكل جوابه قول قائل كل عندي فان هذا القول لا
يفيد الاكل مستقلا بالدلالة على مدعاه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار مفيدا بالسؤال بحيث صار كانه قيل
والله لا آكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مختصا بالسؤال لانه غير مفيد من دونه فيكون
موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على مدعاه من غير احتياج الى
انضمام السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال
او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله والاقسام الثلثة الاول اما ان يكون المساوي فظاهر فانه لا يقصر عن
افادة حكم جزئيات المسئول عنه بحيث انه لا يمكن ان يحمل على غيرها لا بدليل على حكم غيرها كما لو قيل ما
في الجامع في نهار رمضان فيقول في الجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون
مفيدا لحكم المذكور بالدلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكاة فيقول في ذكور الخيل زكوة اوليس في اناث الخيل
زكوة فان ثبوت الزكوة في الذكور يشهد على ثبوتها في الاناث اما في العفو والزيادة وكذا في اسقاط الزكوة
عن اناث تنبيه على اسقاطها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت لبحيث
لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم فرغير محل السؤال وهو ما يكون في الجواب تنبيها لحكم صورة
المسئول عنه وتنبيها لحكم صورة اخرى من شانه ذلك الحكم مثل قوله ع وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور
ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم آخر وهو اكل ميتته
فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدأ لا معارض له
واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال فحكمه بان يذكر حكم جنس الصورة المسئول عنها بحيث
يندرج حكمها المسئول عنه فيه مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهور لا يخبثه شيء الا ما غير ريحه
او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني
وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وقال به الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واصح
الاقوال بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود
اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح لذلك لغة فكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بالعموم

اللفظ ولا لخصوصه بالسبب ومع وجود المقتضي وانتفاء المانع فليجب وجود المقتضي وفيه نظر فان لانسلم
ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به
لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعهما
في صورة التخريج غير منافي لما ذكرناه لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتخريج لجواز ان
المجيب ان اكثر الروايات وردت على اسباب خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان
واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع من الخاصة
ومن جوز هم على العمل بخبر هما وعدم قصرها على ما وردت عليه اجيب المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعم
الواقع جوابا او ابتداء بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فلا يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ
بالسبب والتاخير يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من المحرم جواز كون
مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره مما دلت لفظ عام شامل لما وقع لا يلزم تخصيصه بالسبب
والتاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤل عنه اقوى لان ارادة العام معلومة
والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال البحث الثاني مذهب المراد
ليس مخصصا بجواز توجه ما ليس بدليل الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاول مذهب
المراد لا يخصص العموم به سواء كان محتملا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى
بن ابان وذكر في شرح المختصر رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فذهب الراوي
الى ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير
صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى توهم دليل يوجب التخصيص وليس كذلك اجيب
الحنفي بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم تكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان
لدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون الحنفي لا دليل يقتضي خروجه عن روايته وانما يكون
كذلك ان لو لم يعتقد كونه دليلا كما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة
دباغها طهورها فقال ابو يوسف المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان
تنافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل يحتمل الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل

وكل شيء من هذه الثلاثة يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يختص به احتج المخالف بان تخصيص ذلك
البعض بالذكر يدل على انتفاء الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان
مفهوم اللقب ليس حجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها غاية
الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت
حاصلة في زمان النبي صلعم واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص ان كان مستقلا على التقرير
او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي صلعم وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم
نعلمها او علمنا لكن ولم نظن احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة
خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يتحقق
التخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظ وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة
فان اقوال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المخصص متصلا لفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه المنذر رح
عن عموم خطابه سواء كان المخاطب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء
ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال
لعبده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد فاما النهي
فكما لو قال السيد لعبده لا تحرم طب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه لسيده في الغد لوجود المقتضي وهو
لفظ للاستغراق وعدم المانع اذ ليس الاكون ممن خاطبه وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو ورد بعد قوله
او كان المخاطب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي اولا تحرم طبخ غدا وقال فخر الدين الامر
الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فقال ليشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المصنف رح
بخلاف الامر اراد به ان الامر لا يجوز تعليق امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه وهو جواز تعليق جزء بفعله
فهو حق فقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يدرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره
اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الى امة اختلفوا في الخطاب
باللفظ المتناول للنبي صلعم والامة مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو
حجة على عمومه وقال شذوذ انه يختص بالامة لان علو منصبه صلعم يوجب افراده بالذكر وهو ثم للاتفاق

على وجوب الحج على الناس بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا
ربكم والاثبات بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم فاثبتوا وقد اجيب فرق كل خطاب لم يكن متصدرا
بامر النبي صلعم بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وليس كذلك كقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من
ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة النبي صلعم للمخاطب تفيد بالمخاطب قبيح ما تقدم ان دلت
على اختلفوا فالمخاطب بالالفاظ العامة الثلاثة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضع
مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل
يكون متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم
مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول
الخطاب للموجود لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والاستدلال عند التعرض بدعواهم فيه
او كان الخطاب مختصا بهم نحو العبادات الشرعية على الملكية كالزكوة مثلا لايراد العبيد منها لعدم صلاحيتهم
لها كالايراد الاعم من قوله تعالى للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق
وهو الدليل الدال على وجوب خدمتهم سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من وجوب الاتيان
بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب خدمتهم بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا
لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل
الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان اخص
الا انه في حكم العام من حيث تناوله لسائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان في حكم اعم الا انه
في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى
الا ان يكون قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير منافي له فوجب
القول بوجوب القول به وحجة ان نوع التخصيص بان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث
على الفعل والزجر عن الترك ضعيفة لعموم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره
من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة المخصوص من الجزاء المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص

تخصيص الجزاء المذكور في المعطوف عليه مثل قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده ان بكافر والكافر
الثاني اخر الجزاء المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور
اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي
ام لا فذهب احمابنا وان نحو الرعد وسكتوا بهذا الجزاء انه لا يقتضي للكافر الذمي من المسلم
وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه
في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل
مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا
بالمنع من اخبار الجزاء المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تتمية الكلام من دونه فان قوله لا
يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء آخر واعترض المصنف بانه شاء بان ذلك خروج
عن محل النزاع اذ لا يقول بانه جزء محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل
المعاهد مسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم والترجيح ثم ان المصنف رجح قول الحنفية بان العطف العطف ٥
على المبتدأ مقتض للاشتراك في خبره كما لو قال زيد عالم وعمرو فالملفوظ اخر الكافر المذكور في المعطوف
عليه ان كان جزاء عن المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا في يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه
لانه شيء واحد وان كان جزاء في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف جزاء اخر محذوف كان ذلك عطف
جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا
بمعنى انه يقدر لفظ في المعطوف فيصير الجزاء جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر وفيه كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا ما اخاره التاسعة اختلفوا في العام
اذا تعقبه تقييد بما في غير من استثناء او صفة او حكم عائد الى البعض ما يتناوله اللفظ العام هل
يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض
الاثرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو
وابو الحسين البصري والجويني في الاستثناء كما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا

بالمعروف حقاً على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم من العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فيه الرغبة في الرجعة وذلك انما يتأتى في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمصرح باختارها الوقوف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية والتصيص بما يقتضي عوده اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الآخر فوجب الوقوف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكن دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومن لفظ التابع اولى من معنى لفظ المتبوع ولان دلالة الظاهر اولى من دلالة العام ومعنى لفظه الاضعف اولى وفي المثال المذكور في النص وهو اضرب الرجال الا من انتدب بحاله نظر اذ لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق لمقصوده ضرب الرجال الا ان يفدوا ابعضها باموالهم قال الفصل الخامس في المطلق والمقيد الخ اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في افراقهما او في احكامهما والاول اذ فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اعني في الامر مثل اعتق رقبة اي المصدر مثل تحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو اعتق رقبة وعرف بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه فاللفظ جنس يعم الدال والمهمل وقولنا على مدلول يعم الوجود والعدم وقولنا شائع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف واليومات لاستغراقها وقال المصرح به في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شائعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسره

فسره باحد هذين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانت وانا وثانيهما ما كان من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما التنافي فاعلم ان الحكم المقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل ان تعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما التنافي وهو ان يتفقا حكما فنقول ان سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعددا مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فاذن الاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرف من ان تكرر الامر يقتضي تكرر المأمور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين واتيانا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يأت بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف واعترض بان الحكم المطلق يتمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فيضاد حكمه حكمه ويمكن ان نقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بخلاف المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب واجب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء الامر المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا ولا تعتق في الظهار مكاتبا ولا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما تماثلا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ

ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس فى ذلك فقال ان فى حمل المطلق على المقيد فحمل
بعض اصحابه كلامه هذا على الطلاق وآخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واحجب ابن صيفة
منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضى التقييد مطلقا ان لم تقل بان القياس حجة والا ففيها يتحقق علة الحاق
الالحاق فيه لما لو دل التقييد فى احد الصورتين على التقييد فى الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام والتالى باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة فكذلك انتفاء دلالة المطابقة والتضمن
واما انتفاء دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهنى وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان فى
كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به فى كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشرع لو نص على بقاء المطلق
على اطلاقه كما لو قال اعتق فى الظهار رقبة شئت ولا تحقق فى القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين
مناقضا للآخر اجمع الامر تحقق الاختلاف فى المتعلق للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالوالد فى الطلاق
واطلقت فى باقى الصور حمل الاطلاق على المقيد فكذا فى غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة
بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق فى احد الصورتين والتقييد فى الاخرى تناقضا وان اردتم الحاده فى
كل شئ فهو باطل فانه فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة
اما تقييد الشهادة بالوالد فى غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار
العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان
مقتضى المطلق تخيير المكلف فى الايمان بكل فرد فرد من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص
بالقياس غير جايز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس
والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب الى بدل وليس ذلك
بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ دلالة المطلق على افراده وتقييد
المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس
مناف لمذهبهم وايضا فانهم اجمعوا فى العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك
دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان
النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد
عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهى تعدد السبب مختلف الجنس وتحده متماثلا فى الامر

فى الامر والنهى ولهذا لم يتعرض لها المصنف طاب ثراه وامثلتها ظاهرة قال المقصد الرابع فى المجمل والمبين
وفيه فصول الاول فى ما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد شرع فى البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما
كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض للاحق للدليل باعتبار
المدلول متقدما على العارض للاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف طاب ثراه البحث عن
الاول وعقبه بالبحث عن الثانى اذا عرفت هذا فنقول المجمل لغة المجمع يقال اجمل الحساب اذا
جمعه ورفع تفاصيله وفى الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره
به احتمالا متساويا على ما عرفت فى اوائل الكتاب وقد يعرض الاجمال عرضة المجمل هو اللفظ الذى لا يفهم
منه عند الاطلاق شئ وهو منقوض طردا بالمهمل ونحو قولنا ممتنع ومستحيل ومنفى فان المفهوم
منه ليس شيئا وعكسا بمثل ذا وتوقيفه يوم حصاده وهو اعم من الاجمال قد يكون فى اللفظ وقد يكون فى الفعل
والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ فى موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على
جميع معانيه او تكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطئ المحمل لكل واحد من افراده عند الامر
باحدها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبة الكل
الى واحد من ابعاضه كنسبة المرجوح الى بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم بعد وكقوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم بالملازمة البينة
ما بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول ص المراد البعض ولم يعين فانه
يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثانى مجمل باعتبار تخصصه
بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصصه بقول الرسول ص وهو تخصيص
بالمنفصل من السنة او حال استعماله فى غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والحقيقة والمجازية فالاول
مثل قوله تعالى اقم الصلوة ونحو على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج
الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ وبجزئه لغة وهو قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هذا
اذا علم النقل عن الموضوع اللغوى الى غيره ولم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه

الاصل والتأسيس كالدوران دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها
فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى صلاة ولم يعلم هل الوجه او قت الصلوة من وجوب
او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الآتي بقترن تلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان
واقامة فان ذلك قرينة الوجوب قال البحث الثالث المجمل جايز في الحكم وواقع كالايات المتقدمة الآ
اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنعوا من ان المصلحة قد تكون متعلقة
بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلما في الايات
المتقدمة من ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وبابهاما والثاني فلانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل
لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح على الله تعالى عند او يقصد به الافهام فاما ان يفهم اليه ما يدل
على المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المقصود اسهل واخصر فيكون
الفصاحة تعين المجمل المستعقب بما يدل على المراد منه فان كان الثاني لزم تكليف بما لا يطاق اذ فهم المقصود
المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه ممكن غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان
كان التفصيل لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيل انتفاء
قصد الافهام مطلقا وانتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله المنع من الملازمة
الاولى ان كان المراد الافهام التفصيلي وان كان كما المراد الافهام مطلقا او الاجمال لم يلزم تكليف ما لا يطاق
على تقدير تجريده عن البيان والتطويل بغير فائدة على انه تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال
التطويل المذكور على فايدة خفية يعلمها الله تعالى ولا يقدر عقولنا المراد كما ادعاه فائدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند الخطاب بالمجمل واجتهاده في مطلب البيان الموجب لحصول الثواب و
البيان الحضرة بقوله والمنع من الملازمة الثانية قال البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان
الى الاعيان الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء طن انها بجملة وليست كذلك فمنها التحليل
والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى ان احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احلت لكم
الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم
وحرمت عليكم امهاتكم فانه يجب تحقق المعرفة والاشارة الى انها ليست بمجملة خلافا لابن عبد الله
البصري وابن الحسن الكرخي كما انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله واحلت لكم بهيمة الانعام

قال اقوله

ما لا يطاق ٢ على من ل

قال اقوله

الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطء وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم
ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا لسبب الوضع
اللغوي لكنه بالنقل العرفي الطارئ حقيقة فيه سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ
على حقيقته فتعين حمله عليه على التقديرين اجتمع الى الخ بان الاعيان غير مقدورة فلا تعلق التحليل والتحريم
بها لانها من عوارضها ما تعلق بها من افعال المكلفين فلابد من اضمار ما يصح تعليقها به من الافعال لئلا يلغو الامر
والمطلب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول باطل لاحالة عدم الاضمار الموجب
لتقديره بما يرفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير
معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا
بحسب العرف في الفعل المقصد غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد مارس الالفاظ العرفية
يتبادر الى فهمه عند قول القائل احللت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن
لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار الى آخره للاصل يعارض بما ان اضمار البعض مقتض
الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتعيين البراءة والمزوج عن العهدة سلمنا
لكن لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين من اضمار غير المعين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين
غالبا كالوطء والاكل والاستمتاع من النوع والاكل من البهيمة اولى لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره
مما يمكن اضماره قال وآية المسح ليست بمجملة الخ اقول المحققون على انه لا اجمال في آية المسح وهي
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون مفيدة للتبعيض
كما هو مذهب بعض الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال
اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به يوجب تخيير
المكلف في مسح اي بعض شاء من ابعاض الممسوح به كلها وهو موجود في كل واحد واحد منها فلا اجمال واما
على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع ومذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت
في المسح وقرنت بالرؤس وهو اسم للعضو بتمامه لا للبعض فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال آخرون
ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل

فلا اتفاق وامر البعض فكما يتحقق مسحت راس اليتيم وان كان مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين
كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو لا يتحقق الا بالاجمال ويتعذر المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون
المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا واجاب المنع من عدم الاولوية لان الباء
ولو كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل
وان لم تكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولان به يتيقن البراءة والامتثال قال ولا اجمال في
الفعل المنفي اذا قرب المجاز الخ اقول اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ
ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة
وتبيت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المعينة او شرائطها وان لم يكن له مسمى
شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الحكم لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلابد من اضمار حكم او صفة
ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الحكم اولى لان نفيه اقرب الى نفي الذات من نفي الصفات
باقي الصور لتركه الحقيقة المتيقنة فان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصور ونفي غيرهما كالفضيلة والكمالية
ليس كذلك وكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد
عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصور لاستحالة بقاء
الصفة عند عدم الذات ويجب ان يكون قوله لا عمل الا بنية دالا على نفي الذات ونفي الحكم ونفي الكمال يترك
العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لان اللفظ ليس دالا على نفي الصفات
بالمطابقة بالالتزام وهو تابع لكن دلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب
انتفاء دلالة الالتزام لانتفاء لازمه بقاء التابع عند انتفاء متبوعه لان نقول ان اللفظ بعد استقرار الوضع
الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معاني المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام
الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعموم المعارض اجاب المانع بان الصلوة
والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ويجب صرفه الى الحكم من احكامهما وليس بعض تلك الاحكام
اولى من البعض الاخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار

المنفية

الصفات

اخبار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما لم يسم شرعا كالصلوة والصيام عند
عدم قراءة الفاتحة وتبيت النية لانها انما يصدق انها حقيقة على الصحيح منها وما ليس مسمى شرعا كالعمل
المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يحتمل اخباره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا
اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيجعل لفظ الحقيقة عليه مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي
عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون النفي لنفي وجوبه كقوله عليه الاجرة
بعد قال لا اجمال في اية السرقة الخ اقول ذهب السيد المرتضى واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع
ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم الاجمال
عند التجرد عن البيان المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع الذي هو ابانة يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى
الشق كما يقال قطعت يد عمرو بالقلم ويريد الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد
بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقها على الابعاض المذكورة
انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة
في الابانة والمجاز في قولنا قطعت يد عمرو بالقلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان
لا في الابانة لانها متحققة قال والرفع قد صح عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم من المؤاخذة الخ
اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسن وابي عبد الله
البصريين حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن امته وكلام الرسول صادق
فلابد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لما فيه من الاضمار الاصل
فيقتضي منه على ما يدفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم
ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم
دلالة اللفظ عليه وغير معين وهو معنى الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين
فانه ظاهر في عدم المؤاخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه
فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني وايضا

فيه نظر لمنع من وجوب الاخبار اذا المراد بالامة مجموع المسلمين والخطأ والنسيان مرتفعان عنهم ولا منافاة بين ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المصنف وفي قولهم معطوف على ما تقدم وهو قوله لاجمال في آية السرقة قال ولاجمال في العود المنكر للخروج عن العهدة الخ اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العود المنكر مثل قوله اعط دراهم واعتق عبدا لانه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا وهو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق للجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك فهي متعينة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وهو لا اجمال في الرشيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لما ذكرناه من مراتب للجمع ايا ما قصد بها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء لما بيناه قال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الخ اقول لما فرغ من ذكر المجمل والحكم الشرعي فرع ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ما ضودة من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين بيانا وتبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح ففي مختصر ابن الحاجب هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وبقيد التقييد بقوله من حيث هو كذلك اراد بذلك الخطاب والا لانتقض طرده بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لدلالته بالزيادة وبقيد تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله هو بالنسبة الى المخاطب والا لانتقض عكسه بالترجمة بل ضوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا يتقض عكسه ببيان العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة دلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض عكسه ايضا ببيان وجوه اقوال الرسول صلعم فانه بيان مع انه ليس دلالة المراد بخطاب لا يستقل بنفسه ولا يجوز ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم بين امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين

بين المبين والمبين والمبين يقع على البيان بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تبيين المراد منه اما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا بان يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي صلعم يكتب الاحكام المجملة او لا بمواضعة كالاشارة مثل قوله صلعم الشهر هكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلام الصلوة والحج بقوله صلعم والوضوء بفعله صلعم وقد يكون مركبا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او اسكت عن بيان المجملة فعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او ترك سؤال ظاهر الامر له وامته فنعلم انه مخصوص وان كان حكم العام مختصا بامته دونه ولو كان تركه لبيان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ فيه ثم ان علم سواء امته له كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى معقبا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمأمور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو كما قال صلعم هذا بيان للمجمل وشبهه كما بين صلعم الصلوة والحج والوضوء بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل ضيق بلفظ مجمل وفعل فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بيناه من كون بيانه صلعم الصلوة والحج والوضوء به دلالة قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول منه نقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والا خر ليس كذلك وجب الاتيان بالبيان بالاول قولا كان او فعلا وتعيين البيان الاقل وان لم نقل بانه كان البيان بناء على عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز كل منهما والحاء فرق المصنف ويعلم كونه بيانا عادة

اطراح الدال

الزيادة ص وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على قوله بالعفو قال البحث الثالث الفعل و
القول ان اتفقا الخ اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان
فاما ان يكون كل منهما بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان واللاحق تاكيد لان الكشف
وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بعينه نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم
والتاخر فالبيان هو الاول والثاني تاكيد له وان جهل علم في الجملة احدهما بيان والثاني مؤكد له هذا اذا
كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح او لم يتفاوتا تفاوتا يصير الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم
الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى
بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان المعلوم ان الظن الحاصل كثيرا ما
اذا جاءه ظن ثالث اليهما ويترجح بسببه على ما جاء به غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد
ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان
تنافيا فظاهر المذكور عنهم انه قال من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا وسعا مذكور عنهم انه قرن
بينهما وطاف لهما طوافين وسعا سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابن الحاجب
فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام
ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب فيحمل النهي حينئذ على التنزيه والا لزم نسخ ما دل
عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان
الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الثاني لكن دلالة القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باجمال
القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على وجوب
الاول دون الثاني في حق امته واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقديم القول وجعله بيانا لكونه متقدما
في الدلالة بخلاف الفعل المختلف فيه المفتقر الى القرائن ما يدل على كونه بيانا ومع تقديم القول يمكن
حمل الطواف على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقديم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم
الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه دون امته والقول دليل على عدم وجوبه
في حق امته دونه والاجمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي ص وبين امته في وجوب

قال اول

في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك فيهما الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون القول
بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بفعله بخلاف الفعل المجرد فكونه بيانا الى قرينة حالية
او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله من خواصه ولوجهل التاريخ قال ابو الحسين
يكون البيان القول لما ذكرنا ولان فرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه
من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ما ذكروه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا
على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدأ وفعله لما فرغ من قوله الا تقدير ان يقول فليعطف لهما طوافا واحدا
للزيد او يخير وقت التكليف بالطلب لكنه اخر لهما البيان عن وقت الحاجة الى تقدير عدم هذه الزيادة
او عدم حصول وقت العمل بعد نزول القول فلا سقوط اذا اجاب طوافين لانه فرائض اجاب طواف واحد
ولا يوجب النسخ الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ قال البحث الثالث ابيان القديم وهو
المبقى الخ اقول مساواة البيان للمبين وعدمها في القوة والضعف او عدمها تارة تكون في
طريقهما ان دل صدور احدهما من الشارع وتارة في دلالة احد معنى احدهما الاول فذهب ابو الحسين
والكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله ص فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجواز
كل واحد من الاقسام الاربعة فزد لك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا
وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب التخصيص
العموم واما الثامن فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تخصيص احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجحه على الاخر
لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا فان احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص او المقيد دلالة من
العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو لم يكن كذلك
لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لاستلزم العمل به والغاء الراجح بل يتوقف عكسه اما سواء فالحكم
فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان اراد ان بيانه على الرسول ص واجب وبيان غيره من المندوب
والمباح والمكروه ليس واجبا عليهم وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن
فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان
ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم

المقيد المخصص

بيانه تكليف مالايطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما
مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان المخاطب بهما او
بالمباح لابد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس
النزاع واستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطالب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال
من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل قال البحث الرابع انكاع
على انه لايجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الخ اقول اتفق الاصوليون على انه لايجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

قال
اقول

الا الذين جوزوا التكليف مالايطاق وانما تاخره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الحنفية
والاشعرية منهم ومنعه اخرون كابن الحق المروزي والقفال فرعم وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين
البصري يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كابي يعلى وابن الخطيب وعبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ
دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما بالنسبة الى ما له ظاهر فان استعمل فيه خلاف
متعودة او متواطا عليه بان يكون موضوعا لمعنى ليشترك فيه كثيرون على التواطؤ واما ظاهر قد استعمل في خلاف
ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ عن الحكم الذي يتعقبه بالنسخ والحقيقة المراد
بها المجاز والمنكر المراد به المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب ثم يجوز
تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قيل لهذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ والمراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته والمراد بالنكرة معينة فاذن له ثلث درجات واحد يهما
امتناع تاخير البيان فيه ظاهر عن وقت الخطاب وتاخيرها الا الكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة و
ثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطا والمضاف طاب ثراه اقتصر هنا على ذكر حجة قول الاصوليين
الاول وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة
وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف مالايطاق والتالي باقسامه باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يكن يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام
المقصود به الافهام فاذا لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته
لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف لارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف
ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ وينبه من غير قرينة تدل عليه ثم غير مقدور فالتكليف

فالتكليف به تكليف بالايطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الاخيرتان الثانية فظاهرة فان
في المفسدة وهو الاغراء بالجهل يرتفع ببيان الاجمال كما ارتفعا بالتفصيل واما الثالثة فلان مكان تعلق
الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد فيه غيره والمفسدة وهو الاغراء بالجهل منتفية تحقيقا
واجاب المعتزلة عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز
ارادة ظاهر الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم
فتحتم وجهه بحسب باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما قائما وهو يمنع من اعتقاد
مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند التكليف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من
ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر ثم
يكون ذلك الاعتقاد ظنا لخلوه عن الجازم احتجت الاشعرية على جواز تاخير البيان مطلقا بان ما ذكرتموه فيما له ظاهر وما
لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا واما الاول فمن وجوه الاول قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم موضوعة للتراخي عما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه
وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة
في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وعقل القرآن ليس خطابا بانه قد لا يقصد
به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان
واما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات
عشرة الى امر وابنه ولانهم سالوا تعيينها بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ولو لم تكن
منكرة لما احتيج الى ذلك مرتين جوابهم عن الاولى بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد
السؤال المكرر فظاهر وهذا يخص عموم جواز تاخير بيان النكرة الثالث ما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فعبدت الملائكة والمسيح فيها ولاصحب
جهنم فتاخير بيان ذلك الى نزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا
يدل على جواز تاخير بيان خصص العام فالجزء الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين
بالافعال مع جواز موت واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير

وقوع ذلك الجايز يكون مخصصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهر ما يقتضي
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من العدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول
فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو معنى وقتي اللغة كما يقال لكوكب الفلاني اذا ظهر
وكذا بيان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لان الماء فرقة تماثم ان
علينا بيانه عادة الرجوع القرآن ومن المعلوم ان بجميع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني
فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فوجب حمله على ما قلناه وايضا
فان البيان فرالية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القرآن لا له والبيان
بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اول وفق الثاني لما مر وهم بذبح
بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما
استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتضييق بل كان استحقاقهم للمدح والثناء اجرى وفق
لا يحتاج الى بيان لامكان الامتثال بذبح بقرة ما وهو ظاهر واما الجواب عن الثالث فلانهم حيث حملوا لفظ النكرة على
المعينة ليتحتموا فالاضرار بالجميع لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤا الا انهم لا يذبحون الا معينة
او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بوحي لهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة اردوا اجزأتهم
لكنهم شددوا على انفسهم وشدد الله عليهم وعن الثالث ان لا نسلم انه يخصص للعموم المذكور لما وقت
من ان لفظة ما لا يتناول العقلاء حتى لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما تعبدون ولانه خطاب للعرب
وليسوا عابدين الملائكة ولا المسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان وابن الزبعرى غلط وقال
ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذه القدرة حاصلة
لكل عاقل وهنا مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامة ما يزيل التكليف كالجنون
وكلا وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان عما لا يفهم بان المقصود من الخطاب لا يفهم عما
عرف وهو غير متحقق في اجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف
يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حصول وقت الفعل
المامور به وتحقق بيانه واعترض المصنف بما ذكره على ذلك بان النزاع في لو كانت صيغة الامر
مشتركة كما في صورة المامور به وفيه نظر فان لمانع ان يمنع ذلك كيف لا والاشتراك المنقول عن

قال
اقول

عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في المجمل فالمامور به لا في المامور وكذا حجتهم سلمنا لكن على ذلك
التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون ما مور ايا جدد الامرين فيلزم على الامتثال ح وليحصل الثواب قال
تنبيه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الخ اقول ذهب السيد المرتضى رح الى جواز تاخير تبليغ البعض بعض
ما اوحي اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد رح بان تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فوجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد بينا وجوب التقديم
والتاخير فرع المصلحة فلا يتحقق احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم
سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن عرفا وهو لا يتم الا باحكام المعجز وجوب تبليغها سلمنا ذلك لكن انما يتناول
ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه فيما لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال
ولا الاستقبال قال تذنيب يجوز ان ليس الله تعالى المكلف العام من غير ايراد المخصص الخ اقول الحق ان يكون بامتناع
تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز ايراد الله تعالى المكلف العام دون ايراد الدليل المخصص ويكون
مكلفا بخطاب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم ما اتفق قوم على الجواز اذا كان
الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعوا ابو عبد الله البصري وابو الهذيل العلاف و
اضطر المضرة الاولى واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة كانوا
قد تلوا اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك عام وجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص
ذلك العموم وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر كما
روي ذلك عبد الرحمن واما الثاني فلان ظاهر العام انما يجوز اتباعه بعد اليأس عن الظفر بالمخصص بدليل العقل وان كان متفقا النظر
ومتى كان كذلك جاز ايراد العام المخصوص بدليل السمع بدون ايراد الدليل المخصص اذ الجواز هناك انما هو بتحقيق
المكلف من معرفة المراد بالخطاب وهو يحصل هنا محققة في صورة النزاع فثبت الحكم احتج ابو علي وابو
الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه ان ثبت انا الاول
فلان ايراد المكلف العام من دون ايراد المخصص يوجب اعتقاد ارادة الاستغراق منه وذلك جهل
لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما كان
لجزمنا على شيء من العمومات الا بعد طواف اقطار الارض وسؤاله عن العام مخصص ام لا وبطلان

قال
اقول

التأويل وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجاب عن الاول بالمنع من اجل بالاغراء
بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية خصوصا والعموم غير متيقن
الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعموم على طواف
اعطار الجهد الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن
المخصص الذي لا يجوز معه التكليف مقصرا وعدم الظفر به مع تحققه وهو الواقع فلا دور ذلك لان
عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب اقتضاء ظن التخصيص وينعدم الدور ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق
فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فبهذا اندفع تقرير جواز الصباغ المكلف العام المخصوص
من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الى من كل من يريد الله تعالى
افهامه بالخطاب الى آخره اقول لما ذكر ان البيان واجب قبل الحاجة اما عند الخطاب او الحاجة كما مر من الخلاف
اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب
عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ
فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دون مخ وامات فرضه فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه
فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تتضمنه الخطاب ان تعلق فعلا كالعام في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد
لا يراد منه ذلك كالعام في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس
والارضاع واما الذين لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تتضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى
مسائل الحج اجراء مجراها وكالنساء بالنسبة الى الرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى الزوجات
وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفهمهم المفتي وليسوا مكلفين بسماع الايات القرآنية
والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قال الفصل الثالث
في الظاهر والمؤول وقد مضى تعريفهما في آخر اقول قدم في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال
غير ما فهم منه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمأول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم
مفيد للتعريف بل قد يكون مفيد التحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا لاقسامه
والمقسمات فصولا لها فان لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والمأول ولما كان الرجحان قابلا للشدة
والضعف بحيث يكون تارة ظنا ومن النقيض واخرى دون ذلك واتفق اللفظ بذلك الاعتبار

الاعتبار النص والظاهر كان مقابلا وهو المرجوحية كذلك فلذا كان من التأويل ما هو قريب وما
هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التأويل الا اذا قد حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فحينئذ
التأويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا للمعنى الذي اريد منه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون المأول ذا فطنة
وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التأويلات البعيدة تأويل اصحاب
ابي حنيفة قوله ص لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة التقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق
سائرهن وقد اداوه بثمانية تأويلات الاول حمل اللفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك
اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن ان لا تتزوج بهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح
واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان
مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل ان امر الزوج باختيار اوائل النساء وهذه التأويلات
بعيدة لان ما اقترن بالالفاظ من القرائن يمنع من حمل عليها على الاول فان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك
انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول ص فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين
باختياره عند هم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات ولانه امر
الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او الندب على ما مر وحصر التخيير
في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا بجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من
فعل الزوج حتى يكون مأمورا بها والثالث ايضا ضعيف لان الحكم كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن
ثابتا فيه لما نقله اهل الحل المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما
لم ينقل علم بتبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام
الشرعية في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار الاسابق لقرب عهده بالاسلام ولما مر وان واحدا
اسلم على خمس فوق كم النبي ص امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال المأمور فعمدت الى اقدمهن فطلقها
ففارقها ومنها تأويل قوله ص ليفرز الدليل وقد اسلم على الاضيق امسك ايتهن شئت بالتأويلات
الثلثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا البعد من الاول لانه هناك خير بتخييره صيت امره
بامساك من تعلق مشيته بها منها من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تأويل اصحاب ابي
حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام ستين مسكينا زاعمين

ان المقصود انما هو رفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين رفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين رفع
حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذه الاخبار الخ للاصل من
غير حزورة وما ذكروه من ان المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وقصد الاجماع واغتنام بركة الجماعة
وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من دلت من اولياء الله تعالى
تحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من الدلالات البعيدة حمل عليها انما
آية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تلك كل صنف
من الاصناف اذ المقصد بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشرط الاستحقاق ورفع الحاجة المتقدم
بها انما هو بيان على صنف المذكورة لان رفع الحاجة عن الكل ومع لا يجوز صرفها الى واحد من الاصناف
ويستبعده ان نعرف مجتبى بانه تعالى اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض
وكون الاية لبيان المصرف وشرط الاستحقاق لا ينافي قلنا بجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق
بصيغة التشريك مقصودا ايضا وهو وهو اولى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف والصرف الكل مدلول
واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية تدل على ما قلناه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك
في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم كثيرا رضوا وان
اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله
سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون وان رادوا ان محمدا يعطيها اهلها ومستحقها ومن
حصلت فيه شرايط الاستحقاق وعند ذلك يقولوا انما الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهره
انما يتوقف عند عدم المعارض من القرائن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه على ان
لقائل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل ومع فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله للاضافة
بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف بالحل لان ما قال يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا
انها لبيان المصرف قال المقصد الرابع في الافعال وفيه مباحث الخ اقول لا توقف كون بعض
افعال الرسول من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عما هو اعم من ذلك وهو مطلق
افعال الانبياء عم واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمته كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا

او كبيرا عمدا كان او سهوا او خطأ في التاويل قبل النبوة وبعدها لانهم لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب
اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني والثاني باطل والا لزم وجوب الحرام وحلال الشخص ولم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب
ومع يفوت الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم تستقل
عقولهم بادراكه من القبيح والحسن والوجوب باخبار النبوة بذلك بحيث يتابعونه على فعل الواجب و
اجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره لجاز كونه ما اخبر بقبح شيء وما اخبر بقبح حسن
وما اخبر بوجوب حرام وبالعكس ليتبعه احد منهم ولم ينقادوا لزم امتثال اوامره ونواهيه وبطلان جواز
الخطأ عليهم يسقط محبتهم من قلوبهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على
خلافهم وذلك ينقض الغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق الا المعتزلة
فانهم جوزوا عليهم وقوع الصغائر منهم وما لا يشعر بالخسة كسرقة الحبة والتطفيف بها عمدا وسهوا
بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم
عن ذلك فان دليل المنع من الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكمة قد انتفى له تعالى وهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
لا يقولون به واختلف المجوزون منهم بعد البعثة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها يتعلق بالاعتقاد
وتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا المعصية من الطوائف فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب
وقفت عندهم كفر وما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية يجوزه قوم
ومنعه اخرون لكونه مغيرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التنفير عليهم والانزال الموثوق
على ما يجوزون بهم الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم ايضا سهوا لاعمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والحكم
على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا دون ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا و
الحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا كما منع للجبائي من ارتكابهم الكبائر و
الصغائر عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطأ في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطأ في التاويل
وجوزه سهوا ولكنهم من الحفاظ مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان موضوعا عن
امتهم لقوة موقفهم وتمكنهم من الحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر
عمدا وسهوا وخطأ في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة الفليل كما مر من بعضهم وبعضهم

قال اقول

المنقول

من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا ولا سهوا فقد يقع لكن بشرط ان تذكروه فالحال ويتوقفوا
غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء فى ذلك مذكور فى الكتب الكلامية قال البحث
الثامن الحق عندى ان فعلهم اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم فرعنا الى اقول افعال الرسول اما ان
تكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ والانزعاج فركونها مباحة بالنسبة
اليه والى امته ايضا ظاهر غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصهم كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال فى الصوم
والزيادة على الاربع فى النكاح وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيها اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا
لم يكن مختصا به اولا يثبت فان عرف انتفاؤه فظاهر بيانا لان فهو دليل يغير خلاف فى الاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده
بل هو موقوف على البيان وحينئذ يكون بيانا لصفة الفعل لا وجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين فى الوضوء من المرفقين
وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول قصد بايقاعه التقرب لله تعالى كان دالا على الوجوب فى حقه وحقه
امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج وابن ابى هريرة وابن جرير والحنابلة وجماعة من المعتزلة
ونقل عن ان سريج انه للندب وهو مذهب الجبائى وعن مالك الاباحة ومنهم من حكى بالوقف وهو مذهب
السيد الاجل المرتضى والحصرى والغزالى وجماعة من اصحابنا ان فعله والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب
لان التقرب الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا وحظرا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم
قصدها بالتعيين وكذلك فرق امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذى ذكره المخاطب شراه
وجماعة وقد اختلفوا فيه على اربعة اقوال فمنهم من توقف فيما لو ظهر فيه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين
الواجب والمندوب والمباح ويرتفع الحرج عن الفعل لان حقه صلى الله عليه وسلم يمنع من وقوع المحظور وتندر
وقوع المكروه منه وغلبة وقوع الواجب والمندوب والمباح فان لم يعتضد اطراح هذا فى حقنا فى
حقنا فكذلك ايضا لانه صلى الله عليه وسلم وان اختص بخصائص لكن الاصل ان مشاركته امته اياه فى الاحكام اغلب واكثر من عدم
مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية
الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر تطلق على الفعل كما تطلق على القول على ما
والتحذير على من لم يفعل دليل على الوجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثانى قوله لقد كان لكم فى رسول الله
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيهم اسوة حسنة
وليس بحكم النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولليوم الآخر وهذا لو عيد

توعيده وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهو الاتيان بمثل
فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعونى وذلك على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة على اللزوم المدعى فان
الامر بالاتباع فيما شرط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب
فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا بالوجوب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الى غير ذلك من قوله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد آتانا به فيجب علينا اخذه وهو المطلوب وبه وذلك مفيد للوجوب
كالامر السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لا نسلم فعله
طاعة له فلا يكون واجبا بمقتضى الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته فى القول ولان لم يتابع فى الفعل
السابع قوله تعالى فى قضية زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا
منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته معه كحكمه هو بالنظر الى امته ومعلوم انه احوط لانه
ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج فى فعله اما لو تركه امكن
ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة فى الفعل بل الحق
انه حقيقة فى القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لوجوب دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهى
سبق ذكر الدعاء فى الاية وهو قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون
منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم عذاب اليم وهذا التهديد ان لا سوة انما يتحقق مع
العلم بوجه الفعل اذ الترك على مجرد الاتيان بمثل فعل الغير عبثا وبهو لا معنى وفى الرسول ص قد يكون واجبا
وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لوجوب دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث كما ايضا
وظاهر الامر انما هو وجوب اتباع نفسه ص وليس مرادا قطعا فلابد من اضمار شئ يتبع فيه وهو اما قول او فعل
او هما والثالث باطل لاستلزامه زيادة اضمار على اضمار الى مخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون
هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تحقق فى الفعل اما القول
فان المتابعة فيه غير معقولة فقوله المتابعة فى القول واجبة بالاجماع ان اراد به العمل بموافقة القول فهو
مسلم لكن ذلك ليس طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه

غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالمأمور به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهو قوله فمقابلته وانهكم عنه فانتهوا عليان النهي لا يكون الا بالقول و ايضا فلانسلم انه اذا فعل فعلا فقد اتى به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته ما وحكمه في انتفاء الحرج عنه وتحريم ازواجه ادعيا هم وذلك لا يدل على الاباحة لان الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن من ان الاحتياط انما يحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا حتمال كونه حراما علينا كما في الوصال وجبي وزنة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقادهم كونه واجبا جهلا وباطلا فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن الضرر والمحن فيه فليس كذلك وانا ما علم وجهه من افعاله ع مما ليس من خصائصه فيجب علينا التأسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه والواجب بعضهم التأسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات والآخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيره من الآيات والاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سئلته عن قبلة الصائم فقال لها لم لم تقولي لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يوجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله ص واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلعه ص نعليه فخلعوا نعالهم وكان ع يقبل الحجر الاسود ويقول انى اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله ص يقبلك ما قبلتك وقوله طب ثراه لم يرد به حكم فرجحنا ان من وجوب او ندب لاستدلاله عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك فرقه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الراتبة فيها قصد القربة من افعاله ص فعدم الدلالة على حكم فرجحنا قال البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه الخ اقول اي بان كون الشارع بالنسبة ص واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته ص يمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه ص واغلبية الاقسام الثلثة المذكورة يقتضي الحاق ما لا يعلم وجهه بها

بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصح الاتيان كل منها على التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لامر دال على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقيموا الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبيده امتثالا لقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندب او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله واذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يفيد به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله ص بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع الحاجة وقوع الذنب منهم واصالة نفي ما زاد على حسنة من كيفية وجوب وندب وكراهية وسوء ندبية بوجوه الاول بقصد الترك مع القرب الزمانية تعالى فيعلم كونه راجحا وينعدم الزائد اشقاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فتعين الندبية الثاني ان يوقع على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لابد من اعتبار عصمته في ذلك والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا والا لجاز كونه واجبا مرة او امرارا محصورة او مدة محصورة فيترك عند انقضائها الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة يدل على رجحان الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لابد من اعتبار عصمته والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب وغيره الخامس كونه قضاء لعبادة مندوبة له لاستحالة ترجيح القضاء وهو الفرع على اصله ويعرف وجوبه بوجوه الاول نصه ص على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة كونه قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء بالاداء وفيه نظر لمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب اداءها اجماعا ولم لا يقال نعرفه وجه المقتضي دلالة على وجه القضاء الرابع وقوع جزاء الشرط موجب للفعل كالنذر ان رزقت ولد اتصدق فرزق فتصدق فيعلم وجوبه الى ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالحج

قد يقول ذ

ح ع قال يقول

بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قول طاب ثراه يعلم الوجه حقيقة اعن اللازم المطابق
اثبت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويحمل ذلك من الطرق المذكورة قال البحث
الرابع الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول ص الخ اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم
الا مع تنافر المتعارضين وانما يتنافر الفعلان اذا اتحدا والحد وقتها ومحلها ومن المعلوم استحالة وجود
فعلين في محل واحد او في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلها دون وقتها او بالعكس فلا
يتعارضان بانفسهما لعدم تنافر وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما
المحل الآخر او زمانه كما لو فعل ص فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تقيده به دائما علم بنسخ عنه
فانه يدل على ان حكم الآن بقي منسوخ عنه واللاحق ناسخ كما لو فعل فعلا وعلم بالدليل او من عاده
متقيدا به على وجه الوجوب دائما علم برد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل و
يقره عليه فنعلم انه خارج عن التأسي بالرسول ص في ذلك الفعل ويكون تخصيصا لان كان مقارنا
ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا او
الفعل قد يكون من الرسول ص وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان
يكون متقدما على الفعل او متأخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتأخر متراخيا او غير متراخ وعلى
التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به ص او بامته او شاملا لهما فالاقسام اثنا عشر الاول
ان يتقدم القول المختص به ص ويتأخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال
ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله خلافا لغيره ثم يجب على امته
مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه ص اراد به الوجوب لما ثبت من وجوب التأسي الثاني ان يكون
الفعل المتأخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل
الناسخ من علمهم بالبقاء عليه اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعله ص على قوله المختص به
من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه ص عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم
مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى قوله ص المختص به عن فعله
فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مختصا بامته ويتأخر عنه
الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول

قال
اقول

بالقول لم يلزم الغاء الفعل لبقاء حكمه في حقه ص فكان فيه جمع بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما
بالكلية الا ان يقال ان تأخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنه ويلزمنا حكم الفعل
للتاسع الا ان تأخر القول المختص بنا من غير تراخ فيكون ذلك دالا على ان حكم الفعل مختص به ص
السادس ان يتأخر القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه ص التاسع ان يتقدم القول
المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المتأخر فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول العاشر ان يتراخى
الفعل عن القول المتناول له ص ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتأخر القول
العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعن امته وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان
يتأخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الآخر قدم القول
على الفعل لقوة دلالته والاقوى ارجاء الاول فلدن دلالة الفعل محتجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه
اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول لنا معلوم لانه مقدور وتناول الفعل لنا غير
معلوم لانه كما يحتمل تأخره فيكون متناولا لنا كذلك يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على
ما ليس بمعلوم اتفاقا قال البحث الى ص الاقرب انه ص قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد اخ اقول
هذا من جملة فروع اشتبه بها واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوة الله عليه هل كان متعبدا بشريعة
احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فنفاه الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون اما المنكرون
فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك
الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم واذا حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه ولما لم ينقل
علمنا انتفاءه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى
كما في حق صحفهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه
الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول
ان دعوته ص الى توحيد الله تعالى كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه ص كان يركب البهيمة ويأكل الاقط المذكر
ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوته من تقدمه بمثل ذلك لكن لا نسلم وصول ذلك
الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه يتعبد بشريعة احد فان ذلك
قد يركب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع

قال
اقول

الضارة فعلم لذلك للاذن فيه شرعا وكذا الكلام الآتي المذكر فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع قال عن الخبر
واما طوافه بالبيت على تقدير نبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ودلت على انه ماذون فيه شرعا فضلا
عن دلالته على انه ماذون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته ص فما فعله على من المعجزة وكثير من الفقهاء
منعوا الجنب منه واشتبه على بعض الفقهاء الآتي ممن ذهب الدليل النافي ثم اضطربوا هؤلاء فقال بعضهم انه ص كان
متعبدا بشرع ابراهيم وقال اخرون بشرع موسى وقيل بشرع عيسى على نبينا وعليهم السلام والكل باطل لما بينا والحق
انه يحتمل اما ان يكون مراد القائل بتعبده ص بشرع من قبله انه كان يوحى اليه شرائع مثل ما يوحى اليه من
الاحكام او انه كان ماموراً باقتباس الاحكام الشرعية من على نبيهم وكتبهم فان كان الاول فانا نمنع كل شرعه
او بعضه والدليل معلوم السبطلان على انه شرعنا ما تقدم من الشرايع فرضية من الاحكام وان كان البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم الطلاق كونه متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع
انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان ماموراً باقتباس الاحكام
من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه ص لم يرجع اليهم في شيء من الوقايع والحوادث والا لنقل
بل كان ينتظر الوحي لانه لو كان يرجع اليهم في شيء من الاحكام لما خفي من عمر تاره بالمراجعة اليه
وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها
والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التأسي به ص والتالي باطل بالاجماع
احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا ص بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
والنبيين وقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة
ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الآية الاولى انه امر بالاقتداء بالهدى
المضاف الى الكل وهو الهدى الذي يشترك فيه الجميع وذلك انما هو فيما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل
والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي
بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله
على ظاهره من حكم كل الانبياء به بكل ما في التوراة للعلم من نقلة اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص
اما في التوراة بان يكون المراد بحكم بعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم
ونحو ذلك مما يشترك فيه الشرايع او في الانبياء بان يكون المراد بحكم بعض النبيين وهو لا يدل على وجود

الجواب

قال اقول

وجود بنيانهم في ذلك البعض وعن الرابعة انه ص امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب
ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم ع كانت مندرسة فكيف يكون مامورا بها وعن
الخامسة انها تدل على انه تعالى وصى محمدا بما وصى به نوحا والنبيين من اقامة الدين وعدم
التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم قال المقصد الثالث في النسخ وفيه مباحث الاول
قال اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما تفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد
تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه
واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال ازالة الشيء كنسخت الريح اثار القوم ازالتها
وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقالها من موضع الى اخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال
نسخت الكتاب الاخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح التي هو عبارة عن
انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى اخر فقد اتفق القاضي والوالد
انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمفيد رحمه
والحق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض وعن ان
وضع الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وجدت اخرى والازالة عدم مطلق والمطلق
اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف رحمه الله بقوله
بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج
رفع الذوات والصفات للحقيقة والحكم من المحسوس كالوجوب والندب والحرمة كالتحريم والكراهة
وتقييد الحكم بالشرعي خرج الشرع المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج تحت الحكم
الشرعي ما استفيد من خطاب الشرع بمنطوقه ومفهومه وصريحه ومفهومه وما استفيد من فعل
الرسول ص وتقييد الدليل الرافع بالشرعي خرج رفع الحكم الشرعي بالعجز. فانه وان كان رفع حكم شرعي
الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييد بالمتأخر عنه خرج ارتفاع الحكم بما يقارنه
الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه
لكان ثابتا نهر الله تعالى عن مثل فعل مامور به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا
يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لكان مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صوم يوم جمعة لاصيام

قال اقول

كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار فيما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالجزء لا يجب اخراجه عن حد النسخ
الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن
لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو كقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقيد التأخر لا يخرج القضاء والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع متأخرة لكنها ليست
متراخية ومطلق التأخر لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل
على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج القيد المخرج منه وقوله مخرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا منهم الله تعالى عن مثل قولنا مورد نسخ لانه ليس في رفع حكم شرعي اذا لامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث
يكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد
الخطاب بالحكم موقتا ثم ورد للخطاب عند تضرر ذلك الوقت بالحكم ناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس
كلوا واشربوا ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني
لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد
رفع الحكم بقولنا لولا الغاية او الا لانتقض الحد بمثل ما ورد برفع وجوب الصوم عن المجنون والمسافر والمريض وبرفع
اكل الميتة فان المخصصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته يعني ان خطاب
الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لو لا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء المدة للحكم
بمعنى ان حكم الخطاب الاول انما هو لذلك الوقت وحصول بعده حكم آخر القاضي ابو بكر الاول لان
الحكم تعلق بالفعل فلا يرتفع لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون متقدما بطريان الناسخ لمضادة اياه
وابو الحق الاسفرائيني الثاني واضح عليه بوجوه الاول لو لم ينسخ حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان
ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد وهو ممنوع لان المغايرة ثابتة بين الطارئ والباقي فلا نسلم ان الطارئ ضد
الباقي فلذا ابطل ضدية الطارئ فلعدم الطارئ الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه خطأ
فان قلت لانسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطارئ الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
الطارئ اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطارئ متعلق السبب والباقي
منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من
منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذه الوجوه

اقول

الوجوه قلت نمنع من قوة الطارئ على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب
بما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هو الامكان وهو وصف يشترك فيه
الطارئ والباقي قوله وجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي قلنا لا نسلم اجتماع الامثال اثنان من
حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم
دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني
اثبت الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب عن الاول انه يطرء كون الطارئ اقوى من الباقي وان لم
نعلم سبب قوة وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوة الى اختصاصه
بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوة مطلقا فان نقل الى ما لا يستلزم نقل الكلام وعن
الثالث ان المختار انه تعالى يعلم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بعد لاحتمال
عليه تعالى بانتهاءه وانقطاعه بمرفع الناسخ اياه قال الخ اثبت ان النسخ جايز عقلا وواقع كما لا يخفى
اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون آخر الخ اقول اكثر الناس على ان الاشياء النسخ ممكن عقلا وواقع
كما سيجيء خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما منا على الاول ان الاحكام
الشرعية اما ان يكون معللة بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة
وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين باوقاتهم واحوالهم
فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة كما لغيره فينهاه عنه او مصلحة للمكلف
في وقت ومفسدة في آخر فيؤمر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول الاشاعرة
فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة
وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما
في نسخ التوجه الى بيت المقدس الى التوجه الى الكعبة والاعتداد بمدة الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة
اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلعم ناسخة لما تقدمها من الشرايع احتج اليهود بوجوه الاول ان
موسى بين دوام شرعه وقته كان كذلك الى النسخ اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان

قال له

اقول

لدل

منعوها

اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منها والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما تتوفر الدواعي على نقله
ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه وانتفاء باطل ايضا والا لانكشف من عدم شرعه بالملة الواحدة ما تقدم من ان
الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ مع سواء انتفاء بنت معصوم وبيانه الدواعي
مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه انتفاء قول موسى عليه السلام تمسكوا بالتوراة ابدا وقوله حجة والابد عبارة عما لا يستمر
في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان
النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا امتنع كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع
من بيانه عدم دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا (١) اولا فلان تواتر اليهود انقطع
فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر و (٢) ثانيا فلجواز كون بيان
الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من حجة الخبر المذكور
ولا يمكنهم دعوى تواتر كل يوم من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول و
قد ورد ذلك في التوراة كما في قوله ليستخدم العبد ستة سنين ثم يعتق قال به فان ابا لعتق فليثقب
اذنه وليستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة
فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر
قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان
بسبب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم ويصح له النسخ ويتصور في اقسامه الاربعة من
قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه مما ذكروه كحسن الصدق والعدل
وقبح الكذب والجور وهذا عند احبابنا والمعتزلة واما الاشعرية فلا يقولون بكونها ذاتيين بكونها
لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس ولا يتصور ان يصير المامور به
فروقت منهيا عنه فاخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها
حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد به بذلك عندهم وفي الثاني من التورية قولوا
عنهم
كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقا بكم ثم نسخ عندهم واعلم
ان حجة الاول على تقدير تمامها انما تدل على استحالة النسخ شرعا موسى عليه السلام والثانية على امتناع نسخ

قال
اقول

نسخ التعبد بالكلية وهما لا يجبان استحالة النسخ مطلقا قال البحث الثالث في القرآن ما هو
منسوخ الخ اقول اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر
الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة
بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث
انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى
الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى
امر بالتوجه الى البيت المقدس في القبلة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك
وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى البيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن ان ليس في
ما يدل عليه بل بالسنة - وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة نسخا الا على كون
بعض القرآن منسوخا بالسنة وهو باطل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن
الوجوه المذكورة اما عن الاول فان حكم الاعتداد باطل لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت
حاملا وعدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما
عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز
المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتثال ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه
واما عن الثالث فيمكن ان يقال حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف
بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات ويكون تخصيصا وعن الرابع ان حكم التوجه
الى البيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب
عن حجة ان المراد بالاية والله اعلم انه لم تتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من بعده
منها ما يبطله لما تواتر عن ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى الجملة وعن اعتذاره الاول بان عدة
الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرا ايام سواء كان ذلك في اقل

من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره
لزم كون اكثر القرآن غير امير للمؤمنين عم منافقين وهذا باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية
العدد زال بالكلية تحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الصفة على المائتين والحال كما ذكر وعن الرابع
بان التوجه الربيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل ليتحقق للمصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو
لغيره من الجهات وكان تخصيص بيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية قال البحث الرابع في
شرايط النسخ الخ اقول شرائط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون
الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا اما مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره
كالقيام والقعود الذي يكون كل منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في الصلوة والمراد منها وجوه
التصرف كالبيع في وقت النداء للجمعة وغيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل
عند الجوع وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا
كوجوبه الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الاتصاف فانه معلل بصفة الاتصاف وقبح الكذب
والجهل فانهما معللان بوجه قبحهما المتعلق وهو صفة لازمة لها ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة
مثل وامروا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول لموت الفعل العقل
ان النسخ عندكم وقوله فحبسوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ
بقوله عم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية فان
فان الصلوة الربيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالنسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع
حكم البراءة الاصلية باوجاب الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ
لحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بعين ان يكون موضوعا له او لما هو جزء له او لازم بين بل هو
لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لو ما علم استمرار الحكم فيه من نظم الخطاب فصح ورود
النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل
على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ
ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا

قال اقول

متراخيا عنه المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت فرشرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير
ما اراد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل على تقدم الحكم
المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان مفاد الحكم الاول كفا دليل ثبوت او
رفع مفاده كنسخ وجوب التوجه الربيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان نحو لفظ غير مفاد كنسخ
صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم
المنافات بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس يجوز نسخ
الشيء قبل فعله اجماعا الخ اقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور
وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت يأمر به مفردة فاخر فينهى عنه والمليح
والوصف متناول للخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان الامر كافرا او فاسقا لما تقدم
فيبان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا فجوز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع
في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع
منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشعرة واكثر
الشافعية وقضية المضارعة الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اللازم ظهور
حال بوجه خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي تتحقق معها
اربعة الاتي والفعل ووقته وجهته والمكلف به وهي متحققة فصورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان
التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد بالاتي والفعل ان كان الاتي وه مع الاتي وتشخصاته
استغنى عن ذكر الاتي والوقت والا احتاج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلاف الثلاثة
ان الفعل المامور به ان كان مصلحة الاتي لما ينهى عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على
الامر به وان علة تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب فيحسن التهي عنه وان كان مفسدة
استحال الامر به وكذا الوضاع عن المصلحة والمفسدة لاستحالة الجابه ما لا وجه يقتضي وجوبه اعترض بالمنع
من اتي متعلق الامر والنهي عنه الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا لفظا او ان متعلق
الامر اعتقاد وجوب الفعل او الوهم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين
يجب اتي وه عند اتي باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول

قال اقول

مثلا ولا الى على سبيل البدل لامتناع الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتميز احدهما عن الآخر
فيكون ماموراً باحدهما ومنهيا عن الآخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به
كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها او الوهم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد
تقدم بيان امتناعه سلمنا لكن ذلك خارج عن محل النزاع لان متعلق الامر غير متعلق النهي
والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما فلا يرد الامور الاربعة المذكورة اصلا لكن الخصم يوجوه الاول انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى انى ارى في المنام انى اذبحك
اذبحه فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله وفديناه
بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لانه تعالى انما خلاه عن ما هو واجب وعن الثاني
فظاهر الثاني انه ليس ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط الا انهاك عن خياطته فكذا ليس
من الشرع الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به ثم
تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت آخر وتحدث مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة
في وقت الامر والنهي انما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل
بل انما كان مامورا بعقد مقدمات من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور
بالذبح بلاء مبين ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا
والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون مما حصل في ظنه من امره بالذبح لسنن لكن
لانه انه لم يذبحه فتعذر ورود النهي عن ذبحه وكان كمن قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح
لما اصلح الفداء قلت لانه ذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح
وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة وظ ان علة حسن ذلك من السيد
الجهل بجواز البداء عليه ويجوز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم
وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة بالفعل باقية كان
حسنا باقيا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان
فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن النهي عما امر به وان كان المتنازع فيه هو اعم من ذلك
وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والحق ان الاشعرة ذهبوا الى ان الامر

الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرته الفعل المامور به وهناصرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل
ومصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر ان بقي على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف
بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الله تعالى بتقدير نسخ قبل ذلك الوقت قال البحث الثالث ليس يجوز
نسخ الشيء الا بالبدل كاية تقديم الصدقة الى النجوى قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاول يجوز نسخ
الشيء لا الى بدل خلافا للقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم
يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اتيانه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة
امام مناجاة الرسول المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته فوقت نسخ اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او
نقول ان المراد بنسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو اخف منها
او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان الوهم شرط فلا يكون عدم خيرا ولكونه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا
يحصل بالفعل ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان
على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب حتى تكون لنسخ الشيء المراتب منه خلافا لبعض الناس فيه
وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير
المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق وللانه
اوجب الجلد في البيوت والتعنيف حد الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب فرض
البكر والرجم بالحجارة فرض المحصنين وهو اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق
واما الثاني فظ احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اخف او مثلها ارمساو لها نسرها
والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر
ثوابا وبالمثل المساوي في الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة
خلافا لشذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكها عن الاخر فان
قراءة القران يجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله صلعم من قرا القران فاعربه فله بكل حرف منه عشر
حسنات والقيام بالجهات المشتمل عليها القران موجب لحصول الثواب وان يجرد عن تلاوة ما دل

قال اقول

والتحقيق ل

عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخر ولا ارتفاع فكون
جايزا اما الاول فلكفتي حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روى
من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا فانه ارتفع مع بقاء الحكم واما الاثر فظاهر اجتمعوا بان
بقاء التلاوة مع نسخ الحكم كما يوهم بقائه فيما ذكر الرابط القبيح وطعن القرآن عن الفائدة مع ونسخ التلاوة
دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوجب زوال حكمها فيؤدي الى الجهل
ايضا والجواب انا نتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه
فلا ولا يلزم من ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما ضاع على الحكم وهو حصول الثواب وايضا
انما لها على حكمة يعلمها الله تعالى وهو خفية على البشر وكذا الوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء
مقتضيه وعدم طريان ما ينافي الرابحة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا للقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي
استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاحاد التي هي المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض
الاحاد التي عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى
التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ
والشيء لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد ما والتخصيص على المامور فكل وقت من الاوقات
وكما ان نسخ الاثبات ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من الملازمة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره
والاثر ليس كذلك لان سنة فرجوان نسخ الجزء منهما بوعد وابو هاشم واحد بهما معلوم وجوزه ابو عبد الله وقاضي
القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل
قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او مزيد مؤمن وكفر كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به
او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز
وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار
بنقيضه لواحد وقتها اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا لانه
يجوز نسخ الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كالحرم على الجنب والحايض قراءة
بعض القرآن العزيز وكون الخبر واحدا لا يمنع من زوال الحكم المتعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند
النسخ لكن لا يجوز نسخ الاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخ بيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا

نوحا الف سنة لم يبق بعد ذلك انما عمرت نوحا الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لوجوب صدق
خبره عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة ويتعين المراد منه
احتج المخالف بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه يجوز ذلك بان يقول اهلك الله عادا
ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض باوامر النسخ فان الامر البداء فانه لما
لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد في اهلاكهم
فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة وقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا
اما لو قال اردت اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه مختص بالاخبار من الاخبار والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعي عرفت فورده للخبر اما حكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه اولا واليضا فان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره اولا والنسخ في كل
ذلك جايز الا في ما يستلزم الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة ان دلالة العام ان وجب لكونه معلوما وكانت
معلومة لازمة له لا تتغير لتغير الازمنة والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما وحكم الناسخ لان فيه تفويتا لتلك
المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه
من المصلحة الباعثة على الامر به كالامر بالكفر المنسوخ وتفاصيل احكام الشرايع المتقدمة قال البحث الرابع
يجوز نسخ الكتاب بمثله اجماعا اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اخذ الفعل وعوارضه
شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي المرافع للحكم الشرعي السابق عليه
على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يحكى عروض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المقولة
تارة متواترة واحادا عدا ما يتركان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني
الناسخ لا يخرج من الاقسام الثلثة فلنتكلم هيهنا في ذكر ما طاب ثراه هيهنا مفصلة الاول نسخ الكتاب
بمثله نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جايز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم
وقد تقدم بيانه فاثباته وقوع النسخ في القرآن العزيز انه نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جايز
ايضا عند جمهور المكلمين من المعتزلة والاشعرية والامامية ومن الفقهاء مالك واحمد بن حنبل
وابن سريج ومنعوا ان نفر واحد من ظاهرية احتج الاولون بانهما اخوان الكتاب والسنة دليلان
قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لانه في جمعهما بين النقيضين ولانهما لما كان المانع من العمل بكل منهما

قال
اقول

انما هو العمل بالاخر فاذا زال العمل به لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه تكليف بما لا يستطاع وهو باطل
الفاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها استند الاتيان لله تعالى وذلك انما يتحقق في القران لان السنة لا تنال كلام
الرسول ص ولانه وصف المتاخر بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل في غير القران ان يكون
خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك تقتضي ان يكون المتاخر من جنس المنسوخ كما لو قال الزم ما اخذ منك من ثوب
اتيتك بخير منه او مثله فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران قرآن فالسنة
مبنية للقران والناسخ ليس مبنيا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضده الثالث
وقال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي انه اتبع
الا ما يوحى اليّ وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقران والجواب عن الاول انه منع على ان يكون
المتاخر هو الناسخ وهو ممنوع بجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه قد تعذر ترتيبه على النسخ
وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان المتاخر هو الناسخ
دار فان قلت انما رتبت على النسخ الاتيان لا المتاخر قلت الاتيان متقدم على المتاخر لانه عبارة عن
ايجاده فترتيبه على النسخ يوجب ترتب المتاخر على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على
كونه ليس من السنة لانها من الله تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المتاخر خيرا
انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القديم بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين
من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور يقتضي وجوب كون المتاخر من جنس المنسوخ
ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرجل من يلقني بكم وتكرمني فاعطه بدرهم فانه لا يفهم منه كون
الجزاء من جنس الحمد والشكر والثناء من العطاء والاكرام والرفد والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى
فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا
منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الناسخ لازما للاول بحكم لكن لا نسلم انحصار السنة
في البيان فلم لا يجوز ان يكون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد
بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك يخص بعض القران العزيز اذ فيه ما لا يحتاج

لا يخرج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مراد الزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم وتركيب جملة
على آخرها والتبليغ ليكون ث ملا جميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت على انه
ليس للرسول ص تبديل القران من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس لغيره ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب
او سنة بل الحق انها دالة على انه ذلك من حيث المفهوم الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا
عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب
العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان تتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواترا
يصل الينا من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنع المحققون كما وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول اعرابي لا ندري اصدق ام كذب وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت وفيه نظر لان عدم وصف الراوي بالعدالة فسق وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على
عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علق بذلك رد شهادته ولانه عمم على رد الخبر بوارضه وهو مفيد كونه
غير مردود لذاته وعمر على الرد بكون الخبر امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق
الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر
الواحد على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لظن مظنون ولان فيه جمعا بين
الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره
من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى لا احد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نقل عنه بطرق الاحاد من
نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ونسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ثم المنقول احادا
لانكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة ولم ينكر الرسول ص عليهم في ذلك
واما الثاني فقط والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فيبطل قياسه عليه
وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق التفاوت
بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته
والمتواتر بالمنع من النسخ المدعى فكم تر ان الاية الاولى فان عدم وجدانه عما فيما اوحي اليه الى

تلك الغاية محرمة غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوجر اليه فيما بعد حراما غيرها وايضا لا يلزم من عدم
تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فحينئذ فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع
حكم عقلي لا شرعي وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية فليست منسوخة
بقوله ع لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها بل مختصة لان الامة تلقته بالقبول واما اهل ق فلا
نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النص اسمعهم من قبل بما يدل على تحويل القبلة
الى الكعبة وانه انعقد الاجماع بذلك من القرائن ما اقتضى افادة ذلك الاضمار العلم حيث انهم قد يرون
من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول ص بان القبلة قد استدارت الرابع والخامس
يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا لثالث فعندنا
انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فمحفوظ واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا
في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه فقد نسخ بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز اسناد وجوب استقبال بيت المقدس الى القرآن تحت
تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا خلف الاصل والناسخ هذا الباب
يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني تحريم مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة لعدم
ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة
بما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر
بصوم شهر رمضان غير منافي لصوم عاشوراء كيف يكون ناسخا بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع
حكم سواء عين رمضان للبدلية او لا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان
ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز
بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن العزيز احتج ان قوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا لها
اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار
كلامه ع في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذا

اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخ الله تعالى
اية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا كما تقدم
من قرائن حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى
اليه الرحمن نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما يبينه له الله تعالى فيما بعد واعلم ان الذي ذكر
في استدلاله على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس مبينا فرا استدلاله على عكسه انه مبين وهو
تناقض الى هنا كلامه يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانها دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر
منهما لما تقدم الى ان قال يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قدمناه ولانه واقع فيكون جايزا
اما الاول فلقوله ع المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي الخبر عنه ليس
منقولا بالتواتر وقوله في شرب الخمر فان شربها اربعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها ارجا فلم يقتله و
هما منقولان احادا واما الثاني فمحفوظ الى ان قال يجوز نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا لان
نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جايز عقلا متفق كما تقدم ذكره فنسخ الكتاب بطريق الواحد قال
اقول الكتاب الى ان من الاجماع لا نسخ الى آخره اقول قد اشتمل هذا الكلام على مسائل الاولى قوله ان الاجماع لا يكون
منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان
الاجماع لا يتعقب الا بعد وفات الرسول ص لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه ص لانه سيد
المؤمنين ومتى وجد قوله ص لم يكن لقول غيره حجة وح منقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ
له اما الكتاب او السنة او الاجماع اذ القياس ليس بحجة على ما يأتي والكل محال اما الكتاب والسنة
فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لانحصار مجتهدي الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول ص
وح يكون خلاف مقتضاهما خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ وهو محال كما يأتي واما الاجماع
فهي لانه ان كان الناسخ له عن دليل كان خطأ وهو محال وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ليس دليلا
شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطأ لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب
او السنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومتى فان له لا يتم نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون
جايزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على اثنين لا حجة في الارض
بأيهما عمل فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر

لان نقول اجماع الامة على تخيير العاصي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع
الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان الاجماع الثاني رفعه والقائل ان يقول
لانسلم توقف حجية الاجماع على وفات الرسول ص فان الرسول ص اخبر ان امته لا يجتمع على الخطأ ولا على
ضلال وقد تحقق الاجماع من دون اندراج قوله ص فرأقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره
من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا نزاع في كونه منسوخا ولا كون الاجماع
الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به
لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم
ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك
نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان
المنسوخ به اما النص او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطأ والاجماع عليه يكون اجماعا
على الخطأ والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة القياس لا يكون منسوخا
ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما مر تحقيقه اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى
من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا
عند المخطئ طاب ثراه وموافقيه واما عند الجمهور والقائلين بانه حجة فقط فمطلقا يجوز نسخ السنة
بالنص في حياة الرسول ع وبعده بالاجماع جواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس الاسبق
وكذا اذا اختلف الامة على قولين قياس ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس
واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخ للنص ولا الاجماع اتفاقا ويجوز نسخ لقياس آخر كما لو اقتضى
القياس حكما خصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما ينقص
ذلك الحكم وتقرير علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كالحكم باباحة النبيذ قياسا
على الدبس ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ
حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول المرابعة اتفقوا على جواز نسخ النص مع اصله كحاجة
قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه دال بفحواه على تحريم الضرب بل رفع تحريم التأفيف والضرب مع
وهل يجب تخصيص النص دون اصله او يمكن منع منهما المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نقض

نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم
ضربهما ينافي ذلك ولان النص لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري
تردد القاضي عبد الجبار فيه مرة ما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص على تحريمه
وتحريم الضرب فحسب قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر واما التابع
وهو رفع الاصل دون فحواه فلان النص المتبوع لا يلزم من رفع الاصل ارتفاع النص لاستحالة بقاء
التابع عند ارتفاع متبوعه قال البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليست نسخا اقول
لما فرغ من البحث عن اقسام النسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق
الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة
او غيرها اما ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير
وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغايتهم الباقون من حيث ان كون الوسطى
وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا فالزم هم كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا
لان ذلك يخرج الاخرة عن كونها اخيرة وهو محال لازم لهم لان الشارع لم يترتب عليه حكم بخلاف الوسطى
المختصة بوجوب زيادة الى فقط عليها بل الحق انه نسخ ان كان لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس
لم يزل الحكم لدوام زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في الزيادة على النصف الزيادة
الواحدة فذهب ابو هاشم وابن قوم الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال
بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله ص
في سائمة الغنم زكوة او زكوا عن الغنم ان كان سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي
عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على
حدة لكان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استيناف فكانت نسخا مثل زيادة ركوة على صلوة
ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين
تفصيلا حسنا المصنف ره وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص
هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات الشرع يقتضي زوال عدمه الذي كان قبل وثانيها

ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا والحق ان الذين يرون بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة مستقلة
عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثمرة ان تلك
الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كان الزائد حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع
خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم فيه البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود وغيرها
ان هذه الموانع لا تتعلق بها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائد حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة الزائد على
فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائد جاز والا فلا وهذا ما يتعلق بالاصوليين ويتفرع عليه ذلك
مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر وزيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القاذف
ليس نسخا لانهما انما رفعا بالتغريب او بما زاد على الثمانين وهذا النفي معلوم بالشرع لان ايجاب
الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا
الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهو حكم عقلي فليس نسخا ويجوز اثباته بخبر الواحد
ما لم يمنع من ذلك مانع وانما كون الثمانين كمال الجلد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع للنفي ووجوب الزيادة
المستفاد من العقل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه خبر
الواحد مع ان قبول الشهادة والمزوج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس فصار متوقفا
على اداء المجموع وفيه نظر فان توقف على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين
كمال للجلد فان زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانين كمال الجلد او رد الشهادة معلقة عليها خاصة
كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا اثباته كوجوب الرقبة
المامور بتحريرها في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متاخرا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب
الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان
متقدما كان تخصيصا له فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان
اجزاء عتق الكافر تابع لنفس التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم
اذا تاخر التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه وانتفاء التقييد والا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد انسان
واحد رجليه ثم سرق فانه تقطع رجله الاخرى ولم يكون ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها

قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباتها بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا ثم خير بينه وبين
فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم الايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل
المامور به اولا وليس الامر الاول والاثاني شيئا منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على
عدم ايجاب غيره واقامته مقامه ولا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه
فلا يكون شرعيا وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي لان الوجوب كان معلقا بخصوصية
الفعل الاول بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار معلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول
وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينهما وبين خصوصية الاخر ثانيا الا انه بالنظر من حيث ان القيام بذلك
الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك يخير الوجوب الاول ورفع يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره
مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا اريد ان كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك
النص متواترا الى مرة زيادة التخيير التخيير كالحكم باشهاد واليمين ليس نسخا لتخيير الحاكم بين الحكم باشهادين
واشاهد واليمين المستفادين قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم
لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد الخامسة ذكر انه لو زيد على ركعة صلوة الصبح ركعة او خر ركن التشهد
قبل التشهد بحيث صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ
لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزاء اولا
وهو باطل لانهما مجزيتان بخلاف انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والان لا مجزيتان الا معها وذلك
تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع
عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم لو كان ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي
ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل بالتسليم
كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل
فيه خبر الواحد السادسة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا
لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون
ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة

للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومن كتابة المصحف وسائر احكام شرعية فرفعها يكون نسخا انتهى قوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل مقيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فاباب الصوم الذي ثبت الليل شامل يرفع كونه الليل
غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اه اقول صوم النهار ثم زيد عليه حرم اول الليل
كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي فاباب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم
شيء من الليل وعلى عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم
متطهرين كان مقيد الكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر حيث
يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الامر الاخر غير شرط وهو حكم عقلي
لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم منه كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر
يكون بدلا عنها اذا لم نقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط
وقد يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر غير فلو يكون نسخا والعرف
متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة فالاول شرط
في الوجوب دون الثاني قال البحث العاشر نقص العبادة نسخ الخ اقول اتفق الاصوليون على ان
النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما
لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احديهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه
صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسين الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء جزءا لها
كركوة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة
مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى تفصيلا حسنا اشار اليه المصنف فقال ان كانت العبادة
المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت يفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجز
فعلها قبل النقصان كنقصان ركوة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني
عشرين وصح ان يكون ذلك بان نقص ركوة من الصلوة موجبا لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للبعض
وابقاء الباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلاث بل هي عبادة اخرى والا لكان
من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين
مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فروع الاولى نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي

الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز ووجودها يجزي عند بعضهم فجملة
الصلوة منسوخة الثانية نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق لانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالثة نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت
على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ
التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم
يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزاه وانما
نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المصنف تبعا لصاحب النهاية مذهب الحلبيين
واستدل عليه بان اسم المقتضى للكل ان كان متناولا للاجزاء بين معا فخروج احدها لا يقتضي نسخ الاخر
كما عرفت لانه التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركوة نسخ اصل الصلوة وان
كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الصلوة الثانية ممنوع
والا افتقر وجوبها الى امر جديد وخلاف الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركوة ليس لعدم
وجود ما مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة قال البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا الخ فيما م
اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول او من الامام المعصوم او من
جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذاك او نسخ كذا
بكذا او بالتنافي فيما علم تاخره وتحقق باقتران النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين
المدلول عليهما بالخطاب ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان التحقيق
التخفيف نقل التثقيل او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يكون
احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاخر التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد
في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه
يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر في سنة كذا وهذا في سنة كذا
او تحقق باحدهما على زمان معلوم المتاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا قاله في غزاة احد ونزلت
هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وقال الصيرفي
هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان

وجب العمل اذ لس ذلك مستندا الى اجتهاد وجب قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الجزء نسخ او هذا
الجزء منسوخ لانه قد يستند فى ذلك الى الاجتهاد ولا يكون صوابا كما اوهم كما قلنا او عين الناسخ والمنسوخ
كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ بكذا وفعل الكرخى فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده
فى ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق
وهو ضعيف لجواز ظهوره فى ظنه لا فى نفس الامر ولنكتف هذا آخر الجزء الاول من شرح التهذيب

وسلوه الجزء الثانى المقصد الرابع
فى الاجماع ان شاء الله تعالى

والحمد لله رب
العالمين
وصلى الله
على محمد
وآله
الطاهرين

وبه نستعين

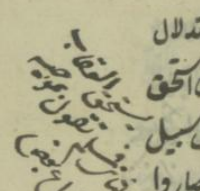
بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الاجماع وفيه مباحث الاول في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ﷺ على امر من الامور وهو حجة الخ اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه وثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويتفق على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ﷺ على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر على القول او الفعل الدالين عليه واهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور لتشمل العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر فنقول الاتفاق كالجنس واضافة المراهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد ﷺ ليخرج اتفاق اهل العقد والحل من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى في تحريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظرا لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس حجة ولا اجماعا اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك في بعد فاذن لحده منقوض عكسا وطردا واما الثالث وهو حقيقته فقد منع منه جماعة قالوا انه لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الشجاعة الواحدة على الكلية الواحدة او الماكول الواحد وركبان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتسرع الى الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى الدليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد ﷺ واخرون سلموا امكان وقوعه ومنعوا من العلم

هذا

العادي بعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كون بنا انا والامنا ولا بالمتواتر وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم منه ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الجزم وهو مع تسليم توقفه على معرفة المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان النبي ﷺ حيث كان المؤمنون قليلين لا تتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بالمجتهدين عندا بهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على رأي من يحتج بالامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان المكلف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره فيتحقق الاجماع فيكون حقا لاعتبار انقراض اقوال غيره اقوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او خالفه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين محرم اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليه فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول وفتوى مخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لانا لم نسلم ان كون اتباع قول المجتهد كان اما واجبا او حراما لانا لا نسلم ان سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الشامل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا ترتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطأ وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة لجواز ان يستحيل اجتماعهم على الخطأ الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذلك يؤذن بأمرهم لكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام

للاستغراق فلو اجمعوا على الخطأ لكانوا امرين بالمنكر عن ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا نهيهم عن المنكر امتناعهم منه كيف وقد قال تعالى ءاتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة الرسول ص ولا نافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد المرة الواحدة سلمنا لا يجتمع امتي على الخطأ وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه ص هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة على شيء لا يجتمع امتي على الخطأ الضلالة يد الله على الجماعة سئلت ربي الا يجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجتمع امتي على ضلالة ورود ولا على خطا عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم بما يذكر اما مس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجوينى وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطأ والاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لان رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اخذا الصادر عن امارة ظنية فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة يمنع من مخالفة لما كانوا كذلك وفيه نظر لجواز ان يستند قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك قال ويشكل الاول باشتراط تبيين الهدى الخ اقول لما ذكرناه الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات الواردة بها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا يدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبيين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول ص والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيها تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فتسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كل كافر غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول



والاول ممنوع لان كلا من لفظ غير وسبيل مفرد فلا يفيد العموم وتقدير تسليمه ليسقط الاستدلال على المدعى لان منع الاية ح ان كل كافر من اتبع كلما كان منه ثم انا لا نسلم ان كل سبيل المؤمنين استحق العقاب فظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلا غاير بعض الا سبيل المؤمنين او كلا غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله ورسوله وتعيين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا غير صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الاصطلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لوجود المناسبة بينها التي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينها وبين اشتراكهما في كون كل منها مقتضيا للحكم فتكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمنع لسبيلهم يكون اخذا للحكم من دليله لان الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة وهو ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بعمومها اقتضائها وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض جزوه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى رحمه هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الذين علم منهم الايمان وهو ما يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا لوجوب القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق قال والمشتر

بان وصف الامة بالعدالة الخ اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اخذ في الكلام
الوجه الثاني فقال ظ الاية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان
يقال ان المراد بالوسط غير العدل فسقط دلالتها على المدعى وان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه
ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة
لا يقبل فيها الصغائر وح يجوز وقوع الصغائر منهم وهو خطاء فتحقق جواز اجماعهم على الخطأ ولان شهادتهم
انما هي في الغاية في العدالة انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل
في الاداء والا لزم الدور ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم قبل ذلك كذلك واما على الوجه الثالث فقالوا
الاية لا يمكن حملها على ظاهرها للاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو
باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم امرين بكل معروف
ناهين عن منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى باللام للجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه
من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن وكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم
والتواتر المعنوي مشروط بجميع الالفاظ المذكورة حد المتواتر في الطرفين والواسطة وانتفاء كل
واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان
كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة
ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذا او يكون المراد منه خلاف
ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق الكثير على الخطأ كيف وخصوم
المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنوخة يجمعون على الطعن في الاسلام وهو اعظم الخطأ
وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المصنف جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يتعرض الا عن
ماهيته وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله وبشكل الاول اراد بشكل الثاني وكذا الثالث واما لم يورد على
الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه قال البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول
ثالث للعلم الخ اقول كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي والسلب الكلي او الايجاب

او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة
على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي
والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول ثالث ام لا قال السيد المرتضى لا يجوز ذلك مطلقا وهو
وهو مذهب الامامية كافة ومحتجهم عليه ظاهر وهو ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك
القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل بواحد من القولين فيكون ذلك
القول حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فاذا كان الحق
في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطأ
وهو اعتقاد بطلان الثالث والمشهور والمجتهد فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية
والظاهرية مطلقا واخرون ان لزم من القول الثالث نقض ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز ومثال الاول
ميراث الجد مع الاخ قال بعض القائلين باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بشركة الاخ اياه فيه
والقول باختصاص الاخ بالميراث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال
الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيب من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب
الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه من جعل لها ثلث الاصل
مع الزوج صيرها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي جعل لها مع الزوج فالقول باعطائها
ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لارتفاع ما وقع عليه الاجماع فكان
جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفوا على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ
بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه
الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف
وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد آخر فعلى تقدير ظهور ذلك الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه
واذا لم تفصل الامة بين فرائض الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينها فيه الحق انه ان تصوا على
عدم الفصل بينها بان قالوا لا فصل بين ما تباين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام

مسئلتين م

امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او فرع من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة
احدها ان يقول كل المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الآخر بالتحريم
فيهما والثالث ان لا ينقل الينا منهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحد المسئلتين ثبت للاخرى
والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم يتصور اي عدم لكنهم لم يفصلوا بينهما فان على اتحاد
طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما
بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما من ذوي رحمين تحت
او الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم تتحد طريقة
الحكم كما في منع ان نوعا من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول
بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بهما بالاصل السالم عن معارضة مخالفة
الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق ان نوعا من تحريم النبيذ مثلا لدليل لزم ان يوافق في كل
حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به ان نوعا ان
يوافقه ابو حنيفة او في لغة فان كان الاول وجب عليه موافقة ان نوعا القول به لشوته اجماعا وان كان
الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف الفرض وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول
من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فالفرق رافعه فلا يجوز له مطلقا سواء تصوا على عدم الفصل او لم ينصوا
ولا يجوز ايضا في لغة بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان
المعصوم قائل باحد الحكمين فالفرق رافعه فيكون باطلا واما الثالث فلا يمنع الفصل بينهما اذا
لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم احد المسئلتين دون الاخرى من غير قول
المضطرب ثم الحكم ان لجة مثل للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه للما ليس بمشتمل على ذلك قال البحث
الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف الخ اقول فرعنا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين
فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع
امما الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر كان المعصوم قائل باحد

باحد ذينك القولين فحصر الباقين القول واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان
ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول ص في موضع دفنه ثم اتفقوا
على قول امير المومنين ع في دفنه في موضع قبضه ع واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم
اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق الباقون على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا
على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل المقل فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا المومنين ل
على جواز اخذ المجتهد بايّ القولين شاء اذا ادّاه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماع
حقا فيكون الثاني نافيا للاول وقد تقدم استحالته اولا فيلزم الاجماع على الخطأ وانه محال والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ بايّ القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عندي
يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول بزواله ولزوال شرط عدا نمنع من الاجماع على التخيير كيف
وكل واحدة من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها ويزعم ان الاخرى على الخطأ الثانية اذا اختلف اهل العصر
الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا عليهم مخالفة
منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والطوفي والغزالي واختاره اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة
وابو حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فان لم يدل عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه
الآخر ظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع وذلك ضروري فيكون حجة لتناول ادلة
الاجماع له احتج المانع بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب
الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما
تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على قولين يمنع الاتفاق على جواز الاخذ بايّهما شاء
فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما نافى الاجماع الثالث وانه محال الثالث لو كان قول اهل العصر
الثاني حجة لكان قول احد الطائفتين حجة عند موت الآخرين والتالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة
والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل الثاني حجة كونهم كل المومنين وهو ثابت هنا ايضا
لو تحقق اجماع اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم

الثاني بطلان ما لا يدل
فيكون خطأ او دليل وهو محال
والالم يكن القطع على اهل العصر

المعروف وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال
كون القائل بين اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط فى الرد الى الله تعالى والرسول عدم
النزاع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع
الثابت بالكتاب والسنة وعن الثانى ما تقدم من
ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء المخالف فحيث زال المخالف زال الاجماع والمخاطب شرعا لم يقر على هذا
الجواب وقال ان ذلك يقتضى فى الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوجدانى مشروط
بعدم ظهور وجه القول المنافى فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع الاجماع لزوال شرطه فان قلت هذا
وان كان جائزا عقلا الا انه غير جايز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء الشرط الوجدانى قلت اجماعهم
على انتفاء الشرط جايز كونه مشروطا بذلك كما جاز فى الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين
على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه تعيين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها
كما تقدم وعن الثالث انا نبنيا بموت احد الطائفتين وبقاء الاخرى حقيقة قول الباقين لانذراجهم
تحت ادلة الاجماع فاموت اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية مقتض لذلك فان قلت
يجوز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المرجوحين وعن الرابع ان اجماعهم لدليل يجوز خفاؤه
عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل عن الخامس ان احداث قول ثالث لا يخرق ما اجمعوا
عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بدوام الاتفاق
فاذا زال الشرط زال المشروط كما تقدم قال البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الباقى
فى كل الامة الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل
منهما يقول فى المسئلة بخلاف الآخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقى الآخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع
اما على قول فظ لوجوب كون المعصوم بين القسم الباقى واما على قول الجمهور فلان القسم الباقى من كل المؤمنين
فيندرج تحت عموم الادلة الدالة على حجية الاجماع وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقى هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر
على المعصوم فيجب كونه فى القسم الآخر واما على رأى الجمهور فلان القسم الباقى صار كل المؤمنين فتناولته ادلة

ادلة الاجماع اذ لو رجع احدهما الى قول الآخر كان اجماعا ايضا لتقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين
المتين انقسم جميع المؤمنين اليهما فى القول فى المسئلة الواحدة بان يقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية
بقول الاولى منع منه احمد بناء على اصله المعصوم فى احدهما فالحق معها وقول الآخر خطأ فيستحيل
قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه لانه كثير منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع
منه وتردد بعضهم فى ذلك وهو مبنى على انه هل يجوز تخطئة كل الامة فى المسئلة الواحدة على البدل
فمن جوزه جوز التعاكس فى القول ومن منع منه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر غير المجمعين غير
شرط فى كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قول فظ فلان الحجة قول المعصوم
وهو موجود فى اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم
كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم الادلة الآمرة بالاجماع
ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا فى كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث فى عصر
الصحابة والتابعين جماعة مجتهدون ح ويجوز لهم فى لغة القحتانية لعدم انقراضهم ولا يتحقق
اجماعهم مع بقائهم ثم الكلام فى التابعين كالكلام فى الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى تجدد
من تابعو التابعين مجتهدون ولا يتحقق اجماع التابعين مع بقائهم وهلم جرا احتج المخالف بان
المجتهد ما دام حيا يكون مستفيدا بالبحث والنظر والتامل والفحص عما خفى من الاحكام فربما تغير اجتهاده
ورجع عن قوله الى قول غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتامل فى المسئلة
انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلان الاجماع دليل قطعى فلا يرجع عنه
بالاجتهاد البرائية الاجماع المنقول كخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الحنفية والحنابلة و
المتكلمين ومنع جماعة من الحنفية والمعتزلة لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به
واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الخبر فى التمسك بمظنونه كما يتمسك بعمومه قياسا
على السنة بجامع تضمنه دفع الضرر المظنون قال البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين
ليس باجماع الخ اقول هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة فى انها ليست اجماعا وادخلت
فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة فى انها اجماع واخرجت عنه وهو ثلث

الاول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا هل يكون ذلك
اجماعا وحجة قال الشافعي نعم وقال الباقلاني انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس باجماع
لكنه حجة وابو ابا هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة
والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا واما الاول فظن واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون
للرضا وان يكون لغيره وحينئذ كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة فان الحكم اما الاول فلان سكوت ان كان
يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسئلة او لانه اجتهد وادّاه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وليست
عدم الانكار لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع من اظهار
مذهبه من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار والمبادرة اليه مصلحا او اعتقد عدم تاثير
انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان
ذلك القول خطأ لكونه من الصغائر وهي حق مكفرة فلا يجب الانكار عليه فاعلا واما الثاني فلان السكوت عن
الانكار اعم من الموافقة فالحكم الذي لا يتحقق الا بالاجماع الا يصح ان يعلم عدمه الا بالنقل والعام لا يدل على الخاص
ومن هنا قال ان قول ابن عباس السكوت قول اضعف لجواز ان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة
زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر منها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف
والتقية اظهروا البعض وعلم بظهر خلافه والقول المذكور فعلم يظهر الخوف والتقية على حصول الموافقة
والجواب المنع من جريان العادة بذلك وان سلم فانما يلزم من حجيته على تقدير تسليمها انما هو عليه اعتقادهم خلاف القول
المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة فانه اعتقاده واضح ابو هاشم بان الناس في كل عصر محجوجون
بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يظهر لمخالفه والجواب المنع من ذلك واضح ابن ابا هريرة بانه لخبر ابي بكر الصحابة
الحكام فيجب ان يكون بمحل لخلاف منه بينا ولا ينكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكر ذلك
ولا يسكت الا للرضا فيكون ذلك اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية
اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن ذلك اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال
ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول بموافقته فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة
الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكر تاويل لآية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال

الاستدلال بآخر او ذكر تاويل آخر والحق نعم اما الدليل فظاهر لان المجتهدين في كل عصر يتذكرون ويستنبطون
كثيرا من الادلة والجمع على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فانه لا يلزم
من التاويل الثاني القدح في الاول حتى يكون عملا بالاصل السالم عن معارضة في نفسه الاجماع ولان العلماء
في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني
منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه تخطئة اجماعهم السابق قولا بالاولين
اللفظ المشترك باحد معنييه ثم جاز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر للان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل
الاول وهو ممنوع لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ
المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مريدا به
في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الآخر للان الاجماع منعقد على خلافه قبل ذلك قال البحث
السادس اجماع العترة حجة الى قوله اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية
خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والمطهر ليس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة
في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس
الدال على نفس حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على
شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم الشامل لهم تعظيما لشانهم والنداء على
وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك
بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لان البيت
لما نزلت هذه الاية احتذى والفه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة
يا رسول الله الست من اهل بيتك فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم وظاهر
الآية يدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراده ان يزيد
اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وجواز ازالة الرجس لان الارادة سبب له
واطلاق لفظ السبب على المسبب من حسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة

تفكروا ن

فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين ع
الثاني النقل المتواتر من قوله ص اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي صبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر المتمسك به الذي تحقق معه
نفي الضلال المؤبد منهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو ظاهر عند
والا لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو
المطلوب الثالث اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم بالاحكام لانها منطقا متلقاة من
الوحي وهم مهبطه والبيت منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدة وافعالا سموا اقوالا معاشرة
وهي واردة وهو عالم بها وبما يؤديه افعالهم واحوالهم ويوجهها بالخطاب على وجه ان اختص
في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطأه وفيما عترض
على الاول بان الاية ظاهرة في ازواجه ص لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس
المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه جزء واحد والامامية تابى
حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن في طبقة من فوقهن اوفاقا والجواب عن الاول ان
حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن
ولا يقرن فيها ثانيها انه ص بلغ الكساء علي امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين ع وعدم اجابة
ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت ببلى بل عدل عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها
ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس بمعصومات اتفاقا وقد وقع الخطأ
من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكر ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما ذهب اخرهم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه للتعريف الماهية والطبيعة اي اذا اثبتت
انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها لحال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون جزئه وانه محال
وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر قد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم
واما على فضلهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت ع وبين الزوجات ظاهر فان حرص

حرص الرسول ص على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل
يواظب على تكميل ذريته واولاده اللذين هم اخص واجب فاذن حرص الزوجات ملابسة ص انما هو لما يختص
بهن من الاستماع وما يجري اداه من الملابس بخلاف اهل البيت عليهم السلم فان حرصهم على ملازمة
الرسول ص انما هو للتكميل والتنظيم وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين ع
علمني رسول الله ص الف باب من العلم ففتح لي من كل باب الف باب قال البحث الرابع اجماع
اهل المدينة ليس بحجة اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجردهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا
لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة
وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة
الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا
لما كان اجماعهم عند كونهم فيها حجة وهو بط اتفاقا احتج مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل
الينا من جهة من يعول عليها سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العمليات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب
لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه ص ويكون المراد الكفار ونمنع من كون الخطأ مع الاجتهاد وعدم
العلم بكونه خطأ قبيحا حضوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم
فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة
من المنافقين والعصاة واهل الشر بها الى آخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة
في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه ص واستيطانها لما فيها من البركة والشرف واما
اجماع الملتفاد الاربعة فحجة عند تابعي امير المؤمنين عليه السلام وهو معصوم فلا يتطرق الخطأ الى اجماعهم
واما الجمهور فقال بعضهم كونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي الى حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف
عبد الله بن زيد بن ثابت في توريث اولاد الاخوة مع الاجداد وحكم بتركة المتوفى لهم فربت مال المقتضد عليهم
وقيل المقتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واجمع

على ذلك بقوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع الثلثة اعني ابابكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس حجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم والواحد من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الجمهور فلانهم يقولون ان قول الكثرة منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وهو بعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله ﷺ اقتدوا باللذين من بعدي ابابكر وعمر واستضعف الاولون لمنع حجية الخبر باحتمال مزاحمته قوم من العوام المقلدين بذلك المطلب وبالمعارضة

اهتديتم ﷺ بقوله ﷺ اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فنقل قوم بحجيته والاكثرون على خلافه اصح الاولون بقوله ﷺ اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملأ الارض ذهبا ما بلغ مدى احدهم واذا كان الاهتداء باحدهم فباجماع اولى والجواب ان لفظ ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وتقدمهم بحجة ﷺ لا على ان اجماعهم حجة ويجوز كون المشافهة بالخطاب قوما من اهل التقليد وليس لهم تقليد من شذ من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم اصح الاعذار بان الصحابة رجعوا الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجواب فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان مدرك حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوعهم الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بوجه اجماعهم على خلاف ما ذهب به التابعون بل الظاهر انهم مجتهدون في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين يجوز عليهم الخطأ في رجوعهم والحسين ﷺ من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتأتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا قال البحث الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم الخ اقول في هذا البحث مسائل منها ما ذكر ان الاجماع مع مخالفة الخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل

قال
اقول

هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ الحجة عندنا انما هو القول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع والمحرر قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا الاخير اما ان يكون مخالفته موجبة للكفر ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم يجز بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين حينئذ وليس لهم ادلة الاجماع لكن لما جاز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم من تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ العصاة لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق انه يمتنع ان يكون مخالفا من خطأ كل واحد من عشرة الامة فرسئلة لم يوجد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين البصري من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واصفراره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد واثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة كيف واللفظ موضوع بجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك الخ لف للاصل وصدق الاسود على الزنجي بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا اكل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولا يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقبح اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره واسنانه وعن الثاني ان ذلك غير متعذر فرزين الحبابة لقلة المؤمنين ﷺ وانحصارهم وضبطهم قال البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل الخ اقول اكثر الناس على

عن البحث ٢

انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج
الاولون بان القول قالدين بغير دليل ولا امارة خطأ والقول بانهما وان يقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا
عليه لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بان
المراد بالنفي ان كان نفي ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع بجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى
وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر فان المراد من
الخطأ المنفي الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا
الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل والامارة
هو الحجة فلا يحتاج للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا عن امارة واقع فيكون جائزا اما الاول
فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع حينئذ فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته
وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه
لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع
على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حاجة لكم على ذلك بل غايتكم
ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليها لكن ذلك لا يوجب نفيها فان عدم نقلها اليكم لا يدل
على عدمها جاز لتحققها والاستغناء عن نقلها بالاجماع او نقلها الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على
عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن ما خذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من
قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود وابن جرير الطبري ويجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع
عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على
ذلك بان الامارة على اكثر تها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع صفاتها كما لا يمكن اجتماعها
في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والتطق بالكلية الواحدة والجواب ان الامارة جاز
ان تكون ظاهرة فيجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الكل فيه على مذهب ان فرض

ان قول المخالف على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا
لخبر دل على اتخاذ ذلك الاجماع لاصل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لانه كان صدوره عن دليل مستقل لم يمنع
يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من مأخذ والاصل عدم غيره فالخبر فقط هو لذلك قال المجيب
العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول صلى الله عليه وآله الى اليوم القيامة اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق
امة محمد من زمانه الى يوم القيامة لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال
ان كان قبل يوم القيامة لم تحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين حينئذ بعض الامة بجواز تجدد اخرين بعد المجمعين
وان كان بعده كان لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة بقول الكفار في الاجماع
اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا توقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما كافرا او
الجمهور فلان آية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة على وجوب اتباع الامة والمفهوم
من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم
عن المؤمنين والامة اما العوام من المؤمنين او غيرهم الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع
قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين وكل الامة والعوام من
جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطأ فلو جاز ان يكون قول
المجتهدين المخالف له خطأ لزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة وان كان الخطأ من وجهين فان خطأ
العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيما بغير دليل ولا امارة وخطأ المجتهدين في عدم اصابتهم بحكم الله تعالى
والحكم فيها بخلافه وانه ممتنع واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث يزعم ان المعيب من المجتهدين المختلفين
واحد خاصة فيقع من التخطئة اللازم ويلزمه تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا
فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا
يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا
من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد
فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع وانما الى فقيه للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة

الاجتهاد فلا كثرة في انه قوله غير معتبر لانه ما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من مأخذها واتقان دون معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان كان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطأ من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين الخ اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والعباد بالغة الرائنة او الاثنين لصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصر وا في واحد هل يكون قول حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال آخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا احياء بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود والظاهرية ومتابعوهم نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى آية المشاقة عليه بوجوه الاول ان ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله انتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الاحياء من الموجودين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناول الآية الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله ﷺ لا تجتمع امتي على الخطأ واما الثاني فلانا لا نسلم عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة الثلثة الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها الثالث اجماع من عدا القيتة لو كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل

والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاؤه الرابع الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان وانما يتم الجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الماضين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبر الصحابة المشافهين بالخطابات قبل وفاة الرسول ﷺ والاجماع لا يعتبر الا بعده ﷺ على ما تقدم فلا يكون حجة ﷺ وعن الثاني انا ذكرنا وجوها في انتفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وبعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة بجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة مع المواجب لهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض آخرين الصحابة له وعن الرابع كما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال البحث الثاني عشر كل من توقف صحة الاجماع عليه الخ اقول هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا قادرا عالما مرسلا للرسل وصدق الرسول ﷺ لان كون الاجماع حجة انما يستفيد من قول الرسول ﷺ ما حكاية كلام الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى كالايات المقدم ذكرها او لا مثل قوله ﷺ لا يجتمع امتي على الخطأ وكون ذلك القول مفيدا للعلم يتوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور اما كل ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن الفطرة قاضية بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارسال الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل لمعرفة ذلك للحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول ﷺ كون الاجماع حجة ويستدل حينئذ به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش

والاختصاص بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نحن وهو الحق لان المعصوم لابد ان يكون
في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولان غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لان
حال الامة لايكون باعظم من حال الرسول مع انه كان يراجع فكذا ذلك وهو ضعيف لان مراجعته
لتحقيق امره وتاكيد طلبه لالمخالفته وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر في اخرى مثل
ان يذهب احدهما الى ان القاتل لايرث والعبد يرث والاخر الى ان العبد لايرث والقاتل يرث مع ان
الحق انهما لايرثان واما عندنا فلان المعصوم فرد احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطأ اصلا واما الجمهور
فالاكثر منهم على منعه لان خطأهم وان كان في مسئلتين فانه لايخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو
قولهم نقيض الحق وهو منتف عندهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطأ يمتنع على كل الامة بموجب
الادلة المذكورة لاعلى بعضها والمخطئ فرد احد المسئلتين بعض الامة لاكلها ولايلزم من اصابة المجتهد
في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل والمخطئ في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه
نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطأ لزم اجماع الامة
على الخطأ في مسئلة واحدة وهو ح اما اتفاق الامة على الكفر فعندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر
التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد ﷺ والعصمة انما
ثبتت للامة والمؤمنين ومنعه آخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم
مشروط بوجود سبيلهم وما لايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من الجابه تعالى اتباع سبيل المؤمنين
مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن مالايتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس
الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكن لايلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم بجواز خطأ الجميع
وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفر اتباعها فالاشكال
والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده بدونه يمتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال
واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام
الساعة او لاشكال قيام العرض بمثله او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا او كالخيليا فهو جائز ولان عدم

قال
اقول

المعلوم

عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور وان كان خطأ كانوا مكلفين باجتنابه
والتقدير خلافه وقال آخرون لايجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سببا لهم فيجب اتباعهم فيه
وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستندة اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا
اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما اذا كان مقارنا له فانه لايجوز لاستلزامه اجماع
الامة على الخطأ وهو للجهل المركب قال الجمهور ثالث عشر المحكوم عليه المجمع عليه ان كان لا مدخل في الاسلام الخ
اقول اختلفوا في جواز الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون الجاحد كافرا ومنعه اخرون لان
ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فلا تقوى عليها اولان لايفيد العلم بل غاية افادة الظن وانكار الحكم
المظنون لايكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام اكثر لايتحقق بدونها
والا لكان يجب على الرسول ان لايحكم بالاسلام احد حتى يوقن ان الاجماع حجة وقوفه هو به من العلوم خلاف
ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس و
اعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بحجية الاجارة والرهن وفرهذا التمثيل
نظر فان العبادات من تفاريع الاسلام لامن اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده
كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته
قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون للاتفاق
على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك
الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول بعد تحققه بزوال الاجماع على
الجواز لزوال شرطه وهذا النوع قط عندنا لما عرف من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان
قول المعصوم يغيره وهو لايكون الا عند دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع آخر مخالف
له وقع لابي عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قولين شرط الاول اعلمية اجماع آخر لكنه
لم يقع الاجماع على انتفائه على ان كل اجمعوا عليه فاتباعه واجب فكل الاعصار امنوا من وقوع هذا
لجاز ومنعه الباقون اما احاديا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطأ عليهم ممتنع واما الجمهور فلانه

مستلزم خطأ احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال
في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بدوام ظهوره فيقتضي خلافه قال
المقصد الثامن في الاخبار وفيه فصول الخ اقول الكلام في الخبر تارة في لفظ وتارة في معناه اما الاول فهو
يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على آخر ايجابا نحو زيد كاتب او سلبا نحو زيد ليس بكاتب
ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت يجوز فهم امر الخبر ومنه قولهم الخبر
يخبر الخ العين ما القلب كاتم وقولهم لظلام الليل عندي يخبر بما يكون وقول
ابي العلاء بنى من العربان ليس على شرع لحن ان الشوب الصدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره
الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجازا في الثاني لتخلفه عنه احيانا
واصالة الحقيقة في الدلالة عليه الى قرينة ويفهم نفي الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بقول الملك شيئا بل علمت ذلك
من اضطراب وهذا اية المجاز وقيل بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند
التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين
انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا
مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال اوجد كل عاقل من نفسه ويفرق بينه
وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج
الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ
الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان الجميع غنيا
عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد تعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو كون الخبر مطابقا والكذب
وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن كون الاخبار كون الخبر صدقا
او كذبا فلنذكر في تعريف التركيب عند البناء بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير
ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا وتريد انك قلت كذا
وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية الخبرية مما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء في

قال
اقول

العين ل

لصحة ل

قال
اقول

عن الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها موقوفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما
بيناه من كونها امورا غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور الخ اذ الصدق هو الخبر المطابق
والكذب الخبر الذي ليس بمطابق فالتصديق الاخباري بصدق الخبر والتكذيب الاخباري بكذبه فهم انواع
لمطلق الخبر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزأ منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر
على الاشياء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان المانع ان يمتنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل
المحال الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا
نسلم توقف معرفتها على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منها لاحتمال معرفتها بوجه ما من غير معرفة جنسها
ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منها المعرفة وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف
لهما معناه فلا دور وقوله طابت ثراه ومن هذه المفردات خبرية يريد به الحكم والنفي والامر والايجاب
والسلب قال البحث الثاني قال السيد المرتضى لابد في كون الصيغة خبرا الخ اقول ذهب السيد المرتضى
الى انه لابد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا وواقفه على ذلك ابو الحسين البصري
واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة قد توجد ولا توجد خبرا كالصادرة من النائم والساهي والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعماله
في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان امنا وفي التهديد مثل لادرقنك ولافسوقن ولا
جدان في الخ اذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيرها مفتقرة الى
مرجح وهو الارادة المذكورة والاصل خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى
مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فالمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة
دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة حالكونها خبرا صفة
معللة بتلك الارادة هي الخبرية وهو باطل لان تلك الصيغة ان قامت بمجموع تلك الحروف
لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض
خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر قال البحث

قال

قال

الثالث اذا قلنا زيد قائم هو مدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد الخ اقول اذا قلنا زيد قائم مثلا
كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق والدليل على ثبوت
القيام لزيد في نفس الامر اذا لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان
زيد قائما وقد وجد ولا زيد قائم فيمنع وجود الكذب في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من
الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله والتواطؤ وضعية يمكن
تخلف الدليل مما عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم هنا لا يتحقق
نعم يتحقق فهم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر
صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا فيكون قسمة الخبر الى الصدق والكذب قسمة حاصرة يمنع الجمع بينهما
والخلو عنهما لتردد هما بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة
ويستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة
فقد جعلوا اخباره صلى الله عليه وسلم عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعوة النبوة وذلك
يقتضي كون اخباره حال المجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا
والجواب لا نسلم اعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على امارة حصلت
عنده فظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال
ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق ذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب
عن الاول ان الواسطة المذكورة في الآية وهي اخباره صلى الله عليه وسلم حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب
وبين الصدق لا بين الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه مندرجا تحته فان الكاذب اعم من المطابق ان كان صادرا
عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان جنة واجيب ايضا بان الخبر قصدية الاخبار
والمجنون لا قصد له كان هو والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا وهو لما لم يعتقد
الكفار انتفاء صدقه لم تحصل صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة

الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اضبارة الآن عن ظنه اذا
لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر
بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص مما من مفهومه
وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ يقول بثبوت
الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين
وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا فجعله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب
يقتضي ذم المخبر به والصدق ولا بد فيه من المطابقة واذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم
مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر
فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار عما لا يعلم مطابقته والذم انما
هو عليه لاجل الجهل وقول الآمدي ان محمدا صلى الله عليه وسلم صادق او كاذب لا يستلزم ثبوت الواسطة
اذ لا يلزم من الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول
ثبوت الصدق لمحمد صلى الله عليه وسلم وفي الثاني ثبوت الكذب
لها وهو غير صادق الواقع ايضا لان محمدا صلى الله عليه وسلم صادق دائما وليس بكاذب وان كانا خبرين لجملة يجري الاول
مجرى قولنا محمد صلى الله عليه وسلم صادق وفي الثاني كاذب وبالعكس في الثاني قال
البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه الى آخره اقول الفارغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث
عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى الصادق والكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة ويمنع الجمع بينهما
والخلو عنهما والقسمة اخرى باعتبار تعلق العلم وعدمه تكون صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلاثة
معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه ام لا والثاني اما ان يعلم كذبه
اولا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا
من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالخبر عنه ثم ان العلم بالخبر عنه قد
يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة

بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان
الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر كالنار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان
لنا لذة وألما والعلم بصدق المخبر تابع له فاذا كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق المخبر ضروريا
واذا كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق هو كان وجوده
معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما تقرر من ان افادة العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه
مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب
ثم قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون
وهو اخبار الله تعالى لا يعلم الا من جهته كالاخبار عن امره الملائكة بالسجود لآدم ع وكذلك اخبار الرسول ص
واخبار الائمة المعصومين سلام الله تعالى عليهم وحجة كل الامة لما ثبت في الاجماع من ان العلم يصدق هذه
الاخبار على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في الخبر المتواتر من
والمحفوف بالقرائن مكتسب منها كما قلناه فالمتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم
بعدم مطابقة المخبر عنه فهو اذن يتوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه فالعلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون
ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كالعلم بالضرورة منافاة مدلوله لما هو معلوم بالضرورة مثل قول القائل
الكل مساو للجزء او اقل منه او النار ليست حارة او بالعكس والثاني كالعلم بالضرورة منافاة مدلوله لما هو
معلوم بالاكتساب بالاكتساب مثل العالم ليس بحادث او العلم بالاكتساب منافاة مدلوله لما هو معلوم بالضرورة
او الاكتساب فالاول مثل ليس كل ليس بجائز فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول ينافي قولنا
كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه منافي لعكس نقيضه
اللازم له ومنافات اللازم شيء منافات الملزوم والثاني مثل ليس كل ليس بمحدث فليس
بجسم ومن هذا القسم علم المعلوم كذبه بقول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا
لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا
واما نفس قوله انا كاذب وهو نحو لان الخبر متأخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتأخر عن المعلوم

ل
باردة
كلا ان

العلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تأخر الشيء عن نفسه وهو نحو وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره
المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو سلم بصيغة الماضي كان اول العدم
متناولا المستقبل وكذلك الخبر المتأخر لدليل قاطع لعمه لا يحتمل التأويل والا لزم الكذب على الشارع فان
احتمالا امكن صدقه بجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال الله تعالى واما ما يحتمل التأويل
على بعد قال قوم لحكم بكذبه اوانه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التأويل البعيد
والحق هنا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتأويل
وان كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب
قطعيا قال البحث الخامس انكار السمنية افادة التواتر العلم اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او
احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وسنة قولهم
ثم ارسلنا رسلنا تترا اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والآحاد وباضافته الى اقوام خرج
خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور
وهو يشعر بان افادة العلم لسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا
وان افاد العلم للان افادته العلم ليس بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهو متعلقة
بحصل لا بالعلم وخرج الرضا من الاخبار واوفق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس
بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادة العلم بخبره وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق
على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور ليست كذلك والحق الاول
وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند
والصين والانبياء ع مثل موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير
كالفلاطون وارسطو والا لكان العلم بذلك يقصر عن العلم بالجزئيات ولا طريق لنا الى ذلك الا

ل
يتحقق

ل
قال
اقول

الاخبار فانكر لذلك كانكر لث شهدت فلا يستحق المكلة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين
حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعهم يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه
ممنوع وح يجوز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة
فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما
يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ الحكم عليه بجواز الكذب جزء الواحد حال انفراده
وبعد ضم جزء المجموع واحدا بعد الاخر وايضا فانا نعرف المتواتر بما افاد العلم فما لا يفيد العلم لا يكون متواترا
الثانية الذين اقروا بافادة العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين
البصري وابو القاسم الكعبي والجبائي والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى رحمه الله في ذلك والحق الاول
لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام و
الصبيان القاصرين عن اهلية النظر انا لمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف
على مقدمات نظرية وهي علمهم بمواطاة من على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس
لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات يقتضي كونه صدقا والا لارتفع النقيضان
ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات متعددة
فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه
المقدمات بالضرورة فان في البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببال شيء من
المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه
بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقولهم خاب ظنه لان المقتضي
لحصول هذه الاشياء هي هذه المقدمات المذكورة العلم انما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو
من باب الانتقال من المعلول الى العلة قال البحث الى هنا يشترط في العلم المفاد منه اضطرارا
عن الى مع الخ قوله ليس بجملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره واعلم ان شرائط افادة
التواتر العلم منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فاعلم ان الاولى ان لا يكون

قال
الاول

ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبر عن مشاهدته لانه لو افاده ذلك الخبر على الكمال اما عين العلم الحاصل
له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان
يكون مفيدا لقوة العلم الحاصل اولا لان فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم
اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز ان يخالفه اياه بالنوع وان ساواه في التعلق
بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد لئلا مع
يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اما مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى رحمه الله وتابعه على ذلك
محققو الاصوليين وهو الحق ويدفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات
الرسول صلعم كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا وبما يحتج به مثبتو الغوث في انتفاء النص
على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركنا كم في العلم بمدلولاتها كما في الاخبار
عن البلاد النائية والقرون الماضية لكن التالي ممنوع اما الملازمة فلان العلم بمعجزات الرسول صلعم وكنص
على امير المؤمنين عليه السلام فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان الحاصل لهم
اسلافهم نصبوا لهم شبها تقررت في اذهانهم تقتضي اعتقاد منافي الاخبار المذكورة فلذلك حصل الافتراق
بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما التالي فلامور الاول ان العلم يبطل في الكثرة التي يمتنع تواطؤهم
على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به الثالث ان يستند وا علمهم بذلك الى الاحساس
فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والواسطة
في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك
بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة
الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى الخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد تتعدد
فيشترط في كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما
يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عائدا الى كل متواتر ولا على مطلق
الخبر المتواتر فان ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد

مخصوص فى افادة العلم قال الاكثرون لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة وتخلف عنه اخرى وقال الباقون
نعم فقال القاضى ابو بكر يشترط ان يكون اثنان من هذه الاربعة لهم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد
خبر كل اربعة عدول صادقين العلم والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم فربما عرض الصدور دون
غيرها لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم مجردة مفيدا للعلم بل لابد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان
لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالى فلاستلزامه استغناء القاضى عن طلب مزكى شهود
الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يفده علم كذبهم فيجب عليهم للقذف وهو بط اتفاقا وتوقف فى المسئلة
لهم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادة العلم ولا عدمها فوجب الوقف واعتذر آخرون
اثنى عشر عددا نقبا بنى اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا فخصهم بذلك العدد وحصول العلم بخبرهم
وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم
بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال آخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين نزلت فى الاربعين وقال آخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا وانما كان كذلك لتحصل اليقين باخبارهم اصحابهم ما يشاهدون من المعجزات وقال آخرون
ثلثمائة وثلثة عشر عددا اهل بدر وانما خصهم بذلك لحصول من الشركين العلم بالخبر ونهم به فرميهم
الرسول عليه السلام بحكمه وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم عنده وقد
يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم بعضهم انهم انما يشترط فيهم ان لا يجمعهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو
بط فان اهل بلد لو اجمعوا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادتهم العلم وكذا العدد المحصور ولانه
منقوض بما علم من اصوال الرسول صلعم بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم
فى الدين خلافا للبعض ولانه لو كان شرطا لحصل العلم باخبار اهل بلدة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا
يشترط عدم اتفاقهم فى النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط
وجود المعصوم فى المخبرين خلافا لابن الراوندى لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوى فليس من خلاف لانه
فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا فى الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة على امور

امور متعددة مشتركة فى معنى كلى وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلى المشترك يكون
متواترا اللهم الا ان يكون كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل عليه اما التضمن او التزام كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا
الفا من الابل وآخر انه اعطى واحدا مائة من الخيل وآخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل
واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على شئ خاص كان كل ذلك متواترا قال الفصل الثالث فى الاخبار
المعلوم صدقها وكذبها وفيه بحثان الخ اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع فى البحث عن باقى اقسام
الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول فى الاخبار المعلومة الصدق وهى ثلثة
الاول خبر الله تعالى صدق اتفق واختلفوا فى طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا
وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه فى الكلام
واما الاشاعرة فقد اصحح النزال منهم على ذلك بما ذكره للمعتزلة هنا وهو كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده
عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ويستحيل الكذب فى كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل
فان الجزء القديم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان الذى اتى هو فى الكلام المسموع
اعنى المركب من الحروف والاصوات اذ ليست الاصول الا تتعلق الا به لا بالكلام النفسى ولا يلزم من كون
الكلام النفسى صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لانسلم ان الكلام النفسى يستحيل الكذب فيه
والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فى الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص
على الله تعالى محال اجماعا الثانى خبر الرسول صدق لان المعجز الذى ظهر على يديه مطابقا لدعواه دال على تصديقه
الله تعالى اياه وكل من صدق الله فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح قوله الله عنه ولانه لو جاز
اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله منزه
عن كل قبيح قوله ثبت فى علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبى الصادق والمتنبى الكاذب
اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق المتنبى الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز ان يوجد تارة
مع صدق المدعى وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والاعم لا يدل على الخاص ولا شئ من هذه
المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لم يعللوا افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح بخلاف

الكذب فرجزه تعالى وتصديق الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقهم فى مسائل
العدل الثالث للجزاذا لم يعلم حرقه بمجرده قد يحتف بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام
والغزالى والجوينى خلافا للباقيين لنا ان نفى على ضروريا بصدق بعض الاخبار عندا قتران امور خارجة عنه كمن اخبر
عن موت ابن واقترن به صياح اهله وشق ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه
وتسويد حيطانه ونحو ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل
والتالى باطل فانه قد يظهر خلاف الجزفى بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان
يكون قد دس عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الجزو القرائن يستبان فيه انه
لم يحصل شروط افادة العلم من كثرة القرائن واحوال الحالة قد تختلف خصوصا مع ان تلك القرائن
الموجبة لافادة الجزالعلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط حصول العلم عند تحققها كما قلنا فى المتواتر
قال البحث الثالث الجزاذا فرجزه وجودها علم ضرورة حتى الى آخره قول للفارغ من ذكر الاخبار المعلومة الصدق
شرع فى ذلك ذكر الاخبار المعلومة الكذب ويشملها امر واحد وهو ما فرجزه ان امدلوله وجودها علم وجوده
اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون
وجدانيا مثل قال لى ع انت تشبعان اولست بجائع او لمن علم شيئا انت جاهله او بديهيا مثل الكل مساو
للجزء والثانى مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التى اخبر عنها بالكذب
واقعا وهم الاخبار ان بقية ما على قوله هذا اذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه
لان الجزحكاية عن المخبر عنه فلو كان جزا عن نفسه كان حكاية عنها وهى محال لوجوب تاخر المحكية عن الحكاية وقد
تقدم ذلك كله ومراد المصنف بما لوجود فى قوله فما فرجزه وجودها علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او
عدما ومثل هذه الاخبار اخ الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبى لعصمته كذا الجزجز صدوره عندنا عن
الامام لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب وهى قابلة التاويل قريب جاز صدوره عن المعصوم و
يكون المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا
يقتضى تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعدا اذا لم يكن الجزالذى توفر الدواعى على نقله متواترا ولم يكن قد وجد

قال
اقول

وجد ما يقتضى اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بنى بغداد والبصرة بلدا اكبر
منها او ان الملك الفلانى قتل يوم الجمعة زنا بامرأة بمشهد من خلق عظيم او كان متلفعا بثوب حرير بمجمع عظيم كما نجاب
صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر
ليس لعدم الجزعنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به هنا كما يقوله الحابنا فى الغض على امير المؤمنين ع بالامامة
مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل فى الاخبار المروية عن النبى ص ما هو كذب
قال الاكثرون نعم لما روى عنه ص من قوله سيكذب على فما ان يكون هذا الجزصادقا او كاذبا فان كان
الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة فيتحقق المتواتر فيه وان كان كاذبا مع انه منوب اليه ص
تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب فى الاخبار المروية عنه ع الا هذه الغاية لاحتمال صدق
هذا الجزومطابقته لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده فى الجملة وقد وجد فى الاخبار المروية
عن الرسول ص ما يستحيل صدوره منه واستدل بعضهم على ذلك بما توهم ذكره من قوله ص سيكذب على وقد بينا
انه يجوز ان يكون قد وقع الكذب عليه ولم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه ع لاحتمال كون الكذب
واقعا بالنسبة الى غير الرسول ص مع كونه صادقا فى نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه ع مما يدل على كونه تعالى
جسما وفرجته والدا وعلى الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن تعمده عند الجمهور واما من جهة
النظام جوز ذلك واوجب اخبارا كثيرة توجب القدح فى الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط
منهم اسبابا منها ان يكون المراد من نقل الجزبالمعنى فبدل لفظ الرسول ع بلفظ اخر توهم انه بمنزلته و
ليس كذلك او انه لم يسمع من الجزلفظة يتم الجزعند تحققها ويفسد بدونها او ورد الجزعن بعض اصحاب
النبى ص دون ذلك فاسنده اليه ع لوثوقها انه كان منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول ص وجوز روى
متن الجزلم يذكر اسناده الى غيره فيظن ان الجزمن جهته ع ولهذا كان النبى ص يستانف الحديث اذا دخل
عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روى انه ع قال الشوم فى ثلاثة المراة والدار والفرس فقالت
عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او تما كان الحديث وارد اعلى سبب وهو مقصور عليه فيصح مع
ذكر السبب ومع اجماله يوهم المخاطب روى انه ص قال التاجر فجر فقالت عائشة انما قال فجر دلس
وانما من جهة الحلف فاجاب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل ونسبوها الى الرسول ص ليتنفر الناس عن اتباعه

ومنها انه ربما كان في الرواة من جواز الكذب المؤدي الى اصلاح الامر كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق والترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص على علي بالامامة قال الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الخ اقول لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احد هما على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب وما استويا فيه وهو خبر المجهول فالاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد في العلم كقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في احدهما وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد فليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر الله المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار لا يدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن فان زاد راويه على ثلثة صح مشهورا ومستفيضا واما احكامه ففي مثل الاول اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض ورود التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقول المفتي وان جاز عليه تطرق احتمال الكذب اليه وهل وقع قال السيد المرتضى رحمه الله لم يدل على ذلك من الادلة الشرعية وقد ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة الشرعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال العقال وابن شريح وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به كما وهو اختيار المصنف طاب ثراه واما ان الدليل العقلي يدل عليه فغير معلوم لنا ووجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم وقد كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما الاجابة

تعالى الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لانه ما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساويه وطلبه تعالى امره وهو الوجوب على ما تقدم ولان الانذار الاخباري انما هو عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثلث فلان قوما لو اقدموا على فرار لهم او جزر اقتضى المنع منه فانا ان يجب عليهم تركه او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به فرضه الصورة وجب في ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخباري بل هو من جنس التخويف لتحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه تعالى اوجب التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص القوم بغير المجتهدين والمجتهد حي والمجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جايز لان الاية مطلقة تفيد وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين في التقييد خلاف الظاهر واما حمله على الرواية فانه لا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يصدر عن غير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فرولم ان حدا او الا على ان شارب النبيذ فان رفعه اجزه بخبر مخوف ولا نعني بالانذار الا ذلك فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يقع وقوع هذه الفتوى او يقع فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله حقيقة في كل واحد منهما دفعا خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المتعين للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متنا وللرواية والفتوى جميعا وذلك لا يقتضي ان يكون متنا وللرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى اختصاص لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية اختصاصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعوام الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد

وكلما قل التقييد اركان الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثاني ان محل الانذار هو القدر المشترك يجب الاكتفاء
فرالقهم بالامر بالاتيان بصيرة واحدة منه فالقبول يكون القبول حتى يكفي فرالعمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع
من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار راجعا الى تقديره وهو
الواقع اتفاقا فلا وايضا فلانهم ان المراد بالطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة - والخارج
منها اثنان او واحد قلنا لانهم فانه يصدق على الثلثة انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها
فرق ولانه يلزمه من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق
كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلثة كما قرر في الجماعة - وايضا فقوله ليتفقهوا وليندروا يخبر جمع
فلا يجوز عوده الى كل واحدة من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع الكل
الطوائف فيجوز بلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على القسوم ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهدين وهو خلاف
الظاهر ايضا قوله حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهدين وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ثم لان الخبر
كما يرون للتعبد فقد يرون لغيره وكون الخبر ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعهم
بها من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع
الى المفتي او البحث او النظر المرجحين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة - ظاهر من القول بل هو حقيقة
لغوية لكل واحد من الاخص لانها فرقة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصناها
في الاية بالثلاثة - ليمكن خروج الطائفة منها والحاد فرقة - ان فيه لا يتيازهم حسب المذهب عن غيرهم
فلذا اطلق عليهم لفظ الفرقة - وان كانوا لحسب الشخص فرقة متعددة والمدلول الاجماع على عدم وجوب
خروج طائفة من كل ثلثة بقي تمسك لابي فراس قوله ليخبر ليتفقهوا وليندروا غير جمع فلا يصدق على الواحد
وفي الاثنين قلنا يعود الجمع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض
ولا يمكن ارادة المجموع عن انذار المجموع لكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى
المرضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم تكن فرجعت تلك الفرقة - فلا يكون رجوعها
الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الى فرقة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا وليندروا

وليندروا عائد الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف
منهم للاجتهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم اما لما علمهم ما يجدد من النصوص الدال على الاحكام
المبتدأة والناسخة - لما تقدم من الرسول ص او بالاجتهاد او باستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا
وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة - اى الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من
السفر كما فهم الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو او اليه اشارة قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اوجب الله تعالى التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان فاسق
لازم وهو كونه خبر واحد وعرضة مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الاثم المترتب على الاقدام
فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول فوجب يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب اسناد الحكم
اليه لحصوله قبل حصول العرض فيحصل الحكم به قبل حصول العرض وذلك يمتنع من التعليل به استحالة كون
اللاحق علة للسابق فاذا اجزنا الاول لم يجب التثبت لانتفاء علة فاما ان يجب الرد فيكون الوصف حالا
من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذا انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم
لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان
ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله الثالث ان
النبي ص كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر
ولا كانوا معصومين واذا لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاد
الرسل الى القبائل للافتوى لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف
كثيرة فاحتياجهم الى الفتوى اشد من احتياجهم الى الرواية ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم الدليل وفيه
نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا برتبة المفتين ومن المعلوم خلاف
ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روى ان ابا بكر قضى
بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي ص قضى قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية
وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة

اشارة الى ما ذكره المجيب

اشارة الى ما ذكره المجيب

الاشارة الى ما ذكره المجيب

عشرة ابرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما ورد ان في كتاب عمرو بن حزم ان الماف كل اصبع عشرة ابرة
رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ كم من رسول صلعم شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك
فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة بعير او فرس فقال عمر لولم نسمع هذا القضاء عنه لقضينا عنه بغيره وكان عمر يرى ان المراة
لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان النبي صلعم كتب اليه ان تورث امراة اشيم الضبابي من زوجها فرجع
اليه وقال فر المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن ابن عوف اشهد انى سمعت رسول الله صلعم
سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى اخر فريعة بنت مالك
اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلعم استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع الوحدة فقال لها
امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في اخذ الحال بان المتوفى
عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة
الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاضابير قطرة من بحر الاخبار المعمول بما عندهم من غير انكار
من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم من الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار
احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل
بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر الرئيس اخبر
بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلعم هذا الامر وعنده على ان مخالفة رسول الله صلعم سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تاركه مستحق العقاب فالعمل به مقتض لدفع
الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة
مع امكان العمل بالراجح ولانه ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما
كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب اجتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كحرمة الله تعالى
وكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن
غير جايز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده

قال

لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي
عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في القضاء والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم
انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز
العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن
اثم يوجب اجتناب الظن فيما لم يعمل بالدليل كونه غير اثم قال البحث الثاني يجب كون المخبر راجح الصدق عند
السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه وسلامة وعدالته وضبطه الى اقول القائلون بان خبر الواحد
حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة يتعلق بالمخبر وينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند
السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني
كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان عرف عدم مواخذته
الشارع اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه وهو لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق
يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك
اما لو كان صبيا حال تحمل المرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو
كونه حال الاداء كاملا وجامعا للشرايط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاد عدم المؤاخذة
على الكذب المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة
كاليهود والنصارى ومنهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عندمن يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من
مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة قبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول
روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضي لا يقبل وبالغا وقال ابو
ابو الحسين كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لانه مندرج تحت الاية وهو
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك

هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم عدله يكونه كافرا للاخراج عن اسم الفسق وليس عندنا لانه ضم جهلا الى كفر ولان في قبول روايته تفسيق حكم امام المسلمين البروم القيمة فيكون ممنوعا منه وامام الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب اجاب ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتاده وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين وبها قبل اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذاهبهم واعتقادهم لكفر من يقول هو به سلمنا لكن ان كان المراد بعض اصحاب الحديث لجاز ان يكون ذلك اجماعا منهم منعناه وكيف وهو محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في اعتقاده الذي لا يبلغ لاحد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة قال البحث الثالث في العدالة انما تقبل رواية العدل الخ اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرايط المخمسة التي هي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل ثمانية في نفس الامر مع بعض الجزم وعبر فيها باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر الموذنة ببدناءة النفس كالتطفيف قرابة وسرقة نافلة بخل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يوثق معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذ لم يؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة باقتراف شيء من الكباير او الاصرار على الصغاير عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكباير فقال بعضهم هو كل ما يوعد الله تعالى عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال اخرون الكباير تسعة الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين واستحلال البيت الحرام الظلم ودليل ذلك ابن عمر عن النبي صلعم ورواه ابو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كمالا نفسانيا لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظاهر الافعال الدالة عليها فهنا اذن لحصل من الاختبار الحاصل من المخالطة

قال بعضهم اقول

باختلاف قول الاقتراف الكبيرة

المعاشرة المؤاكلة والصحبة المتكررة طلوة وملوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله طاب ثراه انما تقبل رواية العدل تتضمن حكمين احدهما اجابة وهو قبول روايته والثاني سلبية وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لكن دلالته على الثاني نصي وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وان كان مظنونا فالاقرب انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت فرجح للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت فالجزء المجموع اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يوذن بان فيه اختلافا واختار قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب ابي الحسين قال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل رواية الحنفي واختاره في البديع واحتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مع حصول ما يحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حال قرن العدالة بالفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب احمابنا وابي يوسف وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه فوجب من عرفنا عدالته بقوة الظن فوجب فيقف في المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق فالجهل حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما للان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رد خبر الاجعص في الفريضة وكان يحلف من الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله كنت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم ياذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء وفي الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان

جهول لا فيقبل قوله فرغره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط يوجد عند وجوده
كالتقيد فاذا لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول
قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فعند الرواية تستلزم
شرعا عادة كليا ولان تلك الامور الجزئية مما تعم بها البلوى واعتبار العدالة في الجزئيات حرج ومشقة فكان
منفيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع
عدم قبول رواية فرع ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم
انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب مع ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي لم يعلم
لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حال العلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده
دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا يغلب
على ذكره الاشياء المعلومة له عن نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا
يتمكن من حفظها بعضها لم تقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول
لانه لا يحصل عن جزمه ظن غالب بل ووظن معلم فوجب اطراحه قال البحث الرابع في الجرح والتعديل الخ
اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية انها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني
وهو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يستدعي جرحا شرعيا فالمسائل من احكام
التزكية والجرح الاول شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا محتجا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر
لا يعتبر العدد فيهما يغران الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما
اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط
حتى ان بعضهم ذهب الى ان مركى شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا
والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض
غير معين فلا يكون ما يحصل بتزكية الواحد واجرح منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول

لقبول الرواية الخ يقبل فيها الواحد فكون اولى بقبول الواحد منها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت
شرطه كالزنا والاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل في الزنا لا يثبت الا باربعة
اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما الثانية اختلفوا فيما يجب ذكر السبب
في التعديل والجرح فذهب ان فعول الى اعتبار ثلاثة الثاني دون الاول للاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما
جرح بما ليس جارحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال
الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر منها فلا بد من
ذكر السبب وقال آخرون هو معتبر فيهما اختار الجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب
فيهما لانه ان لم يكن من ادوات البصائر هذا ان علم صحة التزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى
وهذا حق ان كان مذهبه هو فقط مذهب الحاكم اذا اجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب
الجرح عند الحاكم كما لو قال ان فعو هو فاسق بمجتهد فيه من شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال
المخفف هو عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول
احدهما هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن العمل بان يكون الجارح مطلعا من احواله على
ما لم يطلع عليه العدل قدم الجرح وان لم يكن كالوجرح احدهما بامر حسي والاخر اثبت المعدل بخلافه وجب الترجيح
فان كان احدهما اتقن او ورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح
والا فالمرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اعلاها الحكم بشهادة لان كلا يعتبر في قبول
الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور
آخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لانا عرفت منه كذا وكذا ولم يذكر السبب
وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة
ان يروي عنه خبرا وقد اختلف فرانه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن
الثقات اما من عادته او تصريح قوله كان ذلك تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية
عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته ان بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم

هو الموفق المعين

بالمذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا عنده ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده فرذلك لحكم الرالاحتياط ان خفيا ورواية اخر لم يكن تعديلا للمسئلة المذكورة ترك الحكم بشهادة ان هد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرقة والشهادة تشتركان فراعتبار الشرايط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة فالرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمرأة والعدد عن عدد وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان النبي ﷺ روى عن زوجات النبي ﷺ اضعاف اكثرة وهم فرحقهن كالضرير لتحريم نظرهم اليهن ولم لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما للزوم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة المذكورة المعتبرة فالشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفالرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس على ما ارتضى كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته غير مولاه دونه او بالعكس فلا تكون عنده شرطا مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما تقبل فيه شهادة كبيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بالا يفتقر العلم به الا الشهادة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره لغيره ولا في الشهادة لعند الاكثر قال البحث الثامن فيما عدا شرطا ويسكذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي الى آخر اقول هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك منها العدد قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان وانما رواية العدل الواحد فهو غير مقبول سواء لم يعضده شيء او عمل بعض الصحابة اوا جتهادا ويكون لحديث مشتهرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا اربعة كالشهادة والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل باعتبار العدد في الرواية اولى لانا نتحفظ شرطا وحكى كليا لخلاف الشهادة ولان الدليل

الدال على قبول خبر الواحد العدل هو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن وباعتبار ان ربع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وهو يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت والنسيان اما الاول فلعدم وجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه واما الثاني فلكون تكذيب الفرع ملزوما لكذب احدهما اما المكذب ابتداء في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها موافقة الراوي وليس شرطا لنواه وافقت رواية القياس وظاهره خلاف لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول المرتول هو وهي لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله ﷺ نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل يفيد العمل بخبر الواحد كما تقدم فالغاؤه في اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومع الجزم وليس ذلك شرطا للحجة انما هي في قول المرتول هو لا فرق قول الراوي والاعجمي وجاهل معنى الجزم يمكنه حفظ قول المرتول كما يمكن من حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبر واحد قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من الحديث مع قلة اهل الفن كان بحيث يضبط مثله ما رواه فرمثل زماننا ويخالط ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن على روايته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا للعموم دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم تقبل روايته

لاحتمال كونه هو المرجح وهذا اذا كان متردداً بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت
رواية بحصول الظن بعدالته وهذا انما يتم اذا كان له مشارك فراحد القسمين ولو كانا مختصين به او علم انه
مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل لو تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك فرالاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في
العدالة لاحتمال كون الجرح وهو مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفرق بين نسبة الاسمين
اليه والمشاركة قال الجبائي ان من فرق التعارض بينه وبين الدليل القطعي الخ اقول لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد
الراجحة الرجحان الراوي ذكر ما يرجع الى متن الرواية منها وذلك امور الاول عدم المعارض فاعلم ان المتعارضين
هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما امتنع بان يكون احدهما نفي ما يثبته الاخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما
لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل فيذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف فيذلك الوقت او صل
فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع العقلي يمتنع ان يعارضه خبر الواحد ولو كان
بعد الوجوه والا فان كان الاول اقوى لم يكن معارضا وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض
فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض فدلالته وهو محتمل للنقيض فمتنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد
العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محرم وان كان كبيرة وهو محظور في الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة
والاجماع بشرط الاخير دون خبر واحد عن مثله فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع
دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصارف
عن مقتضاها ثابت الا ان يكون المراد بذلك كونها قطعية لا فرد لدلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا
للتاويل او كلاهما او الاول يتعين فيه العمل بالقطعي والقطعي يكذب خبر الواحد والا لزم البداء وامثاله فان
كان القابل للتاويل هو القطعي خاصة اول وطرح خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص
وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية يسلب خبر الواحد
ان يكون دلالته ظنية والخصم هو المزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل
ظني فان كان خبر الواحد اصلا كان الحكم فيه كما يأتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة

الاسمين

قال اقول

حجة عندنا مع عدم المعارض فكيف معه ثم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المخطئ ايضا وموافقيه
وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص الخبر او بالعكس او متنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند
مجوز تخصيص العلة وعند غيرهم يجب ترجيح ما تناولته بالكلية ولو كان الثاني وجب بينهما لان تخصيص عموم الكتاب
والسنة المتواترة بالقياس المذكور جايز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالطريان وان كان الثالث فان كان اصل
القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على
الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور مع قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت بأجمعها ظنية
قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية
زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قدم الفعل فلانه في مقتضى الخبر وكان الخبر
متنا ولا لسانا وله وثبت الاشارة به مطلقا وفي تلك الواقعة فان كان امكن تخصيص احدهما بالاخر خصص
حكم وان لم يكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب
الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما امتنا وفي دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متنا ولا لسانا ولم يثبت
به الاشارة في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض
الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات المعارضة بعض انه لو كان هناك خبر واحد
دل على عمل وعمل الاكثر على خلافه ترجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون
غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق
انه لا يقدح فيها لاحتمال اعتماده في مذهبه الى ما فظنه دليلا وليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص
ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم بشرط فان كان التكليف به شاملا لمن علم ولمن لم يسمعه وكان في الاداء
القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عرف قاله واقتصر على اسماع احاد الناس
واقتصر فيعلم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك
في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا او لا لانه لما لم يفد العلم ليفرض عليه مع تضمنه تكليف الجميع

به لزم تكليف مالا يطاق اما لو كان التكليف به مقصودا على سبيل لم يقدح ذلك فيه لافادة قوله اياهم
العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة
في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنيفة لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما تعم به البلوى وغيره
واجماع الصحابة على العمل به فيما تعم به البلوى لرجوعهم الخ عائشة في التقاء الختانين وعمل ابوبكر بخبر المغيرة في توريث
الجدة السدس حيث قال لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله صلعم اطعمها السدس وبرجوعهم
في احكام القرء والتعاقف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيما ناقض
منها بهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول صلعم ولوجب نقله على جهة التواتر جوابه ان لا يصل الرسول صلعم كلف
به فلعله كان قادرا على العمل به ولو فعل لعلم ذلك لنقل متواتر التوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه وهو
الجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول صلعم اياه وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق العلم او اجاب العمل به على
كل حال اما اذا لم يتحقق على او كان اجابه مشروطا ببلوغ الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم نقل التكليف
بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فانا نجوز عدم وصول الحكم الى المكلف به قاطعا مع ان ذلك جايز عنده
وغير قادح فراجعه فان اعتذروا بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا فيما يعم به البلوى
قال البعث الى مع فريقه الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلعم يقول او اجبرنا او
احدث او فهمنا قال رسول الله صلعم كذا الخ اقول لما ذكر الامور الراجعة الى من الرواية شرع في ذكر
ما يرجع الى الفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من رأى النبي صلعم
ومحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا لانا مأخوذ من
الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لا يروي لعدم القسمة الى هذه
الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا لم يحنث بمصاحبة لحظة واحدة ولصدق عليه سلب القيود المذكورة
وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي صلعم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة وان لم يرو عنه
وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاول
وهو اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او اخبرني او حدثني او فهمت الثانية ان يقول قال

قال رسول الله صلعم كذا او انا كانت هذه او دون من الاولى لان فيها تصريحا بانه روى عن النبي صلعم بلا واسطة
والثانية يحتمل التوسط لان كلا منها يقول الواحد قال رسول الله صلعم احق ذا على ما نقل اليه عنه صلعم لكن
اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول صلعم ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يلزم
بذلك لتردده بين سماعه من الرسول صلعم ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره في قال بعدالة كل احد من
الصحابة ليحمل حكمه على ما لو سمعه من الرسول صلعم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن
اجرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال الكذب العدالة وعدمها يحمل حكمه على حكم المرسل الثالثة ان يقول امرنا النبي صلعم بكذا
او نهى عن كذا او انما كانت هذه او دون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم عالي
بامره ونهيه لانهما امر او نهي لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرائطها ولهذا اختلفوا في حجية والاكثرون
على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقنه مراد الرسول صلعم من لفظه واعترض
بجواز اكتفائه بظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة ولو اطلقها الراوي مع تجويزه خلاف ذلك كان الى با
على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذه دوركا لانه لا يمكننا العلم بان الراوي ما اطلق
هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول صلعم الا اذا علمنا انه حجة وانما يتم كونه حجة بذلك قيد ورد ايضا فقوله امر
الرسول صلعم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهذا امر بذلك الفعل دائما فلا يكون
بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة
ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او حرم وهذا دون من الثالثة لان كل
ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهذا حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون الآمر والناهي والموجب
والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم وهي ذلك حجة قال الشافعي لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول صلعم ظاهرا
فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان
غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشرع دون غيره ولا يعمل على امارة تحل لانه ظن للكل فلا يستفاد
من قول الصحابي ولا عبرة بمخالفة الامة لان الصحابة منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امارة تحل انما
يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما يكون مستفادا من لفظ
يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل فلا يلزم من كون الآمر مجموع الامة الذي يعتبر قولهم في الاجماع كونه

آمر النفسه لاحتمال كونه عاما لا يعتبر قوله قبل الاجماع ويمنع الحصر بغرض الصحابة فعليهما الشرع الى آخره
ان يقول من السنة كذا وهو اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول ص فان السنة لغة
الطريقة من غير تخصيص بنص دون غيره ولقوله ع من سن سنة خيرا فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة
ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدمين ذكرهما في الرابعة وها
ذكرتموه وان كان محتملا وهو قبل الوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول ص للقرينة
والعرف الطارئان وكذا ان يقول عن النبي ص كذا او كذا قال قوم هو حجة لان الاظهر انه سمعه وآخرون
جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي ص وهو لم يسمعه فلا يكون حجة الا ان بحثه ان يقول كذا نقل كذا ونحو
مجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا فح يكون ذلك محمولا على انهم كانوا
يفعلون ذلك فرءاه ص مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون من تقدمتها
واما عز الحق فراتب الفاظ رواية سبع ايضا الاول ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او
سمعت فلانا قالت ان مع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان الراوي تكلم بذلك
وقصد السماع اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا
فلم يكن له ان يقول حدثني ولا سمعته اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول
سمعته يحدث فلان بكذا الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم
او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا يلزم ان مع العمل بالجزم له ان يقول
حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا تراه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول ابايع بت وبين ان يقرئ
عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب اليه اخبرني ان سمعت كذا من فلان به
فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلبت على ظنه
ذلك جاز ايضا لان البنيم كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة ولا يجوز للمكتوب
اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يوقن انه امر الامور يجوز
ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او برأسه اشارة دالة
على نعم فلا اشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ويجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع

منه شيئا وان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يخبره هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات
في الكتابة ما يتطرق الى الاشارة قلت لفظة الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة
للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا يدل على لفظ اصلا بل على ما من شأنه
ان يقرأ عليه حتى لو قال فلان كذا فلا تكفر فلا يقع بعبارة ولا اشارة بل ليسكت فان غلب على الظن انه
لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان سكوته لزم ان مع العلم به يحصل ظن انه قول الرسول ص
والعمل بالظن واجب وهل تستطاب بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال
بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني مطلقا بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يوذن بنطق الشيخ
والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ اروية عنك فيقول نعم
اجمع الفقهاء بان الاخبار قراءة على الشيخ افادة العلم وهذه السكوتية افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
الشيخ فوجب ان يكون اخبارا تحقيقا لغويا والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه
الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان نقلوها
عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها فيها بسبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز
ولفظة اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور يشابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة
احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم اشتهر عرف المحدثين على ارجح المتكلمون
بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون
كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا
الثالثة المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون
محدثا ويكون له ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدثني بهذا الجزء ولم يقل قد
سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحديث فليس له ان يحدث عنه لانه يكون حينئذ كاذبا واذا سمع نسخة
من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى من نسخته ويقول سمعت هذا الكتاب في النسخ تفاوتا واختلافا
اللهم الا ان يعلم انها متفقتان لا تفاوت بينهما فرع الثالثة الاجازة وهو ان يقول الشيخ

غيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحديث عنه بما لم يجده بخطه وذلك يقتضي اباحة الكذب الا انه يجب ان يقول ما صح عندي انه رواه عني

البحث الثامن

في المرسل الاقوى عند عدم قبوله الخ اكثر الناس على قبول المرسل وصورته ان يقول العدل الضابط قال رسول الله صلعم كذا او هو قول لمالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط ان فخر في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسل اخر او يسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجال احدهما رجال الآخر او يعضده قول صحابي او قول اكثر العلماء او يعلم ان المراوي لو نقص على الواسطة لما نقل الا عن عدل ليسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانا اعتبرناها فوجدناها بمسنده المشابه ومن هذا حاله اجبت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة ثبتت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف كالب شراه المنع من كونه حجة لما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول صلعم مجهولة لنا وحيث كان كذلك لم تقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا وصفته اعني عدالته اولان لا يكون معلومة لنا ولان لا نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مكثر ممن عرف عينه لم يجز عدالته اولان يخفاه حاله عنه وعدم معرفته بفسق الوعينه لو فتشه وامّا الثاني فلما تقدم في عدم قبول رواية المجهول من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومواقفوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال الرسول صلعم الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول صلعم قاله اذ لو ظن عدم قوله صلعم عليه وآله ذلك او شك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وحينئذ يكون اطلاق هذا القول مستلزما لظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها الثاني ان عدة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية لظاهر العدم عليها واصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع ارتفاع الحكم العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم تقبل المراسيل

المراسيل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث معنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلعم فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم فيكون القول المذكور قول الرسول صلعم والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب حرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار اظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال او ما اضمر بحيث انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المعنى المراد حكمه انه قال بل ان يخبر بما علم انتفاؤه عن الرسول صلعم اذا سمع الاخبار به عنه والمقدم باطل للسلم انه على تقدير اضمار اظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضده اعني العدالة فما لم يكن العدالة معلومة لم يكن انتفاء علة التثبت معلوما ومنع من كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم اشتغال ما يوجبه عليه من اوامر الشرع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ومن لم يعلم صحبته له لم تقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا عن غير ترجيح وتفرع عليه مسائل الاول اذا ارسل الحديث واسنده عليه عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الآخر وهو غير صالح للمانعية جاز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا وان سمع نفسه وان كان يعلم ان الجازم عدالة وكذا ان ارسله تارة واسنده اخرى او ذكره عينه الشيخ اذا وصل الراوي الحديث بالنسبة مرة وارتفيزه على الصحيح. فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن الشيخ تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل واحد منهما كما سمعه ويرويه عن الشيخ فرضي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه مفقود الثالث

اذا اوصله بالبعض تارة او وقفه هو على الصحيح. اخر كان متصلا ما تقدم او ارسله او اوقفه على الصحيح
مثلا مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالبعض بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول
تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله قال البحث
التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا قال اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول ﷺ مع تمايزه على سماعه
فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل فرافادة
المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يكون الاصل في الجلاء والخفاء كلان للخطاب
الشرعي تارة يكون بالحكم تارة بالمتعلق به لحكم واسرار لا تتصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين
وبعض المحدثين واختار المصنف كصاحب شرحه الاول وادلة عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان
الصحابة الذين رووا عن الرسول ﷺ هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها
بحيث تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ الا
خاطبهم الرسول ﷺ بها عند اذ انهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى
دون لفظ وثانيهما انه يجوز شرح الشرع للعجم لما انهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظ ﷺ العربية بالفاظ
عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية
وترجمتها اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة
العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي ﷺ وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف
بالنص والمعقول اما الاول فقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه
الى الافقه لان الافقه قد يستنبط من بعض مسموعاته من فوائد اللفظ ما لا يستنبط اليه الفقيه الذي رواه
واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ﷺ بلفظ نفسه جاز للراوي عنه تبديل لفظ بلفظ
آخر لكونه اوفى واذ جواز تبديل لفظ بلفظ آخر لكونه اوفى لا يوجب تجويز تبديل لفظ الرسول ﷺ لاستلزام
اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا جاز ذاك بالطبقة الثانية جاز فالثالثة والرابعة

تبديل

والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن
لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذلك الآخر ومن بعده فان الاولى لو حاول ترجمة الالفاظ بما
يقوم بعنايها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان موجبه تمام معنى الكلام الذي
سمعه بصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه
مؤد كما سمعه وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى
وعن الثاني ان استحالة المعنى انما تطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لان شرطنا
في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفاء
ومع تحقق هذه الشرائط يمنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على
قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول هو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال البحث
العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة الخ اقول اذا روى اثنان او جماعة من ثقيل رواياتهم خبرا وانفرد
احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعال كما لو روى بعضهم انه ﷺ دخل البيت
وروى آخرون انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور
ماؤه وقال الآخرون انه قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجايز ان
يدخل ﷺ تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يحمل الآخر على القلة وكذا يجوز ان يقول
في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس آخر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمانع مفقود اذ ليس الامساك الآخر
عن الزيادة وذلك غير موجب كما لو نفيها ما قدناه وان اتحد المجلس فان كان تاركو الزيادة عددا لا يجوز
ذهولهم عن ضبط الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على انه قد سمعها من غيره ثم
توهم انه قد سمعها منه ﷺ وكذا لو كان تاركو الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة
والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب الناقلين وان لم يكونوا كذلك قبلت
ان لم يغير الاعراب لما ذكرنا والا لم تقبل لما يسمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه

قال
اقول

الا ان يقول الله في انه انتظرته بعد تلفظه بالحق اعني الاصل المزيد عليه فلم يأت بغيره في تحقق التعارض
ويجب الترجيح ولو عرفت الاعراب مثل ادوا عني كل حر او عبد صاعا من بر وقال الآخر ادوا عن كل
حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة
للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال المقصد الرابع في القياس وفيه فصول الخ اقول لما فرغ
من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما تعلق بذلك شرع
في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور
الامامية وسيأتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه وشرائطه او احكامه اما الاول
فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتها
بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المص كلما تراه انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من
الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره وفي عرفيه فتعدد ارتجاوز والمراد
بالمتحد المتحد بالنوع اذ لو كان المتحد بالشخص لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه
الى الفرع وكذا المراد بالمتحد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة
وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتأخرة عنه فلا يجوز اخذها
في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب منه الماء قلت مسلم لكنه لا يكون
حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور
لا ما يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب
الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف
ما يدل على ذلك ولو اضيف او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ ظاهر في انه الة للتعدية وليس
فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالمتحد دور لانه مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه المتحد بالسوية
فيجب التعرض فيه للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود

والموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب
الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا
والآخر بكونه فرعا قد يظن انهما صفة وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف بهما موجودا وان كان ذلك
الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم
لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد
من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل
احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا
فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع
والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع
بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال شيء تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون
وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون
ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل شيء لا يطهر فلا
يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون
والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما آخر
عائد الى الاصل والفرع والمشترك قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير
المثنى كما ذكرناه قال واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات الخ اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر
المذكور بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر ان كان اثبات حكم احدهما للآخر فكان
قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه وتقدير
ظهوره ولا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره
في الحد الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس متفرع على
ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم

ونفيه كذا ثبت به الصفة كان قوله لغة تكلم عالم فيكون دعوى قياس على الشهادة اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي ثم لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة تتدرج في الحكم قلنا نقوله بل مرجع بينهما من حكم او صفة يكون تكرارا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام الحكم ويكون الحد اما ناقصا او زائدا الرابع المعتبر ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفس حكم وتارة نفس صفة فتلك اقسام له واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع فتحققه من دونها فلا تذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة ويغني ذلك الى مسمى كلية او موضوعة للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء اليسموه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يأتي ولو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا في نفس الامر لم تكن شرطا بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف واثبت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم بان علة حكم الصلوة كذا لاجلها لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر كونها ليست شرطا لحالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجاب واجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون حده فلا يوقف به واجاب المصنف طاب ثراه في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل معلوما لحكم الفرع جاز اطلاق الوجدة عليها وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغيره كما يعرف الكوز المثلث بما يشرب به الماء والكرسي بما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو كما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لا يأتي بلفظ الوجدة واما اضافة الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما الثاني فلا تقدم في الكلام على تعريفه طاب ثراه وقوله عند المجتهد ليدخل

ليدخل فيه القياس الفاسد قال البحث الثالث اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاول لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم عن الاصل الخ المقتضي عليه الى الفرع الخ المقتضي لا يتحقق بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا ان قسنا النبيذ على الخمرة في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلق اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمرة في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته الخ الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الاولون والمتكلمون الى الرابع واستضعفها فخر الدين في المحصول والمصنف طاب ثراه اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يقع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما يقع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلق اثباته في النبيذ الخ التحريم ليس مما يقع عليه غيره اذ لو لم يتحقق الا وقوع تحريم الخمر لم يمكن تقويع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تقويع حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علة تحريمه وما ظهر انفكاك كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الآخر اللهم ان يكون تحريم النبيذ متفقا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا عدم تحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكن ان نقع عليه تحريم النبيذ على تقدير شركة اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصيته بل على امر شامل له وللنبيذ لم يمكن تقويع النبيذ على ذلك النص تقويعا قياسيا ولم يكن النص اصلا للقياس وبما ظهر فساد هذين القسمين يتعين كون الاصل اما الحكم الثابت بالمحل الموافق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه وان تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق وفرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف فرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علة اصلا فقد نقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك مؤذن بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها فرعا عليه على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم وكونها فرعا عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه

قال اقول

عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلان ما لم نعلم تحقق علية الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياس ولا يمكن ان يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد يتوقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وفي ذلك دال على تقوم الحكم على العلة فمحل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لا بناء عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولا شك ان تعلق المؤثر بأثره اقوى من تعلق المحل به لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان كلا من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار الشيء اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح الحاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل يحتاج الى العلة فكان محل الحكم اصلا للاصل فصح تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فلما مر من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة وظاهر لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا للنص واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو محال عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان الحاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من الحاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل منه فيه الذي هو اصل اصل القياس واصل اصل الشيء يجب ان يكون اصلا واما محل الخلاف فانه اصل للحكم فيه الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هو على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون علامة عليه وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة اي ما هو الوجوب ومقابلاته او الاثبات لخطاب الوضع كالعلية والبطلان وغيرهما وان لم نقل بالقياس في غيره كما عرفت والله الموفق

قال البحث الثالث في ان هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا لانه قول اختلف الذين رفع التعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واصحابه بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرايع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى واختلف المجوزون في وقوعه فذهب اليه الجمهور منهم والقفال والنهرواني في صورتين احدهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه وعلم بثوتها في الفرع وثانيتهما اذا كانت بثوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك كما هو اختيار المصنف طاب ثراه ومنع منه السيد المرتضى وجماعة منهم لوجوه ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه كما والحق ما اختاره المصنف لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يتصور من حكيم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنك ان علة تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل شراب كان فيه هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولوقوع ذلك لشافهة العقول بالقبول ولاستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وهو انتفاء الامتناع وهو ثابت في الصورتين المذكورتين دون وجوه الاولى قوله تعالى وان يقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله المكلف من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله صلى الله عليه وآله سيفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم فيه

بالقياسي الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع مابين الثلاث الى التسع الذي اجماع اهل البيت عليهم
السلام من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره وذمهم العمل به الذي
ان ينبغ شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما
الاول فظاهر فان الشرع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها مع تساويهما في الحقيقة قال تعالى ليلة
القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من
البقاع واوجب صوم آخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين اليوم والبول في الجواب الوضوء مع
اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحايض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه
قدرا وحرم النظر الى وجه الجارية الشوهاء وابا حالنظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس
جمع المتشابهات في الاحكام كما في نفي الفرق والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس الذي اجماع
الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به محقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام قوله
من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمع من تراب او طين يعلو
الارض والتقحم التقدم والوقوع فراهية يقال اقتحم الامر اوهوره فيه فراهية او وهدة وقال عليه السلام
لو كان الدين بالرأي لوجد قياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره واشاره الى بالقياس متواتر وقال
ابو بكر اي سماء تظلني وارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنة
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل وما
المكايلة فقال المقايسة وكتب الاشتر الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك بما ليس فيه
فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك بما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك
ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراكم وصلحاكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برأيهم
وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله ولم ينظر عليهم احد في ذلك
فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا وبخبر معاذ الذي

اقول لا بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى

قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة
في المرور والي وزنه بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة العبر بالكسر اداه العبور معبرا والعبرة
الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور لم يكن حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى
الفرع فيكون مامورا به الثاني انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن فقال بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأي فقرره النبي ص على ذلك وقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الرأي لا بد فيه من رد الفرع الى الاصل والا لكان
مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سئل عمر رسول الله ص عن قبلة الصائم فقال ارايت
لو تمضمضت بماء اكنت شاربه عن قبلة الصائم من غير ايلاج بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما مايفهم كل عاقل
عارف باللغة عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة
حكم المقصود واذا كان ذلك قياس وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول ص واما ثانيا فلان
قوله ص ارايت فرع مجرى التقرير ولولا ان يكون حجة القياس لكان عمر مهددة مقررة عنه على ما حسن ذلك اذ
لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك الى آخر قوله ع في الجارية الخثعمية لما قالت
له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه
ذلك ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
الحق دين الله بدين الادمي فوجب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد
بالاعتبار في الاية انما هو الاتي ظاهرا حقيقة فيه بدليل قوله ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام
لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير تسليمه
يجب حمله على الاتي ظاهرا لدلالة صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين وآخر الآية
فاعتبروا يا اولي الابصار ولو كان المراد به القياس الشرعي لكان تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي

المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فارغ عن الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة بحال الله
سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الالتفاظ تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الاستدلال
الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من ثبوته
في الاصل كما هو مذهب القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا
لكن رواته لما قال معاذ اجتهد برأيي قال له النبي صلعم بل ابعث الرسول اليك ولا يمكن الجمع بينهما لوروده على
لورود هما في واقعة واحدة سلمنا لكن لانم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب
فيحمل على طلب الحكم من النصوص المنفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق
القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عليه السلام ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة
ولانه عليه السلام قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته
في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب
يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما وهو مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليس بينه القبلة والجماع لازم بعيد فيهما
فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت لها حكم الشرب
فبطريق الاولى ان لا تثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة نقول بها سواء قلنا انها قياس او لم نقل
سلمنا لكنهما منقولان بطريق الاحاد فلا يكون اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام
لو صح بهما فتحال اما اذا نص على العلة تحرم علم وجود تلك العلة اقول هذه اشارة الى سلمتين وقع الخلاف
فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في قرينة الحكم بما في محل الحكم المنصوص المرجوة
من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعدية بالقياس قال النظام نعم وهو
مذهب احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وانكره الاستاذ ابو اسحق
واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة
علة تحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف قرينة الحكم المرجوة عليها واختار المصنف

رحمه الله الاول واحتج عليه بانه لو لم تفد الحكم من الاصل المنصوص على علة المرجوة من المحال التي وجدت
فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة
لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار الخمر فقد حرمت الخمر لاسكاره وقد لا يلزم
تعدي الحكم المرجوة من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر فيه لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر
اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم قد تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية
محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فانه يقتضي ان لا يكون على العلة بل على جزئها حسب وهذا خلاف الفرض
احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار ويحتمل ان يكون
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافة المرجوة الى العلة فلا يكون القياس الا باعتبار مغاير وان كان هذا القول
محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما يقينا لوجوم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذه
القيود عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحنطة لانها مسكرة
منوعه من اكل كل حنطة مسكرة يكون مسكرا فيكون في الشرع كذلك ولانه لو لم يكن علة الحكم لابد وان يكون
منشأ للحكم وكون الاسكار قائما بالخمر لا مدخل له في ذلك فيخص ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار قائما
بالخمر هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يتمشى على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار لارتفع الاحتمال
المذكور التفاتا الى قوة التحريم من التأفيف الى الضرب وغيره من انواع الايذاء المزاحمة عن اذن التأفيف
تتفق عليه من الاصوليين لكنهم اختلفوا فانه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال
آخرون ليس بقياس بل العرف نقلهم عن موضوع اللغة الى المنع من انواع الاذى واحتج الاولون بان دلالة تحريم
التأفيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو كذلك لانه يلزم
النقل الى العرف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عبده ان ينهى عن الاشتغال
بعد امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وانما يتعين كون الدلالة بالقياس وافية وفيه نظر فان
مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهوره محتجا وان كان
ما لا تندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بخواه

وجه دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به من نفى القياس والتالى باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ودلالة التالى لو منع من العمل بالقياس لم تنتف دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وذلك موزون بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقينى مثل هذا وانما جرى بجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظنى فربما يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظنى ان لا يكون قياس ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثانى ان منع الشرع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظنى اما القطعى فلا واعلم انه يفهم من عبارة المصنف كما يأتى تارة اختياره كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التأفيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع من منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فيكون من قوله ليس هذا من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه قال الفصل الثانى في طرق العلة وفيه مباحث الخ الاول لما اختار المصنف كما يأتى تارة كون القياس ليس بحجة في الشرع والاقرب عنده انها كانت النوع الاول بالحكم الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وثانيهما اذا كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشرع الخ طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس فلهم تارة اعلية الوصف للحكم بطرق آخر ذكرهم كما يأتى تارة وبين ضعفها اما النص فلم اره نعم ان كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فان كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء لانه مسكر كذا او بسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلاثة الباء واللام وان اما اللام فقد يكون على غير بابه كقوله تعالى وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت كذا لانه كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة الحكمة البعيدة كقول ان عرله واللوت وانبوا للخراب ويستحيل كون الموت وللرأب غرضا او مؤثرا ولانه يقال اصلحته ويستحيل كون ذاته تعالى غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لو لا ذلك لزم الاشتراك

الاشتراك المخل بالفهم للاصل المرجوح بالنسبة الى الراجح والاصل في قولهم لعلة كذا التأكيد وفي الشيء يحتمل العاقبة ان مصير الولد الى الموت وكذا البناء مصيره الى الخراب وفي قوله اصلحته ارجع الله ثوابه الله فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فلقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهم يغسل للمعنى وانما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة وقوله عم فقتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يجيئون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ويتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل جلدته كذا او ضربته لكونه كذا اولانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه كذا ستة الاول ان يشرع ان شرع الحكم عقيب علم بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روى ان اعرابيا جاء الى النبي صلعم وهو لاطم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال النبي صلعم ما اصنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له اعتق رقبة فانه يحتمل ان الوقاع انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال مفاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما ذكر اذا كان الجواب بالفاء الثاني ان يذكر ان شرع للحكم وصفا ولم يكن موصلا لذلك الحكم لكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روى انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت بني فلان وعندهم هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن للكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله عم انها وثانيها تقريره عم على وصف الشيء المسئول عنه كقوله عم حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره عم ما يشبه به المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة فمن ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سئل عن قبلة الصائم هل تفطر اما فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بها هو المراد المهم منها والعرض صاحب الاحكام بان هذا القسم

ليس من هذا القبيل لانه عم ذكر بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم وليست مفسدة له لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض الشيء بذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد وليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يخيل ان يكون ما نحن من الافطار بل غاية ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما ذكره عم ان يكون نقضا لا تعليلا ايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اه الزيادة فلوم . تعلق الغرض بهما واما النقصان فلما فيه من ادخال بعض

امثل

السؤال في الجواب وعمر انما سئل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بايراد عدم الفساد او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فان به يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله ع القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يحتمل كونه مؤثرا في منع الارث علمنا انه علة في نفي الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ خبر مجرد الشرط كقوله ع اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة وصحة البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان تقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان تقع التفرقة بلفظ خبر مجرد الاستدراك كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة الخامس ان يستأنف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة مما لا يجوز ان تؤثر كقوله ع للرجل سهمان وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذلك ذكر الوصف من فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل آخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب

السبب

كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا وما نحن من الشيء لما كان ذكر في هذا الموضع جايزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فرأت اهل بشر سطرة دلالة الوصف المؤثر اليه على علية الحكم مناسبة له اما لانفعال جماعة باشتراطها وسموه النوعي وجماعة واختاره المصنف اصح الاولون بان الواجب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم فقيل له لم يامرك باكرام الجاهل جهلا واستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء الخ لا تتعدى مسالك الحكم وقضايا العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو رأي الاشعرية سواء ظهرت لنا او لم تظهر اصح الاخرين بما يصح ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما فهم من كون جهل الجاهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لا شيء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشيبة وكبره والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك موزون بان ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بنافيه فان للجهل مانعا من الاكرام وللعلم مانعا من الاستخفاف واجب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماع هذه الامور المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف بمن يستحقه وهو الجاهل فرظن ان سوء لانه لم يذكر من امر باكرامه صفة سوى الجهل وللامر بالاستخفاف به صفة سوى العلم والاصل عدم صفة اخرى والشمول للامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لاكرام احد اصلا لاندراج من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامهم قال البحث الثالث ان المناسبة لا يقتضي العلية الخ اسلفنا القول الكلام في المناسب المؤثر ماهيته او اقامة الدلالة

الأول

اما الاول فقد ذكروا فيه امرين احدهما ان الذي يفيض الماء توافق الاثنان لتحصيل وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالة مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحدة من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دنيويا وقد يكون دينويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافر والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يوقف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض لتحصيلا او ابقاء بقولنا على اقرب الوجوه الممكنة بالعادة ليخرج من التعريف سلوك البعد الطريق ليحصل الفرق شاسع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع تضمن التعريف من دون القيد المذكور ويخرج الاسراع والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا وثانيهما انه الملائم لاتفاق العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذا الدر لان هذه اللؤلؤة ملائمة لجمع افراد سلك واحد عادة وهذا الثوب مناسب لهذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قطعي قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي قد يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا قارة بالامر فالاول على اقسام ثمانية الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقتال رتلي الزنديق بقوله ولكم في القصاص حياة والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالحد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد ومنه التوثب على الزوج بالتغلب الجالب للفقر والفقر والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الشرك والامن بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ

لتحصيل القرب

فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تكليف الولي تزويج الصغيرة فانه وان كان مصلحة النكاح غير ضرورية ويخرج عنه قريبه الحال الآن انه محتاج اليه تزويجها وهو يقتدر الكفؤ الذي رجا موافقتها لم يحصل به الثالث ما لا يكون في محل الضرورة لا الحاجة كتحريم التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول المقذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من اسنى المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها كلها للسعادة في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع المزابنة والمحاقلة بالنجاسة وقياس الطيف عليها لان كونه لحاجي يناسب ازالته ومقابلته في المآل اعزازه والجمع باطل فهذا مظنون المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان من نجاسة منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين الشرع واعتبار المنع من بيعه واعلم ان للمناسبة اقساما اخر ينقسم اليها بالنظر الى اعتبار الغاية والغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائل بكون القياس حجة مطلقا ذهب الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف هو المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا القول يشتمل على هذه المقدمة فيحصل ظن انه الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اذ المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص المواقع المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجح احد المثلين على الآخر لا لمرجح ولين عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفيدة لم ولا ما لين بمصلحة ولا مفيدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر لان الحكم بكلية الوصف اذا عرف انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لما كان ذلك الامر اما حاصلا في الازل

فيلزم كون الحكم ثابتا في وهو محل والا كان المكلف ازيا لاستحالة التكليف من غير مكلف وانه غير حاصل فتحقق ظن
استمراره على العدم لما تقرر في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان
مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وانه لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد
عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكم تعالى وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون افعاله تعالى تابعة لمصالح
العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وح لا يتم شرع الحكم لاجل مصالح العباد
يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المعترض طالب ثمرة
في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا
او لمصلحة مجهولة واريد بالدلالة البينة اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يدل لان قيام الاحتمالات
المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على رأيه من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد قال
تذنيب قسم القائلون بالعلية المناسب الى اعلم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره الى الاول هذا ان رجع
الى ايراد اقسام المناسب وهو اربعة الاول تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشرع اياه وعدمه وذلك ان يقع
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشرع اعتبره او لا او الشرع ان يعلم ان الشرع الغاه اولا والاول
وهو ما علم اعتبار الشرع له اربعة اقسام الاول ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار في نوع
واحد اشتركا فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشرع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا
وان اشتركا فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال
وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم الثاني ان يكون نوع الوصف
مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار
اجتماع النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشرع في الميراث فالاخوة
من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث جنس لها ولاية النكاح الا
انهما تشتركان في جنس واحد لها وهو مطلق الولاية وتأثير الوصف الخارج في نوع ما من انواع جنس الحكم

اليقينية ل

قال
اقول

الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس فالمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تأثير جنس
الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحايض تخفيفا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط
قضاء الصلوة كما في تأخير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الى قطعين فسقوط قضاء الصلوة
مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب
المبيحة للترك وانما المشقة اللاحقة للحايض في الحالة غير المشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان
يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة
اللاحقة للحايض الرابع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاكل بالحكم الذي لم يشهد لها اصول معينة
كاقامة الترب مقام القذف في الحاب الجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة
المحرمة مقام وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطء فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مقام
الحكم والمظنتان مختلفتان نوعا اذ مظنة القذف تخالف بحقيقتها مظنة الوطء فالوحدة التي بينهما
جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان الايجاب الحدي لتحريم الخلوة والقول بهذه الاقسام
الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار
نسبة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فيهما يشتركان في الحقيقة وفرض نوعا تهما
من الاجناس والفصول وفروازمها وعوارضها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجة العارضة كالمحال وما
يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس
الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول
لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فاذا كان الاشتراك بينهما في جنس
قريب اقوى مما اذا كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في القريب
خاصة وقيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم يقسم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة والواجب ينقسم
الى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة ينقسم الى فرض ونفل فاذا ظهر تاثيره
في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك

الى فى جانب الوصف فاعم اوصافه كونه فرضا يناط به حكم شرعى ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضرورى ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفى هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من النفل فيه نظر اصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف طاب ثراه واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة منكم لان الوصف الملائم الذى يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى من القسم الثانى من القسمة الاولى وهو ما الفاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان قياسا وذلك كقول بعض العلماء لبعض المماليك لما جامع فى نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يأمره بالعتق مع الشارع حاله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستسهل اعتاق رقبة فى قضاء وطره فكانت المصلحة فى الجاب الصوم عليه تضييق مبالغة فى زجره وهذا وان كان قياسا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه فى مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اذا كان مجهول المناسبة الشارع اليه الغاه واعتباره الجب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصليا فى الجملة ولذا نهوض هذه الحيثية اعنى عموم كونه مصليا شهد له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى رعاية المصالح فى الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثانى الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمها الى الاربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذى اثر نوعه فى نوع الحكم وجنسه فى جنسه وهذا متفق على قبوله بين القياسيين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فى الجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد مشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر فى خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه وعموم جنس الجناية معتبر فى عموم جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه فى جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثانى ما لا يكون ملائما ولا يشهد له

لاصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل من الميراث معارضة لبقيض مقصوده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص من قوله عليه السلام القاتل لا يرث او غير ذلك الثالث ما يكون ملائما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه فى جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه فى نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الراجح ما لا يكون ملائما لم يؤثر جنسه فى جنس الحكم ويشهد له اصل معين بالاعتبار اثر نوعه فى نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الحد بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وليس المناسب الغريب وفى قبوله خلاف بين القائسين والاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة الآتية قبلها تداخل قال البحث الثالث فى ان الشبه ليس دليلا على العلية اما

اقول اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع يشبهه واختلف فى تعريف الوصف المشبه فقال القاضى ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول المناسب والثانى اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا والاول هو الشبه والثانى هو الطرد وقال آخرون الوصف الذى لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبة الحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه فى جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضى ابى بكر لانه ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردى مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبيها لما تقدم فتعريفه والمناسب مقبول عند القائسين اجماعا ولان التعويل فى العمل بالقياس انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقول الآخرين انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذى لا يكون مناسبا معلوما ومنع الاتفاق عليه بل انما الاتفاق على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه فى جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذى اثر جنسه فى جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثانى بالمنع من انحصار دليل حجية القياس فى عمل الصحابة بل التعويل فيه قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا

بانه لما ظن كونه مستلزما للعلية كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التقدير الثاني
للشبه انه لما ثبت ان للحكم لا بد من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس
هذا الوصف مؤثر فجنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى
اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله لاستناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن
العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم
فلم يلزم من كونه ملزوما للعلة كونه علة هكذا قال المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان ملزوم العلة لا يكون
علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من اصطياد كل حكم لعلة والا لزم التسلسل ولم
حصر الاوصاف او احد جزئيات الوصف وبجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرط عنه والحق ان هذه
الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا ولكن يمكن ان يمنع عموم وجوب
العمل بالظن لقوله ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال البحث الرابع في الدوران الخ
اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون
في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا قبل الاشتداد لم يكن حراما ولما اشتد
وصف الاسكار وجد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في
صورتين كالكيل والتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الشاب
والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة
الوجود بعض الحلي او شيء من ضواحته وهو مفقود في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم فيه لافادة
ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعى غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره
لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم
مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة فاذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه
انما افاد الظن بمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صورة واما الثاني فقد تقدم من وجوب العمل
بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل والاكثر على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورات

الدورات لا تفيد ظن العلية فوجب الا يكون شيء منها مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران يتفق
بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد
المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة معها مع
انتفاء العلية وكذا شرط المعلول المساوي له فانها دائرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة
للشرط ولا العلة والحدائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع اللون واحد المضافين
دائر مع الآخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية من ذلك كله وفاقا واما الثاني
فلانه لو افاد ظن العلية فصورة ما من صور الدوران لكان اما بمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير
مرجح لتحققه في تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان كان لامر آخر فيكون المفيد لظن
العلية انما هو ذلك الامر الآخر والمجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران
بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه المتقدمون وذلك ان
الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فبقي الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا
واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا
له قال البحث الثاني من التبر والتقسيم الخ اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة
معدة لذلك والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القائس وبين انتفاء العلية
عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاضرا انحصر لا يكون ثمة احتمال الا وهو مندرج
في احد القسمين كما يقال هذا القسم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره وبطل
الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم اذ ابطل القسمين المغايرين للمدعى طريق
قطعي وهو المعلول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية
الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب
وهو منتف لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فهو كما اذا لم يدع الاجماع
على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل العارف يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان يكون

معللا اولا والثاني بط كلامه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او الوزن او المال والمكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل كون الاوصاف المذكورة واخفاء عن كل واحد منها كونه علة والوصف المدعى غلبة على الظن ان الحكم يعلل به والعمل بالظن واجب وعنه الاكتفاء انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية تسلسل لكن يجوز ان يكون العلة امرا مركبا من الاوصاف المذكورة او جزءا واحدا بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احديهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان للحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحقق وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية لا الظن فلذا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وبين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية ليتمون هذا بالاستدلال ويغيرون بينه وبين القياس ويسمونه الغاء الفارق وقد يكون بتنقيح المناط وهو ان يلغى هذا الحكم لابداء مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والتمايز بان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكل ما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق او ما تركب من بعض اقسامه او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه مشاركه في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور التي لم يعرف كونها في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهو معروف بقوله وجه ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه البلدة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال الفصل الثالث في مسالك العلة وفيه مباحث اقول لما فرغ من ذكر الطرق الذي زعم القائلون انها دالة على كون الوصف علة للحكم وذكر الطرق التي الدالة على نقض ذلك وهو اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فرخص فريق قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال آخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلف عنه لمانع الابوة واختار المصنف رحمه الله انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضاء ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض ولان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صوره وجوده ويلزم تحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الوصف عن الحكم المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محل اما كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة تخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض وجواب النقض لما يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي في صورة الوضوء طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود

العلة صورة النقض قال قوم لا مانع من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى تكميلا لاستدلال على الاول وهو قبيح عند اهل النظر لان المستدل
كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن يطلب كون ازالة
النجاسة ليست طهارة حكمية وقال آخرون نعم اذا به يتحقق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له
ذلك كغيره من الاجتهادات وفصل آخرون فقالوا ان تبين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل
وجب قبوله منه لتحقيق فائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو امضى الى المقصود فلا والمعترض
المطالب شرعا بانه ان كان مسح عالم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخر وان لم يكن لم يعرف طريقا بانتفاء
غيره اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع
وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة سلم لكن ذلك ممنوع
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبيت النية وتعيينها ان يصح
الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق فدل على وجود الصحة بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك
مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض
ابتداء لا نسلم تحالك من امرين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال اولا
تعتقد فان كان الاول فقد انتقض عليك بوجود الصوم مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك
كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض
انما يتوجه ان كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اولا وللمعترض كما لو قال ان فعل
في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض
على املك بالوايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم
يتوجه النقض لان خلاف في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل
في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يوجد في اصلك فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان
يقول المستدل ما ذكرته حجة تعليلي في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج

الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانتفى المحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة وهو لا يتم الجواب
عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله
وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط عنها او
غير ذلك تنبيه اذا اختلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين
نعم وهو مذهب المصنف طاب ثراه وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع
صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لامر او لا
فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها للحكم وذلك يوجب ان لا يكون
علة وقال آخرون لا يقدح لانا لم نوجب بمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف
الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا فيها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع
المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو ممتنع فاذا قد رنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف
فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي
وهو المطلوب فرع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع
مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما اذا
تزوج امرأة لم يرها فانه لم يشتمل النقض على المبيع بل بحذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد
اختلف فيه علماؤنا والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا
وكونه مجهول الصفة كما لا يجد كونه مجهول الصفة والمجموع ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض
اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الآخر الذي
وقع به الاحتراز عن النقض كما كونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه
الى الوصف الآخر تم النقض والمستدل ان يقرر صحة التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير
ان قرره بابداء وصف قال الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان
تنزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه قادحا وارد على العلة

وللمعترض

والمنكوحة

بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا فى الحكم مطلقا فلا يمنع من اخذه فى التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه لا كانت العلة هو الجزء الاخير لا غير وهو وجود الوصف فى صورة النقض مع فقد الحكم فيها فتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعنى الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على الحد دون اللفظ كما لو قال الخصم فى مسئلة المواجر يشرع فيه مسافر فوجب ان يرخص فى سفره كغير الحاضر يسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهى المشقة منتقضة فانها موجودة فى المكاس وارباب الصنائع الشاقة فى الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط لكلى الحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهى مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وبهذا تبين فساد ما اعترض به الحنفية من ان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخيط فى الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج واذا لم تكن هى العلة لم يكن للمدعى ان ينقض عليها بما قال البحث الثانى عدم التاثير وهو بقاء الحكم الى ان قال هذا هو الطريق الثانى من طرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح فى علية الوصف المذكور لان الحكم لا يقع موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده على استغنائه عنه والمستغنى عنه عن الشئ يمتنع ان يكون معللا به واعلم انه لم يكتف فى الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعده لان المتكلمين يزعمون ان ابقاء ما يستغنى عنه المؤثر بعد عدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح فى علية المؤثر لكنه فاسد ضم اليه القيد الاخير وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وبهذا صح ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم فى صورة اخرى لعلة اخرى مؤثرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح فى علية الوصف للحكم فى الصورة الاولى لان العكس اعنى انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب فى العلل مع جواز تعليل الاحكام الشرعية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظ

فظ متفق عليه كاباحة الوطئ للزوج بالعقد وفى الجارية بالملك واما مع اتحاد المحل فمنع منه القاضى ابو بكر والجويني ومنعه وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز فى المنصوصة لان المستنبطة وهو اضطراب الغزالى والمختار عندى الاول فظ فان القتل العمد والعدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة فوجوب القتل بالقتل وكذا ايجاب الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة فى ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم بجواز استناده الى الاخر غيره واما اثبات فلان من اعطى فقيرا فقيها فربما يثبت احتمال ان يكون الداعى الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة عامة ومجموعهما مجموع اثنين منهما وهذه الاحتمالات منافية لان كون الباعث الفقه خاصة ينافى كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بكل واحد منهما بعينه فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لامر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكهما فيهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة ومع هذا فمن اثبات انتفاء الحكم وبكون وجود الحكم منتفيا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا فى علية وهو المدعى واعلم ان العكس لغة مرادون الامر الراجع وآخره الى ابتداء واحده تقدم راس البيت على ما مر الى ذراعه قال البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة الى آخره اقول لهذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة وردة الاصل المقيس عليه بعينه واعلم انه شرط فى الجواب القلبى ان لا يرد ذلك الاصل آخر لكان على حكم ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا فى الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبنى على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها فى الاصل الآخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لكنها لكونها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثانى وجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذى علة الغالب على علة القياس اما ان يكون اجتماعه مع الحكم الاول الذى ادعاه القائس او لا فان كان الاول لم يكن قادحا فى العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثانى

امتنع اجتماعهما فى الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما
فى الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما لذاتهما فى الفرع لدليل منفصل فاذا بين الغالب ان
الوصف الحاصل فى الفرع ليس بان يقتضى احد الحكمين او من الاركان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا
بينا ان الحكمين يجتمعان فيه وذلك يقتضى امتناع حصولهما فى الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول
احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو باطل واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة
عن اقامة دليل على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه متميز عن غيره به من المعارضات
بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة فى العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود
العلة فى الاصل والفرع وان اصل المستدل واصل الغالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى
هذا للمستدل الجواب بمنع حكم الغالب فى الاصل وان يقدح فى تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم
التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافى حكمه وان يقلب قلبه
اذ لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم فى القياس الذى اشبه المستدل لان قلب الغالب اذا افسد
بالقلب الثانى سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال
مذهب خصمه اعنى القياس فللاول مثل ان يستدل المنفى على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف
بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الغالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا
بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكم المذكور فى القياس والقلب لا يتنافيان فى الاصل اعنى الوقوف
بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان فى الفرع اعنى
صورة الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وحينئذ يكون الجمع
بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم وحينئذ يكون محالا للاجماع المذكور وكل من القياس و
الغالب قد تعرض فى دليله لتصحيح مذهبه الا ان القياس اشار بقلبه الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام
والغالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثانى قد يكون استدلال الغالب على فساد مذهب خصمه
صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم

المعلوم ان ارتفاع اللازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفى على وجوب
مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه بما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول الغالب
ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان فى الاصل لذاتهما لانا حصلنا فى الاصل
المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه بما يقع عليه الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان فى الفرع اعنى مسح
الراس لاتفاق الثانى فيه والا ضيقة على نفى غيرهما من الاقسام المحتملة والثانى مثل قول الحنفى شفيع
الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الغالب عقد معاوضة فلا يثبت برفيه
خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين فى الاصل
اعنى النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما فى الفرع اعنى البيع لان فساد
خيار الرؤية فيه يلزم فساده بالاتفاق المذكور قال البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع
اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة
عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم المستدل حكما لدليل على وجه لا يلزم منه
تسليم الحكم المتنازع وانما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما يظنه من الدليل غير
متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا ويتوهم انه يتجه على النزاع او امرا
يلزمه والحال بخلافه كما لو قال ان فورية القتل بالمثقل حق بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص
فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافى وجوب القصاص لكن لا يلزم
منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافى لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص
ولا يلزم من عدم التوقف على وجود المقتضى وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الا ان يذكر دليلا يتوهم
انه مبطل ما ذهب اليه الخصم وذلك كما لو قال فى القتل بالمثقل انه يتواجد فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالقتل
كالتفاوت فى المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت فى الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص فى الوسيلة بالتواجد فى المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص
فانه لا يلزم من انتفاء ما به التفاوت فى الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع

الشرائط الآتية يتوقف عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان يسلم المستدل عن صور دليله ويقتصر على افراد
كبراه ولا تكون الصور مشهورة كما لو استدل ان فرضا يجب النية في الوضوء بقوله ما يثبت قربة تشترط النية
كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع في الجانب
النية في الوضوء فان وجوب النية فيما يثبت قربة غير ملزوم للاعم وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير
كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب
قادحا في العلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف
فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان المستدل يبين لزوم
محل النزاع لمدلول دليله كالوساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور
فان ثبت بالدليل كونه غير منتف لزم تحقق وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع
سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحقق
وفي الثالث بان المذكور لا اخر مقدمة من الدليل امر ثم ودليل عبارة عن مجموعها لا عن الكبرى وحدها فلا
يسلم منع القول بالموجب مع بقاء النزاع قال البحث الثاني من الفرق وهو بناء على قبول الحكم الآتي اقول
سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عبارة عند بعضهم عن مجموع
الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين السؤالة مختلفة في حال
المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علة الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا فانه سؤال
واحد او سؤالان فابن شريح ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول
لاتحاد المقصد منه وهو الفرق ومنع المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مفيدا
لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بطعم الطعم
بالكيل او الوزن فيه فان كلا منهما يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب
القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد والعدوان بالجرح في الاصل ومنع المعارضة في الفرع
ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود ما يمنع منه او بفوات شرطه ولا بد
من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على طريق اثبات المستدل كون الوصف

الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا
وجود له في الفرع فيرجع حاصل الرابع عند الاصل عن الفرع وبه ينقطع الفرق بينهما وهو راجع الى الفرق
الاول
منع على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك تنكيسه بهما اما من جوز تعدد
علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض
من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفرد عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب اشترك
فيه الاصل والفرع وكذا ان فسرناه بالتنكيس الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه
عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان
عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسرناه بانه معارضة
في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو مبني على ما سيجيء
ان العلل المتكثرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل هل هي كما تقدم واجبنا عن الوجوه المتقدم ذكرها بامر
احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا
لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول
بعضها قبل بعض وح يكون المراد المؤثر في الحكم الباقي منهما خاصة ولا يكون للاحق منهما اثر البتة وثالثها
انه يجوز اشتراك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها
ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد منها بالعلية بدوام اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الاقتران
زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المصنف جانب هذه
الوجوه ل
الوجوه الثلاثة الاولى منها لا يعقل
اما الاول فان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يقبل التعدد وليس ذا جهتين
بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخر والزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت
كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون مباحا باحديهما محرما بالاخر بل واجبا نحو بعض الصور كالخياطة
الصلوة في الدار المغصوبة والاكل في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم
من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة جاز ان يكون القتل لجهات يكون كل واحدة منها مفيدة
مفيدا

لنوع من الاباحة قلت لا يمنع لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف ملكتك من هذا الفعل ولا تبقه عليك فيه اصلا وهذا لفظ لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرائط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم حرام مع انه حارث وعرض ومركب مثلا وصدوره وعرضيته وكونه مركبا لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعى يدعي ان الفعل ذو جهتين احديهما يقتضي الاباحة والاخرى يقتضي الحرمة بل اذا تعارضت اشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحة وحظرا فان اباحة قتل الزاني مسبب استلزامه انزجار الناس عن التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد مسبب انزجار الناس عن الكفر وتأكد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثالث فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فرض سبق احديهما على الأخرى فيه وقد ذكر الغزالي لذلك عدة امثلة وهو ما اذا رضعت اختا الرجل وزوجته احداه رضعة دفعة واحدة بان اخذت منها جميعا ووزع فلقها فانه يصير فرا الزمان الواحد خالا وعما للمرتضعة دفعة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو رضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه حتى فانه يصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف للاجماع اذ الاجماع واقع على ان كلا من الاسباب علة مستقلة بخصوصيته للحكم المذكور والقول بوليته المشترك بينها على سبيل الاستقلال باطل لما ان كان ما نوى من علية اق مه والا ثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة وهو ذلك المشترك واق مه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره أن الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات القول الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غاية ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشرط القياس ألا يخرج عن شرائط هذه الاركان شيء منها فالمقصود يعود الى الاصل وهو على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس لتشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا

لمنتهال

الفرق ل

ثانيا اذ لو كان لا يكون حكما شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع والا عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية لكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع كلها وكل واحد من هذه الامور الثلاثة قد يثبت بالعقل فلو كانت المعرفة الاولى عن معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون الباقيان كذلك فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات عقلية والمستفاد من السمع سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والجواب ان المعترض طالب ثمرة بقوله وهو غير لازم الرابع الثالث ان يكون حكم الاصل منوطا بالحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا انما يعرف قبل النسخ بكيف فصرف كونه معتبرا وفي صلاحية ترتيب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ويكون نسخ الاصل تخصيصا الرابع ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان بالشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في تعجيل ثبوت الربا في المؤجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة نسخ النكاح بالجذام في المرأة عيب ثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسوها على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع انما كان لكون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما ثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم الاصل ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع لها ضرورة ان الحكم

الثابت معه ثبت بغيره اتفاقا فلو اثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمحض
المرسل الذي لم يعتبر وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد بعلة حكم الاصل القريب منه
بالمناسبة فيهن وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى
يقتضي ان تكون موقوفة لذلك الحكم اذ باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر آخر فيه كما انها مستقلة
بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية الجامعة بينه وبين فرعه علة لذلك الحكم وكون الثانية
علة لذلك الحكم يوجب استغناؤه عن العلة الاولى واستناد الحكم الى الفرع والجمع بينهما حينئذ اذا كان حكم
الاصل معقولا بدون جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو لم يكن كذلك لوقف الحكم في مسئلة العقل النية عندما
اذا نوى النفل المراد به وجوب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى بها النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول
به الحنفي بل ان وقع فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه
من دون الحكم المعلوم المستدل بها عنده كعلة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمه الاعتراف
بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاض لتخلف الحكم عنه ان عين ما وقع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات
الحكم بعين الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الى ان
ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متنا ولا لثبوته في الفرع والا لكان الجمع بين حكمي واحد منهما بعينه اصلا
والآخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو ظاهر وفيه نظر لجواز كونه متنا ولا للفرع بالنسبة للمتنا ولية
للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه عليه ترجيحا
من غير مرجح الا ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة
وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه المنقح تارة و
الاستنباط اخرى اما بيان ان لا تاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب
النية فان التقبيه بالتيمم انما ورد بعد الهبوة وهو متاخر عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق
ان يقال لم يوجد على حكم الفرع دليل اقوى من ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل
اما ان يقال كان الحكم ثابتا بنص غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك الحكم

المقول ل

من عزل الاصل ل

كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل آخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع
وان ترتب وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم
انما يرفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكما
ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثاني ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن
سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني
ما يكون مبتدءا فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة
والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى
غير مستثنى عن قاعدة شرعية عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كترخص المسافر لدفع المشقة او لا كالحيض في القدر
وضرب الدية على العاقلة المتاخر ان لا يكون القياس في اقياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الخصم
والفريقين فاخرجه بقولي يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم فيه اصلا غير منصوص
ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة
في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بما فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل المرابي بعبد مثلا عبد لا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق
عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو
جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية فرع ان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة
فيه وان بطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت عندي بهذه العلة وهو مدرك اثباته ولا
محذور حينئذ في نفي الحكم لانتفاء علته اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا الوجهين يكون القياس
معللا ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما كان هذا القياس مركبا لاختلاف
الخصمين في ترتيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهو فرع

والمعترضة مزعم ان الحكم فى الاصل فرع على العلة وهى المشتبهة لدلالة لا طريق الى اثباتها سواء وكيف مركب
الاصل لانه نظر فى علة حكم الاصل واما الثانى وهو مركب الوصف فهو واقع الاختلاف فيه فى وصف المستدل
بل لوجود فى الاصل اسم لا وذلك كما لو قال الشافعى فى مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هندا
فهو طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال ان تزوجت هندا اكلت اتزوجها طالق فيقول الحنفى لانم وجود التعليق فى الاصل
بل هو منجز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم فى الاصل وهو بطلان طلاق من قال ان تزوجت هندا طالق
وقلت بصحته كما فى الفرع ولا محذور حينئذ فى ذلك لوجوب النقض واجماع الامة عليه ولا يتم القياس حينئذ لانه لا ينفك
عن منع وجود العلة فى الاصل او منع الحكم فيه وليس هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف فى الوصف
الجامع قال البحث الثانى فى شرائط الفرع الى قوله فى الفرع من ذكر شرائط الاصل شرع فى ذكر شرائط متعلقة
وهو الفرع وهى ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل المأخوذ عنها كتعليل تحريم النبيذ
بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فرضها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية المشتركة
بين القطع والقتل الثانى ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله او فرعنه كوجوب القصاص فى الاطراف بجامع
الجناية المشتركة بين القتل والقطع الثالث ان يكون حكم الفرع فى النفى المشترك بين القتل بالحق والمجرد
الموقوف جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية فى المال فان المشترك بينهما جنس
الولاية اذ لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرعيته مقصود لذاته بل ما يفضى اليه من مصالح العباد ومع
مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يحصل منه من المصلحة الفعل الذى يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكم
حكم اصله لا يحصل ذلك ولانا القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة
الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا
للحكم الذى دل عليه القياس والثانى ان يكون مخالفه فالاول جائز عند الاكثرين فان تراد ف الادلة
على المدلول الواحد جايز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منعه لان معاذ انما عدل الى الاجتهاد
بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض فى الخبر للقياس مع وجود
النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما

شرع الاحكام ٢

احدهما بالقياس على الاولى من عكس وفيه نظر لان منع عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او
اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لانم عدم جواز القياس ولم لا يجوز
قياس كل منهما على الآخر ويكون التوقف لتوقف الدلالة او الترجيح عند وجود معارض كما فى النصوص المتعارضة
على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا
لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل فى البر والشعير بالنص والقياس واما
الثالث وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثرون وجوزه قوم وقد مر ذلك فى باب
التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم الحصول هنا ولا شيخنا فى النهاية قال البحث الثالث فى شرائط
العلة الى قوله اذا ذكر شرائط الاصل والفرع شرع فى ذكر شرائط العلة وهى امور الاول ان يكون العلة
فى الاصل بحيث اذا تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعنى
اشتمال العلة على الحكمة المذكورة قد يجب ان يكون معلوما للقائس اذا كان ممن يعتبر فى العلية النقض
كما سيجئ طاب ثراه ومرافقيه بالتفصيل وان كان النقض يدل على تلك الحكمة فى الجملة فلا يظن ان يكون
وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة فى الامارة الا تعريف الحكم والحكم فى الاصل معلوم بالخطاب
الدال عليه بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة
له كان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم
فى الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له فى الفرع وكذا الثانى لان العلة متفرعة عن الحكم
فى الاصل وهو متفرع عنها فى الفرع فلا دور الثانى ان تكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع
الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء المحصل للمصلحة
او الدافع للمفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفاء
عرفها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط
الحكم منها والوقوف على الابوة مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف الاصل المألوف من عادة الشرع
من رفع الناس الى المظان الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشرع انما فرض

القصر والسفر في المسافة المضبوطة بوصف الشرع المعرف بالمسافة المعينة الى مقصد معين وهم يعللها بنفس المشقة لكان اخطر بها واختلافها ولهذا لم يرخص للبآل في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يقطع تلك الاربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوده الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها ونقل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة منصوصة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا تكون الوصف عدميا اذا كان للحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انتقاض العلامية الدور لصحة جمعه العدوم ونقض الدور وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كاللازم واللازم ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف الدوري علة فلم يصح للحكم الوجودي والدوري وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد لسيده يكون باعثا على معاقبته وذلك امر لا يرتاب فيه الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بحكم كتعليل حرمة الخمر بكونه مسكرا فجوزه قوم ومنعه آخرون وفصل فخر الدين فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الزنا في البنت لكونه بنتا او يعرف كون البنت مناسبا لحرمته فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشخص الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل لنسبة الامكان ونسبة الفاعل لنسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان الوجوب معا قلت لانا نمنع لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف والباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لانا نمنع ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز بسلم اللازم لكن لا نسلم استحالة اللازم واجتماع الشيئين المتقابلتين للشيء الواحد الا ترى ان الواحد انما يكون عالما مع اتحاد الجهة انما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني

الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي ورد النص بخصوصية ذلك المحل بتحليل وجودها في غيره لاستحالة ان يكون الشيء الواحد بعينه في غيره اما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه ما تقدم فلا يكون مفيدة اذ لا دور في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخر ظاهرة كمعرفة مناطية الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه لخلاف التعبد المحض فيكون اقضى الى مقصود الشرع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل لسبب العلم بانتفاء حصول خصوصية اخرى علة لحكم الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية ولا حاجة مع ذلك لما تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل بقي الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشرع بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجب في غير الاصل الذي منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجزء الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص بمحل لحكم مخصوص يتعلق به يغلب على الظن كونه علة له والعلم بانه لا ضرورة احوجت المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة الى ذكر اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون لكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا الان علة الاصل اما مجموع الاثبات والمعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا باعث اصلا او باعث مؤثر للعلة المتاخرة

عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتأخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل
والثاني بطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل
حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو نحو والثالث بط ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم اذ لا يجب
ان يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا ترجع الى الحكم الا استنبطت منه بلا بطلان وذلك
كتعليل وجوب الزكوة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقير لما فيه من دفع وجوب الزكوة خوفا لتحقق دفع
حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبطة منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف
عليتها على اعتبار ما منه يشترط في العلة ان لا تكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع الخاص وبهذا ما وقع
الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقلون اما الاولون فقالوا
انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع
كثير من الاعيان الغير بجنسها واما الاخرون فقد اجابوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول
معلولا فلا يصح العلية للخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقيض الاصل عدمه وان يكون متاخرا فلا يصلح
للعلية لما بيناه من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة
للاخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فهو على ثلاثة تقادير لا تكون
علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية انما يغلب على الظن من
ثبوتها وكما يغلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذا المراد بالعلة المعرف والمتاخر
قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس
علة لذاته بل لجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها لما كانت
متحققة قبل تحريم الخمر فذلك لا يمنع كونها علة لما لم تكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع بقران
الحكم بها ولم يستلزم تخلف التحريم عنها نقضها ويجوز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام
فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس اما اذا جوزنا كون العلة مركبة من وصفين واكثر
كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب الاكثر الاحوليين ونحو ما اشترطناه

في العلة تخصيص الشارع وكان من الجايز ان ينيط الحكم بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون للحكم
مستند الا مجموع تلك الامور لم يجز ان تكون مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه
يمكن ان يقترن بالعلة الاجتماعية ظن علية الحكم الخصوص اما بالمناسبة او بالشبه او للسبر او للدوران
او غير ذلك يجب العمل به لوجوب العمل بالظن فيما شاكل ذلك واما المانعون فقد اجابوا بان كون الشيء
علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل المختار تصور مع العقل بكونه
علة ويصح حمل العلية عليها كما تقول هذه علة لكذا فان حصلت بتمامها لكل جزء وكان كل جزء
منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو ممتنع لامتناع حصول الصفة
الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام
الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في
جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارجة عنه وهو المطلوب اجيب عنه بان
صيغة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا ولا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف
بها انما هو في الذهن لا في الخارج ولان سلمنا كون المجموع علة فاقتضاء الشارع بالحكم عنده وغايته لما
اشتمل عليه من الحكم وليس ذلك صفة حتى يصح ان يقال ان يحصل في كل جزء وفي بعضها
كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع للضرر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع
سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء جزءا وامرا وظهيرا واما التعليل بالامور الاضافية
فجايز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه اذا كانت
الاضافة عدمية وهو الحق ان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل
وكان حلولها فيه اضافة اخرى الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا وجودية لان نسبتي
الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فتثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا
ثبت ان نسبتي الاضافة عدمية امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة
المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن المخصوصية فلو كانت وجودية لكان

رعايته

الوجودي اما مبنى الاضافة او قيد للخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المصنف كالمحاب شرحه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية فلجواز ان تكون الخصوصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في ضمن انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول على الجنس فاذا كان موجودا امتنع ان تكون عدمية قال الجحت الرابع في شرائط الحكم الخ اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والآخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعرف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولنا الاشياء اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان تكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام لما دلا على الارادة والعلم شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل انما هو الحكم اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال انه تعالى وجب ان يكون مريدا كما في الشاهد فان الجامع بينهما الوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المقصود على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان نفيها هكذا الله تعالى عالم فله حياة كما في الشاهد فان الحياة هي المكملة اثباته

اثباته في الفرع والصواب ان يقال انه تعالى وجب ان يكون مدركا كما في الشاهد فان الحياة آلة هي شرط الادراك هو الجامع هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم الحكم اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستحيل كلا لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والازم مترجح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعين ومع تجويز ان يكون للتعين اثر في الحكم وهو في الفرع فلا يتم القياس ولو كانا مظنتين واحديهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف كالمحاب شرحه انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي نفعا في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشعرية وبه قال القاضي ابو بكر وابن شريح منهم وكثير من المتقدمين واختاره ابن جني وحكي انه من مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا اذا راينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت فيه خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم عاد على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة المذكورة فاذا راينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن

تسميته خمرا فاذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمر وا في ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبد سوداء عتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذ لم ينقل عنهم نص في الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم يناظر في تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا اجماع منقول عنهم بالتواتر ونمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي فتوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانثى المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلاة فلانه اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن اللواط ولا الزنا سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده لاخصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بالوجود الجامع وهو مفقود هنا

عبيد

هنا وان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاثبات ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع هو القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في محله وصف كل منهما معا كالزنا واللواط في هذا المثال والحكم انما يحصل من الوصف لانا نقول هذا ضبط لان ما يصلح للعلية العلة صالح للحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلفت في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم الاصل كاف فيه والحق انه ليس تعليل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو استدلال بعدم اثر الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد وارد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع البارئ تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام الطارئة كعدم وجوب الصدقة امام المتاجا بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فجاز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما في التقديرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوات فان عقول البشر قصرت عن ادراك الحكمة فيها ولا هتدى اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند لا قوله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش فيثبت لم يوجب الكفارة فيما هو اولى على مصنع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن وتجويز خلافه شبهة فيدرء الحد بها لقوله صلعم ادرءوا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا تعدى

بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها
بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يدرأ
بها الحد والاطراد فلا تثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو بط
اتفاقا ويمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان اصناع القياس
فيها ليس لنفسها بل لمعنى تعقل معناها وهو امر يشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول
بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون
الرخص منها من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي يبين تناقضهم
انفسهم فقال اما الحدود فقد اثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى
الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا
مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات
فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل العبد ناسيا على قتله عمدا
مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى في قتله صيكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا اربع عشرين للفارة والعصفور
مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة لانها ضعف الفارة وجعلوا
الدلو التي ينزح بها مائتي صاعا وقالوا باجزاء نزح دلو واحدة اذا كانت عظيمة
تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المصنف بقوله
بقوله كما قدر والدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا
الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي يتعذر نزح
ماءها لغزارته على البئر الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان و
خمسون دلوا فقالوا الهتا تطهر بنزح ذلك القدر ولان الغالب ان ماء البئر لا يزيد
على ذلك واما الرخص فاظهر هم الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا

قاسوا عليه ان الله كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العامد بسفره على غيره
في الرخص مع ان الرخص عانة والمعصية لا تناسب الاعانة قال الفصل الخامس
في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الخ اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما المعلوم كف الاذى عنهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل
والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة فاما الخفي فهو
ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد وما جرى مجراه والباقي القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة الى قياس في معنى
الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الفرع والاصل وكان علة باعثة على الحكم في الاصل
كالجامع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه وسمي ذلك
بقياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع
ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجامع بين النبيذ والخمر الرائحة
الفائحة الملزوم للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح
فيه بالملزوم دلالة على العلة وكالجامع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا
به على الموجب الآخر كالجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب
القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية على تقدير ايجابها واما الثالث
وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة
بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه
لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام
الخ اقول القياس لا يجوز في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان

مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وكاعداد الركعات وقد يرضب الزكوة
ولان القياس لابد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم
بطلانه فى بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس
ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه
واقع لنطالب العمل بالقياس وكل حكم شرعى فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا
كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يستلزم احلال كل
بيع واما على راى القائلين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور
لله تعالى فصح منه تعالى وبيد ض تفاصيل الاحكام فى تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس
فى جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الاحكام الشرعية لها و
قد صح فى بعضها الثبوت بالقياس فيصح فى الباقى ذلك اذ الجائز على احد المتماثلات
جائز على الباقى وهو غلط للمنع من تماثلها بل هى متضادة واشتراكها فى كونها احكاما
لا يوجب تماثلها لاشتراك البياض والسواد فى اللون ومنع ابو اسحق الشيرازى
القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم
باسبابها وعدم ظنها فيجب الحصر فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق
عمل كحدوث العالم حكمه القتال اوصلح وكفرانه وافراده فى الحج فان مثل هذه مطلب
لغوى لا للتعمل بها بل يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال الثالث ههنا نوع من القياس يسمى
قياس الاصل على الفرع الخ اقول هذا النوع من القياس ليستعمله المتاخرون وليسموه قياس
الاصل على الفرع وهو ان يقع لو ثبت الحكم الفلانى للفرع وهو ان يقع لو ثبت الحكم الفلانى
للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالملفق الفلانى لمناسبته لذلك
الحكم واقترانه به وذلك الملفق حاصل فى الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت
هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائى

لبطلان

استثنائى مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها واما سمى هذا قياس
الاصل على الفرع لان الحكم ثبت للفرع اولا بواسطة تلك العلة المتحققة فى الاصل ثم يتوصل بذلك الوجوب
المتحقق فى الحكم فيه اولا انه ثبت علة الحكم المعينة فى الفرع اولا وتبين بثبوتها بوجود ذلك فى الاصل فكان الاصل كانه
على فرع ويقرب من هذا قياس التعليق وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لاقترانه فى علة الحكم كما يقال
لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف فى نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر فى ساعى الصلوة فانها لما لم تكن
شرطا فى الاعتكاف فى نفس الامر لم يظهر تصور شرطه بالنذر وهو فى الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال
بالقياس الشرطى واثبات احد مقدميه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثنى نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما يقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف فى نفس
الامر وبين صدق الشرطية وهو لزوم التالى للمقدم بالقياس على الصلوة بان تقول ما لا يكون شرطا لشئ فى
نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف فى نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر
وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر اشتراكهما فى تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثنى نقيض تاليها
لانتاج نقيض مقدمها والعلة فى عدم كونه شرطا فى نفس الامر كونه غير مشروط بالنذر وهذه العلة موجودة
فى الصلوة تحقيقا وفى الصوم تقديرا قال المقصد الحادى عشر فى التعادل والترجيح وفيه مباحث الخ
اقول قد عرفت فى صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية
عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والتراجيح وملاحظ المصنف كما عرفته عن طرق الاحكام شرع
فى البحث عن الكيفية المذكورة ولوا خر البحث فيها عن التعادل والترجيح لان هذا احد طرق الاحكام على
ما اختاره طاب ثراه واكثر المحققين كما فصل فى النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشئ على ذلك
الشئ بالذات واعلم ان تناقض الشيئين عبارة عن تنافى وجوديهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوى اعتقادات
مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين
بالنفى والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم
اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع

وبهما يحل وامّا الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل
الامارتين المتقابلتين فيه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر وزمن الصيف فانه عندنا لا التفات اليه و
انه هجول على زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع
المطر فيه يحصل ظن انتفائه وامّا الثاني فقد اختلفوا فيه صورة تعادل الامارتين المتقابلتين فيه فنقل احمد بن حنبل
والكرخي وبوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدالة والفقه واحتمال
الصدق لكل منهما في العلم بذلك ضروري واختلفوا المجوزون في حكم المتعادلين عند وقوعه فقال الجبائيان
والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال آخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل
الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكل
اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة
وعرض ذلك للمكلف بالصلاة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد
والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما
الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت و
المكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عليه السلام في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة فيمن ملك مائتين لانه اتى بفعل اذ الواجب وللاولوية والمصلي الى الكعبة يجوز له استقبال الجدران شاء
وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لجواز اتيانها فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما
كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر
الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا تحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض
لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق
على استقبال اي جدرانها اتفق فتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال
الصحيح قد متناولا لحكم التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جايز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع
منه شرعا قال لانه لو تعادلت دلالة الامارتين على الحظر والاباحة فاما ان نعمل بهما معا وهو ح تنافيهما واما

واما ان لا نعمل بشيء منهما وهو ح ايضا لانهما اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا
وهو غير جايز على الشارع او نعمل باحدهما على التعيين دون الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل كما نقول
في الدين بجرد التهمة وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرنا منه ثبت الفعل
والترك فقد اخالف للفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم
بطلانه وجوزه المفيد كما بيناه وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح
امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب يثبت في حقه وان اخذ بامارة
الاباحة ثبت في حقه كما لو اقتصر في موضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه
الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على آخر درهمان
فقال له ان دفعت الي الدرهم التي اخذتها منك وان دفعت الي احدهما سقطت عنك الاخرى فانه
يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين
الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر كقصد او فعل لزم من التخيير بين
الاخذ بامارة الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارة الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارة الوجوب
والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة
بالاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا
يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالمتعادلان ان وقع للمجتهد ففي نفسه كان حكمه التخيير وان
وقع للمفتي حكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يذكر في حق نفسه وان وقع للحاكم عين
احدهما لانه منصوب لقطع المنصومات وتخير المخصمين بفتح باب المنازعة فان كلا منهما قد يختار الاخر
عليه وبالعكس والاصل في خلاف الحق وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت الشخص وبالاخر في وقت
آخر فيه الحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده
اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما يروى ان الشارع قضى لابي بكرة بان لا ينقض في شيء واحد
بحضرة حكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقد ذكرنا ذلك على ما قضينا

وذلك على ما يقتضيه لكن يجوز ان يكون ذلك فيخرج صورة التخيير لجواز تغيير اجتهاده وظهور قوة الامارة
الموجبة للحكم الشرعي الموجبة للحكم الاول قال اذا تعارض الدليلان الخ اقول تعارض الدليلين عبارة عن
تناقض مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانها اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والآخر يقينيا
فالاول وهو اذا كانا ظنيين يتحقق الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين على الآخر ليعمل الاقوى
فيعمل به ويترك الاضعف لم يوجبه وخالف في ذلك قوم فزعموا ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم
الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم ما لزم من الضرر لزوما ضروريا
بطلان التالي بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان
الملازمة انا نرى رجحان بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاخير على الظن وهذا المعنى بعينه
قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق
عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبغير
التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلى
الوصف المذكور بان نقول ان القول برجحان المأتي من الصحابة باعتباره والعمل به وهو اثبت
به الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن بهما من وجه دون وجه آخر ولو امكن ذلك تعين
وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة كدلالته
على مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل
بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك
ان الاول اولى واعترضه المصنف في الطالب بانه في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة
التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية واتباعه في احد الدليلين
وابطال لهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل واتباع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين
وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا

اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا لملفظ الآخر والغاء
له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والتناقض وهو كونهما يقينيين فلا تصور الترجيح
فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات انما يتحقق اذا كان مقدماته
ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة او متعددة وذلك
لا يحصل الا عند اجتماع امور اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات ان يكونا صادقة فنفس الامر اما ابتداء او بواسطة
والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم الملزوم عنها والعلم الضروري بان لازم عن الضروري لزوما ضروريا
فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول احمد كلاب شراه فالتعارض
بينهما انما يتحقق اذا امكن احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون
نقله ففيه نظر لان القائل للتاويل لا يكون يقينا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم
الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقين من حيث ان كلا من الدليلين جزؤه يقيني
فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والآخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة
استلزام العمل بالظني القابل لليقيني اللازم الدليل فلا يفيد وقد اتضح ان الترجيح انما يكون
متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا اخره المصنف كلاب شراه بانه اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها وهو اعم من الترجيح الذي به يتحقق الآتيين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان نقليين
وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم
او الظن بشيء آخر بحيث يندرج فيه الامارات قال البحث الثالث اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او
بوقت الورود او بالمتن او بالمدلول او بامر خارج فاكثر رواة ارجح الخ اقول قد عرفت ان التعارض
انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كالواحد العام فانه مظنون فرقته وفي دلالته او من
وجه دون وجه آخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي
المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد
يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة

المتواترة ومعارضة غيرها لها فكما تقدم في باب التخصيص واما عدا ذلك فاقسام الاول فوجوه ترجيح
التقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه
ان نفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله او الحكم الذي دل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن
هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول
منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان اخبار الواحد اذا كان رواته
عن الرسول صلعم بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كانت رواته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى
ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا
ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة
عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين
او صدق واحد منهم كما فرضنا فيكون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجحية وهو ما اذا كانت الكثرة في
الوسائط اكثر منها في المرتبة الثانية كما اذا كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر
وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول صلعم
وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاصل الاحتمالات اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو
ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة
في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة
في باقي الاحوال كلها وهي يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال
الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى
ان يقيد ان بلغ درجة قلة الوسايط الى حد شاذ وذو الندور كان مرجوحا لان اجزاء على القانون المعتاد
والطريق المالوف الغالب ارجح في النظر من غيره واعرض شيخنا طاب ثراه في النهاية على دليل رجحان
الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او في دوا
ة الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة

بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة اوسع ويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام
الترجيح لانه فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات المرجحة لغلبة
الظن بالصدق فرب الاكثر اكثر فان كل واحد منها ارجح من الاخر من جهة ولو كان فرد الاقل اكثر ترجح
من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام فرد ذلك انما الكلام
عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي
امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا
سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره يفحص عنه ويبحث عن تاويله ويسئل عن مقدمة وسبب حدوثه حتى
يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك الاخر فانه لا يفرق بين الجايز وغيره
فلا يتحقق منه البحث والفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان
ذلك سببا للاضلال والوقوع في الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما
عند النقل بلفظه فلا وهو بعيد كما ذكرنا الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق
بالاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها راجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ
الحديث من الدخول في الامور الدنيوية والمهافتة على تحصيلها وترجيح رواية الزاهد وهو الاكثر
زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى
الرابع رواية العالم بالقرينة راجحة على رواية الجاهل بها لان المعارف باللغة العربية تمكن من التحفظ عن
مواقع الزلل وقدرته على معرفة المقصد من اللفظ بسبب يقترن به من القرائن اللفظية والحالية و
الحركات العربية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ
اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم بها كما ذكرناه في الفقيه والافقه الخامس
كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك فوجب رجحان رواية الاول على الثاني
لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عايشة في التقاء الختانين

من الماء ٢

على رواية من رد وانما الماء ٢ ورجح ان فوق رواية ابا رافع من كون البنت تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول ص الى دس رواية اكثر مجال العلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالتهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك الى هنا رواية من طريقة اقوى في الادراك والعلم موقوفة على رواية غيره كالوروده احدهما انه راى زيدا وقت الظهر بالبصرة وورد الاخر انه راه بمكة فجزم ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت رواية ارجح اما الترجيح الحاصل بالورع فهل امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية متصور الحال عند من يقبل رواية وارجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية الثاني من ثبتت عدالته بتزكية جماعة كثيرة ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث رواية من ثبتت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية الاقل من دون ذكر السبب الخامس رواية من ثبتت عدالته بتزكية من زكاه بان يرى خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل برواية ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته لسبب العلم الورع لقوة ظن عدالة الاول الحاصل بسبب الزكاة فهي على وجوه الاول رواية الاكثر ارجح من ثبتت عدالته بتزكية الاقل لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره الثالث رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من يرى ترك التزكية الا عن قادح حفظا لالفاظ الرسول ص راجحة على رواية غيره الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثالث رواية دائم العقل عدالته بتزكية راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى عنه الحديث حال سلامة عقله الخامس الاول اذا حصل اختلال المراتب رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظه ويعتمد على كتابه لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد

راجحة ل

يعتمد على كتاب محفوظ صحيح واما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة او غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب فكذا اعلو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك وان قرن موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين ع كان يخلف الرواة والاخلف امير المؤمنين وان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول ص من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله بخلاف الاول الرابع رواية غير الملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تميزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح الحادث الكيفية الرواية فامور الاول ان يتفق الخلف فراصاغر الجزئين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول ص والاخر متفق على رفعه الى الرسول ص والثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول ص وحصول الظن بصدور الثاني عنه الثاني رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من يجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني الثالث الجزء المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة وتما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الناقل دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني ضعف الرابع الجزء المعتضد بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس الجزء الذي يوافقه الاصل اعني الشخص المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الجزء الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث عن ذلك السادس الجزء المسند ارجح من الجزء المرسل ان قلنا بقبوله بحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي ولنا ان الراوي اذا ارسل فقد الواسطة معلومة له دون المرسل له ولا يمكن احد مما روي له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ضرورة رجحان جزء من يتمكن من معرفة عدالة كل احد على جزء من لا يتمكن

بعدالته ل

الاختيار ل

من معرفة عدالة الآخر خصوصا مع تضاد الحالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البتة الا من
الخاص والاخبار والبحث احتج الخ لف بان الجزم بقوة اسناد الحديث المرسل ع الا مع القطع بذلك
او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسنده وذكر الواسطة فانه لا يحكم
على ذلك الجزم بالصحة ولم يرد على حكايته ان فلانا قال ان رسول ع قال ذلك فكان الاول اولى والجواب
ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جايز فيجب حمله
على ظاهره بل يجب حمله على ارادة اظن ان الرسول قال كذا او حكى او روى وعلى هذا يكون الحديث الذي
ذكر فيه الراوي وهو لم يسند اولى من المكتفي من معرفة عدالة الكل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لوهم التمكن من
معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله ص فاما
لو قال عن الرسول ص كذا فانه لا يترجح على المسند لانه رفع من قوله روى عن رسول الله ص ولو كان احد الراويين
لم يرسل الا عن عدل محدث بالغ من الامامية ترجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة
والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا بأس فيه اثنا عشر في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من
وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الآخر قدم المتأخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة
شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات
من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت قبل الهجرة الرسول ص والمدنيات
بعدها فتغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر الحكم عن المدون نادر قيل فيلحق بالغالب الكثير اثنا عشر ترجيح
ما ورد بقوة شوكة النبي ص وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته عليه السلام وعلو شانه كان في آخر زمانه فيغلب
على الظن تاخيره وقال آخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والشان على الضعف كان الاول
متقدما والا ان لم يدل الشان على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه
وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في آخر زمانه ع وبوجود ذلك في الشان واحتمال صدوره في اول زمانه
وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الشان متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في آخر زمانه ص
وهو مرجح محتمل للتقدم فيتساقطان ويقدم الرجحان السابق بغير تعارض الثالث ان يكون

يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم
الاول لطول الزمن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا فكل زمان المتاخر مع الرسول ص
لم يمنع من تاخر رواية المتاخر اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان الناسخ يلحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر روايات المتقدم
عن رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمانه المتاخر فلا يحتمل
تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فتكون رواية المتاخر متاخرة عنها
وان تكون بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في
حالين من ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منهما فيكون الاول اغلب على الظن ممن تاخر
الثالث اذا كان احد الخبرين عاما مستبدا اي لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول
ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه
وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد
على سبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محله فيمتنع ان يرجح ذو السبب عليه لانه ان كان مقصورا عليه كان
خاصا والخاص مقدم على العام الثالث عشر اجماع العترة الا ترى الى لفظ الجزء من سبعة الاول ترجيح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول ص اذ كان ص افصح العرب وقد قال ص انا افصح من نطق بالضاد والركيك
بعيد عن كلامه ص حتى ان بعضهم زعم انه ص لا يتكلم به والزم قبل حمله على رواية نقل الحديث بكلام نفسه وهو
كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماع الثالث عشر ترجيح الافصح اذا الشك فصاحة على الفصيح لانه ص كان مختصا من
الفصحاء برتبة لا يشركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه
وقال آخرون لا يرجح بذلك لانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في الكتاب العزيز وهذا ضعيف للعلم
بذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له ع في الفصيح واختصاصه بالافصح
البالغ المرتبة القصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم المرجح الدال على المنع بطريق التحقيق راجح
على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى المرقوم

واستغناء الحقيقة عنها ومنهم آخرون لان المجاز الراجح اظهر فى الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز
الذى هو المستعمل اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان يحرم اظهر دلالة من قولنا فلان يحرم وفيه نظر لان رجحان
المجازى الحقيقة باعتبار خارج كالاستعمال والغلبة لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن
ذلك الاعتبار ومع اعتباره محل التمسك الدال على المقصود بالوضع الشرعى او اللغوى من الدال عليه بالوضع
اللغوى قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذى صار شرعيا فتحمله على الشرعى اولى من حمله على اللغوى
واما الذى لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضع الشرع على حكم واللفظ الثانى بوضع اللغوى
على حكم وليس للشرع فى هذا اللفظ الا لغوى عرف فلا يتم ترجيح الشرعى على هذا اللغوى لان هذا اللغوى اذا لم ينقل الشرع
فهو لغوى عرف شرعى مع واحد الثانى فهو شرعى وليس بلغوى ولا عرفى والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوى
اولى واختار هذا التفصيل المصنف كما سيأتى فى النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه ان الكلام
فى ترجيح احد الجزئين على الآخر لا فى ترجيح احد دلالة الجزء الواحد على الآخر واما القسم الثانى فلا نسلم
رجحان الدال بالوضع الشرعى على الدال بالوضع اللغوى بل الحق ذلك لان المتكلم الشارع بوضع اغلب من
متكلم بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوى اذا لم ينقله الشرع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من
عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضوله لذلك المعنى والمراد بالشرعى ما وضعه الشارع لمعنى لكى لا يبقاه
على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام فى العرفى اذ كثير العام الذى يراد به خصوص او عام دخله التخصيص
لان الشارع تكثير مجازا بعد الاول لبقائه على تمام مسماه الشارع الدال على المعنى بمنطوقه او من الدال
عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا فى مفهوم المخالفة واما فى
مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك المرجح فى الترجيح العائدة الى الحكم المدلول عليه وهى ستة الاول
اذا كان احد الجزئين مفيدا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا كان الشارع اولى من الاول عند الاكثر وقال
بعضهم المقرر اولى وحجة الاولين ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من المقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول
اولى ولان العمل بالناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يقتضى ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متأخرا لكثر
النسخ ازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واجيب عن الآخرين بان حمل الحديث على ما لا يستفاد

لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث
لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث تحتاج اليه
فكان الحكم بتأخره اولى وفيه نظر فان فيه اخراج رجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان
المقرر على الناقل من الوجه الذى ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من
لوازم التعارض اذ لا يتأتى فيما اذا علم التاخر فى تاريخ احد الحديثين الشارع اذا دل احد الجزئين على تحريم فعل
ودل الآخر على اباحته قدم الاول على الثانى لقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
ولان العمل بالتحريم لا يتوقع منه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان
كان مباحا لم يكن عليه فى تركه حرج وكذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع فى اللوم
والعقاب الثالث اذا كان احد الجزئين يتضمن ثبوت الحد والآخر يتضمن نفيه قدم الناقل
على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل الناقل للضرر والنافى له قد يكون على
وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان الثانى راجحا ولان الجزء المتضمن لنفى الحد ان لم يوجب الجزم
بذلك النفى فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ادرأوا الحدود بالشبهات
وفيه نظر لما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الجزئين مثبتا للطلاق او العتاق
والآخر نافيا له قدم المثبت على النافى وهو قول الاكثر لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف
الاصل فيكون زوالها على وفق الاصل والجزء المتأيد بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل
النافى لها راجح لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المرجح على النافى
لما لم يمس اذا كان احد الجزئين دالا على الحكم وعلته والآخر دالا على الحكم دون علته كان الاول
ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولانضمامه الى المقصد بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول
الى نفس اذا كان احد الجزئين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والآخر خاليا من التاكيد كان الاول
ارجح مثل قوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الى نفس الترجيح

بالامور الخارجية وهو اثنان الاول ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة والاكثر من العلماء او الاعلم
والآخر ليس كذلك والاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الآخر لابد وان يكون لامر
يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واجرى على قواعد الوحي والتاويل وكذا
الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل فتحصل
من تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وحينئذ
يكون التعارض بينهما قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لابد له من اصل منصوص على حكمه ولابد
فيه من علة لذلك الحكم المنصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الآخر
ظني كان الاول ارجح كما رجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من
الاخبار بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم احدهما
قطعا والآخر غير قاطع لكن الاول ارجح وكذا لو كانا ظنيين غير قاطعين لكن احدهما ارجح
من الآخر بما تقدم من تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يجري في الراجح الذي يجب الحكم والامور
الى ارجحيته كلها قال المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول في فروغ من مباحث القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما مفهوما واما حكما واما متعلقا اما الاول فاعلم
ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع او الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة
يقال اجتهد في حمل الثقيل اذا استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ
الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس يشمل اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه
يخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز
من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي
وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي كون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه
وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام

من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه لسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي
وتقييده بما بعده يخرج الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء
من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب
التقصير يخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يسمى في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل
الفروع ولذلك يسمى هذه المسائل اجتهادية وانما نظرنا فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم
الشرعي بالفرعي وانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان
الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية
بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا
ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة فيحاط بما ورد من الآيات و
الاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكن الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها
غاية ما في الباب ان يفوته شيء من ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه
لو احاط بدلائل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك
المسئلة وكما جاز للمتجزئ الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا
اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال فرغت وتمكنت منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء
الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب بجواز تعارض الادلة عنده
في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في التقرير واصح الآخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض
اجتهاده فيه بما لم يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول
جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده قال الثالث انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى الخ الاول اختلفوا الاصوليون في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص
فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه
الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم

الحق ح

من جوز ذلك سنة الامور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى فليكون لزان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فليكون لحكم الصادر عنه بالاجتهاد دلالة ليس بوحي الثاني انه ص كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تحري عينه والتعويل على اجتهاده فيها الثالث كمن خالف النبي ص والحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي ص ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم والثاني فلان الخطأ في الاجتهاد لا اجر واحد والمصوب لا اجر في شيء لا يكون كافرا به الرابع لو كان ص متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكم المتوقف معلوم فيطرق الاجتهاد كذلك فوجد وقوع التوقف بالتسليم ينزل عليه فيها وحي لو كان مأمورا بالاجتهاد فيها لما جاز التوقف لكنه ص توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي ص الاجتهاد لجاز بجبريل ع والتالي باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد ص هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبريل فالملزوم مثله احتج النافون وهو انقوله ع على جواز اجتهاده ص بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله ص افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول ص بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه وهو باطل مقطوع الثاني قوله تعالى مخاطبا للنبي ص لما استأذنه قومه في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا ويعلم الكاذبين غاية على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاده الثالث قوله ص حين امر الصحابة بالتمتع لمن لم يسق الهدي بالتحلل عنهم لو كنت استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولخص لانهم ان اجتهاد الرسول ص مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الحي به سلف لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول ليزيد ارأيت رحمك الله او غفر الله

معلوما ل

استقبلت ل

او غفر الله لك او عفى الله عنك لو كان كذا من غير ان يخطر بباله ان له ذنبا او جرما يسأل الله تعالى غفرانه او عفوه عنه ويجوز ان يكون ابقاء تأخير المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه ص لهم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن وصحة اسناد العفو منه اليه ع والحق انه لا يتوجه العتاب اليه من الله تعالى في شيء اصلا مع كونه ع لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه بخصوصه وحيا والثالث ان الجزاء يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد ولان اقوال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لوجهين عقلا ونقلا اما عقلا فلانها توقيفية لا مجال للرأي فيها ولهذا لو ترك شيئا منها لم يجبر بالدم بخلاف ترك الواجبات الاجتهادية واما نقلا فلما روي عن جابر رضي الله عنه قال رأيت رسول الله ص رمى الجمرة على راحلته يوم النحر وقال لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه والرابع ان الاجتهاد لو جاز له ص لجاز لغيره ممن شاهد الوحي والتالي باطل اجماعا بيان الشرطية ان الاجتهاد لو جاز لغيره ص لجاز له ص لان ما ثبت للمرؤس ثبت للرئيس بالاولى والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولخص لانهم ان اجتهاد الرسول ص مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الحي به سلف لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول ليزيد ارأيت رحمك الله او غفر الله

لك او عفى الله عنك لو كان كذا من غير ان يخطر بباله ان له ذنبا او جرما يسأل الله تعالى غفرانه او عفوه عنه ويجوز ان يكون ابقاء تأخير المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه ص لهم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن وصحة اسناد العفو منه اليه ع والحق انه لا يتوجه العتاب اليه من الله تعالى في شيء اصلا مع كونه ع لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه بخصوصه وحيا والثالث ان الجزاء يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد ولان اقوال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لوجهين عقلا ونقلا اما عقلا فلانها توقيفية لا مجال للرأي فيها ولهذا لو ترك شيئا منها لم يجبر بالدم بخلاف ترك الواجبات الاجتهادية واما نقلا فلما روي عن جابر رضي الله عنه قال رأيت رسول الله ص رمى الجمرة على راحلته يوم النحر وقال لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه والرابع ان الاجتهاد لو جاز له ص لجاز لغيره ممن شاهد الوحي والتالي باطل اجماعا بيان الشرطية ان الاجتهاد لو جاز لغيره ص لجاز له ص لان ما ثبت للمرؤس ثبت للرئيس بالاولى والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولخص لانهم ان اجتهاد الرسول ص مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الحي به سلف لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول ليزيد ارأيت رحمك الله او غفر الله لك او عفى الله عنك لو كان كذا من غير ان يخطر بباله ان له ذنبا او جرما يسأل الله تعالى غفرانه او عفوه عنه ويجوز ان يكون ابقاء تأخير المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه ص لهم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن وصحة اسناد العفو منه اليه ع والحق انه لا يتوجه العتاب اليه من الله تعالى في شيء اصلا مع كونه ع لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه بخصوصه وحيا والثالث ان الجزاء يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد ولان اقوال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لوجهين عقلا ونقلا اما عقلا فلانها توقيفية لا مجال للرأي فيها ولهذا لو ترك شيئا منها لم يجبر بالدم بخلاف ترك الواجبات الاجتهادية واما نقلا فلما روي عن جابر رضي الله عنه قال رأيت رسول الله ص رمى الجمرة على راحلته يوم النحر وقال لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه والرابع ان الاجتهاد لو جاز له ص لجاز لغيره ممن شاهد الوحي والتالي باطل اجماعا بيان الشرطية ان الاجتهاد لو جاز لغيره ص لجاز له ص لان ما ثبت للمرؤس ثبت للرئيس بالاولى والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولخص لانهم ان اجتهاد الرسول ص مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الحي به سلف لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول ليزيد ارأيت رحمك الله او غفر الله

لك او عفى الله عنك لو كان كذا من غير ان يخطر بباله ان له ذنبا او جرما يسأل الله تعالى غفرانه او عفوه عنه ويجوز ان يكون ابقاء تأخير المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه ص لهم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن وصحة اسناد العفو منه اليه ع والحق انه لا يتوجه العتاب اليه من الله تعالى في شيء اصلا مع كونه ع لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه بخصوصه وحيا والثالث ان الجزاء يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد ولان اقوال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لوجهين عقلا ونقلا اما عقلا فلانها توقيفية لا مجال للرأي فيها ولهذا لو ترك شيئا منها لم يجبر بالدم بخلاف ترك الواجبات الاجتهادية واما نقلا فلما روي عن جابر رضي الله عنه قال رأيت رسول الله ص رمى الجمرة على راحلته يوم النحر وقال لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه والرابع ان الاجتهاد لو جاز له ص لجاز لغيره ممن شاهد الوحي والتالي باطل اجماعا بيان الشرطية ان الاجتهاد لو جاز لغيره ص لجاز له ص لان ما ثبت للمرؤس ثبت للرئيس بالاولى والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولخص لانهم ان اجتهاد الرسول ص مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن الحي به سلف لكن لا يدل على العتاب بل الظاهر انه قصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول ليزيد ارأيت رحمك الله او غفر الله

احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام او لو جاز عليه ذلك لم تأمن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه ومتى لم يقترن خطابه دلالة على طلب فعل المأمور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضي مع القرينة ان خرج اليه قرينة اخرى كما اذا لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على من تجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك الخ وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مجازا اما يدل على ذلك اللفظ مع القرينة ومتى لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ومتوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متوقف على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال الى ان يتحقق الاسلام والايمان اذ بهما وبكونه تعالى مرسلا للرسل صح تصور منه التكليف والعلم بالرسول صلعم وعصمته وما جاء به النبي من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وبهذا يبتنى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح من الله تعالى عن ذلك ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز الحق من المبطل في صدق مدعي النبوة وينهدم به قواعد الاسلام وانما يتم ذلك على قواعد الامامية وموافقهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها في قلبه او يكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والفقه واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وخرج بذلك ما ليس كذلك من نحو ثلثمائة اية اما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية

وكيفية اثابة المطيعين على طاعاتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتعلق حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بمواقعه وما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها جاز ان يؤدي اجتهاده الى خلافها فيشتبه بما لم يقع فالخطأ في الاجماع من الادلة القطعية والمصير الى الحكم الذي لم يقع عليه اجماع هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان توقف انه في المسألة التي يفتي بها موافق من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه بتجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يجمعوا عليها ولا على شيء من ملزوماتها الى ممكن ان يوقف ادلة العقل من البراءة الاصلية وان مكلفون بالتمسك بها الا ان قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما تبين بيانه وغيرها لدلالة اجاب الشيخ مطلقا على اجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به ان ممكن ان يكون عارفا بطريق البرهان الذي عند تحققها يكون الظن متحققا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل وثوق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غير ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان يوقف ان كان دالا على حكم ناقض الحكم المنسوخ اما لدال على رفع حكم الاية الى بقية او الحديث الى بقي ولا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة ناسخة لجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يوقف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيان والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه المتوجه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين وكيف يكون شرطا فرب اجتهاد مع تاخرها عنه انما من ان يكون له قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متهيأ

للوازم المنقولة والخارجة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق تلك المسئلة من الاصول المذكورة عندهن يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم قال الفصل الثاني في احكام المجتهد في الاصول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم يجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغيرذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعية يخرج الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع وخبر الواحد حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمخالف شاذ اهمل قيد الفرعي كما فعل فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر ايضا لانتقاضه بما حدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فتكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف وان كان بعد الاجماع والاجتهاد قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي لزمه فيجوز لانه فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية اذ العلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا قال الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات لكن وقع التكليف بها واحد فكل من قال بخلافه فهو مخطئ ما يقدم بتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق عد الجاحظ وابا عبد الله بن الحسن المنجم فذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة للامر نفس الامر فان استحالة ذلك معلوم في بداية العقول بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد واحتج الجمهور بانه تعالى كلف بالعلم

بالعلم لقوله تعالى واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واحترقنا بالمنع من وضعه تعالى ادلة قاطعة على المطالب ويمكن العقد من موقفها والمخاطب المذكور بالعلم في الايتين هو مواجهة للرسول ص ولمن وفر الحق ودقة النظر وكمال الحدس مما ليس لاحد من امته فلا جرم كلف بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم له والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب اتباع الرسول ص كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوجوب فان لم تكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بما مر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من ينفي الحكم الشرعي رأسا اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يبقى اثره وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة لكان حكما الا به واما ان لا يبقى بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الكثير من المصوبة والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة قطعية والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والمحدثين وعزي الى عيسى بن ابان من الحنفية والى عبد الله بن الحسن العنبري من غير غلبة ظن به اجر ان وان اجتهد واخطاه ولم يصب اجر واحد وحكي عن الكرخي والمشقة في الطلب والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطئ معذورا او مأجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة وان فرض وقال آخرون انه مأمور بطلبها وان اخطأ فان اخطاه وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأمورا بالعمل بما غلب على ظنه وسقط عنه الاثم تحقيقا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضع واحد هل ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثمرة القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاحرف ونفاه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان لله تعالى في كل واقعة

حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فتبين خطؤه بوجه اجتهاده فهو معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين
اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على البنوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان
احد هذين الاعتقادين خطأ والمخطئ منهما غير معين فاحد هذين الاعتقادين منهما غير مبين ذلك ان احد
احد الامارتين اما ان يكون راجحا على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة
المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فاذا خطأ احد المجتهدين
المختلفين لا لزم ان لا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المراد وفيه نظر من ص
فان ما ذكروه لا لزم على تقدير اعتبار رجحان احد الامارتين على الاخرى بدون ذلك لجواز ان يكون المجتهدان امارة غير
ونسبتها الى الامارة لان اعتقاد رجحان احد الامارتين على الاخرى بدون ذلك لجواز ان يكون المجتهدان امارة غير
وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم في مجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما للامارة صاحبة اذ المجتهد قد
اذا ظفر بدليل لفظي حكم شرعي وغلب على ظنه ذلك الحكم وجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة
لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطؤه في الحكم المرتب على
تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق اولا والثاني
بط ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بالحكم الذي لزم القول في الذين
بمجرد التشهي وهو بط اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا من المعارض اولا فان كان
الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا
والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع والعمل بالمرجوح يكون خطأ والثاني وهو عدم رجحان
احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما
التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مكلفا بالحكم الذي دل عليه امارة خالية من المعارض او راجح عليه عنده لا في نفس الامر وحينئذ لا يلزم
خطأ مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية من المعارض او راجحة
عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان
امارته عليه قال البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد فرغب الخ الاول الحادثة التي ليس عليها

عليها دليل قطعي او ان ينزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او
يتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يؤديه اجتهاده اليه فان استوت عنده امارات البنوت
والنفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخر فيعمل
على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع مما يجري فيه القسمة كالتنازع
في الاموال اصطلحا فيه او ابان يقتسماه او ينفرد به احدهما او يرجعا الى الحاكم يفصل بينهما ان وجد
فان فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري
فيه الصلح كما في البضع ونحوه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه
سائغ عند الشافعي فيستحلف على وطيها بغير سائغ عنده لانه صريح لا كناية وتقع الطلاق بالكنايات
بائنا فلا سبيل له عليها راجعا الحاكم بفصل بينهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لم يكن
احدهما اذ ليس الى الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يفصل بينهما وان كان الذي
نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد الذي وقع عليه المجتهدون وان تعددوا فان اختلفوا عمل
على فتوى الاعلم الاورع منهم فان تساووا في العلم والزهد خير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما
اعلم من الآخر والآخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى الحكم ثم اداه ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في
حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق فنكح
امرأة بالخلع ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح
حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده
وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على
نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفس الامر قبل
حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج المرء المختلفة ثلاثا بفتوى
المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير

اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يجوز من الجهة الاخرى لخلاف القاضي فانه متى اتصل
بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقطوع دليل قطعي كنص او اجماع او قياس صحيح
وهو ما تحقق ان رفع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض
اجماع الظهور ظنه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتاخر بالحكم والقضاء بالاجتهاد المتاخر بالحكم والقضاء
بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز الحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره لاجل تغير
اجتهاده المفيد للظن جاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية
وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب
الحاكم لها قال البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا لم يجب تكرير الاجتهاد في الثاني
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكره فهو مجتهد ويجوز له الفتوى
به وان كان قد نسي وجه لزم ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد وادّاه اجتهاده الى خلاف فتواه
اولا فان ادّاه اجتهاده ثانيا والاليق ان يرجع من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده
الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه فاذا ترك
هو قوله وفتواه بقي اعمال المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان
يقول باشتراط الدخول فرجع عن كلام ام المزوجة فلغى اصحاب رسول الله ص وذكرهم فكرهوا
ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى ان كان افتاه بذلك وقال سئلت اصحابي وكرهوا وان
لم يجتهد ثانيا لم يجز العمل بقوله لانه لا يستند في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه
لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول
الظن به حصل له الآن ظن ان الذي افتى به صحيح فجاز له الفتوى بجواز العمل بالظن قال
الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم اصول الايمان
فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظاهرا ولو قد ظهر
ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ

البلوغ والعقل والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان
ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى
وتنفيذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع
الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول
على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وفيما نظر اما النظر الاول فللمنع من الملازمة سلمنا جواز استناد المفتي والحاكم
الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما النظر الثاني فلان الآية الاولى غير جارية التقليد ل
على الحاسبة على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فيجب
التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من
مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى والحكم اذا استدل على التقليد
قولا على الله بما لا يعلم والآية الثانية خطاب مع الرسول ع وهل الغير المجتهد الفتوى بما
يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس والحشوية والنقلية وجوزوا التقليد
فيه بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على الفور
وبتقدير كونه كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني
فلقوله تعالى فاتبعوه وغير ذلك من هذه الآية مما تقدم من دلائل وجوب التثبت به ع وكان
الاجماع واقعا على تحريم تقليد غير المحق لما يلوح من ارتكابه الخطاء وانما يعلم المحق من
غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا لا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم
من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج
المجوزون بان النبي ص لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين وكان يكتفي
بايمانه وما ذلك الا لانتفائه ص بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير التسليم
انتفائه منه بذلك فانما كان لعلمه ص بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة تقيته

وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من
انتفائه م بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى انظروا اولم يتفكروا
في خلق السموات والارض قال البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع الخ
اقول الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن
من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة فيخير ان شاء
قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
اولا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان
الاول تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين
عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري رحمهما الله وعن ابي حنيفة
في ذلك روايتان وجوزه الشافعي لمن بعده الصحابة تقليد الصحابي دون غيرهم ومحمد بن
الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه
اذا خالف الفتوى ولو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه بانه
يتمكن من تحصيل العلم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فللنص
مقدورا ذا التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من
الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل
من تقليد المجتهد المغائر له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما امر به
هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظن بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما
الثاني فلان العمل باقوى الظنين المستندين الى طريقين شرعيين واجب اجماعا
قال البحث الرابع لا يشترط في المستفتي عمله بصحة اجتهاد المفتي الخ اقول
الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من يتفق لان احتمال العامية قائم

قائم بل هو راجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص
الناس ولا يتمكن من علم المصير الى صحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة الى ذلك الا بعد
كونه مجتهدا وح يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم منهم من غير تقييد بالعلم
بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع
وصف العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل
يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه مقتصيا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع
الناس عليه والعمل بفتواه واقبال المسلمين على سؤاله واستر شاده وتعظيمه و
اكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي
في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتبار
مقتضاها القيام معارضها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد
كونه مجتهدا ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم
وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع
منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه في جري قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات
وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال
من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يخير
في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال
العلماء وتقارب المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع واذا نظر فغلب على ظنه
المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند
تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة
في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما

ثم اى فى صفة العلم والورع فتعين للاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره فى احدى الصفتين
مع مساواته له فى الاخرى ويكون ذلك لهم مجتهدا احد الامارتين على الاوجه سى فى تعيين
العمل عليها واما اذا ترجح فى احدى الوصفين المذكورين وترجح غيره عليه فى الاخرى بان كان
احدهما ارجح فى العلم والآخر ارجح فى الورع قال قوم ترجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من
ورعه وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاتقى ورعا فى اخباره من غيره وان
الغرا غرر على وطريق علم العامى بالاعلم والازهد وغلبة ظنه عليه بذلك التسامع
من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامى
ذلك لكونه متعذرا عليه مادام عليها ولا يجوز للعالم الذى لم يبلغ رتبة الاجتهاد
الافتاء بقول مجتهد آخر سواء كان ذلك المفتى حيا او ميتا من غير ان يحكى عنه لان
فى ذلك تلبيسا انا العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده من اجتهاده لا عما قلده فيه
غيره اما لو كان يحكى عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة
او كتب اليه كتابا يأمن منه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك
ولا يجوز للعامى تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف
ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول
ويطرأ ظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامى احد المجتهدين المتساويين
فى ظنه فى حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع فيه فى ذلك الحكم الى غيره اجماعا
وجوز بعضهم العدول عنه فى مساوى ذلك الحكم لا به بعينه وهو اختيار المصنف ثم قال
والحق انه ان اتجد ظنه رجحان غير ذلك المجتهد عليه فى العلم والورع جاز له تقليده
فى المثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد
اما تقليد مجتهد آخر فى مخالفة ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العمل فى كل عصر سوغ
للعامى استفتاء كل عالم فى مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الجرى على العامة فى ذلك

فى ذلك ولو كان محذورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره لان كل مسئلة
لها حكم فى نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع فى المسئلة الاولى فكذا فى الاخرى و
منعه قوم ولو عين العامى مذهبا معينا كالشافعى وابى حنيفة وقال انا على
مذهبه وملتزم به هل له الرجوع الى الآخر بقول غيره فى مسئلة من المسائل قال
قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره آخرون لان الالتزام
بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين فى الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل
مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره ومالم يتصل
بها عمله فيجوز له الرجوع عنها الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير
ظهور رجحانه فى العلم والورع او فى احدهما على الآخر كما تقدم قال الفصل الخامس فى
اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الخ اقول لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التى
وقع الاتفاق من الاصوليين عليها او اكثرهم على كونها طرقا شرع فى ذكر ما وقع فيه الخلاف
منها وهى مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزنى
والصيرفى والغزالى خلافا للسيد المرتضى رح وابى الحسين البصرى والغزالى خلافا للسيد
المرتضى رح وابى الحسين واكثر الحنفية واختار المصنف طاب ثراه الاول واجيب عليه بوجوه
الاول ان العلم بوجود الشئ الممكن بقائه فى الحال يقتضى ظن وجوده فى الاستقبال وكذا
العلم بعدم الشئ والعمل بالظن واجب ولا نسلم كونه حجة الا هذا القدر اما الاول فلعلم
كل احد بالوجدان ولا يزال العقل ينقض بذلك من غير ارتياب فى اكثر الوقايع اذ الم
يحصل له معارض وعلى ذلك بنى اكثر مقاصد العقلاء فى امور معاشهم واسفارهم
كما هو الحال فى التجار الذين يتجرون العقار ويتحملون الاخطار والشاق بقطع المسافات
البعيدة المهول فيها بعض الاشياء المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية
للتجارة وسفر اهل البحر الى البصرة طلبا للتمر وما ذاك الا لما عهد من وجود الاشياء المذكورة

في ذلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما رجحانا على تقدير وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له ولان التغيير يزيل الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود والعدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسب اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فظاهر وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات الحكم المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدما لها وان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا واما الثاني اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مع كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضته دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فبين الثالث الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلاة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلاة ويسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلاة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلاة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه واحتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان تكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان الثاني كان لتسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما ان العلم بانتفاء ثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي

يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه فالزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي كتعذره على اقامة الدليل على براءة الذمة وقال آخرون لابد من دليل وهو اختيار المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات والمختار ما ذهب اليه القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا من قبل ان يقدح على الظن بقاؤه اذا لم يطرأ ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو غير محل القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي ان لم يكن معلوما بالضرورة فلابد له من طريق نعلم به ونحن نذكر عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز للحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي للحدوث والبداية عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المنكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى الوديعة ورد الوديعة وتلفها وكما لم يكن في ذلك دالا على سقوط الدليل عن الميت وكذا المنكر وانتفاء وجوب صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر ولم يكن ثابتا ويمنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف بافاضة

الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله قال
البحث الثالث الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية قال الاول هذا هو الطريق الثالث من
الطرق المختلفة فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول
فاعلم ان الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان لما يهواه من
الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه
فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة
العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس
اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه
هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى ما قابله
بدليل اظهر عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا تحقق بين هؤلاء
المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد
بين كونه دليلا مخصصا وهو فاسد الملحق له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا
شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني يتفق على كونه
حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على
اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه
واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق
اتفاقا وتحقق النزاع بهذه الاطلاقات اللفظية وتلقب كل واحد من هذه المعاني
بالاستحسان قال البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطأ عليه ولمخالفة
كل واحد منهم صاحبه الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها
وهي ثلثة الاول قول الصحابي الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم عليهم السلام
ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولا مرية في حيث قالوا انه حجة

حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة
المشار اليهم يجوز عليهم الخطأ والغلط ومن هذه حالة لا يكون قوله بمجرده حجة ولان
الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة تعديت الجد مع الاخوة ومن قال
لزوجته انت علي حرام او غيرها وتناقضوا في اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة
على غيره لزم وجود النقيضين وهو محال وفيه نظر فان لقائل ان يمنع من لزوم ما ذكرتم
وذلك لان كون قول الصحابي حجة من الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض
له الراجح عليه او المساوي كيف من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به
عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي ولا يرجع بذلك على كونه حجة وطريقا
شرعيا في الجملة ووجوه النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم
في العدل والزهد والورع ووجوب العمل بهما معا وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في المعارض
عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين الثالث ذهب بعض
الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان للحكم
الشرعي لا بد له من دليل شرعي كما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما
اجماع او قياس كقصة معاذ الدالة على انحصار ادلة الحكم الشرعي في الثلثة المذكورة
فان لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل
كان معدوما والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد
فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم الدليل للعدم دليلا
على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفي الحكم الخ وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت
الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه حينئذ معدوما وموجودا
في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعيين المطلوب شيء عن الثالث المذكور
بالعكس انما هو على سبيل الجزاف اذ ليس في ذلك عكس لحقيقة الثالث اختلفوا الخ انه هل
يجوز ان يقول الله تعالى للنبي عليه السلام او للعالم احكم بما شئت فانا نحكم بالصواب فيه او لا

بن عمر في وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة
على امتناعه واحتج المجيز بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا
قال المكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين
الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو
مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين وملزم بذلك الحكم ويؤاخذ على تركه كما سلمنا
لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا ان يوكل اليه
بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر يرجع في اسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص او لم يدل
لكن ذلك مما لم يقل به احد الثاني المكلف لا يخلو من احد النقيضين اعني الفعل و
الترك وليس في تكليف الانسان بما يستحيل ان يخلو عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك
كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها جميعا وفيه نظر فان
التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما يمكن المكلف عنه وليس حاصلا
حتى يكون ايجابه تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او
ظن كونه حسنا وذلك يتوقف على العلم بحسن القبح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة
وتوقف ذلك قبل تقدير تسليمها يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من توقف حسن
القصد الى الفعل على ما ذكر وسلمنا توقف ذلك على العلم بحسن الفعل او ظنه وان كثيرا من الافعال الصادرة
من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل
ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره بعض سيده بفعل حسن
فامتثل فان العقلاء يحمدونه على الامتثال ويقضون بحسنه وان ذهل عن كونه
عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علم ذهوله عن حسنه الراجح لو جاز ذلك
في حق العالم الجائز في حق العامة وهو بط اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة قال
البحث الرابع في كيفية الاستدلال الخ اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب
طلب الدليل واصطلاحا يطلق على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل لعلم سواء

يوجب تحصيل

سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة
انما يكون باشتمال احد جانبي الطرفين اشتمل المطلوب الحجة فهو الاستقراء وهو ما خوذ من تتبع الفرد
فرد بعد اخر لان المستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكل ان امثل
لما يذكر لك الحكم مثال ذلك اذا رأينا الانسان لما حرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس
والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة
وجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا
للمذكورات كما لو قال لم ار القمل حرك انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى لم يفد هذا اذا لم يكن الاستقراء
حاصرا لجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج او فرد وكل زوج
يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان
الدليل مشتملا على العلم فهو القياس فرعرفناه بالنظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم
عنها لذاتها قول آخر وان يشتمل الدليل والعلم من اجزاء ثلاث وهو علة فثبوت ذلك الحكم المشترك
بينها فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياس وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب
من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية وصف المقيس عليه للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده
في الاصل كما مر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم توجد الاخرى هكذا قيل وفيه نظر فانا
لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يفيد وجود الوصف مع الحكم وكونه علة
له علم يتم الا بعد امور اخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران
الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على العلم لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة مجهول العلم
الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون بسبب لاستحالة الاستدلال على الضروري وهو لا بد من

متوسط بينهما يكون ثبوت محمول المطلقة او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط لموضوع المطلقة او سلبه عنه كذلك
فوجب تركبه من مقدمتين ليشتركا في ذلك المتوسط وتتباينا بطرفين آخرين فان كانت احديهما
منفصل مشتملة على المطلقة او نقيضه بالفعل يسمى القياس المؤلف منها استثنائيا والا يسمى اقترانيا فالقياس
الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تحتاج عند حذف الاداة الى قضيتين والاخرى
استثناء احد جزئي تلك الشرطية او نقيضي لينتج عين الاخر او نقيضه وهي قسمان متصل ومنفصل لانه
ان كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اما بعين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية
المستثنى منها لا بد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما باتحاد او سلب وتلك النسبة اما بالتلازم والاتصال
او نقيضه وبالعناد والانفصال او نقيضه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه
حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن
استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
او لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها
ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو
ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون اتصال
فيها بين المقدم والتالي لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى
الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية
لان الاتفاقية يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فائدة ويجوز
مصاحبة احد الجزئين للآخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج طول مغايرة وقت الاستثناء
لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية اوكون الرفع او الوضع في الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم
والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق الملزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت
الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرايط ان استثنى عين المقدم انتج عين التالي وان
استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي وجب وجود اللازم عند تحقق
الملزوم وعدم الملزوم عند اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم

اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص فلعله ارتفع الاخص لا بوجب
الا رتفاع الاعم او علم مساواة المقدم للتالي العموم والمفروض انتج استثناء عين التالي عين المقدم
المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس اربع نتايج من استثناء عين المقدم
ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان تكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون
المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا والا فلان الانفصال
الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يتحقق حال الاستثناء ووقع لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الآخر
ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز ان يكون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة
قد تكون حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها
او من نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتايج حاصلة
من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين
عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه
ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع طرفيها على الصدق دون الكذب
مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وهو اخص من نقيضها فلا ينتج
من استثناء عين ايهما كان نتيج نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لانه
اعم من عين الآخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كان مانعة خلو وهي التي
يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا او لا يكون اسود
وهي مركبة من القضية وهو اعم من نقيضها فلا ينتجان من استثناء نقيض ايّ الجزئين كان
ينتج عين الآخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو
ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين
اعم من نقيض الآخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الآخر لكان
ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان هي لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق
الآخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود دلالة لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم

كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتران فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم حدث فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال واتمها وكلها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم حدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث وكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق بتحققها بيقين الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج المتيقن لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا لكان الحق السلب وضروبه المنتجة اربعة الاول من موجبتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج كل ا ب الثاني من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ا ب ولا شيء من ج ب فلا شيء من ا ج الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض ا د وكل ا ج ينتج بعض د ب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ا ب ولا شيء من ب ج ينتج بعض ا ليس ج واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدميه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار بعرس كان الحق السلب وايضا واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه المنتجة اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا بردّه الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ا ج وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة

النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض الصغرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء من ا ج الصدق نقيضه وهو بعض ا ج فيضم مع الكبرى هكذا بعض ا ج ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى لينتج الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج وضمه الى الكبرى هكذا بعض ا ج وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو ناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ج ا وهو المطلوب وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ا ج ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ب لصدق نقيضه وهو كل ج ب ويضم الى الكبرى هكذا كل ا ج ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو ناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بالافتراض وهو ان يفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الحكم المحكوم عليه بالسلب فيصدق موضوعا مقدما تان كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د فنضم الاول وهو قولنا كل د ب الى الكبرى وهو قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ا وكل د ا ينتج بعض ج ليس ب وبيانه بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ج ليس ب لصدق نقيضه وهو كل ج ب فضمه الى الكبرى وهو قولنا كل ب ا ينتج كل ج ا وهو ناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى وبحسب الكمية كلية احد المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان ج بفرس ولا شيء من الانسان ج بحجر ولا شيء من الحجر بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الانسان ج بحجر كذب السلب ويصدق قولنا

لاشيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت فرالكبرى وكل انسان ناطق وكان الحق السلب واما الثاني فلانه لوكان المقدمتان جزئيتين لم يجب الحد الوسط فلا يجب التعدد من الاوسط الا الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه المنتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب اثنتين الصغريين مع الكبريات الاربع واثنان اسقط اثنتين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ب ج وكل ا ب ينتج بعض ا ج وبيانه اما بالخلف وهو ظاهر نقيض النتيجة الى الصغرى ينتج من الشكل الاول مايناقض الكبرى هكذا كل ا ب ولاشيء من ب ج ينتج لاشيء من ا ج وهو مضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ج ا وكل ب ا ينتج بعض ج ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ب ج ولاشيء من ا ب ينتج بعض ج ا ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج مايناقض الكبرى هكذا كل ا ب وكل ج ا ينتج بعض ج ب وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ج ا ولاشيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ا ج ينتج بعض ا ب وبيانه اما بالخلف بان نضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج مايناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولاشيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ج ا وكل ب ا ينتج بعض ج ب وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي هو د وهو ب فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فيضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ا ب ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د ا فبعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولاشيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى لتصير هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو مناقض الكبرى او بعكس الصغرى كيف يرتد الى الاول بان نقول بعض ج

ب ج ولاشيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فيضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولاشيء من ج ا ينتج لاشيء من د ا ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولاشيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا الى هنا من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لاشيء من ب ا ينتج لاشيء من ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وبعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المطلوب واما بالافتراض بان يفرض الموضوع هو الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض د ا الى هنا من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو مناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع ان البعض د فيصدق كل د ج ولاشيء من د ا ينتج فيضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولاشيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الجزئيتين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلي كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر ضربا اذ باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الجزئيتين لا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية يسقط تسعة اضرب وهي الحاصلة من ضرب الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكليات والجزئية الكبرى مع الثلاث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من ضرب السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني

وعدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع الكلية الكبرى خربان وهما الحاصلان من الموجبة
الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فيبقى الناتج من ضرب خمسة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب
الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا
لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى
جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث
من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه
كما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من
ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج
بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب
ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعلها صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ج ينتج
لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير
هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعلها صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا
شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى وعكسه يناقض الصغرى واعلم
ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت اما العكس والاقتراض
فليس كذلك ولهذا الاشكال شرائط اخر بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها
لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية فليطلب
من هناك البحث الثاني من فن الاعتراضات اعلم ان المعول الاعتراضات وان تكثرت فهي صلى
ترجع لاقسمين احدهما المنع من مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه

قال

ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون
اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا
كان اللفظ مجملا مترددا بين مجملين او محتملا على السواء او كان غريبا لا يوقف ان مع معناه اذ الاستفسار
عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما ثبت في الاستفهام صح عنه الاستفهام وهو على اثنى بيان
كونه مجملا او غريبا فان قبل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم ان لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا
فيكون نفس الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعدم المستدل القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال
لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض
ولا تسمع منه دعوى الاجمال والغرابة اذ اللفظ لكونه لم يوهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة
والشرع لانتسابه الى الغة اذ الظاهر عدم مخالفته عليه اما لو بين الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك
بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر دليل التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان
والتوزيع بيان التسوية وقوة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان
ما عداه متفرع على فهم المعنى ومتأخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو مقدم عليه وجواب هذا السؤال
يرفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرح ان عجز عن ابطال غرابته وفرق في الاجمال بحسب الاشتراك
منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع
او بيان انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقرائن معينة الثاني في الاعتبار وهو عبارة عن
نفي لغة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص
لا بقيد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور
اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعية في صلاة تارك التسمية ذبح من اهل فحل محل فيقول كما سمى
التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل
هذا متناول بذبح الكفار بدليل جريان ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يتم الا ان في الوضع
وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في نوافل النهار كون تكرار
المسح على الرأس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كرامة

التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان الخارج من التكرار في صورة النقض المعترض للتخلف وهو نقض
لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت النقيض فان
ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح
في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى
لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب بكل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهاة فانه
يناسب الاباحة للراحة الى طرو التحريم لقطع اطماع النفس البرايع منع الحكم في الاصل وانما اخره
عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وقد تقدم ينظر في القياس في الجملة فكذا النظر
فالنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع
الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا منع الحكم في الاصل فان الدهن عندنا
مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال
قوم يكون منقطعا لانه انتقل الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض
حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع
وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما التزمه من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا
وقال آخرون لا يكون منقطعا لانه انما انتقل الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علته الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلية
الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقدم
القياس عقلا عند منع وجود علته الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه
مطلوبه والاستدلال على ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم
ليستوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الى من منع
وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة حكم الاصل متوقفة
على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا
فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه

نظر ل

صح

وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او شرع على حسب
حال ذلك الوصف فكل مسئلة الى درس منع علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة
وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخره
عما قبله من الاسئلة لان علية الوصف صفة للوصف تتفقها يتوقف على تحققها ضرورة كون وجود الصفة
فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن استناده
الا لمجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق
والوصف الطردي يمتنع ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال افضى
الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا منع للقياس الآتي فرع
الاصل الجامع بينهما فقد استرسل المستدل بذلك وخرج عن وضيفته فعلى المعترض القدح فيه
فالجواب المنع من تحقق القياس فيه اذا كان الجامع فيه مما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم
فيه وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرهما مما
يلتحق من طرق العلة التاسع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل منتف عنه
اثبات الحكم او نفيه وقد تقدم في الجملة ان الاربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون
الوصف المأخوذ في الدليل طردا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا
تقدم الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو
عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم
للحكم الخارج عن كونه علة له وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم الثاني عشر
عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد انتفى عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه
بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب بيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك
في الماء فان وجد في الاصل من غير التسليم مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع
واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى
للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله آخرون بحجتين بانه قد ظهر

فرار صل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بها معا بكل واحد منها وبواحد منها لا
معين او مبهم على وجه لو تعين احدها امتنع التعليل بالآخر فيمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع
مشتملا عليها والثاني ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم منه الترجيح
من غير مرجح وهو ممتنع فكذا ملزومه والرابع لا يتحقق مع الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين
في الفرع دون الاصل لجواز كون ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة فالاصل
وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل والمطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة
من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او بيان كونه ملغى في جنس الاحكام
كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مؤثرا نسبا كالذكورة في باب العتق
او بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورته دون وصف المعارض به ظاهرا او جميع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة لظاهر اجزاء المذكور اذ تعليق
الحكم على الوصف مشعر بعليته او بيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيحات الى بقية الثالث عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل
كما في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا في دار الحرب فان الاتلاف في دار الحرب مشتركة فلا يجب عليهم
الضمان بتلف اموالنا في دار الحرب كما بين اهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة
استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف
لان الاتلاف في دار الحرب وصف وان ادرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن
كون الوصف المدعى عليته الحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال في المراة زوجت
نفسها بغير اذن وليها فلا يصح نكاحها كما لو قال زوجت بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو قال زوجت
بغير كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد
في جميع صور النزاع اذ النزاع وقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا
يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة سلمنا لا نكاح الا بولي ولم لا يجوز
ان يكون راجعا الى عدم التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل الثامن القدح في

في مناسبة الوصف المعلل به وذلك انما يلزم من ترتب الحكم عليه وفقه كما لتحصيل المصلحة المطلوبة
مع وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة
بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل وله اثبات الرجحان بطريق اجمالي اطرد في جميع المسائل
وذلك ان يقول لم ترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع
على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تحكما وهو خلاف الاصل
التاسع القدح في اقتضاء الحكم المقتضى وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق
المحرم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا لسد
باب الجماع في مقدماته التي بها وانظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم
غير صالح للاقتضاء لرفع المقتضى من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى تحذر الوقوع في الفجور
لكون النفس حاملة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة تمنع في النظر الى المرأة
بشهوة عادة ولا تمنع المعاشرة على مر الاوقات وتقاول الازمنة بحيث يصير كالامتناع الطبيعي
كالامهات وبه يتحقق انسداد باب الفجور الكثير كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو
علل بالرضا والقصد فانه قد يقال الرضا والقصد من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع
عليها بانفرادها فلا يكون عدة للحكم الشرعي ولا موقوفة فان النفس قد تخفي ما لا يكون موافقا لغرضها
وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد
بما ينشئ عنه من الافعال المشاهدة العاشر عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كما
كالتعليل بالجرح والمشقة والزجر والردع وخو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما
تضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشرع فيه
رد الناس الى الاضابط الظاهرة الجلية - دفعا للعسر الذي في الناس فالبحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ومبنى الاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور كما سبق اختلاف هذه الامور
كالزيادة في النقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا غير مضطرب
كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه العاشر عشر المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل

سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت
او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة - وذلك كمعارضة من علل وجوب
القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف
الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه وبهذا
فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة - اجماعا واذا صح التعليل
به كونه صالحا لذلك فرفقه للاعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة - ولا جزءا منها لما تقدم
واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده ولانه لا معنى للعلة - الا ما يثبت
الحكم عقيبها من المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة - ومنهم
من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين
لانه ما وجد في الاصل وصفان احدهما الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره
المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة - مستقلة - للحكم او لا والاول باطل بما تقدم من امتناع تعليل
الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة - الوصف الذي ذكره المستدل وحده
او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل واحد منهما جزءا من العلة - والاولان
باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وحينئذ يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع واذا
لم يجتمع فيه الوصفان وتعذر ان وارد احتمالات الثلاثة يمتنع التعدية على تقديرين منها
وهو كون العلة - المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض واما كون التعدية على تقدير واحد
وهو كون العلة - وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من اغلب
من وقوع احتمال واحد والحق ان اسناد الحكم الى اصل الوصفين المناسبين
لا من غير ترجيح يكون بخلا كما لو اعطى فقيرا دينارا وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف
الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع
وذلك لا يتم الا بانتفاء ما تقدم تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على
التقادير الثلاثة وهو مطلب المستدل فلا يتم غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه

عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق
والا لم يصح وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الفرع والاصل وجب
عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان
يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان
غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع الوصفين
فثبت ان المستدل لم يذكر في ابتداء العلة - بتمامها بل بعضها وان الامرين قدر فالاشكال
لازم وهل يتحقق المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل ليشهد له بالاعتبار قال
قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة انما نفى الحكم لعدم العلة - كنفي وجوب القصاص
في المثقل لعدم العلة - وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او وحده المستدل عن التعليل بالوصف
الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض
فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع
وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية - لمنافاته وعدم المناسبة
او المطابقة بتاثيره ان كان متعينا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة
في الفرع بما يقتضي نقض حكم المستدل اما بنقض اجماع ظاهرا وهو وجود مانع للحكم او بفراق شرط
ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي
علل به علة - وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا المعارضة استدلال
وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون فقالوا انه لما كان استدلالا وبناؤه
ملزوما لهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حرج على المعترض في سلوك
طرق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه فانه حينئذ لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة
واضلت فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل كما فيما للمعترض ان
يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به ولو عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا فجوز الرفعه
بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج

عن كونه اعتراضا والاصح جوازه ولانه ربما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه
من وجوه الترجيح فتعين العمل به والمفروض دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق
وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا
في قبوله فمنع قوم لما فيه من الجمع بين السؤالين مختلفة وهما المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن شريح وآخرون جعلوه سؤالا
واحدا لان المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقد تقدم البحث في ذلك وجواب
جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات واجوبتها
تقدمت وحيث انتهى كلام المصنف طاب ثراه الى هنا فلنقطع الكلام حامدين
لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر آلائه وفيوضه ولفائض على سيد
المرسلين وخاتم الانبياء محمد المصطفى والائمة
الاصفياء صلوة لا انقطاع لها
ولا انقضاء والحمد لله وحده
قد تم بهذا الكتاب
المسمى بمنية
اللبيب
في شرح التهذيب بعون الله الملك الوهاب للعبد على يد عبد الحقير المذنب الجاني محمد نصير
ابن على مدد غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
بمحمد وآله الامجاد ٢ ١٢

مجلس شورای ملی
کتابخانه